

Martin Karrer

Zum Gewissen

Neutestamentliche Anstöße zur aktuellen Diskussion

Der zu Ehrende stellt sich mit Nachdruck und Bedacht ethischen Fragen an der Hochschule und im Leben der Gemeinde. An mancherlei Diskussion über die ethische Verpflichtung des Christen und der Christin in unserer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation nahm und nimmt er teil. Probleme um die Ethik von Wissenschaft und Technik gehören ebenso dazu wie etwa die Herausforderungen durch die Asylthematik, die vor und nach der Asylrechtsänderung der Bundesrepublik Deutschland 1993 zum Brennpunkt der Debatte wurden. Einem ethischen Thema gelte daher der vorliegende Beitrag. Er greift den Bereich des Gewissens auf, das in Erörterungen der genannten Fragen wiederholt Berufungsinstanz wurde. Freilich stellt sich eine Argumentation mit dem Gewissen bei näherer Betrachtung keineswegs einfach dar. Der folgende Beitrag vergegenwärtigt die Schwierigkeiten aus der Warte des Neutestamentlers. Als Gesprächsbeitrag ist er formuliert; mögen aus ihm Impulse für weiteres Gespräch (samt Widerspruch) erwachsen!

1. Das Wort "Gewissen": ursprünglich "Mitwissen"

a) Die Verschiebung zwischen antikem und deutschem Wortstamm

Unser deutsches Wort Gewissen ist eine Wortschöpfung Notkers von St. Gallen (um 1000).¹ Er sucht mit ihm das griechische "syneidêsis" und das lateinische "conscientia" zu übertragen. Wie so oft geht dabei die Übertragung im Detail über die Vorgabe hinaus: Die Wortbildung "Gewissen" greift direkt auf den Stamm des Verbs "wissen" zurück; zu vergleichen ist unser "ich habe gewußt".² Wer Gewissen hat, ist so der Wortbildung nach³ der, der zu *Wissen*

¹ Nachweis Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Neu bearb. v. E. Seebold u.a., Berlin/New York 221989, 265f; vgl. auch H. Reiner, Gewissen. HWP 3, 574-592, hier 574.

² Genauer ist Gewissen grammatisch ein Verbalabstraktum. Für Weiteres vgl. J. und W. Grimm, DWb 4,1/3,6219.

³ Wenn auch, soweit sich das bei dem einen Beleg Notkers erkennen läßt (Glosse zu Ps 68,20), noch nicht in dessen aktualisierter Auffassung.

schlechthin gekommen ist, während das Lateinische und das Griechische samt dem Neuen Testament viel bescheidener mit einer Wortzusammensetzung formulierte: das Gewissen ist *Mit-Wissen*, *con-scientia*, *syn-eidesis*, also nicht Wissen an und für sich, sondern *mit* etwas / jemand.⁴

Die kleine Verschiebung hat große Folgen. Gewissen als *Mitwissen* hat stets einen konkreten Bezugspunkt.⁵ Es weiß eine Sache, eine Handlung, einen Gedanken mit und ist darin unbequem wie jeder "Mitwisser" unserer Angelegenheiten. Am unbequemsten wird das, wenn der Mitwisser zum Zeugen wird, worauf Paulus in Röm 2 anspielt: Der Mensch handelt, erfahren wir im dortigen Zusammenhang, und bezieht sich in diesem Handeln bewußt oder unbewußt auf eine ethische Norm, das "Gesetz". Das Gewissen ist als Mitwisser dafür Zeuge juristischen Rangs und tritt als solcher auf (2,15).⁶ Es tritt auf prägnant vor dem Hintergrund des Gerichts Gottes (dies das große Thema seit Röm 1,18) und behaftet den Menschen dabei: "du, Mensch, kennst das Recht",

⁴ Der Grundlegung des griechischen Begriffs im Verb reicht weit zurück. Ein häufigerer Gebrauch des Nomens begegnet aber erst im 1. Jh. v.Chr. Eine philosophische Verdichtung erfolgte vor der Zeitenwende nur teilweise und kann für die urchristliche Aufnahme nicht in dem Maß vorausgesetzt werden wie früher angenommen. In den Papyrusbereich - Indiz der Begriffsaufnahme in breiteren Bevölkerungskreisen - drang das Nomen nach gegenwärtigem Stand vorneutestamentlich noch nicht ein (nach Ceslas Spicq, Notes de lexicographie néo-testamentaire II (OBO 22). Göttingen/ Fribourg 1978, 854-858, hier 854, geht der älteste Beleg auf das Jahr 59 n.Chr. zurück). Auch der lateinische Begriff wurde erst ab dem 1.Jh. v.Chr. geläufiger (Nachweise bes. bei Hans-Joachim Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum 'Gewissensbegriff' (WUNT II 10). Tübingen 1983, 35-104). Die (griech.) Belege im hellenistischen Judentum ab der LXX - dort nur in Koh 10,20 (mit nicht eindeutigem hebr. Äquivalent), in Weish 17,11 und Sir 42,18 S (ohne hebr. Äquivalent) - zeigen die Möglichkeit, den Begriff im Gottesvolk anzueignen, ohne daß er sich zu einer übergreifend israelitischen Leitvorstellung in der Ethik verdichtete. Am wichtigsten neben den schmalen LXX-Belegen ist Philo: dort begegnet dreimal "syneidēsis" von Unrecht oder Sünden (spec.leg. II 49; det.pot.ins. 146; virt.124); doch im allgemeinen bevorzugt Philo das (im Testament nicht aufgegriffene) verwandte "syneidos" (Näheres Eckstein aaO. 121ff).

⁵ Dies hält auch die berühmteste antike Formulierung erkennbar, die Aussage Senecas, die "conscientia" sei "sacer intra nos spiritus malorum bonorumque nostrorum observator et custos" ("ein heiliger Geist in uns, Beobachter und Wächter unserer bösen und guten [Taten]"; ep. 81,20): das Mitwissen löst sie auf als wachsam Beobachten (oder beobachtend-bewahrendes Wachen). In der antiken Philosophiegeschichte stellt sich das Votum als eigenständige Begriffsverdichtung zur Zeit des Paulus dar, nicht als unmittelbare Parallele. Erst in der Philosophiegeschichte ab der Spätantike verschmolzen die neutestamentlichen und die nichtchristlich-antiken Begriffsimpulse zu einer scheinbar uniformen Vorstellung vom Gewissen.

⁶ Griechisch ist das juristische Verb "symmartyrei" gewählt.

einschließlich der Menschen, die sich in den Völkern nicht zu dem einen Gott wenden (der "Heiden").⁷

Pointiert gesagt: Gewissen in diesem neutestamentlichen Ansatz begleitet das Tun und folgt ihm. Es wird formuliert als normative Instanz *mit/bei* der Tat und vor allem *nach* ihr. Eine Übersetzung als autonome Normbildungsinstanz *vor* der Tat entwickelt sich daraus erst sekundär.⁸

Über solch konkretes Mitwissen als Zeugenschaft vor Gottes Weisung geht der deutsche Begriff "Gewissen" hinaus, entschränkt er doch - wie gesagt - auf Wissen allgemein. Gewissen in diesem Sinn ist möglich schon *vor* der Tat, ja bereits vor *der Erwägung der Tat*. Notker spannt diese Linie noch nicht aus.⁹ Aber im Mittelalter gewann sie zunehmend Gewicht. Das Gewissen erhielt zwei Schwerpunkte. Vor das Mitwissen mit der Tat trat das Wissen, das Gott dem Menschen ethisch vor all seinem Tun mit der Schöpfung mitgegeben habe, das Gewissen als "Habitus" ("Haben") der obersten sittlichen Prinzipien. Der biblische Begriff "syneidêsis" (in der Vulgata "conscientia") reichte dafür nicht mehr aus. Durch die Verlesung einer Hieronymusstelle entstand für die Grundlegendimension ein mittelalterliches Neuwort, "synderesis". "Conscientia" konnte im wesentlichen den Ton des die Tat begleitenden und nachfolgenden Gewissens (Mit-Wissens) behalten.¹⁰

b) Konsequenzen

Die moderne Diskussion steht, soweit sie sich vom Mittelalter entfernt hat,¹¹ gleichwohl unter seiner Nachwirkung: Gewissen erscheint verbreitet nicht nur als norm- und handlungskontrollierende Instanz, sondern schon als normset-

⁷ Zur näheren Interpretation sei auf die Kommentare, die bei Eckstein aaO. 137-179 genannte Literatur und die Ethiken des Neuen Testaments (so Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, II Die urchristlichen Verkündiger [HThK. Suppl. 2]. Freiburg usw. Neubearbeitung 1988, 53ff) verwiesen. Michael Wolter, Gewissen II, TRE 13, 213-218, hier 216 sieht nicht die Heiden schlechthin, sondern nur die Heiden im Blick, die einzelne Torforderungen erfüllen.

⁸ Hinter allen paulinischen Belegen ist der Ausgangspunkt Mitwissen erkennbar (bes. deutlich 2 Kor 1,12;4,2). Eine "conscientia antecedens" im strengen Sinne ist in ihnen noch nicht zu erheben. In der das Neue Testament umgebenden philosophischen Argumentation bereitet sie sich etwas stärker vor (Materialien bei Reiner aaO. 574ff).

⁹ Er bietet nur einen Beleg - in der glossierenden Übertragung zu Ps 68,20 (vg; MT 69,20) -, dessen Interpretation und Wirkung nicht überzogen werden darf (vgl. o. Anm. 3). Seine Lehnwortbildung setzt interessanterweise immerhin an einer Stelle an, die vom Wissen Gottes spricht (dazu vgl. u.).

¹⁰ Nachweise und nötige Differenzierungen Reiner aaO. 581f. Lit. auch bei Friedhelm Krüger, Gewissen III. In: TRE 13, 219-225, hier 219ff, 224f.

¹¹ Den Übergängen und Verschiebungen zur Moderne im 17. und 18. Jh. widmet sich Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a.M./Leipzig 1991.

zende. Die geläufige Formulierung "aus Gewissensgründen ist das und das zu tun" ist dafür signifikant. Die Berufung aufs Gewissen erlaubt mit dem Wandel der Säkularisierung noch eine zusätzliche Abstraktion, nämlich die Gründe abstrahierend für den Fall zu formulieren "si deus non daretur" ("wenn Gott nicht gegeben wäre"). Das Gewissen, das nach unserer bisherigen Darstellung einen urchristlichen Schwerpunkt als *Mitwissen mit der Norm des einen Gottes* erhält,¹² kann daher heute als eine selbständige Instanz berufen werden, die Normen in freier Identität des Menschen gemeinsam für Vertreter aller Gruppen der Gesellschaft einschließlich der Agnostiker und Kritiker des Christentums festhält.¹³ Die Kirche erhält die Aufgabe, autonomes (seine Normen selbst formulierendes) und theonomes (sich am einen Gott und seiner Weisung orientierendes) Gewissen für unsere Zeit neu zu korrelieren.

2. Gewissen als Mitwissen: *neutestamentlich ein personal-ganzheitliches Geschehen*

Unser Wort "Gewissen" hat, selbst wenn ich es zu "Mitwissen" verschiebe, einen rationalen Ton. Das Stammwort bildet "Wissen", auch im Griechischen (mit "oida") und Lateinischen (von "scire"). Die Begriffsbildung "Gewissen" hat so Teil an der Intellektualisierung des Menschenverständnisses im Mittelmeerraum um die Zeitenwende.

Das ist nicht unproblematisch, wie ein Blick in den hebräischen Bibelkanon verrät. Denn dessen Schriften verstellen sich schon im Ansatz solcher Intellektualisierung. Sie bieten kein Wort, das der Grieche präzise mit "syneidësis" übersetzen könnte.¹⁴ Den hebräischen Schriften kommt es darauf an, daß das gute oder böse Tun vom Täter nicht nur gewußt, sondern auch gespürt wird.

¹² Vor Paulus so in der griechischen Literatur des Gottesvolkes, bes. Weish 17,10.

¹³ Versucht man die Dimensionen des Gewissensbegriffs heute zu umschreiben, läßt sich so etwa vom Gewissen nicht nur als Norm-, sondern auch als Identitäts- und als Freiheitsbewußtsein sprechen (dies die Gesichtspunkte bei Hans-Richard Reuter, Theologisch-ethischer Teil, in: Wolfgang Bock/Hans Diefenbach/Hans-Richard Reuter, Pazifistische Steuerverweigerung und allgemeine Steuerpflicht. Ein Gutachten. (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A 38). Heidelberg 1992, 7-93, hier 31ff [31 u.ö. Lit.]).

¹⁴ Mit Ausnahme von Koh 10,20, wo die Deutung des Hebräischen unklar ist (s. die Kommentare, z.B. Aarre Lauha, Kohelet (BK 19). Neukirchen 1978, 196), das griechische Wort daher als relativ frei gewählt gelten muß, begegnet "syneidësis" von Genesis bis Maleachi in der LXX kein einziges Mal. Erst in Schriften, die uns nur durch die LXX überkamen, erhält es etwas mehr Gewicht: s.o. Anm. 4.

Instanz dafür ist namentlich das Herz ("leb" 1 Kön 2,44 u.ö.; daneben begegnen die schmerzhaft mahnenden Nieren [k^elajot]¹⁵).

Die Frage drängt sich auf: Vereinseitigt und verengt der Gewissensbegriff nicht die Ganzheit des Menschen? Ist er womöglich verkopft statt umfassend human, herrschaftlich verurteilend statt aufbauend, ein Begriff wie so viele abendländische Begriffe von andristischer Schlagseite? Diese Fragen spielen in der Diskussion derzeit noch kaum eine Rolle. Aber sie lassen sich im Blick auf die mittelalterlich-neuzeitliche Begriffsgeschichte erwarten. Das Neue Testament widersteht ihnen - worauf ich aufmerksam machen möchte - bemerkenswert:

a) Gewissen und Herz

Der Sitz des Gewissens ist neutestamentlich noch keineswegs zwingend der Kopf. Die einzige Stelle, die das Gewissen neutestamentlich direkt mit einem Körperorgan verbindet, ordnet es vielmehr gut alttestamentlich dem Herzen zu (Hebr 10,22),¹⁶ und auch in der paulinischen Literatur klingt eine Nähe zum Herzen an (Röm 2,15; 1 Tim 1,5).¹⁷ Zum lebendigen Pulsieren des Menschen, seiner vom Herz durchbluteten Ganzheit, gehört das Gewissen. Ältere geflügelte Worte im Deutschen wie "dem sieht man das schlechte Gewissen an" oder "das leibhaftige schlechte Gewissen" führen diese biblische Tradition fort.

b) "Die (sic!) Gewißen"

Folgerichtig begegnet das Gewissen im Neuen Testament nicht mit rationalen Charakteristika ("kluges Gewissen" o.ä.), sondern fast wie eine Person - kein Wunder, denn es spiegelt die Person, indem es deren Tun und Denken "mit weiß". Ich nenne die wichtigsten Beispiele: Wo der Mensch schwach ist in der Kraft seines Handelns, da ist es auch sein Gewissen (bei den "Schwachen" in Korinth 1 Kor 8,7 u.ö.). Wo er "rein" ist, begegnet er anderen "reinen Gewissens" (2 Tim 1,3; die deutsche Umgangssprache hat das schön erhalten). Wo er sich zu einem Handeln rüstet, das Schönheit ausstrahlt, darf er überzeugt sein von einem (wortwörtlich) "schönen" Ge- oder genauer Mitwissen (Hebr 13,18 "kalos") etc.¹⁸

¹⁵ Ps 16,7; Weiteres zum Alten Testament in den Artikeln des ThWAT zu den genannten Begriffen und bei Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*. München 1973, 105f, vgl. 85-90.

¹⁶ Die nähere Interpretation ist nicht leicht: s. die Kommentare bis Hans-Friedrich Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13). Göttingen ¹⁼¹⁵1991, 528f.

¹⁷ Zur Interpretation letzterer Stelle Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15). Zürich/Neukirchen 1988, 67ff.

¹⁸ Vgl. noch bes. Act 23,1 ("gutes Gewissen"); 24,16 ("unverletztes Gewissen"). Zur näheren Interpretation s. jeweils die Kommentare.

Nach den neutestamentlichen Anstößen wäre das Gewissen also entschieden über eine Normenbildung des Menschen in seiner vernunftgeprägten Identität zu entschränken. Es spiegelt die Ganzheit der Person, die an Leib und Gliedern, in der Gabe des Verstandes und der Gabe des Körpers mit weiß, was sie tut.

Einen schönen Schlußpunkt kann ich diesem Abschnitt geben. Das Gewissen erscheint uns sprachlich als Sache ("*das* Gewissen"). Griechisch, lateinisch und bis ins 15., punktuell noch bis ins 16.Jh.¹⁹ selbst deutsch, ist das Wort "Gewissen" aber grammatisch kein Neutrum, sondern Femininum. Die Wortbildung heißt korrekt "*die* Gewißen" (vgl. "die Geduld", "die Gefahr" etc.). So personal also ist mein Mit-Wissen mit mir in meinem Leben zu denken, daß es mich begleitet wie - wenn ich es psychologisch angehaucht sage - die weibliche Dimension meines Seins. Feministische Theologinnen mögen vielleicht noch mehr erschließen; hier genüge, daß die feminine Begriffsbildung gewiß keinem männlichen Herrschafts- und Entscheidungsakzent Vorschub leistet. Die Etymologie entfernt uns nochmals von einem normsetzenden Gewissen zugunsten eines normspürenden und normlebenden.

3. Mitwissen mit mir und anderen

Gewissen spürt und lebt mit. Das kann sich nicht auf meine Person beschränken. So setzt die altgriechische "syneidêsis" beim Mitwissen um die Handlung eines anderen ein und ähnlich kurz vor der Zeitenwende die lateinische "conscientia".²⁰ Im Neuen Testament finden sich gewichtige Ausstrahlungen namentlich bei Paulus. Er reflektiert daher im 2 Kor nicht nur sein eigenes Mitwissen mit sich (1,12), sondern ebenso das der andern: In 2 Kor 4,2f blickt er auf sein und seiner Mitarbeiter Tun ausdrücklich zurück, um sich darin

¹⁹ Nach M. Kähler, Gewissen. In: RE³ 6, 1899, 646-654, hier 647 teilweise einschließlich Luther. Eine Femininvariante ("die gewisszne") kennt jedenfalls die Überlieferung von Luthers letzter Rede auf dem Reichstag zu Worms (s. WA 7, 877). Das Neutrum "das Gewissen" setzt sich freilich schon dort in der Hauptüberlieferung und gänzlich in Luthers Bibelübersetzung durch. Deshalb wird Luther im allgemeinen die maßgebliche Rolle bei der Genusverschiebung des Begriffs zugewiesen (vgl. Jürgen-Gerhard Blühdorn, Gewissen I. In: TRE 13, 192-213, hier 197). Auch in der Genusverschiebung bleibt Gewissen bei Luther ein lebendiger, gelegentlich bis ins Leidenschaftliche formulierter Lebensbereich (Nachweise bei Emanuel Hirsch, Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen. In: ders., Lutherstudien I. Gütersloh 1954, 130). Krüger aaO. (s. Anm. 10) 224 möchte nach Prüfung der Gesichtspunkte Luther im wesentlichen noch vor der oben angesprochenen Begriffsverschiebung zum autonomen Gewissen verorten. Weitere Hinweise zu Luther etwa auch bei Kittsteiner aaO. (s. Anm. 11) 167-175.

²⁰ Nachweise bei Reiner aaO. (Anm. 1) 575ff; vgl. auch Eckstein aaO. (Anm. 4).

"*allem Mitwissen (Gewissen) von Menschen vor Gott*" zu stellen;²¹ 5,11 konkretisiert das auf das Mitwissen der Korinther.

Analog weitet Paulus die Gewissenserörterung im 1 Kor bei der Frage, ob an heidnischen Tempeln geopfertes Fleisch gegessen werden darf, aus: Grundsätzlich ist eine beurteilende Kraft fremden Mitwissens (Gewissens) in Frage zu stellen, denn die Freiheit des Christenmenschen geht vor (10,29b). Und doch soll der Christ Tempelfleisch nicht essen, wenn ein anderer (nach dem Text kann das nicht nur ein "schwacher" Christ, sondern auch ein Heide sein) ihn darauf aufmerksam macht; er hat das Mitwissen dieses anderen bzw. Mitwissen mit diesem anderen (der griechische Text läßt beide Übersetzungen zu)²² in Rechnung zu stellen (10,28-29a).²³

Gewissen erhält einen relationalen Charakter in der Zeit.²⁴ Soll das systematisiert werden, begegnet in einer Gewissensprüfung nicht nur die Gesamtheit der eigenen Person. Es sind auch die anderen vom Handeln betroffenen Personen einzubeziehen. Modern gesagt, ist bei einer Nachfrage nach dem Gewissen die Dimension der Gemeinde- und - potentiell noch erweitert - Sozialverträglichkeit zu berücksichtigen.²⁵

Die Ambivalenz dieses Kriteriums sei nicht verschwiegen: Es kollidiert, wie Paulus weiß (und wie gerade für den Fall der Speisefreiheiten zu thematisieren war), gerne mit Freiheiten, die theologisch an sich zu beanspruchen wären. Im Falle einer solchen Kollision können dann gemeinde- oder allgemeiner sozialintegrative Impulse die Vorderhand vor einem kritischen, das allgemeine Bewußtsein ändernden Austragen von Konflikten erhalten. Energische und konfliktbereite Vertreter sozialen Wandels werden

²¹ Die Aussagen der Literatur z.St. bis Eduard Lohse, Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik. In: Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg. Freiburg usw. 1989, 207-219, hier 213 sind entsprechend zu präzisieren.

²² Vgl. Peter Hilsberg, Das Gewissen im Neuen Testament. Über die Anwendung und Nichtanwendung des Wortes Gewissen im Neuen Testament. In: ThV 9/1977, 145-160, hier 148.

²³ Zur näheren Diskussion der Stelle s. neben den Kommentaren Eckstein aaO. 256-276 und Lohse aaO. 215ff. Paul W. Gooch, 'Conscience' in 1 Corinthians 8 and 10. In: NTS 33, 1987, 244-254 schließt die Diskussion mit der These, Gewissen sei in der Passage zu konkretisieren auf 'schlechtes Gefühl', kaum ab.

²⁴ D.h. das Gewissen gehört in der paulinischen Theologie eher in den Spannungsbogen eines aufs Ende zueilenden Noch-nicht als in eine realisierte Eschatologie neuer Schöpfung. Es ist daher vielleicht kein Zufall, daß "synoida / syneidêsis" im Gal mit der weitestgehenden Reflexion des Paulus auf neue Schöpfung (6,15 nach 3,26ff) nicht begegnet.

²⁵ Reflexion neutestamentlicher Ethik kann von da aus einen Bogen zur Sozialrelevanz des Liebesgebots schlagen: vgl. Schnackenburg aaO. (Anm. 7) 56 und Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments (GNT 4). Göttingen ⁵⁼21989, 201.

bei Paulus so in der Regel die entscheidenden theologische Anstöße finden, doch wiederholt eine nur gebremste Umsetzung bemängeln.

4. Mitwissen Gottes und Gewissen der Menschen

Der Mensch weiß mit dem anderen mit. Mehr noch aber weiß Gott, der Höchste. Er besitzt, schreibt vorneutestamentlich jüdische Weisheit, Erkenntnis schlechthin (Sir 42,18 hebr.). Die griechische Überlieferung dieses Satzes teilt sich in zwei Stränge. Nach dem einen (A,B) besitzt er Kenntnis ("eidêsis") allgemein, nach dem anderen (S) "alles Mitwissen" ("pâsan syneidêsîn"). Die beiden Varianten lassen sich einander zuordnen: Gott ist der Wissende, und als solcher weiß er alles *mit*; kein Ding, auch kein Wort, entgeht ihm.²⁶ Folgen wir diesem Strang, dann gehört Gewissen nicht nur in die Lehre vom Menschen, sondern führt zurück bis in das Verständnis Gottes.²⁷

Gibt es dafür ein neutestamentliches Beispiel? Unsere deutschen Übersetzungen sind wenig hilfreich. Denn bis Luther hatte sich die einlinige Zuordnung des Gewissens zum Menschen so verfestigt, daß Luther sich nur ein Gewissen zu Gott hin, nicht aber ein "Gewissen Gottes" vorstellen konnte. Daher übersetzte er die eine zentrale neutestamentliche Stelle, an der griechisch "syneidêsîs theou" steht, als Zielgenitiv (1 Petr 2,19): "Denn das ist gnade / so jemand *umb des Gewissens willen zu Gott* / das ubel vertregt / und leidet das unrecht."²⁸ Seine Entscheidung für den Zielgenitiv setzte sich durch bis zur neuen Einheitsübersetzung.²⁹ Leiden um des Gewissens willen wird, folgen wir ihr, im 1 Petr ausgezeichnet nicht nur als unumgängliche Not, sondern als Ort der Gnade, der Zuwendung Gottes, in der der Leidende sich Gottes freuen

²⁶ Philologisch nach dem Hebräischen weniger wahrscheinlich ist die alternative Konkretisierung, Gott kenne alles - nun menschliche - Mitwissen im Sinne von (menschlichem) Gewissen / Inneren, die die Forschung bis Eckstein aaO. (Anm. 4) 114f bestimmt.

²⁷ Sir S würde dafür Gottes Wissen der Geschichte und alles Geheimen akzentuieren. Insofern hat die dortige Begriffsbildung einen stark noetischen Akzent. Dies stellen wir hier zurück. - In der nun angesprochenen Hinsicht nicht uninteressant, erwächst Notkers Begriffsbildung "Gewissen" - wie in Anm. 9 angesprochen - in der glossierenden Übertragung von Ps 68,20 (vg; MT 69,20), wo vom Wissen Gottes die Rede ist.

²⁸ Zitat nach D. Martin Luther, Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift [...] Bd. 3 (dtv 6033). München 1974, 2412; Hervorhebung Karrer.

²⁹ Auch die Forschungsdiskussion beschränkt sich in der Regel auf Auflösungen nach dem Ziel- oder Objektgenitiv. Die daraus erwachsenden Deutungsprobleme zeigt Eckstein aaO. 308ff (um den genannten grammatischen Rahmen zu erhalten, entscheidet er sich schließlich für eine problematische 'uneigentliche' Deutung von "syneidêsîs" an dieser Stelle als "Bewußtsein").

darf (nach dem Stamm "chairein" / "sich freuen" in "charis").³⁰

Diese Textschicht des Zielgenitivs ist, meine ich, nicht aufzugeben. Aber sie ist zu ergänzen. Denn griechisch liegt für "syneidêsis theou" die Auflösung als Subjektsgenitiv näher.³¹ Wenn wir ihr folgen, vertieft und präzisiert sich der Gedanke. Zu übersetzen ist dann als maßgebliche Textschicht: "das ist Gnade / so jemand um des Mitwissens Gottes willen und begleitet durch dieses" ("dia" mit acc. nun kausal und temporal aufgelöst) "Schmerzen in ungerechtem Leiden erträgt". Die Gnade im Leiden erwächst daraus, daß Gott um dieses Leiden weiß und es begleitet. Gott ist im Leiden dabei, wenn ich im 1 Petr weiterlese, aufgrund des Leidens Christi. Das ermöglicht die angesprochene christliche Freude im Leiden.³²

Neutestamentlich entworfene Gewissensethik vertieft sich damit noch einmal. Ich fasse zusammen: *Gewissen ist neutestamentlich im aufgezeigten Schwerpunkt Mitwissen mit dem menschlichen Handeln, ganzheitlich personal und sozial verpflichtet. Es orientiert sich theonom, und zwar weist Gott nicht nur ein in den ethischen Raum; er begleitet auch die um ihr Handeln mitwissenden Menschen in ihrem Tun und Leiden.*

Zeit wird es an dieser Stelle für eine ethische Konkretion. Ich wähle die eingangs genannte Asyldebatte, näherhin die Probleme um eine Erwägung von Kirchenasyl:

³⁰ Dazu erhält "charis" einen Zukunftsakzent: sie drängt auf künftig segnend-heilvolle Realisierung. Vgl. die Kommentare und die in der Sekundärliteratur bis Troy W. Martin, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (SBL.DS 131). Atlanta 1992, 57-59 genannte Lit.

³¹ Die Wendung bietet eine Personangabe im Genitiv zu einem Nomen actionis, griechisch eine beliebte Anzeige der handelnden Person. Die einzige Belegstelle der vorneutestamentlich-jüdischen Literatur für "syneidêsis" mit einem Personalpronomen an der Genitivstelle, Test XII Rub 4,3, ist dementsprechend als Subjektsgenitiv aufzulösen ("mein Gewissen"; die Objektsangabe folgt mit "peri"). Im Objektsgenitiv zu "syneidêsis" bietet die jüdisch zeitgenössische Literatur (Philo an allen drei Vorkommensstellen; Stellen s. Anm. 4) wie Neues Testament (Hebr 10,2) stets ein unpersönliches Objekt ("Ge-/Mitwissen der Sünden" etc.). - Über die Bedeutung des Genitivs in 1 Petr 2,19 mögen bald Diskussionen aufgekommen sein. Denn jüngere Handschriften (C, aber auch gewichtige Minuskeln und altkirchliche Übersetzungen) verdeutlichen: es gehe um "syneidêsis para theô", "bei (!) Gott".

³² S. den Briefduktus bis 4,13, nachgezeichnet etwa bei Martin bis aA. 240ff. Traditionsgeschichtliche Vertiefungen zur Leidenstheologie des 1 Petr bietet namentlich H. Mil-lauer, *Leiden als Gnade. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes* (EHS XXIII 56). Frankfurt a.M. 1976 (Zusammenfassung zu 2,19f S. 187).

Konkretion: Zur Frage der Gewährung von Kirchenasyl

Ich abstrahiere ein Stück vom konkreten Umfeld und beschränke mich ganz auf einen möglichen neutestamentlichen Zugang zur Frage. Daß mein Diskussionsanstoß nicht das einzige Wort zur Frage sein kann, brauche ich kaum zu sagen.

Um die urchristliche Herausforderung gleich zu nennen: Das Neue Testament - und ebenso die nachfolgende Generation der Apostolischen Väter - kennt kein sakrales Asyl. Die Urchristen vermeiden dessen Akzeptanz mit dem Begriffsfeld "asylon" (Asyl) usw. wie dem Begriffsfeld "sakrale Zuflucht" ("phyximion", "phygadeutêrion", "phygadion", "kataphygê").³³

Wesentlich ist, wie es zu dieser Antwort kommt. Erst wenn wir darüber Klarheit gewonnen haben, läßt sich der Bogen zur heutigen Frage schlagen. Daher zunächst ein knapper Blick auf

a) Asylgewährung in der Umwelt des Urchristentums

Das Christentum entstand in einer Umgebung, die Asyl kannte, alttestamentlich in Israel,³⁴ hellenistisch-römisch im das frühe Christentum umgebenden Mittelmeerraum.³⁵ Da wir über die Praxis der alttestamentlichen Traditionslinie in neutestamentlicher Zeit ungenügend unterrichtet sind,³⁶ setze ich den Schwerpunkt auf den allgemeinen Rahmen:

Asyl leitet sich von a-syleo = nicht berauben ab. Es geht also ursprünglich um Schutz vor Beraubung,³⁷ ein Sinn, der staatsrechtlich im Hellenismus eine deutliche Belebung erfuhr: Im 3./2. Jh. v.Chr. entstanden mehrere Staatswesen im Mittelmeerraum, die sich als Seeräuberstaaten verstehen ließen, am bekanntesten die der Kreter, und diese schlossen mit Städten Kleinasiens "Nicht-Beraubungs" = "Asylie-"Verträge, die erst endgültig gegenstandslos wurden,

³³ Keines dieser Worte der griechischen Asylie erscheint im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern.

³⁴ Hinweise und Lit. dazu etwa bei R. Schmid, Art. miqlat. In: ThWAT IV 1132-1137, A. Graeme Auld, Cities of Refuge in Israelite Tradition. In: JSOT 10, 1978, 26-40 und Alexander Rofé, The History of the Cities of Refuge in Biblical Law. In: ScrHie 31 (Studies in Bible 1986, ed. S. Japhet). Jerusalem 1986, 205-239.

³⁵ Erste Hinweise zur Lit. bei J. de Vaulx, Refuge. In: DBS 9/1979, 1480-1510, dort 1485-1489 und Hatto H. Schmitt, Asylie. In: ders. (Hg.), Kleines Wörterbuch des Hellenismus. Wiesbaden 1988, 87f.

³⁶ Dem Quellenschweigen nach dürfte Asylpraxis in Jerusalem und den alten Asylstätten Israels keine öffentlich auffällige Rolle mehr gespielt haben.

³⁷ Hans Wißmann, Asylrecht I. In: TRE 4, 315-318 umschreibt dies als Verbot, "Personen oder Sachen wegzuführen".

als Octavian (Augustus) 35 v.Chr. eine dauerhafte Niederschlagung der Seeräuber gelang.³⁸

Neben diesen staatsrechtlichen Sinn tritt der sakralrechtliche,³⁹ der ebenfalls von der Grundbedeutung "a-sylan" = nicht berauben aufzuschlüsseln ist. Es gehört vor den Hintergrund antiker Heiligtümer: Die antike Religiosität verstand sie als ausgegrenzte Orte und machte das sinnfällig dadurch, daß sie sie mit Mauern umgab; jeder Tempel bestand also nicht nur aus dem Tempelhaus, sondern auch dessen Umzäunung, dem sogenannten Temenos - bei den ausgegrabenen Tempeln in Griechenland, Rom und bei uns (etwa in der Eifel) läßt sich das bis heute sehen. Für diesen heiligen Bezirk galten besondere Regeln. Das Verhalten dort mußte der ausgegrenzten Heiligkeit des Ortes gemäß sein, kultisch und ethisch "rein". Gewalttames Entfernen von Gegenständen und Personen aus dem Heiligtum waren dazu schlechterdings inkonvenabel. Wer sich im abgegrenzten Bezirk um die für die Gottheit stehende Kultstatue aufhielt, war daher vor jedem Zugriff geschützt. Sogar Strafverfolgung mußte das beachten.⁴⁰

Der Kern des Tempel-/Heiligtumasyls tritt vor Augen: Wessen Recht in der Welt gefährdet war, namentlich der Fremde, dem gewaltsame Übergriffe besonders drohten, fand im Heiligtum einen Raum des Schutzes, den die breite Bevölkerung respektierte, garantierte ihn doch ein heiliger Gott. Die Fremden konnten sich auf den mächtigsten Gott berufen, Zeus, der von alters her als Garant des Rechtsschutzes für Fremde galt,⁴¹ oder auf die jeweils am Ort verehrten Gottheiten.⁴²

Als Grundstruktur des Asylritus bildete sich aus: Der Asylsuchende kommt als "Schutzflehender", "hiketês" - dieses Schutzflehen ist Anrufung des Gottes (also etwa Zeus/Iupiters) -, und der Gott - repräsentiert durch die Priester -

³⁸ Im einzelnen stellt sich der Sachverhalt komplex dar und ist nur vor dem Staatenrecht der hellenistischen Zeit zu verstehen. Wichtige Einblicke in die Grundlagen dieses Rechts vermittelt Wulfhart Ziegler, *Symbolai und Asyilia*. Diss. Bonn 1975, von den Urkunden griechischer Koina bes. des 3. und teils des 2. Jh. aus. Kretische Asylurkunden bietet die Sammlung der griechischen Dialektinschriften (SGDI) 5165-5187.

³⁹ Für Eilhard Schlesinger, *Die griechische Asylie*. Göttingen 1933 (Diss. Gießen 1933) die Wurzel aller, auch der profanen Asylie.

⁴⁰ Die berühmteste Legende dafür überliefert nach Vorgängern Plutarch, Solon 12: die Asylie der Anhänger Kylon im Heiligtum der Athena gegen Strafverfolgung, die noch außerhalb des Heiligtums galt, so lange sie durch ein Seil dem Götterbild verbunden waren.

⁴¹ Der Beinamen Zeus-Xe(i)nios, Fremden-Zeus, ist ab Homer, *Il.* 13, 624f belegt.

⁴² Eine schöne Übersicht für die griechischen Städte im frühen 1.Jh. n.Chr. bietet Tacitus, *ann.* III 61ff.

gewährt darauf Zuflucht.⁴³ Eine Voraussetzung enthielt freilich diese Zuflucht: Die Heiligkeit des Ortes forderte auch vom Zufluchtsuchenden eine ihr gemäße Heiligkeit; d.h. der Asylsuchende mußte kultisch gereinigt⁴⁴ und ethisch rein sein. Schutz eines vor der Gottheit als Verbrecher geltenden Menschen wurde nicht gewährt.⁴⁵ Der Bereich dessen, was vor der Gottheit als vom Schutz ausschließendes Unrecht galt, bot freilich beträchtlichen Spielraum.⁴⁶

An letzterer Stelle konnte die staatliche Gesetzgebung einsetzen. Tiberius, der Kaiser zur Zeit des Wirkens Jesu, sah so einen - seiner Ansicht nach - Mißbrauch des Asylrechts eingerissen: Das Tempelasyll suchten nicht nur unschuldig Verfolgte auf, sondern auch viele, die er an der Grenze des Rechts sah, u.a. Leute, die unseren heutigen sog. Elendsflüchtlingen in Ferne vergleichbar sind.⁴⁷ Tiberius engte darauf im Zusammenwirken mit dem Senat einfach das Asylrecht ein. Die politischen Zentralinstanzen legten in eigener Vollmacht (von Tacitus, ann. III 60 als glänzender Machterweis Roms gepriesen) engen Raum fest, in dem die Götter Zuflucht gewähren; Schutz vor wirtschaftlicher Not gehörte nicht dazu.⁴⁸

⁴³ Konkretionen und Varianten des Ritus in der Literatur; knappe Hinweise bei Wolfgang Fauth, *Asylon*. In: KP 1, 1975, 670f. In der frühen Kaiserzeit (belegt ab Tiberius) dringt die Zuflucht beim Kaiserstandbild (durch dessen Anfassen) vor (kritisch berichtet bei Tacitus, ann. III 36).

⁴⁴ In diesem Zusammenhang sind uns neben Waschungen auch Salbungen berichtet: s. *In-schrift Nr. 115* (Kyrene, 4.Jh. v.Chr.) Z. 50-59 bei Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées* [...] Suppl., *École française d'Athènes. Travaux et mémoires* [...] 11, Paris 1962.

⁴⁵ Dies ist der Fall der Atimie: vgl. etwa Paul Stengel, *Asyilia*. In: PRE 2/1896, 1879-1886, hier 1881.

⁴⁶ Z.B. lag nahe, daß sich Schuldner und Bürgen gegen an sie gerichtete Rechtsansprüche auf das Wegnahme-Verbot der Asylie beriefen. Verträge der Ptolemäerzeit in Ägypten reagierten darauf und auf eine weitere (Un-)Rechtsfälle mit Abwehrklauseln (s. Friedrich von Woeß, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (MBPF 5). München 1923, 69ff.

⁴⁷ Tacitus, ann. III 60 verschweigt die Ursachen der Verelendung. Doch wird man unter diese die harten Steuer- und Abgabenaufgaben für die Provinzen einbeziehen müssen, die Abgabepflichtige politisch kritisch als Beraubung ansehen konnten. Als Hintergrund der römischen Distanz ist mitzuberücksichtigen, daß unter den Mittelmeeranrainern Rom trotz der nachträglichen Sagenbildung bei Livius I 8,5 die geringste Tradition eines Asylrechts aufweist; zur politisch wirksamen Größe wurde es wohl erst unter Octavian (Hinweise bei L. Wenger, *Asylrecht*. In: RAC 1, 1950, 836-844, hier 839f).

⁴⁸ Nach Sueton, Tiberius 37 erfolgte gar eine gänzliche Abschaffung des Asylrechts. Das ist nach Tacitus aaO. 60-63 einzuschränken. Weitere Quellen und Erwägungen bei Woeß aaO. 206ff: die Rechtspraxis dürfte namentlich in den Provinzen dem restriktiven Rechtswillen Roms nur zögerlich gefolgt sein.

b) Die Abweichung im Urchristentum

Wir sähen die Urchristen heute gern auf seiten einer Ausweitung des Asylrechts gegen den Kaiser. Auch Flucht aus wirtschaftlicher und kultureller Not ist doch verständlich. Ihr muß Zuflucht gegeben werden. Wie kommt es, daß die Urchristen auf das Instrument der Asylie dafür verzichten?

Die Antwort liegt auf der Hand: Das sakrale Asylrecht beruht auf der Zuflucht zu den Göttern in für diese ausgegrenzten Räumen (Temenoi). Die Götter jedoch sind nichts⁴⁹ - ein Schutzflehen zu ihnen wendet sich an Nichtiges. Nur zu dem einen, dem wahren Gott können und dürfen wir flehen. Er aber erlaubt unser Flehen an jedem Ort. Jesu ergreifendes, schreiendes, weinendes Flehen (seine "hiketêria") geschah - so der Hebr in 5,7 - in seinem Erdenleben ohne Eingrenzung auf den Tempel.⁵⁰ Entsprechend entschränkt sich christliches Flehen (1 Clem 9,1). Jeder besondere heilige Ort entfällt, spätestens 70 n.Chr. auch der Jerusalemer Tempel des einen Gottes. Er entfällt nach sich allmählich ausbildender urchristlicher Überzeugung zu Recht.⁵¹ Denn überall, wo Gott wirkt, ist geheiligter Raum. Und Gott wirkt nicht eingeschränkt auf Temenoi.

Bei der Ausbreitung des Urchristentums in der mittelmeeischen Religionskultur mit ihren vielen Kulturen läßt sich das bis zum Gegensatz zuspitzen: Wenn es irgendwo einen unheiligen, von Gott nicht geheiligten Raum gibt, dann dort, wo die Menschen, um Asyl zu finden, zu nichtiger Heiligkeit flehen müssen und scheinbar heiligere Räume (Temenoi) aus der Heiligkeit, die doch überall ist, ausgrenzen. Das Asylschweigen des Neuen Testaments, mit dem ich begann, ist also (auch wenn für die gerade genannte Zuspitzung ein unmittelbarer Beleg fehlt, sie somit aus dem theologischen Rahmen erschlossen werden muß) kein Zufall. Es ist theologisch gewichtig begründet. Die Konsequenzen

⁴⁹ Vgl. die Abkehr von den Götzen als Thema urchristlicher Missionspredigt seit 1 Thess 1,9 (Lit. z.St. und ihren Kontexten bei Paul-Gerhard Klumbies, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155). Göttingen 1992, 137-148).

⁵⁰ Hebr 5,7 ist die am deutlichsten an unsere griechische Leitterminologie angrenzende Stelle im Neuen Testament. Theologisch gehört sie in die Hohepriesterreflexion des Hebr, damit in einen anderen Bereich als den eines Asylsuchenden (der zu Heiligtum und [Hohem] Priester kommt). Asylie ist selbst bei der terminologisch angrenzenden Stelle im Neuen Testament kein Thema. - Die Stelle ist im übrigen in ihrem Eigencharakter in den jüngeren Kommentaren gut erschlossen (Weiß aaO. [Anm. 16] 312ff und bes. Erich Gräßer, An die Hebräer I Hebr 1-6 [EKK XVII/1]. Zürich/Neukirchen 1990, 294ff; je Lit.).

⁵¹ Der zu dieser Überzeugung führende Prozeß verlief, was die Stellung zum Jerusalemer Tempel angeht, nicht einheitlich. Die tempelkritischen Stellen des Neuen Testaments bis Apk 21,22 überliefern nur (schon untereinander vielfältig) das Ergebnis; Behandlung einiger wichtiger Stellen und Differenzierungen bei Wolfgang Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe [...] (WMANT 66). Neukirchen 1991, 200-229, 271ff (Lit.).

für unsere Diskussion über Kirchenasyl heute sind drängend. Ich will mich einem Blick auf sie nicht entziehen:

c) Konsequenzen

Die neutestamentliche *Abwendung von einem besonderen Sakralasyl* erwächst m.E. theologisch so zwingend, daß sie durch kirchliches Handeln nicht unterlaufen werden darf. D.h., von neutestamentlichem Blickwinkel aus ist die Diskussion um Kirchenasyl auf ihren Ausgangspunkt zu befragen: Will sie sich eine in der Gesellschaft vorhandene Scheu vor kirchlichen Räumen als besonderen, gewissermaßen heiligen Orten zunutze machen? Wenn ja, ist das - meine ich - abzulehnen. Vom Neuen Testament her ist festzuhalten, daß Gottes Heiligkeitsanspruch an die ganze Welt ergeht.

Diesen Satz kann ich freilich nur zusammen mit dem zweiten sagen: *Gott beansprucht die ganze Welt* in seiner Heiligkeit. Ein besonderes Kirchenasyl gibt es neutestamentlich nicht deswegen nicht, weil es keines besonderen Schutzes der in ihrem Recht Gefährdeten bedürfte, sondern weil dieser besondere Schutz überall göttlichen Rechtes wäre. Verzicht auf Kirchenasyl provoziert daher gleichzeitig die Utopie universalen Asylrechts; überall, an allen Stätten der Erde, ist die Unversehrtheit des Menschen an Leib und Leben durchzusetzen.

Welch wunderbarer allgemeiner Satz, muß ich sofort selber einwenden. Die Welt ist anders. Sie gewährt gerade das nicht. Die Radikalität des Neuen Testaments stellt angesichts dessen vor eine schwierige Spannung:

Am ehesten als neutestamentliche Bezugsschrift für unsere Frage ist der gerade angeführte erste Petrusbrief beizuziehen, da er Erwägungen zu Fremde und Gewissen verbindet. Fremdheit wählt er als Leitthema.⁵² In Anlehnung daran wäre die Ferne der Welt zum einen Gott und seinem Willen universaler "Nicht-Beraubung" (Asyl) als Ausgangspunkt der Erwägung zu wählen. Konkret nach dem 1 Petr: Da die Welt die Rechte der Heiligkeit Gottes nicht gewährt, ist der den Christen gemäße Rechtsort der der Fremden. Sie leben als Fremde in ihrer Umwelt; ausdrücklich wendet der 1 Petr die Begriffe "paroikoi" / "parepidemoi" (in etwa: dabei / daneben Wohnende), die die Fremden von den Bürgern in den Teilstaaten des römischen Reichs abgrenzen, auf sie an (1,1;2,11).⁵³

⁵² Zuletzt umfangreich erarbeitet von Reinhard Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64). Tübingen 1992 (passim).

⁵³ Zu den Stellen und Begriffen s. neben Feldmeier aaO. 6-45 u.ö. (der besonderes Gewicht auf theologische Konnotat und Traditionen legt) John H. Elliott, *A Home for*

In unser (Ausländer-)Recht wäre, wenn wir diese Linie strikt ausziehen, zu übertragen: Christen sind Fremde vorübergehender Aufenthaltserlaubnis, und sie haben sich selbst in dieser noch der rechtlichen Überprüfung zu stellen.⁵⁴ An die Stelle des Kirchenasyls tritt der Zusammenschluß im Rechtsverzicht. Dem entspricht im 1 Petr das Verb "hypotassesthai" (2,13.18). Geläufig mit "sich unterordnen" o.ä.⁵⁵ übersetzt, reicht seine Pointe weiter. Denn "hypo-tassesthai" führt - im präzisen Wortsinn gelesen - dazu, sich *unterhalb* ("hypo") der Ordnung zu stellen ("tassesthai"), die Rechte gewährt, somit in der zuge-spitztesten Gestalt zum Rechts- einschließlich Bürgerrechtsverzicht.⁵⁶

Der Ort des Gewissens bestimmt sich von daher: Wer den Rechtsverzicht wagt, weiß um das Leiden, das er damit provoziert,⁵⁷ und er weiß um Gottes Zuwendung gerade im Leiden. Denn Gott weiß mit ihm - ich wiederhole 2,19 - die Schmerzen aus seiner entwürdigenden Entrechtung und begab sich in Christus in sie.⁵⁸ So ist das mitwissende Leiden im Rechtsverzicht Raum seiner

the Homeless. A sociological exegesis of I Peter [...]. London 1982 (bes. Kap. 1 p. 21-58), der die politischen und sozialen Aspekte hervorhebt (Feldmeier setzt sich aaO. 178ff mit Elliott auseinander).

⁵⁴ In der Antike traf der Unterschied von Bürgerrecht zu minderem Recht der Fremden das ganze Lebensfeld bis zu den besonders heiklen Arbeits- und Einheiratsfragen. Antike Städte konnten so Arbeitserlaubnisse begrenzen, und etwa das römische Bürgerrecht orientierte die Ehe im vollen Sinne an römischer Bürgerschaft (was zur Abwertung von Fremd-Beziehungen zum "con-cubinatus" ["Zusammen-Schlafen"] minderen Rechts führte). Das ist ein Hintergrund für das breite Streben nach Bürgerrechtserwerb etc. von der klassischen bis zur kaiserzeitlichen Antike (Lit. zum Hellenismus bei Hatto H. Schmitt, Bürgerrecht. In: ders. [Hg.], Kleines Wörterbuch des Hellenismus. Wiesbaden 1988, 117-122). In den Rechtsgeschichten werden diese Sachverhalte in der Regel freilich nur angedeutet (vgl. so zu Rom Max Kaser, Römisches Privatrecht I. 1955 [2München 1971], 28ff,179ff,190ff,243ff; II. 1959 [2München 1975], 82f).

⁵⁵ Luther übertrug an den genannten Stellen und 3,1 mit "unterthan sein" (Biblia aaO. [Anm. 28] 2411,2412).

⁵⁶ Griechisch ist es daher ein eher negativ als positiv gewerteter Begriff (s. Gerhard Delling, Art. "tassô" etc. In: ThWNT 8, 1969, 27-49, hier 40). Die Literatur befaßt sich seit langem mit ihm (s. für die Spannweite neben der genannten E. Kamlah, "hypotassesthai" in den neutestamentlichen 'Haustafeln', in: Verborum Veritas. FS Gustav Stählin. Hg. v. O. Böcher/K. Haacker. Wuppertal 1970, 237-243 und David L. Balch, Let wives be submissive. The domestic code in I Peter (SBLMS 26). Chico, CA 1981, 95ff). In der Forschung zum Neuen Testament begegnet gern die Akzentuierung "sich unter *eine Ordnung* stellen" (bis Marlies Gielen, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (BBB 75). Frankfurt a.M. 1990, 137 u.ö.), die für viele neutestamentliche Belege wohl genügt (vgl. unten zu Röm 13,5), doch kaum für die äußerste Spitze des Begriffs.

⁵⁷ Er steht, vollzieht er die Position konsequent, nicht besser da als in der Antike der Sklave, mit dem ein widerlicher Herr nach Belieben umspringen konnte. Die zitierte und gleich wieder aufzugreifende Stelle vom Gewissen 1 Petr 2,19 hat bemerkenswert gerade dort - nach dem Sklavenhinweis 2,18 - ihren Ort.

⁵⁸ Eine Argumentationslinie, deren Konsequenzen sich in 1 Petr 4,12ff fortsetzen; s.o.

Gnade. Das Gewissen begründet die Asylentscheidung zwar nicht im Sinne einer normbildenden Instanz, trägt sie aber wesentlich in ihrem Vollzug.⁵⁹

Die Radikalität dieser vom 1 Petr eröffneten Impulse ist faszinierend. Doch dürfen wir sie - die uns bei unmittelbarer Anwendung konkret zur Aufgabe unserer Bürgerrechte in Deutschland und Europäischer Gemeinschaft anstoßen könnten, um wie Fremde zu werden - auf heute übertragen? Die Entscheidung hängt nicht zuletzt an der Einschätzung unseres Staates. Wenn er uns zur Fremde geworden ist, können wir (den historischen Abstand zu den frühen Christen hermeneutisch überspringend) zu einem solchen Schritt stehen. Ansonsten müssen wir m.E. als Alternative wagen, unseren Staat bei der - noch vorhandenen und wahrscheinlich über ihre jüngste Infragestellung hinaus bleibenden - Präambel des Grundgesetzes zu behaften: "Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen" ist der Staat an sein Mitwissen des Rechtes der Menschen in aller Welt auf Nichtberaubung, Heimat und Würde zu behaften. Eine aktive Asylpolitik bei uns und gleichzeitig verstärkte Menschenrechts- und Entwicklungspolitik nach außen ist anzumehmen. Eben solche Aufmerksamkeit wie die Beheimatung asylsuchender Menschen bei uns verdient dabei ihre Beheimatung in ihren Herkunftsländern, damit sie schon dort ungeraubtes Leben finden. Fremde bei uns sind in ihrem Recht hoch zu achten; freilich ist auch eine Wahrung des Rechts von ihnen zu erwarten.

Diese Alternative fordert unseren Staat - das will ich nicht verschweigen - finanziell und politisch bis an die Grenze seiner Möglichkeiten heraus, findet dort allerdings auch ihre Grenze. Die Kirche bliebe aktiver Mahner, aber ohne Grundsatzopposition zum Staat. Das Kirchenasyl als mahnender Hinweis auf die Aufgabe des Staates erschiene weiterhin ein theologisch problematisches Mittel. Die begrifflich hilfreiche Präzisierung "Asyl in der Gemeinde", die gegenwärtig in der Rheinischen Kirche diskutiert wird, wäre genau zu durchdenken. In unserem Reflexionsbereich gibt sie dem Mitwissen der Gemeinde mit der Not der zu uns kommenden Menschen höchste Priorität.⁶⁰

⁵⁹ Die weiteren Gewissenstellen im 1 Petr - 3,16.21 - stehen im Kontext von 3,13-4,6, der sich noch weitergehend auf Leidensbereitschaft bis hin zu einem möglichen Martyrium lesen läßt: s. allg. (ohne spezielle Behandlung der syneidesis-Thematik) Angelika Reichert, *Eine urchristliche Praeparatio ad Martyrium*. Studien zu [...] 1 Petr (BET 22). Frankfurt a.M. 1989.

⁶⁰ Zur Verbreiterung der Erörterung samt ihrer rechtlichen Aspekte und Praxisherausforderungen seien genannt: Gerhard Robbers, *Kirchliches Asylrecht?* In: AÖR 113/1988, 30-51; Dietrich Becker-Hinrichs, *Vom Asyl im Gotteshaus zum Asyl in der Gemeinde*. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte des Asylrechts. In: ThPr 24/1989, 102-113; Uwe Kai Jacobs, *Kirchliches Asylrecht*. Aspekte zu seiner geschichtlichen und gegenwärtigen Geltungskraft. In: ZEvKR 35/1990, 25-43; Jörn-Erik Gutheil, *Wenn Kirchenmauern Fremde schützen*. In: JK 54/1993, 407-415 und Wolf-Dieter Just (Hg.),

Verlassen wir damit diese Konkretion. Die Thematik drängt zu einer letzten Weiterführung:

5. Gewissen und Staat

a) Röm 13,5

Die entscheidende Weichenstellung politischer Ethik im Hauptstrom des Urchristentums ist durch Israel vorbereitet: Regierungen sind, auch wenn sie den Glauben an den einen Gott nicht teilen, aus dem Handeln dieses Gottes nicht entlassen. "Durch mich (den Herrn) regieren die Könige [...] versehen die Herrscher ihr Amt, die Vornehmen und alle Verwalter des Rechts", formuliert das Spr 8,15f.⁶¹ So kann Israel und nachfolgend der Hauptstrom des Christentums fremdreligiöse oder agnostische Regierungen akzeptieren und behaftet sie stets zugleich bei ihrer Aufgabe, das Recht zu pflegen (vgl. vorneutestamentlich Sir 4,27; Weish 6,3f).⁶²

Von den in diesen Bereich gehörenden neutestamentlichen Texten (bes. Röm 13,1ff und 1 Petr 2,13ff; vgl. auch 1 Tim 2,1ff und Tit 3,1)⁶³ greift einer das

Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam - Ein Ratgeber (rororo aktuell 13356). Hamburg 1993.

⁶¹ Übertragung nach der Einheitsübersetzung.

⁶² Im einzelnen stellt sich der Sachverhalt durchaus komplex dar. So ist für Israel in der uns betreffenden Zeit die Spannung zwischen rechtlicher Auszeichnung im superioren römischen Staatswesen (Hinweise und Lit. bei Günter Stemberger, Die Juden im Römischen Reich: Unterdrückung und Privilegierung einer Minderheit. In: Herbert Frohnhofen [Hg.], Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus [Hamburger Theologische Studien 3]. Hamburg 1990, 6-22, hier bes. 6-12) und jüdischer Empfindung beklagenswerter Benachteiligung und Einschränkung zu beachten (vgl. ders., Die römische Herrschaft im Urteil der Juden [EdF 195]. Darmstadt 1983, 3-58 sowie Mireille Hadas-Label, L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relation judéo-romaines - 164 à + 70. In: ANRW II 20.2/1987, 715-856). Insgesamt aber ist die Linie einer differenzierten Staatsethik nicht nur allgemein-hellenistisch einzuordnen, wie bei Reuter aaO. (Anm. 13) 24 am Rand anklingt, sondern kann in eigener Weise auch als ein Moment gesamtbiblischer Theologie gelten. Wichtig ist dabei, daß die Formulierungen in Israel anders als in den umgebenden Kulturen einen göttlichen Rang des Staates stets zurücknehmen: Loyalität erwächst nicht aus dem Selbstanspruch der (fremd-)staatlichen Obrigkeit, sondern nur aus der in die Welt ausgreifenden Souveränität des einen Gottes (auch in den weitestgehenden Stellungnahmen, die Josephus für die Essener in bell. II 140 und für Agrippa aaO. II 390 überliefert). Weitere Hinweise zur Tradition bei Johannes Friedrich/Wolfgang Pöhlmann/Peter Stuhlmacher, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7. In: ZThK 73/1976, 131-166, hier 145f (Lit.) und in der sonstigen Spezialliteratur.

⁶³ Gesamtbehandlung bei Wolfgang Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament. Gütersloh 1971.

Stichwort Gewissen auf, Röm 13,5.⁶⁴ Die Interpretation ist schwierig, da "syneidêsis" unter allen genannten staatsethischen Texten nur hier begegnet. Ich übersetze ab v.3c: "Tue das Gute, und du wirst Lob von ihr (der staatlichen Gewalt) haben. ⁴ Gottes Dienerin nämlich ist sie dir zum Guten", eine äußerste Zuspitzung der Inanspruchnahme auch nichtchristlicher Regierung für den Dienst Gottes. ^{4b} Wenn du aber das Böse tust, fürchte dich. Nicht umsonst nämlich trägt sie das Schwert. Denn Gottes Dienerin ist sie" (das wird wiederholt, nun) "Recht nehmend zum Zorn für den, der das Böse tut. ⁵ Deshalb besteht die Notwendigkeit, sich unterzuordnen, nicht nur wegen des Zornes, sondern auch wegen des Gewissens (bzw. Mitwissens)".

Auffällig beginnt der für uns entscheidende v.5 mit dem uns schon vertrauten Verb "hypotassesthai".⁶⁵ Auch wenn es kaum die Zuspitzung des Rechtsverzichts enthält wie im 1 Petr,⁶⁶ gibt es doch einen bestimmten Blickwinkel vor: Paulus greift aus der Staatsethik nicht die Beanspruchung von Bürgerrechten heraus - was in Rom nur für römische Bürger zuträfe -, sondern visiert den Anspruch des Staates auf das Gewaltmonopol zugunsten der Rechtsdurchsetzung für Staatsbürger und Nichtbürger (Fremdlinge etc.) an. Sich dieser Rechtsdurchsetzung unterzuordnen, hält Paulus für zwingend notwendig ("anagkê").⁶⁷ Er flankiert das in v.5b mit einem doppelten Hinweis: Zum einen weist in diese Notwendigkeit der "Zorn" ein, das staatliche Zorn- = Strafgericht oder - wahrscheinlicher - der Zorn Gottes.⁶⁸ Zum anderen sei die Notwendigkeit begründet oder begleitet (es steht die uns mit diesen zwei Dimensionen schon vertraute Präposition "dia") "durch die Syneidesis".

⁶⁴ Für ein Bild des Gesamttextes 13,1-7 in seinem Kontext sei neben der genannten Lit. und den Kommentaren z.B. auf Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit [...]*. München 1986, bes. 101-106 verwiesen.

⁶⁵ Die genannten vorntl. Texte (Spr 8,15f; Sir 4,27; Weish 6,3f) und Josephusstellen vermeiden das Verb.

⁶⁶ Eine "mittlere" Interpretationsposition bei Schrage, *Ethik* (s. Anm. 25), 247.

⁶⁷ Zu verstehen ist das wohlgemerkt vor dem antiken Recht des Staats gegenüber seinen Bewohnern mit und ohne Bürgerrecht. Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (ThSt[B] 20). Zürich 1946 interpretiert die Stelle vor dem abweichenden modernen Bürgerverständnis. Vor diesem verschiebt sich der Blickwinkel und mit ihm die Aufgabe. "Unterordnung" aktualisiert sich nun - so Barth aaO. 13 (in hermeneutisch orientierter Exegese) - als "Mitverantwortung, in der die Christen sich mit den Nicht-Christen an dieselbe Aufgabe begeben, derselben Regel unterstellen" (Zitat bei Barth teils hervorgehoben).

⁶⁸ S. die Kommentare z.St., z.B. Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer Bd.3* (EKK VI/3). Neukirchen 1982, 36. "Zorn" ist bei Paulus gewichtiger theonomer Begriff (im Röm seit 1,18), und nach v.5 vollzieht die staatliche Gewalt die Rechtsnahme am Übeltäter in Gottes Dienst. Die Deutung auf Strafgerichtsbarkeit bevorzugt in jüngster Zeit gleichwohl etwa Wolter aaO. (s. Anm. 7) 216.

"Syneidesis" - Gewissen, genauer Mitwissen - steht absolut, so daß drei Auflösungen möglich sind. Erstens geht es um das Mitwissen mit dem, was gut und böse ist, schlechthin; das allgemeine ethische Wissen um Recht und Unrecht⁶⁹ stützt die Rechtsinstanz des Staates.⁷⁰ Zweitens klingt das Mitwissen des Christen speziell mit dem Staatsbild an, das Paulus vorab benannte; die Christen orientieren sich an ihrem Mitwissen um die Verpflichtung des Staates als Diener Gottes auch da, wo der Staat nichtchristlich regiert wird.⁷¹ Drittens schließlich läßt sich als Gegenstück zum angeklungenen (wenn nicht angesprochenen) Zorn Gottes zusätzlich an das Mitwissen Gottes denken.⁷² Eine besondere Korrespondenz entstände dann zu den Versen 3 und 4. Verbindet sich nämlich dort das staatliche Zorngericht bzw. Gottes Zorn mit der Übeltat (v.4b-d), so erhielte nun Gottes Mitwissen als Gegenstück eine Stoßrichtung auf das Gute, zu dem der Staat dem einzelnen dienen soll (v.3c-4a). Der Staat wird neben der Rechtsnahme am Übeltäter besonders behaftet dabei, daß Gott seinen Dienst zum Guten mitwissend begleitet.

Die genannten Aspekte lassen sich m.E. zusammenfügen: Die Rechtsdurchsetzung des Staates einschließlich ihrer Einschränkung der Rechte des einzelnen⁷³ ist für Paulus anzuerkennen, da neben Gottes Zorn *Gottes Mitwissen* sie begründet und begleitet und dies *einweist in das christliche wie allgemeine Mitwissen um die Rechtsdienerschaft des Staates zur Durchsetzung des Guten gegen das Böse*.

Gewissen erhält in der Staatsethik nach dieser Grundlegung bei Paulus einen markanten Ton. Es begleitet nämlich die Rechtsträgerschaft des Staates einschließlich der gewaltsamen Aspekte ihrer Durchsetzung des Rechts. Daß die

⁶⁹ Vgl. unter den besprochenen Stellen Röm 2,15.

⁷⁰ Manche Belege des Wortes im zeitgeschichtlichen Umfeld vermögen den strafrechtlichen Kontext zu füllen (bes Cicero, leg. 1,40 und Quintilian, inst. 12,1,3). Gewissen besagte im Kontext dieser Parallelen an unserer Stelle genauerhin "die Reflexion auf die Folgen des Handelns" angesichts der Strafgerichtsbarkeit; Paulus ließe die Adressaten "vor ihrem Handeln auf das diesem *nachfolgende* Gewissen reflektieren" (Wolter aaO. 216). In einer nicht unkomplizierten Gedankenstruktur wäre der oben (unter 1) besprochene Sachverhalt gewahrt, daß Paulus vom der Tat nachfolgenden (nicht einem ihr vorausgehenden) Gewissen ausgeht.

⁷¹ So die Lösung, wenn wir enger im Gefälle der vv.1-4 bleiben. Sie bevorzugt etwa Schnackenburg aaO. (s. Anm. 7) 56. Eine Variante findet sich bei Barth aaO. 13f (das "klare[n] evangelische[n] Wissen um die göttliche Gnade und Geduld, die sich auch in der Existenz des Staates manifestiert"). - Zu beiden angesprochenen Auflösungen vgl. Wilckens aaO. 36f.

⁷² D.h. die im Text offene Valenz des gen. subi. zu "orgê" wie "syneidêsis" gleichermaßen theonom füllen. In der Forschung wird dies wohl wegen der sprachlichen, wenn auch inhaltlich nicht zwingenden, Analogie von "dia tên syneidêsin" zu 1 Kor 10,25.27 kaum erwogen.

⁷³ Zu erinnern ist an den oben angesprochenen mindernden Klang des "hypotassesthai".

staatliche Macht das Schwert trägt, wird nicht grundsätzlich ausgehebelt. Widerstand gegen staatliche Rechtsentscheidungen bleibt möglich, aber eingebunden in diesen Rahmen einer positiv mitwissenden Begleitung des Staates bei seiner Dienerschaft Gottes.

b) Zum Kontrast: ein Blick auf Apk 13

Ganz anders sähe dies in Offb 13 aus. Die dortige Schau vertritt ein dem beschriebenen Hauptstrom des Urchristentums widersprechendes Staatsbild: Die Mächte auf Erden sind dem Dienst Gottes nicht zuzuordnen; im Gegenteil, sie widerstehen ihm. Damit aber haben die Christen nichts mehr mit ihnen gemein. Nur die bedingungslose Abkehr samt all ihren Konsequenzen - von der Verhaftung bis zur Hinrichtung - gilt (vgl. 13,9f).⁷⁴ Wenn aber mit den staatlichen Mächten nichts mehr zu teilen ist,⁷⁵ kann es auch kein personal begleitendes Mitwissen mit ihnen geben. Der Gewissensbegriff fehlt in der Offb. Verallgemeinert gesagt: Wo ein Widerstand gegen den Staat grundsätzlich wird, ist der Gewissens- oder genauer Mitwissensbegriff nicht mehr geeignet.

⁷⁴ Die nähere Interpretation dieser Verse ist umstritten (schon die alte und mittelalterliche Kirche griff mit zahlreichen Varianten in den Text ein; s. den Apparat der kritischen Textausgaben). Besondere Beschwer bereiten sie, wo sie unmittelbar als Wort des Apk-Autors interpretiert werden (so in der Forschung die Regel bis Horacio E. Lona, "Treu bis zum Tod". Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes. In: Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg. Hg. v. H. Merklein, Freiburg usw. 1989, 442-461, hier 448). Viele Probleme können sich demgegenüber lösen, wenn die Verse als Anspruch der widergöttlichen Macht und der vor dieser die Proskynese Leistenden (von denen v.8 spricht) vernommen werden; die Gesamtaussage des Apk-Autors erwächst dann erst aus dem Kontrast dieser Verse und 14,9-12 (die die gleiche Abschlußformel "hier ist das harrende Bleiben ..." aufweisen): Verhaftung und Hinrichtung sind äußerste widergöttliche Drohung, aber nicht letztes Wort Gottes.

⁷⁵ Unverkennbar enthält Apk 13 geschichtsdualistische Züge. In fruchtbarer Weise für seine Zeit hat diese Heinrich Schlier, Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis (1935). In: ders., Die Zeit der Kirche [...]. Freiburg 1956, 16-29 herausgearbeitet. In den letzten Jahrzehnten, in denen das Verhältnis Kirche-Staat anders erlebt wird, wuchs in unser Gesellschaft eher die Fremdheit (Hinweise in den Kommentaren), so gewiß Ausleger dem entgegenzutreten suchen (vgl. bes. Wengst aaO. [s. Anm. 64] 147ff). Zu entschieden aktualisierender Lektüre kommt es weiter in besonderen Situationen (als Beispiel sei Allan Boesak, Schreibe dem Engel Südafrikas. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 1988, 104-120 genannt). Eine kritische Position zur Apk bezieht etwa Hartmut Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation - eine psychoanalytische und theologische Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Apokalypse des Johannes. Stuttgart 1993, 226ff.

c) Ein offener Schluß

Der Gegensatz zwischen Paulus und Johannes ist hart.⁷⁶ Für unser Thema des Gewissens wirft er uns auf die eingangs gemachte Beobachtung zurück: Die entscheidenden neutestamentlichen Impulse zum Gewissensbegriff verschieben den Akzent gegenüber seinen heute nächstliegenden Konnotationen. Eindrucksvoll erinnern sie uns an den Horizont von Gott gegebenen Normen, die es bis vor Gottes Gericht zu wissen gilt, und an die Einbettung des einzelnen Christen und der einzelnen Christin in Gemeinde und Gesellschaft, deren Aufgaben mitwissend wahrzunehmen, zu begleiten und im eigenen Handeln zu berücksichtigen sind. Das Protestmoment des Gewissens, das in der Neuzeit besondere Bedeutung erhalten hat,⁷⁷ tritt demgegenüber ins zweite Glied. Die Verinnerlichung des Gewissens zur Instanz der Person in sich beginnt im Neuen Testament erst.⁷⁸

⁷⁶ Unser knapper Vergleich von Röm 13 und Apk 13 wäre in vieler Hinsicht zu vertiefen. Die Spezialliteratur erinnert namentlich an Zeit- und Situationsunterschiede (z.B. Hermann-Josef Venetz, Zwischen Unterwerfung und Verweigerung. Widersprüchliches im Neuen Testament? Zu Röm 13 und Offb 13. In: BiKi 43/1988, 153-163). Allerdings ist nicht zu vergessen, daß auch Paulus schon unter einem problematischen Herrscher schreibt. Es handelt sich hier zwar noch um den frühen, im allgemeinen positiver bewerteten Nero. Doch für Röm 13 mit den Steuerfragen wäre zunächst die imperiale Wirtschaftspolitik ausschlaggebend. Diese ist in den 50er Jahren des 1. Jh. charakterisiert durch zwei sozial zu kritisierende Komponenten: zum einen durch Kumulation des Reichtums bei der Aristokratie und namentlich dem Imperator (vgl. zum größeren Zusammenhang Francesco De Martino, Wirtschaftsgeschichte des Alten Rom. Übers. v. B. Galsterer, München 1985, 251), zum anderen (als markantes Komplement dazu) in den Jahren der Beratung Neros durch Burrus und Seneca durch eine Ausgabenpolitik, die auf eine Rückverteilung staatlich gewonnener Güter an größere Teile des Volkes verzichtet (bei M.K. Thornton, The Augustan Tradition and Neronian Economics. In: ANRW II 2/1975, 149-175, hier 153-158 dem Verhalten des Augustus kontrastiert). Bei Paulus spielt eine Betrachtung dieser übergreifenden Momente der Wirtschaftspolitik auffällig keine erkennbare Rolle. Friedrich/Pöhlmann/Stuhlmacher (s. Anm. 62) suchen eine Verankerung von Röm 13 weitergehend in einer konkreten stadtrömischen Situation um 58 n. Chr., die die Ermahnung zur Steuerzahlung zur Abwehr eines Existenzdrucks auf die Gemeinde rechtfertige; das angesprochene Problem wiederholt sich dann auf der konkreten Ebene, müssen doch auch sie die Lücke expliziter verantwortungsethischer Reflexion der Wirtschaftssituation füllen (bemängelt etwa bei Wengst aaO. 104).

⁷⁷ Namentlich für evangelische Christen, die Luthers letzte Rede vor dem Reichstag zu Worms (vgl. WA 7, 867-879 und o. Anm. 19) mit diesem Protestmoment in Erinnerung behielten.

⁷⁸ Wesentliche Bedeutung dafür kommt den Past mit ihrer Entfaltung des "guten", "reinen" Gewissens (bes. 1 Tim 1,5.19; 3,9) zu, die wir aus Raumgründen hier nicht mehr näher behandeln können (und insofern zurückstellen können, als sie mit ihrer Begriffsentwicklung zunächst von einer Konkretisierung in politischer Ethik eher abrücken, zumindest an keiner Stelle zu dortiger Konkretisierung des Gewissens schreiten). Lit. bei Wolter aaO. (Anm. 7) 217f, Eckstein aaO. (Anm. 4) 303ff und Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15). Neukirchen 1988, bes. 64ff, 68ff.

Für ein Gesamtverständnis des Gewissensbegriffs in seiner gegenwärtigen Relevanz müssen wir daher das Neue Testament übersteigen, seine direkte und neuzeitlich indirekte Wirkungsgeschichte einbeziehen. Wir müssen den Klang des sich öffnenden Mitwissens etwa neben das gegenwärtig juristisch relevante Verständnis des Gewissens rücken. Dieses hebt die souverän freie Instanz in der Einzelperson hervor, die zur unbedingt verpflichtenden Entscheidung nach den Kategorien von Gut und Böse führt.⁷⁹ Die biblischen Grundlagen erinnern daran, daß die Orientierung des so autonom definierten Gewissens an Gut und Böse seinen ursprünglichen - und christlich bleibend relevanten - Bezugspunkt in Willen und Recht Gottes hat. Mit der jüngeren Entwicklung des Gewissensbegriffs erhält gleichzeitig ein um die Verpflichtung von individuellem und Gesellschaft wissender Widerstand breiteren Rahmen. Die Nuancen können sich, wie sich hier paradigmatisch zeigt, ergänzen, bereichern und partiell korrigieren. Die neutestamentlichen Beobachtungen regen an zu weitergehendem Gespräch.

⁷⁹ Erwogen (wenn auch mit nur begrenztem Raum versehen) in jüngerer Zeit etwa in einer bundesgerichtlichen Entscheidung zur Frage einer Steuerverweigerung aus Gewissensgründen: BVerfG (3. Kammer des 2. Senats), Beschluß vom 26.8.1992 - 2 BvR 478/92, berichtet in der ZEvKR 38, 1993, 99-101, dort bes. 99f.