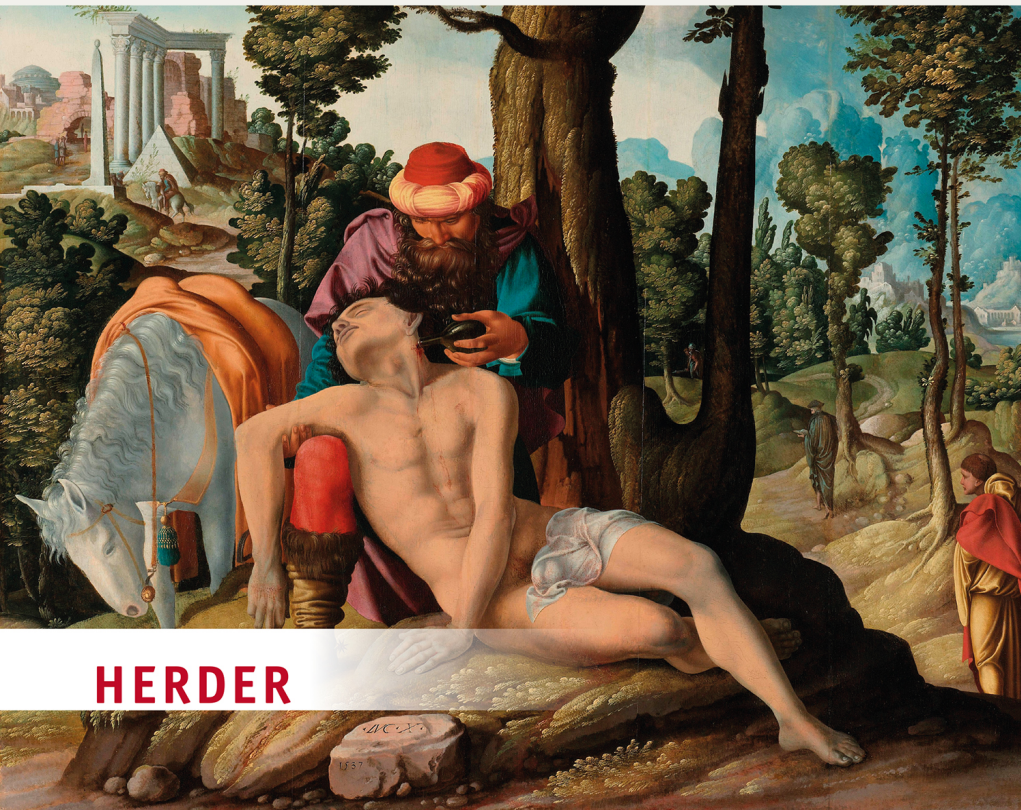


Sigrid Müller | Kerstin Schlögl-Flierl

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ETHIK



HERDER

Sigrid Müller/Kerstin Schlögl-Flierl

Geschichte der christlichen Ethik

Sigrid Müller/Kerstin Schlögl-Flierl

Geschichte der christlichen Ethik

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026

Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: The Good Samaritan, 1537. Creator: Master of the

Good Samaritan. – © akg-images/Heritage Art/Heritage Images

Satz: Arnold & Domnick, Leipzig

E-Book-Konvertierung: www.epuboo.com

ISBN Print 978-3-451-39815-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84814-8

Inhalt

Einführung

Von Sinn und Zweck einer Geschichte der christlichen Ethik	13
<i>(Sigrid Müller und Kerstin Schlögl-Flierl)</i>	
Vom Umfang einer Geschichte der christlichen Ethik	13
Wie ist diese Geschichte der christlichen Ethik aufgebaut?	14
Von den Begrenzungen dieser Geschichte der christlichen Ethik	14
Vom Ziel dieser Geschichte der christlichen Ethik	15

Kapitel 1

Die Anfänge: Das moralische Wesen des Menschen:

Paulus und Origenes	17
<i>(Sigrid Müller)</i>	

1.1 Die Hintergründe: Judentum und Hellenismus als Kontext der frühen Christen und des Paulus	17
Warum beginnt diese Geschichte der christlichen Ethik mit Paulus?	17
Die Vorgeschichte des Gewissensverständnisses: das Zusammenwirken von jüdischer Phänomenologie und griechisch-philosophischer Begrifflichkeit	20
1.2 Impulse des Paulus für die christliche ethische Tradition	21
1.2.1 Die zentrale Perspektive: Handeln aus Glauben	21
1.2.2 Ethische Grundlagen	22
Die Fähigkeit aller Menschen, grundlegende moralische Regeln erkennen zu können	22
Sünde als Mangel an Glauben und Liebe als Inbegriff göttlicher Weisung	23
1.2.3 Das Gewissen bei Paulus: Ein Seismograph für die Kohärenz von moralischer und religiöser Überzeugung und Handeln	24
Freiheit und Rücksicht auf das Gewissen der anderen	25
Freiheit des Gewissens und Grundrecht auf Gewissensfreiheit	27
Gewissen und Gott	28
Gewissen und staatliche Gewalt	29
Die Fehleranfälligkeit religiöser wie sittlicher Erkenntnis	30
Freiheit und Kompetenz der Liebe – eine ‚implizite Ethik‘ des Paulus	31

1.3	Freiheit zur Selbst- und Weltgestaltung: der Mensch als moralisches Wesen bei Origenes	33
1.3.1	Hintergründe	33
1.3.2	Anthropologie und Ethik bei Origenes	34
	Der Gedanke der natürlichen sittlichen Einsicht bei Origenes	34
	Selbstbeherrschung als Grundlage für eine gute Entscheidung	36
	Dynamik der Freiheit	37
	Pädagogik der Tugend für alle Menschen	37
	Ein dynamisches Verständnis der freien Seele	39
1.3.3	Das Gewissen als Teil der göttlichen Pädagogik	40
	Die Hervorhebung der richtigen Gesinnung	41
	Ethik der Freiheit oder Moralpädagogik innerer und äußerer Gerechtigkeit?	42
1.4	Ausblick	43

Kapitel 2

	Orientierung an Gott: Lactanz und Augustinus	45
	(Sigrid Müller)	
2.1	Christliche Ethik im spätrömischen Reich – Zeithintergründe	45
	Christentum und römische Götterverehrung	45
	Die antike Tradition des Naturrechts	47
2.2	Das Naturgesetz als Hinführung zum christlichen Liebesgebot: Lactanz	50
2.2.1	Persönliche und zeithistorische Hintergründe	50
	Der berufliche Hintergrund von Lactanz als Rhetor	50
	Historischer Kontext: Von der politischen Verfolgung zur Mehrheitsreligion	51
2.2.2	Grundzüge der Ethik des Lactanz	53
	Ethik als der rechte Gottesdienst: Gerechtigkeit (<i>iustitia</i>) erfüllt sich in Gottesliebe (<i>pietas</i>) und Nächstenliebe (<i>aequitas</i>)	53
	Die christliche Deutung des Naturrechts als Schutz der Würde des Menschen	57
	Gottes- und Nächstenliebe (<i>religio</i> und <i>humanitas</i>) als Konkretion des Naturgesetzes	58
	Das Menschenbild im römischen Recht und seine teleologische Deutung bei Lactanz	60
	Das christlich-teleologische Menschenbild bei Lactanz	61
	Die Unsterblichkeit der Seele als Garant der Belohnung	

für gutes Handeln	62
Die Einordnung der Ethik des Lactanz	62
Zusammenfassung	65
2.2.3 Der Gewissensbegriff bei Lactanz	65
2.3 Aurelius Augustinus: Liebe als Orientierung an Gott	68
2.3.1 Zeithintergründe und biographische Einflüsse	68
Die Durchsetzung des Christentums und der Niedergang des Römischen Reiches	68
Augustins Lebenserfahrung als Hintergrund für seine Anthropologie	70
2.3.2 Grundzüge des Ethikverständnisses Augustins	74
Das Gute, das Übel und das Böse	74
Der Genuss des höchsten Guts und der Gebrauch der untergeordneten Güter	78
Die Ordnung der Liebe (<i>ordo amoris</i>) als Tugend	79
Fokussierung auf das Innere des Willens statt auf das Äußere der Handlung	80
Leiblichkeit und Sexualität	82
Das ewige Gesetz, die Kardinaltugenden als seine Helfer und Liebe als Richtschnur	84
Gottesbegegnung im Inneren des Menschen als Vorgriff auf die eschatologische Erfahrung	87
Die neue Lehre von Erbsünde und (doppelter) Prädestination	88
Augustins Impulse für eine christliche Ethik	89
2.3.3 Das Gewissen als Stimme Gottes bei Augustinus	91
2.4 Ausblick	94

Kapitel 3

Vernunft und Wille: Theologische Ethik

im Hoch- und Spätmittelalter	97
(<i>Sigrid Müller</i>)	

3.1 Die Zeithintergründe	97
Das Verhältnis von Vernunft und Glauben	98
Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles und die Kritik daran	99
3.2 Die Vernunft als Ordnungsprinzip der Ethik:	
Thomas von Aquin OP	100
3.2.1 Thomas von Aquin: eine biographische Skizze	100
Der Ort der Ethik des Thomas in der <i>Summa theologiae</i>	101

3.2.2 Zentrale Elemente der Ethik des Thomas von Aquin	101
Geschöpflichkeit als Ausgangspunkt	101
Glückseligkeit als Zielpunkt	101
Das natürliche Sittengesetz (<i>lex naturalis</i>) als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes	103
Die „natürlichen Neigungen“: Was für den Menschen „von Natur aus“ gut ist	104
Das menschliche Gesetz und das göttliche Gesetz	105
Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes	107
Das natürliche Sittengesetz und das Liebesgebot	109
Die Struktur der Handlung	112
Tugenden	114
Die Bedeutung der Gnade und die Rezeption Augustins	116
Tugendethik als mittlere Ebene zwischen allgemeinen Prinzipien und konkreter Handlung	117
Nachwirkung der Ethik des Thomas	119
3.2.3 Das Gewissen bei Thomas von Aquin	119
3.3 Der Wille als Zentrum des Sittlichen:	
Wilhelm von Ockham OFM	124
3.3.1 Biographische Hintergründe	124
Ein Leben im theologischen und politischen Umfeld	124
Die franziskanische Tradition: Gottes freier Wille	124
3.3.2 Zentrale Momente der Ethik Ockhams	126
Zugrundeliegende Kräfte sittlichen Handelns: Wille und Vernunft	126
Der sittlich gute Wille und seine Teilursachen	127
Tugend im eigentlichen Sinn ist ein tugendhafter Akt	128
Die rechte Vernunft (<i>recta ratio</i>) als Maßstab für gutes Handeln	131
Die Verbindung von Vernunft- und Offenbarungswissen in der Moralwissenschaft	132
Verdienstlichkeit und Rechtfertigung als zwei Seiten einer Medaille	134
Gott steht über der Moralordnung: die herausfordernden Stellen bei Ockham	136
Widersprüchliche Beurteilungen des ethischen Denkens Ockhams	139
Die Fortwirkung der Ethik Ockhams	142
3.3.3 Das Gewissen bei Ockham: Bewusstsein	

	für das Kriterium der Sittlichkeit	142
3.4	Ausblick	144

Kapitel 4

Moralsysteme, Gewissen und Sündenvermeidung:

	Moraltheologie in der Frühen Neuzeit	146
	(Kerstin Schlögl-Flierl)	

4.1	Hintergründe: Die Auswirkungen der Reformation und das Konzil von Trient	146
	Die Verbreitung der Wissenschaften, das Zeitalter der Entdeckungen und Spannungen im Menschenbild	146
	Die Frage nach der Epochenbezeichnung	147
	Spannungen im Kirchenbild und die Reformation	148
	Bußbücher als Vorbilder aus der Tradition	149
	Die Einführung der (praktischen) Lehre von den Gewissensfällen (<i>casus conscientiae</i>) und der (theoretischen) Moraltheologie im römischen Jesuitenkolleg	150
	Der Pluralismus des 17. Jahrhunderts: Schulen der Deutung	151
	Die „Verrechtlichung des Gewissens“: der Kontext des Kirchenrechts	153
4.2	Moraltheologie und Kirchenrecht in Personalunion: Paul Laymann SJ	154
4.2.1	Paul Laymann SJ als ein Pionier des Faches „Moraltheologie“	154
4.2.2	Grundzüge der Moraltheologie Paul Laymanns SJ	155
4.2.3	Das Gewissen bei Paul Laymann SJ	156
4.3	Der Ausgleich zwischen den streitenden Schulen: Alfons von Liguori CSsR	157
4.3.1	Neue Moralwerke und Moralsysteme als Kontext für Alfons von Liguori CSsR	157
4.3.2	Das moraltheologische Denken des Alfons von Liguori	158
4.3.3	Das Gewissensverständnis bei Alfons von Liguori	162
4.4	Ausblick	164
	Die Einschränkung der christlichen Ethik auf das Praktische	164
	Kasuistikkritik und die Universitätsreform in Österreich: das Ende der Barockscholastik	165

Kapitel 5

Die Schönheit des Systems: Moraltheologie in der Zeit

von Aufklärung, Romantik und Neuscholastik	169
<i>(Sigrid Müller)</i>	
5.1 Zeithintergründe: das wechselvolle	
„lange 19. Jahrhundert“	169
Wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Hintergründe	169
Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Staat	170
Die Reaktion der katholischen Kirche	
auf die Modernisierungstendenzen	170
Der Kulturkampf in Preußen und die anti-katholische Polemik	172
Veränderungen im Rechtssystem	173
Der Beginn des „langen 19. Jahrhunderts“:	
Erneuerungsbewegungen der Romantik	174
Die Rückkehr zu Thomas von Aquin und die Neuscholastik	176
5.2 Definitionen, Regeln und ein Quäntchen Freiheit: Jean-Pierre	
Gury SJ und die katholische Rückkehr zur Kasuistik	178
5.2.1 Hintergründe: die Wiedereinführung des Jesuitenordens	178
Die Wiederaufnahme Jesuitischer Lehrbücher	178
Zeitgenössische Kritik am Probabilismus Gurys	179
Die deutsche Ausgabe des Compendiums	180
Aufbau des Werkes	181
5.2.2 Kernelemente der Gury'schen „Moraltheologie“	181
Gott als Hauptobjekt der Moraltheologie	181
Das Verständnis der sittlichen Handlung	182
Erkenntnis und Freiheit im Gewissen	182
Selbstbestimmung und Freiheit	183
Die Verantwortung für Folgen der eigenen Handlung	185
Grundsätze für die Anlastung von Schuld	185
Konkrete Beispiele	186
Das Wesen der Moralität	187
Die Quellen der Moralität	188
Erste Quelle: Objekte der Handlung	189
Zweite Quelle: Umstände der Handlung	190
Dritte Quelle: Zweck der Handlung	190
Kasuistik in den Einzelfällen im weiteren Teil des Werkes	192
Die Unterscheidung von direkter und indirekter	
Herbeiführung eines Todes	193
Die Deutung des sechsten und neunten Gebots über Ehebruch	194
5.2.3 Gurys Verständnis vom Gewissen	195

5.3	Eine Ethik der Nachfolge Christi: Das Handbuch von Fritz Tillmann	198
5.3.1	Zuspitzung zu einer autoritätsbetonten Kasuistik und Wende im Kontext der Kriegserfahrung	198
	Die Schule des Gehorsams in der Zuspitzung der neuscholastischen Kasuistik	198
	Kritik an der Moralthologie der Zeit	200
	Der Blick auf den Menschen	201
5.3.2	Grundzüge der Moralthologie im Handbuch von Fritz Tillmann	202
	Christliche Ethik als Glaubens- und Normwissenschaft	202
	Biblisch-christozentrische Erneuerung der christlichen Ethik	204
	Die Überlieferung als zweite Quelle der theologischen Sittenlehre	205
	Die natürliche Vernunftkenntnis als dritte Quelle der christlichen Sittenlehre	206
	Philosophische Ethik als Grundlagenwissenschaft der theologischen Sittenlehre („Moral“)	207
	Die Unterscheidung zwischen positiv-spekulativer und kasuistischer Methode	209
	Die philosophische Grundlegung durch Theodor Steinbüchel	209
	Zwischen alten und neuen Formen des Denkens	212
5.3.3	Das Gewissen bei Fritz Tillmann	214
5.4	Ausblick	216
	Geschlechterrollen	217
	Kritik am Zeitgeist von Prestige- und Klassendenken	218
	Die neue Erforschung der Texte des Thomas von Aquin	218
	Die Verbindung von christlicher Ethik und Kirchenrecht	219
	Die wachsende Verantwortung von Laien im deutschsprachigen Raum	220

Kapitel 6

	Im Mittelpunkt der Mensch: Moralthologie vom II. Vatikanischen Konzil bis in die Gegenwart	221
	<i>(Kerstin Schlögl-Flierl)</i>	
6.1	Einleitung	221
	Politische Ereignisse	221
	Die langsame Durchsetzung des Personalismus in den Moralhandbüchern bis zum II. Vatikanischen Konzil	223

Die Veränderung der Rahmenbedingungen für das theologische Denken durch das II. Vatikanische Konzil	224
Die enttäuschten Erwartungen der Gläubigen: das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung in <i>Humanae vitae</i>	227
Die Forderung nach Rückbindung an die kirchliche Lehrautorität und die Auseinandersetzung der Moraltheologen mit den gesellschaftlichen Herausforderungen	230
Das zunehmende Selbstbewusstsein der Laien auch in der Theologie	233
Die Methodenfrage in der Moraltheologie	233
Die zentralen Aufgaben der speziellen Ethik im 20. Jahrhundert . . .	237
Erste Erforschung kultureller Rahmenbedingungen für die Aufnahme kultureller Veränderungen und Erkenntnisse in die christliche Ethik	237
Neue Orte des Moraltheologietreibens in der Gesellschaft	239
6.2 Alfons Auer	239
6.2.1 Hintergrund	239
6.2.2 Zentrale theologische Aussagen	240
6.2.3 Das Gewissen bei Alfons Auer	243
6.3 Klaus Demmer	243
6.3.1 Leben und Hintergründe	243
6.3.2 Zentrale Ansatzpunkte der Ethik von Klaus Demmer	244
6.3.3 Das Gewissen bei Demmer	247
6.4 Ausblick	247
Anthropologische Wende und die Gottesfrage: Der Mensch und Gott oder Gott und der Mensch	249
Das Ringen zwischen Norm- und Tugendethik	251
Spiritualität und Existenzialethik	253
Schluss	
Christliche Ethik im 21. Jahrhundert	255
<i>(Kerstin Schlögl-Flierl)</i>	
Anmerkungen	263
Literaturverzeichnis	333
Personenregister	369
Sachregister	374
Über das Buch	381
Über die Autorinnen.	381

Einführung

Von Sinn und Zweck einer Geschichte der christlichen Ethik

Sigrid Müller und Kerstin Schlögl-Flierl

Vom Umfang einer Geschichte der christlichen Ethik

Jede Geschichtsdarstellung ist ein Versuch, sich einer vergangenen Wirklichkeit anzunähern und sie auf diesem Weg mit der Gegenwart in Verbindung zu bringen. Sie verlangt demnach zwei Weichenstellungen: erstens die Auswahl der Bereiche, auf die der Blick gerichtet wird, und zweitens die Klärung, wie diese Auswahl an Texten miteinander und mit der Zeit der Lesenden verbunden ist. Doch schon die Wahl des Materials ist herausfordernd: Die Vielfalt der christlichen Zeugnisse aus dem Lauf der Geschichte in ethischen Themenbereichen ist weit größer, als dass sie sich in einen kleinen Band pressen ließe, so dass sich die Option nahelegt, sich auf einen Zeitraum zu beschränken, z. B. auf die frühchristliche ethische Reflexion, die noch unabhängig von christlichen Lehreinrichtungen erfolgte, oder aber auf die bereits an Institutionen wie Kathedralschulen und Universitäten entstandenen Werke, jedoch vor der Zeit, in der christliche Ethik – im damaligen Sprachgebrauch Moralthologie – ein eigenständiges Fach innerhalb der Theologie wurde.

Wollte man dagegen die Geschichte des theologischen Faches der christlichen Ethik in den Mittelpunkt rücken, wäre auf das 16. Jahrhundert zu blicken, in dem dieses in der Doppelgestalt der praktischen Vorbereitung auf die Beichtpraxis unter dem Namen der „Gewissensfälle“ (*Casus conscientiae*) einerseits und deren theoretischer Grundlegung, der „Moralthologie“ (*Theologia moralis*), andererseits gegründet wurde.¹ Eine endgültige Ablösung von dieser Form der christlichen Ethik erfolgte erst im 20. Jahrhundert und ging mancherorts mit der Umbenennung der „Moralthologie“ in „Theologische Ethik“ einher. Auch diese Epoche ist teilweise Gegenstand von Überblicksdarstellungen geworden.² Es zeigt sich, dass die Autoren³ und Themen so vielfältig sind, wie auch die Überblicksdarstellungen über die gesamte Entwicklung aufzeigen⁴, dass für den vorgesehenen bescheideneren Rahmen dringend eine Auswahl getroffen werden muss. Dieses Buch möchte daher den Leserinnen und Lesern einen Überblick über Entwicklungen und einen Einblick in wichtige Protagonisten quer durch alle Epochen hinweg bieten. Da der Zeitrahmen über die Geschichte des Faches „Mo-

raltheologie“ hinausreicht, nennen wir das Buch eine Geschichte der christlichen Ethik.

Wie ist diese Geschichte der christlichen Ethik aufgebaut?

Stellvertretend für jede Epoche werden zwei Autoren jeweils ausführlicher dargestellt. So soll ein Überblick mit persönlichen Vertiefungen entstehen. Schließlich verbinden wir alle Autoren noch durch einen roten Faden, nämlich die Frage, wie sie jeweils das Gewissen darstellen. Anhand eines zentralen Elements der christlichen Ethik soll so gezeigt werden, wie sich unterschiedliche Ansätze im Konkreten auswirken und Bedeutungsverschiebungen entstehen. Zugleich soll so ein Vergleichspunkt für die mannigfaltigen Entwürfe der christlichen Ethik, die in diesem Buch zur Sprache kommen, geboten werden. Durch diese Mischung von historischer Einbettung, personenbezogener Vertiefung und kurzer systematischer Verdeutlichung soll ein möglichst lebendiges Bild der Entwicklung der christlichen Ethik entstehen.

Will man die Geschichte der christlichen Ethik darstellen, so kann man das gewöhnlich anhand von theoretischen Zugängen, die zum Gebiet der „Fundamentalmoral“ zählen, oder anhand von praktischen Disputen, wobei eine Geschichte der Ethik des christlichen Alltagslebens zu weiten Teilen erst noch geschrieben werden müsste.⁵

Ein singulärer, dafür umso spannenderer Ansatz ist die Darstellung gemäß den Gliederungssystemen christlicher Ethik (Tugenden, Dekalog und Pflichtenkreise, Bereichsethiken), wie ihn Wilhelm Korff und Markus Vogt im Verbund mit Kolleginnen und Kollegen verwirklicht haben.⁶ Der hier verfolgte Schwerpunkt liegt bei den Fragen der Fundamentalmoral, d. h. der Grundlegung der christlichen Ethik, während Themen, die heute in der speziellen Ethik besprochen werden und konkrete Fragen betreffen, nach Möglichkeit als Beispiele angeführt werden.

Von den Begrenzungen dieser Geschichte der christlichen Ethik

Um die Dynamik und Dialektik christlich-ethischen Nachdenkens im Laufe der Jahrhunderte aufzuzeigen, trifft dieses Buch eine interessengeleitete Auswahl aus der langen Tradition der christlichen Geistesgeschichte und stellt Autoren dar, die in der jeweiligen Epoche unterschiedliche Zugänge vertraten: Paulus und Origenes in den Anfängen des Christentums, Lactanz und Augustinus während dessen Etablierung im Römischen Reich, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham im Hoch- bzw. Spätmittelalter, Paul Laymann und Alphons von Liguori in

der Frühen Neuzeit, Jean-Pierre Gury und Fritz Tillmann im 19. und im Übergang zum 20. Jahrhundert, Alfons Auer und Klaus Demmer nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Die Auswahl dieser Protagonisten wird in den einzelnen Kapiteln begründet. Sie verbindet Klassiker mit Autoren, die sonst weniger oft dargestellt werden, aber als typisch für ihre Epoche gelten können. Auf diese Weise sieht man, dass die Entwicklungen, die zur Gegenwart geführt haben, oftmals nicht linear erfolgten, sondern eher spiralförmig zu sehen sind, geprägt von wiederkehrenden Themen, neuen Antwortversuchen, aber auch beharrenden Momenten und Rückfällen.

Es gibt Bereiche, die sehr wichtig sind für die Geschichte der christlichen Ethik und die trotzdem aufgrund des begrenzten Umfangs ausgespart bleiben. Dazu gehören die zentralen konfessionellen Auseinandersetzungen, insbesondere die katholisch-protestantischen Differenzen der Reformationszeit sowie die Wiederannäherung im ökumenischen Diskurs insbesondere des 20. Jahrhunderts. Hierzu gehört auch die Spätscholastik, etwa der „Schule von Salamanca“, sowie die dort entstehende und über die säkulare und protestantische Rezeption tradierte Entwicklung des Naturrechts bis zu dessen erneutem Eingang in die christliche Ethik des 19. Jahrhunderts. Solche sehr wichtigen parallelen Entwicklungen können nicht im Detail Erwähnung finden.

Vom Ziel dieser Geschichte der christlichen Ethik

Eine Geschichte der christlichen Ethik hat viele Zwecke. Ein Blick in die Geschichte ist vor allem hilfreich, weil man aus ihr für heute lernen und zahlreiche Diskussionen und Texte aus der Tradition der katholischen Kirche besser verstehen kann. Auch wird bei einem Gang durch die Geschichte klar, dass manches anders war, als man heute vielleicht glaubt, oder anders hätte gehen können, als es sich de facto entwickelte. Der wichtigste Punkt dieser Geschichte ist jedoch, dass es nicht nur in der Abfolge der Epochen eine Vielfalt christlich-ethischer Zugangsweisen gibt, die sich als je eigene Fäden im Seil der christlichen Tradition entdecken lassen, sondern dass diese Ansätze und Argumentationsweisen auch innerhalb der Epochen variieren. Oftmals rivalisierten Autoren miteinander und setzten sich darüber auseinander, wie stark die nicht-christliche Ethik ihrer Zeit rezipiert und in das christlich-ethische Denken integriert werden kann und darf.

Auf diese Weise zeigt sich ein Ringen um die Deutung des Guten, verbunden mit der Suche nach einem Ausgleich zwischen Vernunft und

Glaube, Rationalität und Gefühl, der Forderung nach Gehorsam gegenüber Gott und dem Ruf in die Freiheit durch Gott. Zugleich wird ersichtlich, wie stark die zeitgenössischen Bedürfnisse, Geistesströmungen und Institutionen Einfluss nahmen, indem sie Fragen aufwarfen oder schlichtweg die institutionellen Rahmenbedingungen für die ethische Reflexion vorgaben. Der Hauptgewinn aus der Lektüre soll daher die Ermutigung dazu sein, sich in ähnlicher Weise den gegenwärtigen Herausforderungen zu stellen und sich mit Mut und Kreativität für neue Lösungsansätze zu engagieren.⁷

Kapitel 1

Die Anfänge: Das moralische Wesen des Menschen: Paulus und Origenes

Sigrid Müller

1.1 Die Hintergründe: Judentum und Hellenismus als Kontext der frühen Christen und des Paulus

Diese Geschichte der christlichen Ethik, die im Verlauf der späteren Jahrhunderte speziell mit Blick auf deren katholische Tradition dargestellt wird, soll mit den ersten Texten beginnen, die über rechtes Handeln aus christlicher Perspektive reflektiert haben. Moraltheologie als systematische Denkweise entwickelt sich der Sache nach bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten und ist dann immer Bestandteil der theologischen Reflexion, ehe sie in der Neuzeit zu einer regelrechten Disziplin an den Universitäten avanciert, wie wir sie heute noch unter diesem Namen oder dem der theologischen Ethik kennen.

Warum beginnt diese Geschichte der christlichen Ethik mit Paulus?

Dieses Kapitel wird mit den Briefen des Apostels Paulus einsetzen. Dies ist zunächst rechtfertigungsbedürftig. Man könnte fragen: Warum sollte man mit der Bibel beginnen und nicht erst mit der Zeit danach? Diese Frage geht davon aus, dass es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Texten gibt, die zur Bibel gehören, und solchen, die möglicherweise in derselben Zeit oder nach Lebzeiten der Apostel entstanden sind und nicht zu den biblischen Texten gezählt werden. Eine solche Unterscheidung gibt es seit dem 2. Jahrhundert, bis an der Wende zum 5. Jahrhundert n. Chr. die Kirche festlegte, welche Texte sie als kanonische Bibeltexte betrachtete, d. h. als gültig und autoritativ, weil sie aus ihrer Sicht die Offenbarung Gottes bezeugen.¹ Biblische Texte sind daher nicht nur Teil der christlich-jüdischen Geschichte und Tradition, sondern zugleich Teil ihres Fundaments.

Die biblischen Schriften stellen daher wie keine anderen (z. B. nur der Tradition zugehörige Texte) einen Entdeckungszusammenhang für den Glauben dar und sind ein kritischer Referenzpunkt in der Frage, wie christliches Handeln bzw. Handeln aus Glauben aussehen kann und darf.

Man könnte daher der Ansicht sein, dass Bibeltexte aufgrund ihrer Autorität gar nicht mehr interpretiert werden müssten oder dürften. Doch kann und darf man einfach aus der Bibel – die Frage stellt sich danach natürlich auch für andere Texte – ablesen, was christliches Handeln bedeutet? Nun geht es in einer Geschichte der christlichen Ethik aber nicht nur um die Frage, welche Normen und Vorschriften vertreten wurden, sondern vor allem darum, wie begründet wurde, was aus christlicher Sicht zu tun und zu lassen war.

Die Antwort darauf macht Vorüberlegungen notwendig, wie man denn bestimmen kann, was material, d.h. in Form von Prinzipien und Normen, oder formal, d.h. mit Bezug auf bestimmte Kriterien, als christliche Moral bezeichnet werden kann. Christliche Moral muss qua Moral, d.h. in ihren konkreten Handlungsregeln, aus heutiger Sicht nämlich nicht notwendig von der Moral anderer Menschen unterschieden sein, weil sich ethische Handlungsregeln auf Vernunft und Erfahrung von Menschen beziehen. So können universal ganz ähnliche Grundeinsichten ausgebildet und weitergegeben werden. Beispielsweise finden sich einige der Regeln des Dekalogs auch in anderen Kulturen wieder. Christliche Moral ist also nicht notwendigerweise *exklusiv* christlich.

Wenn man im Rahmen einer Geschichte der christlichen Ethik von *spezifisch* christlichen Aspekten von Moral spricht, dann geht es also nicht um das Auffinden *exklusiv* christlicher Normen, sondern um das Entsprechungsverhältnis, das zwischen Handeln und christlichem Glauben bestehen soll. Ein Beispiel dafür ist Paulus' Kritik an der ungleichen Behandlung sozial Schwächerer im Rahmen der christlichen Gemeinde (1 Kor 11,17–34): Ein solches Verhalten entspricht nach seiner Ansicht nicht dem Glauben.²

Beides, die Erkenntnis des moralisch Richtigen und seine Reflexion auf dem Hintergrund des Glaubens, ereignen sich jedoch immer in einem konkreten Kontext, d.h. zu einem geschichtlichen Zeitpunkt, an einem geographischen Ort und in einer gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Situation. Dies gilt eben auch für die Texte der Bibel. Sie lassen historisch bedingte Entwicklungen erkennen, angefangen von der Verschärfung des Monotheismus bis zur Entstehung der Vorstellung von einer Auferstehung nach dem Tod oder vom Ersatz der Sippenhaftung durch das Gebot „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24) bis hin zum expliziten Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44; Lk 6,27).

Diese Vorüberlegungen zeigen nun zweierlei: Einerseits erläutern sie, warum es wichtig ist, die biblischen Texte ebenso wie die frühen Tex-

te des Christentums in ihrem historischen und kulturellen Kontext zu deuten und zu verstehen. Zu diesem gehören auch die philosophischen Strömungen der jeweiligen Zeit, ebenso wie etwa Streitigkeiten über Glaubensinhalte. Andererseits zeigen sie, dass auch heute Handeln und Glaubensverständnis in Einklang gebracht werden müssen. Daher stehen alle, die sich auf biblische Texte oder auch Texte der christlichen Tradition berufen, auch in der Pflicht, sich mit diesen vor dem Hintergrund der eigenen Zeit verantwortlich, d. h. durchaus auch kritisch, auseinanderzusetzen. Nur so ist es möglich, Verantwortung für die Textrezeption zu übernehmen und Aussagen unter Anwendung unserer heutigen theologischen und ethischen Kriterien in materialer oder formaler Hinsicht auch für heute noch als verbindlich anzuerkennen.³ Gleichzeitig ist es klar, dass auch die Interpretation der Texte trotz allem Bemühen um Objektivität selbst wiederum derselben Kritik unterliegt. Eine Textinterpretation ist immer Teil eines hermeneutischen Zirkels, denn der Zeithintergrund der Interpretation beeinflusst immer mit, was die Texte aus früherer Zeit für den je aktuellen Zeitpunkt sagen können.

Nun sind die Paulinischen Briefe besonders interessant für die Geschichte der christlichen Ethik, weil sie die frühesten Zeugnisse für das Leben der frühen Christinnen und Christen sind. Dennoch ist es notwendig zu ergänzen: Wenn hier die Geschichte der christlichen Ethik mit Texten von Paulus beginnt, heißt das nicht, dass es in den anderen biblischen Texten keine Moralthologie in einem vergleichbaren Sinne gäbe oder andere biblische Texte wie die Evangelien nicht ebenso für die heutige Moralthologie relevant wären. Vielmehr beginnt die *Geschichte* des Nachdenkens von Christinnen und Christen eben mit den ersten Christinnen und Christen, und Paulus wird daher als frühester Zeuge für die frühesten Gemeinden in der Sammlung der biblischen Bücher exemplarisch für alle anderen neutestamentlichen Texte behandelt.

Paulus ist aber nicht nur als Zeitzeuge für die Geschichte der christlichen Ethik wichtig, sondern auch deshalb, weil paulinische Texte eine bedeutende Rezeption in der Geschichte der christlichen Ethik erfahren haben, insbesondere wenn man an die enorme Bedeutung des Paulus für die Gnadenlehre der Reformation denkt. Darüber hinaus ist er für das Thema, das sich durch diese Geschichte der christlichen Ethik wie ein roter Faden hindurchziehen soll, nämlich das Gewissen, innerhalb der Texte des Neuen Testaments der wichtigste Gewährsmann. Schließlich aber lässt sich bei Paulus bereits beispielhaft zeigen, wie sich das Christentum in die Kultur des Mittelmeerraumes hinein inkulturierte. Es wird

schon hier deutlich, dass das Verständnis dessen, was man für christliches Handeln hält, im Austausch zwischen religiöser Tradition, persönlicher Erfahrung sowie der Denkweise und Philosophie der jeweiligen Zeit herausgebildet wird.

Die Vorgeschichte des Gewissensverständnisses: das Zusammenwirken von jüdischer Phänomenologie und griechisch-philosophischer Begrifflichkeit

Der Begriff des Gewissens, der im Deutschen erstmals bei Notker Labeo, einem Mönch aus St. Gallen († 1022), belegt ist⁴, fasst mehrere Phänomene zusammen, die im Alten Testament unter Zuhilfenahme von Begriffen wie Seele, Geist, Inneres, Leber, Nieren, Herz beschrieben werden, weil es keinen zusammenfassenden Ausdruck dafür im Hebräischen gibt.⁵ Die Organe drücken aus, dass die angesprochene Erfahrung bis ins Innerste der Person hinein verweist. Ein Beispiel für ein schlechtes Gewissen findet sich in 2 Samuel 24,10: „Aber nachdem David das Volk gezählt hatte, schlug ihm das Herz.“⁶

Eine ähnliche Erfahrung ist auch in der griechischen Philosophie belegt. Berühmt dafür ist Sokrates, der sich keinem sozialen Druck beugt, sondern seiner göttlichen Eingebung (dem „Daimonion“) folgt.⁷ Diese Erfahrung wird im Griechischen unter den Begriff der *syneidesis* subsumiert, der in der Stoa vor allem für das innere Bewusstsein, das Wissen um sich selbst, das Wissen um die eigene Verfassung verwendet wird.⁸

Der Mittelmeerraum war zur Zeit des Paulus hellenistisch geprägt. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund gehörten außer den von den klassischen griechischen Philosophen Platon († 348/47 v. Chr.) und Aristoteles († 322 v. Chr.) gegründeten Philosophenschulen der Akademie und des Peripatos auch die jüngere, von Zenon von Kition († 262/61 v. Chr.) begründete Philosophenschule der Stoa und die philosophische Richtung der Kyniker. Der Übergang von den älteren zu den jüngeren Philosophenschulen ist geprägt vom Umbruch der Lebensordnung der Menschen: Während Platon noch von Athen als einem überschaubaren Stadtstaat ausging, der bei Aristoteles schon in die Krise geriet, lebten die Bürgerinnen und Bürger, an die sich die Stoa und die Kyniker wandten, bereits in einem größeren Herrschaftsraum. Dieser ließ sich nicht mehr über Stände, Berufe und Volksversammlungen ordnen, sondern bedurfte der Verpflichtung des Einzelnen gegenüber einem zentralen Gesetz, das für alle galt.

Dieser Umbruch in der Lebensordnung hatte Auswirkungen auf das philosophische Denken. Entsprechend geht die Stoa davon aus, dass sich

alle Menschen an der Vernunft orientieren sollen, welche die Welt prägt und Ausdruck der (Welt-)Natur und der Götter ist. Einflussreich war auch die stoische Vorstellung von Tugend, die darin gesehen wurde, die Leidenschaften zu bezähmen und sich von Schicksalsschlägen nicht aus dem inneren Gleichgewicht bringen zu lassen, ebenso wie irdische Güter wie Reichtum nicht als etwas Gutes an sich, sondern als etwas Neutrales (*adiáphoron*) zu betrachten.

Die Kyniker wiederum forderten ihre Mitmenschen mit einprägsamen Sprüchen und Formulierungen zum Nachdenken über moralisches Verhalten auf, sahen Reichtum als unnötig für das Glücklichein an und lebten Genügsamkeit vor. Vor allem diese beiden jüngeren philosophischen Richtungen hatten Einfluss auf Paulus. Deren asketische Tendenzen, die Stoa und vorwiegend der Platonismus waren ihrerseits wichtig für Origenes, den zweiten Autor dieses Kapitels.

Bei der Übersetzung des weiter gefassten griechischen Begriffs *syneidesis* in das lateinische *conscientia* verengt sich in der Antike die Bedeutung stärker auf die moralische Konnotation im Sinne dessen, was im heutigen Sprachgebrauch unter einem guten oder schlechten Gewissen verstanden wird. So beschreibt Cicero († 43 v. Chr.) das Phänomen der Gewissensbisse (*morderi conscientia*).⁹ Für den römischen Philosophen Seneca († 65 n. Chr.), der von der Stoa geprägt war, ist das Gewissen „Gott in uns“, ein Stückchen Pneuma (Geist), das den Menschen an der Göttlichkeit teilhaben lässt.¹⁰ Die *conscientia* gehört also in der Vorstellung der römischen Philosophie zur grundlegenden Ausstattung des Menschen.

Zur Zeit des Hellenismus (336–30 v. Chr.) gehörte schließlich auch der Austausch zwischen jüdischer und griechischer Philosophie. Dieser führte zur Entstehung der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, die zur Zeit des Paulus im griechischsprachigen Mittelmeerraum verwendet wurde und deren Textversion Paulus ebenfalls prägte.¹¹

1.2 Impulse des Paulus für die christliche ethische Tradition

1.2.1 Die zentrale Perspektive: Handeln aus Glauben

Mit Paulus († nach 60 n. Chr.) beginnen die schriftlichen Zeugnisse für ethische Reflexion im christlichen Kontext. Nach dem Tod Jesu Christi um das Jahr 30 der heutigen Zeitrechnung¹² war die Bewegung der Christin-

nen und Christen im Lauf folgenden Jahrzehnte zu einer Religionsgemeinschaft geworden, was Ende des 1. Jahrhunderts zu deren Trennung von der jüdischen Gemeinde führte. Paulus, der zunächst zur pharisäischen Gruppe der Juden gehörte, hatte sich aufgrund seiner als Damaskuserlebnis bekannten Erfahrung (Apg 9,3–22) von seiner Bindung an eine streng an die Einhaltung von Gesetzen orientierten Lebensweise gelöst.¹³ Er war Bürger des Römischen Reiches und bereiste Städte und Inseln, die im heutigen Gebiet Griechenlands, Zyperns und der Türkei liegen, um den Glauben an Jesus Christus zu verbreiten. Die Vorstellung des Paulus von der Moralfähigkeit des Menschen ist entsprechend durchdrungen von dem geistesgeschichtlichen hellenistisch-römischen Hintergrund seiner Zeit, aber auch von seiner jüdischen Erziehung und seiner religiösen Bekehrungserfahrung. Dies wird im Folgenden deutlich werden.

1.2.2 Ethische Grundlagen

Die Fähigkeit aller Menschen, grundlegende moralische Regeln erkennen zu können

Für Paulus ist es evident, dass alle Menschen die Grundlinien moralischen Handelns mit der Vernunft erkennen können. Er geht davon aus, dass Gottes Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben ist:

„Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich [...].“ (Röm 2,14–15)

Die Vorstellung von der Fähigkeit aller Menschen zu moralischer Einsicht ist zur Zeit des Paulus weit verbreitet. Dieselbe Auffassung vertritt beispielsweise der jüdische Philosoph Philon von Alexandrien († 40/50 n. Chr.).¹⁴ Er definierte den Dekalog „als von Gott in die Schöpfung eingepflanzt, und den Menschen, der danach lebte, als ‚Weltbürger‘“¹⁵. Die Gleichsetzung der moralischen Gebote des Dekalogs mit der natürlichen Einsicht der Vernunft wird unter dem Stichwort des „Naturgesetzes“ die Geschichte der christlichen Ethik prägen.

Die Vorstellung des Philon wurde als Vermittlungsversuch zwischen der biblischen Schöpfungsvorstellung und der stoischen Vorstellung von der Weltvernunft gesehen, an der alle Menschen Anteil haben. Die stoische Idee vom Menschen als „Weltbürger“ (Kosmopolit) besagt, dass alle

Menschen an der einen Weltvernunft teilhaben und so eine einzige moralische und politische Ordnung für alle Menschen gelten muss.¹⁶ Vernünftig handeln bedeutet dann, die Regeln dieser Allvernunft zu erkennen und umzusetzen.

Diese Gleichsetzung hat wirkungsgeschichtlich eine große Bedeutung. Prägnant formuliert Thomas von Aquin später im Mittelalter dieses Phänomen, indem er das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*) als die Teilhabe der Vernunft des Menschen an Gottes ewigem Gesetz definiert (STh I-II q. 91 a. 2 co), wodurch klar ist, dass die Vernunft genügt, um die im Dekalog enthaltenen moralischen Gebote zu erkennen und zu ihrer Einhaltung zu verpflichten. Dies provoziert freilich die Frage, warum es dann noch einen Dekalog brauchte. Die Übermittlung der Zehn Gebote an Mose ist nach Thomas daher auch nur eine pädagogische Maßnahme der Erinnerung und Einschärfung der Gebote, nicht deren moralische Grundlegung (STh I-II q. 98 a. 6 co).

Obwohl Paulus in Röm 2,14–15 auf diese Vorstellung wie selbstverständlich Bezug nimmt, entfaltet er sie nicht weiter. Sein Interesse gilt nicht der Frage, wie eine universale Ethik aussehen könnte, die für alle Menschen auf der Welt gilt. Sein Anliegen war, dass die Christinnen und Christen in den christlichen Gemeinden in ihrem Verhalten der Botschaft Christi entsprechen sollten.

Sünde als Mangel an Glauben und Liebe als Inbegriff göttlicher Weisung

Paulus hatte als gesetzestreuer Jude die frühen Judenchristen deshalb verfolgt (1 Kor 15,9), weil sie sich nicht an alle jüdischen Gesetze hielten (Gal 1,13–14).¹⁷ Nach seiner Erkenntnis, zum Apostel der „Heiden“ – womit nicht dem jüdischen Glauben zugehörige Menschen gemeint waren – berufen zu sein (Gal 1,16), sah er Christus als den Schlüssel für die Interpretation aller Gebote an. Dies macht es ihm möglich, das Gesetz (z. B. Röm 3,20) – gemeint ist die Tora, d. h. die vom Judentum als Regel für das eigene Handeln verstandenen fünf Bücher Mose (Pentateuch)¹⁸ – im Dekalog und im Liebesgebot zusammenzufassen (Röm 8–10). Das Verhältnis der vielen im Alten Testament zu findenden Regeln und Gebote zu den Regeln des Neuen Testaments war ein in der nachfolgenden Geschichte regelmäßig wiederkehrendes Thema.¹⁹ De facto wurde durch die Konzentration auf das Handlungsprinzip durch die Hervorhebung des Liebesgebots „die Beobachtung einer Vielzahl von Tora-Bestimmungen faktisch zu einer Frage des persönlichen Lebensstils bzw. einer religiösen Konvention“²⁰.

Einen wichtigen Einfluss auf den Umgang des Paulus mit Normen hatte sein Verständnis von Gnade. Er hatte die Erfahrung gemacht, dass die vielen moralischen Normen und Gebote zwar eine Hilfestellung für das Leben sind, aber den Menschen nicht in seinem Innern verwandeln können. Diese innere Verwandlung kann nur Gott bewirken, der dies aus Gnade, d.h. aus freier Liebe, tut. Es ist also die Gottesbeziehung, der Glaube, der die innere Veränderung bewirkt: „Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes“ (Röm 3,28). Die dieser Einsicht entsprechende Antwort des Menschen ist es, im vollen Vertrauen auf Gottes Gnade zu handeln. Ein solcher Glaube wirkt durch die Liebe (Gal 5,6). Dies ist der Maßstab für christliches Handeln; das Gegenteil, d.h. Sünde, bestimmt Paulus deshalb als all das, was nicht aus diesem Glauben kommt: „Alles Tun, was aus Hochmut, Selbstüberhebung, Stolz, aber auch aus Angst, Verzweiflung und Selbstverschlossenheit kommt, das ist ‚Sünde‘ und führt von Gott weg.“²¹

1.2.3 Das Gewissen bei Paulus: Ein Seismograph für die Kohärenz von moralischer und religiöser Überzeugung und Handeln

Im Folgenden soll das Denken des Paulus anhand von ausgewählten Aspekten seiner Gewissensvorstellung exemplifiziert werden. Eine zentrale Grundlage für das Verständnis des Gewissens bei Paulus ist, was er unter Freiheit vom Gesetz versteht. Das Gewissen ist bei Paulus vor allem das Wissen um sich selbst und um die von Gott geschenkte Freiheit.²² Diese Freiheit zeigt sich z.B. in der Freiheit von Speisevorschriften, die bestimmte Lebensmittel aus religiösen Gründen als unrein bezeichnen und daher vom Verzehr ausschließen.

Freilich könnte man einwenden, dass die Erfüllung des Gesetzes – zumindest in seinem Kern der Gottes- und Nächstenliebe und in Form des Dekalogs – immer noch verlangt wird. Gibt es in diesem Sinn überhaupt eine Freiheit vom Gesetz? Hier ist wieder auf das Anliegen des Paulus zurückzuverweisen, dem es vor allem um eine *religiöse* Einsicht geht, die er mit der Freiheit vom Gesetz zum Ausdruck bringt und prägnant in Röm 3,28–31 formuliert: Freiheit vom Gesetz bedeutet, dass das religiöse Heil vor Gott nicht durch das Einhalten von Geboten „verdient“ wird, sondern im Glauben geschenkt wird. Es heißt nicht, dass die moralischen Gebote, sofern sie vom Menschen erkannt werden können, deshalb ihre Richtigkeit verlieren. Vielmehr sind sie selbstverständlich verpflichtend, aber werden nicht aus Angst befolgt, sondern aus Freiheit und als Aus-

druck der persönlichen Überzeugung. Da das im Glauben gestärkte Bemühen um Nächstenliebe auch ein moralisch gutes Leben fördert, gelangt Paulus zu der Schlussfolgerung, dass durch den Glauben das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt wird, sondern sogar aufgerichtet wird:

„Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes. Oder ist Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist der Eine. Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen gerecht machen. Setzen wir also durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf.“ (Röm 3,28–31)

Die Vorstellung des Gewissens bei Paulus soll nun mit Blick auf die besonders zentralen Bezüge dargestellt werden: im Verhältnis zu anderen Gläubigen, zur Freiheit, zu Gott und zum Staat.

Freiheit und Rücksicht auf das Gewissen der anderen

Wer an Christus glaubt, ist zu einem selbstverantwortlichen Leben befreit. Dass dies aber nicht bedeutet, einfach ohne Rücksicht auf andere Menschen der eigenen Einsicht zu folgen, zeigt Paulus an einem Beispiel. Für ihn ist klar, dass Christinnen und Christen problemlos Fleisch essen können und dürfen, das von Opfern für heidnische Götter stammt – das Fleisch kann von außen den Glauben nicht ins Wanken bringen, weil alles in der Welt von Gott geschaffen ist und ihm daher nicht widersprechen kann. Aber dort, wo durch das Essen des Fleisches der innere Glaube ins Wanken gerät, vielleicht im Falle eines Menschen, der vorher am Vielgötterkult teilgenommen hat und sich zum Christentum bekehrte, ist aus Rücksicht auf seine mangelnde Festigkeit Vorsicht angesagt.²³ Weil das innere Bewusstsein des Menschen der Maßstab für die Selbstbeurteilung und für das eigene Handeln ist, muss, so Paulus, die innere Lage der anderen Menschen beim eigenen Handeln berücksichtigt werden. Die persönliche Freiheit, die dem Glauben entspringt, kann und muss also in manchen Situationen um des Gewissens der anderen willen zu einer Selbstbeschränkung im Handeln führen, um etwa die Festigung des Glaubens der anderen nicht zu gefährden:

„Alles ist erlaubt – aber nicht alles nützt. Alles ist erlaubt – aber nicht alles baut auf. Denkt dabei nicht an euch selbst, sondern an die anderen! Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, ohne aus Gewissensgründen nachzuforschen. Denn dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt. Wenn ein Ungläubiger euch einlädt und ihr hingehen möchtet, dann esst, was

euch vorgesetzt wird, ohne aus Gewissensgründen nachzuforschen! Wenn euch aber jemand darauf hinweist: Das ist Opferfleisch!, dann esst nicht davon mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam gemacht hat, und auf das Gewissen; ich meine aber nicht das eigene Gewissen, sondern das des anderen; denn warum soll meine Freiheit vom Gewissensurteil eines anderen abhängig sein?“ (1 Kor 10,23–29)

Die abschließende Frage ist eine rhetorische: Das Wissen des Menschen um sich selbst ist die Basis für das Handeln jedes Menschen. Hier wird auch das Urteil darüber gefällt, was als moralisch gut und dem Glauben entsprechend gesehen wird. Doch Paulus ist sich – auch aufgrund der Erfahrung seiner persönlichen Geschichte – dessen bewusst, dass Menschen untereinander und auch im Laufe des eigenen Lebens zu unterschiedlich tiefen Einsichten darüber gelangen können, was zu Gott gehört und was von ihm trennt. Deshalb wirbt er hier für Rücksicht auf diejenigen, die in ihrem Inneren noch nicht sicher genug sind, um die volle Freiheit zu erkennen (1 Kor 8,7–13).

Der Hinweis, dass man dem anderen keinen Anstoß zu Gewissenszweifeln bieten solle, ist bis heute ein kirchlicher Handlungsgrundsatz. So wird zum Beispiel die Frage, ob geschiedene Wiederverheiratete zur Kommunion zugelassen werden können, auf dem Hintergrund diskutiert, ob dadurch andere Gemeindemitglieder in ihrem Glauben an die Unauflöslichkeit der Ehe erschüttert werden. Jedenfalls geht es Paulus darum, Gläubige dort „abzuholen“, wo sie mit ihrem Glauben stehen, und sie nicht aus mangelnder Feinfühligkeit in Glaubenszweifel zu stürzen. Die Verantwortung für ein Handeln gemäß dem eigenen Gewissen endet also nicht beim eigenen Gewissen, sondern schließt Rücksicht auf die anderen ein, die nicht denselben Grad der Freiheit oder dieselbe Erkenntnis erlangt haben. Dies ist zu berücksichtigen, obwohl diejenigen, die ein „schwächeres“ Gewissen haben, im Beispiel des Paulus de facto im Unrecht sind.²⁴ Rücksichtnahme soll letztlich immer dem Aufbau des Glaubens und der Gemeinde dienen.

Für Paulus ist bei der Abwägung das Grundprinzip der Liebe leitend, die im Zweifelsfall zur Bereitschaft ruft, sich selbst zurückzunehmen. Für ihn ist das übergeordnete Ziel die Festigung des Glaubens. Eine entsprechende Abwägung und Rücksichtnahme setzt freilich schon voraus, dass jemand von den Gewissensnöten der anderen Person weiß oder sich empathisch in sie hineinversetzen kann.

Das Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Toleranz als Grundprinzip der modernen Gesellschaft können heute zu der Frage führen, ob diese

Rücksicht immer geboten ist, wenn man weiß, dass die andere Person eine in den eigenen Augen „schwächere“ Position vertritt. Eine solche Situation könnte dort an die Grenze kommen, wo die eigene Glaubwürdigkeit auf dem Spiel steht und ein Zugeständnis an das Gewissen der anderen zu einem faulen Kompromiss werden würde, welcher im eigenen Inneren zu einem Verrat an der erkannten Wahrheit und am Glauben empfunden würde. Wie soll dann die Regel des Paulus zur Anwendung kommen, dass derjenige Rücksicht nehmen soll, der die größere innere Freiheit besitzt, bzw. sein Kriterium, so zu handeln, dass der Glaube vermehrt und nicht geschädigt wird? Hier ist sicher abzuwägen, ob das Zeugnis für das eigene Verständnis den Glauben des anderen wirklich zerstören würde oder eher ein Umdenken anregen und die Chance eröffnen könnte, gemeinsam eine neue Perspektive zu entwickeln.

Freiheit des Gewissens und Grundrecht auf Gewissensfreiheit

Die Freiheit des Gewissens bei Paulus muss im Kontext des Rufes Christi in die Freiheit verstanden werden. Dieser Ruf ist eine positive Zusage an den Menschen. Er entspricht also dem Gedanken, dass Menschen ihre Verantwortlichkeit für das eigene Leben und für das der anderen Menschen entwickeln sollen und dazu ermächtigt sind, weil sie Gottes Kinder sind, wie Paulus in Röm 8,14–16 formuliert:

„Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, sodass ihr immer noch Furcht haben müsstet, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selber bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind.“

Sich von Gottes Geist leiten zu lassen, heißt daher zunächst, aus Vertrauen auf Gott zu handeln und nicht aus Angst. Dies ermöglicht es, das eigene Handeln am Maßstab der Liebe zu orientieren. Die Freiheit des Gewissens bei Paulus spricht daher von einer positiven Freiheit, d. h. er beschäftigt sich mit der Frage, wie diese Freiheit gelebt und richtig gestaltet werden kann.

Dies ist daher nicht dasselbe wie das Menschenrecht auf Gewissensfreiheit, wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verbürgt wird. Dieses beschreibt, was der positiven Entfaltung der Freiheit bereits vorausliegt: dass jeder Mensch einzigartig ist, innere Überzeugungen haben kann und dass daher die Freiheit der Ausübung dieser inneren Überzeugungen wechselseitig gewährleistet werden muss (Art. 1). Das

Menschenrecht auf Gewissensfreiheit ist daher grundsätzlich ein negatives Gebot: Es schränkt das Zugriffsrecht des Staates ein, solange die Ausübung der persönlichen Gewissensfreiheit nicht andere rechtsstaatliche Grundsätze verletzt (Art. 18).²⁵ Paulus spricht dagegen davon, dass der Glaube an Christus den Menschen innerlich frei macht, um ohne Angst leben und anderen Menschen in Liebe begegnen zu können.

Gewissen und Gott

Für die Frage, in welcher Weise das menschliche Gewissen mit Gott in Beziehung steht, macht Paulus zwei wichtige Beobachtungen. Die erste Dimension betrifft die Beobachtung des Paulus, dass das Gewissen ein Organ im Menschen ist, welches unabhängig davon agiert, ob ein Mensch an Gott glaubt oder nicht. Es ist ebenso unabhängig wie die moralische Einsicht selbst, die Paulus schöpfungstheologisch begründet. Die Menschen wurden von Gott als Wesen geschaffen, die „von Natur aus“, d. h. auch ohne religiöse Bildung, ein sittliches Urteil fällen können, also einen ethischen Maßstab in sich tragen und daher „gemäß dem Gesetz“ leben können. Das Gewissen (*syneidesis*) ist davon unterschieden und wird verstanden als ein inneres Gespür dafür, ob Menschen ihrer eigenen Moralüberzeugung gemäß handeln und damit das auch umsetzen, was sie im guten Glauben für richtig halten. Das Gewissen ist bei Paulus wie ein Seismograph, der, wenn etwas nicht stimmt, die inneren Erschütterungen wahrnimmt und die Abweichung diagnostiziert.

Die zweite Dimension betrifft die Gläubigen: Wenn Menschen an Gott glauben, dann ist das Gewissen nicht nur ein sittlicher Seismograph, sondern auch ein religiöser. Das Gewissen zeugt nicht nur davon, ob etwas mit den eigenen Wertvorstellungen übereinstimmt, sondern es ist auch ein Gradmesser dafür, ob das eigene Handeln mit dem eigenen Glauben kompatibel ist oder nicht. So formuliert Paulus bei der Frage, ob man Götzenopferfleisch essen darf:

„Die Überzeugung, die du selbst hast, sollst du vor Gott haben. Wohl dem, der sich nicht zu verurteilen braucht bei dem, was er für recht hält. Wer aber Zweifel hat, wenn er etwas isst, der ist gerichtet, weil er nicht aus der Überzeugung des Glaubens handelt. Alles, was nicht aus Glauben (*pistis*) geschieht, ist Sünde.“ (Röm 14,22–23)

Diese Stelle wurde im Laufe der Kirchengeschichte vielfach aufgegriffen und unterschiedlich gedeutet. Wichtig ist das Bewusstsein der Differenz zwischen dem eigenen Urteil und einer letzten, objektiven Beurteilung des

Handeln in einer gegebenen Situation, das Paulus zum Ausdruck bringt. Da sich Paulus der Unergründlichkeit des Menschen in seinem Inneren bewusst ist, hält er daran fest, dass das Gewissensurteil sowohl abweichen kann vom Urteil anderer Menschen, die auf die Situation schauen, als auch vom Urteil Gottes, der den Menschen in seinem Innersten kennt. Eine letzte, sichere Beurteilung traut Paulus nämlich nur Gott zu. Alle menschlichen Urteile können nur aus gutem Glauben erfolgen, aber stellen keine ultimative Gewissheit dar:

„Mir macht es allerdings gar nichts aus, wenn ihr oder ein menschliches Gericht über mich urteilt; ich urteile auch nicht über mich selbst. Ich bin mir zwar keiner Schuld bewusst, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der über mich urteilt. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird! Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.“ (1 Kor 4,3–5)

Daher stellt das moralisch und bei Gläubigen auch religiös orientierte Gewissen als beurteilender Spiegel für das persönliche Handeln zwar die Letztinstanz dar und auch den Maßstab, an dem sie einmal von Gott gemessen werden (Röm 2,16) – das bedeutet jedoch nicht, dass das Gewissen eine letzte Wahrheit verkörpert und irrtumsfrei ist.²⁶ Trotzdem braucht das Gewissen nach Paulus nicht etwa weitere Rückversicherungen durch erneute Vorschriften und Gebote, denn das Heil des Menschen kann vor Gott sowieso nicht durch die korrekte Befolgung von Gesetzen verdient werden, sondern wird vielmehr dadurch geschenkt, dass man aus Glauben handelt. Für das Handeln vor Gott genügt die Überzeugung, mit dem eigenen Handeln Jesus Christus aus bester Einsicht heraus nachzufolgen. Objektiv gesehen ist das Gewissen des Einzelnen nur das vorletzte Wort²⁷, da eine umfassende, letzte Sicht Gott vorbehalten ist.²⁸

Gewissen und staatliche Gewalt

Ein wegen seines möglichen Missbrauchs heikles Thema bei Paulus ist das Verhältnis von Gewissen und staatlicher Gewalt. Paulus betrachtet die staatliche Gewalt als von Gott gegeben²⁹:

„Deshalb ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen. Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt, denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben.“ (Röm 13,5)

Aufgrund der Erfahrung von Unrechtsstaaten wie des nationalsozialistischen Deutschen Reiches können die zitierten Verse und der gesamte Abschnitt Röm 13,1–7 heute nicht mehr unwidersprochen bzw. ohne die Formulierung notwendiger Bedingungen als richtig beurteilt werden. Paulus setzt hier voraus, dass die staatliche Gewalt das Gute verteidigt und durch Strafverfolgung das Böse abwehrt und in diesem Sinn im Dienste Gottes steht.³⁰ Es geht ihm darum zu sagen, dass Christen auch im gesellschaftlichen Bereich das Gute verfolgen sollen.³¹ Seine strikte Hervorhebung der Pflicht des Abgabenzahlens ist durch die Widerstände gegen das Steuerwesen dieser Zeit mitbedingt, was im Zusammenspiel mit der Erwartung des einbrechenden Reiches Gottes („Naherwartung“) zu einem Widerstand gegen die Staatsgewalt hätte führen können.³² Hier ist immer hinzuzufügen, dass der Staat seine Autorität verliert, wenn er seiner eigentlichen Aufgabe nicht mehr nachkommt und das Gute, z. B. das Leben seiner Bürgerinnen und Bürger, nicht mehr verteidigt. Die Aufforderung des Paulus, sich um des Gewissens willen – und nicht nur aus Angst vor Strafe – den Forderungen des Staates unterzuordnen, darf, wie aus den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges deutlich wurde, nur vertreten werden, solange der Staat sich an das Recht und an grundlegende moralische Grundsätze bindet.³³ Für diese Deutung spricht schon früh die *clausula Petri* genannte Formulierung „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29), die schon in der Patristik als Korrektur herangezogen wurde.³⁴ Im Mittelalter wurde diese Deutung durch die germanische Herrscherauffassung bestätigt, nach welcher der „Herrscher [...] an das Recht gebunden ist und dem darum nicht Folge geleistet werden darf, wenn er gegen das Recht verstößt“³⁵. Aus dem Text des Paulus kann man keinen blinden Gehorsam und keine Unterstützung für einen Willkürstaat ableiten, aber durchaus eine Verpflichtung, den Staat in seinem guten Streben aus moralischer Überzeugung zu unterstützen.

Die Fehleranfälligkeit religiöser wie sittlicher Erkenntnis

In der heutigen Ethik stellen wir die Frage, ob man ethische Grundregeln als Einsicht aller Menschen voraussetzen kann bzw. wie diese in verschiedenen Kontexten verstanden werden. Für Paulus dagegen ist klar, dass solche moralischen Grundregeln mit denen, die er aus seinem jüdischen Glauben kennt, übereinstimmen, d. h. mit dem Dekalog, mit dem Liebesgebot, mit der Goldenen Regel. Er setzt deren Bekanntheit und Einsichtigkeit voraus. Das Gewissen, so wurde deutlich, steht bei ihm für den

Vorgang des inneren Wachrüttelns und Prüfens mit Blick auf bereits vorausgesetzte Maßstäbe.³⁶

Die Fehlerhaftigkeit menschlichen Handelns liegt daher nicht in einer mangelnden Kenntnis dieser grundlegenden ethischen Prämissen, sondern in deren Ausdeutung und konkreter Anwendung. Schon bei den kurz nach Paulus' Tod verfassten „deuteropaulinischen“ Briefen zeigt sich, dass christlich-ethische Deutungen von zeitgenössischen Werthaltungen, kulturellen Bedingtheiten und sonstigen Umständen, wie beispielsweise vorhandenen autoritativen Texten, geprägt sein können. Insbesondere bei den seit Luther als „Haustafeln“ bezeichneten Regeln für spezifisches Verhalten bestimmter gesellschaftlicher Stände (Frauen, Sklaven, Männer) (Eph 5,22–6,5 und Kol 3,18–4,1) wird aus heutiger Sicht die Zeitbedingtheit mancher Formulierungen ersichtlich. Beispielsweise hat Ansgar Wucherpennig darauf aufmerksam gemacht, wie sehr die Übersetzung der Septuaginta in ihrer griechischen Fassung des ursprünglich hebräischen Schöpfungsberichtes von diesem abweicht, indem sie das Wort „Adam“, anstatt es als „Mensch“ wiederzugeben, als „Mann“ übersetzt und somit anthropologisch einschränkt. Diese Übersetzung hatte Einfluss auf die (deuteropaulinische) Formulierung, dass der Mann das Haupt der Frau sei (Eph 5,23).³⁷ Da Paulus selbst sich in seinen eigenen Texten der möglichen Fehlerhaftigkeit des eigenen Urteils bewusst ist und persönliche Urteile durch seinen Hinweis auf den notwendigen eschatologischen Vorbehalt relativiert³⁸, kann man durchaus mit Unterstützung des Paulus eine begründete Distanz zu bestimmten Aussagen in dem ihm zugeschriebenen, aber später entstandenen Briefcorpus einnehmen.

Freiheit und Kompetenz der Liebe – eine ‚implizite Ethik‘ des Paulus

Paulus' vorrangiges Anliegen ist theologisch, nämlich Jesus Christus als den Messias zu verkündigen, und nicht moralisch. Dennoch bringt er als ehemaliger Pharisäer strenge moralische Anforderungen an sich selbst mit und zeigt, dass Christsein ohne angemessenes Verhalten nicht möglich ist. Es ist naheliegend, dass deshalb auch die Paulinischen Briefe keine systematische, d.h. einheitliche und umfassende Darlegung und Begründung ethischer Normen und Haltungen beinhalten, wie man sie etwa in einer modernen Ethik suchen würde. Das wäre allein aufgrund der Briefgattung der Texte und der unterschiedlichen Situationen der Gemeinden, an die sich diese Briefe richten, schon schwierig. Stattdessen finden sich Elemente, die heute unterschiedlichen ethischen Denksystemen zugeordnet

werden würden, Normen und Werte, deontologische und teleologische Begründungen, narrative Ethik, Gemeinde-Ethos, Lasterkataloge u. a.³⁹

Trotzdem finden sich bei Paulus zentrale Einsichten, die für den weiteren Verlauf christlichen ethischen Denkens wegweisend waren. Hierzu gehört die Erkenntnis, dass alle Menschen einen angeborenen moralischen Maßstab haben, worauf später der Gedanke des natürlichen Sittengesetzes aufbaut. Damit hat Paulus für die Verbreitung des Christentums und dessen Inkulturation in den römisch-griechischen Mittelmeerraum den Grundstein gelegt. Zentral für Paulus selbst freilich ist das Prinzip der Liebe, von dem her sich alles Handeln bemisst und das den Schlüssel zu allen Geboten darstellt. Der Sache nach war diese Zusammenfassung religiöser Weisungen bereits im jüdischen Denken (Lev 19,18) vorbereitet.⁴⁰ Für Paulus wird diese Einsicht aufgrund seiner persönlichen Umkehr vom Christenverfolger Saulus zum Verkünder des christlichen Glaubens zum Zentrum seines Zugangs zur Moral. Ruben Zimmermann schlägt daher vor, von einer „impliziten Ethik“ bei Paulus zu sprechen, die man am ehesten als eine „Liebesethik“ charakterisieren kann. Er begründet es nach einer ausführlichen Analyse aus der Perspektive moderner Ethik damit, dass bei Paulus die Liebe „bei Abwägungsurteilen immer wieder anderen Normen vor- und übergeordnet“⁴¹ wird.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Liebe hier nicht nur eine Motivation bedeutet in dem Sinn, wie man „aus Pflichtbewusstsein“ oder eben „aus Liebe“ handeln kann. Liebe ist bei Paulus ein regelrechtes Kriterium, an dem sich die Sinnhaftigkeit bzw. die Bedeutung von Regeln und Gesetzen erst bemisst: „Somit entlässt das Gebot von Lev 19,18 nach Paulus in die Freiheit der Liebe, die sensibel und phantasiereich für das macht, was Wille Gottes hier und jetzt ist [...]. Der Liebende lässt sich vom Gesetz nicht versklaven, nicht gängeln; er lässt sich vom Gesetz nicht in Unmündigkeit halten. Er besitzt selbst in der Kompetenz der Liebe die geistgewirkte ‚Fähigkeit‘, zu erkennen und zu entscheiden, worauf es jeweils ankommt.“⁴²

Durch seine Bezeugung des Sittengesetzes in allen Menschen, seine Hervorhebung der Gnade für das Gottesverhältnis und der positiven Freiheit zur Gestaltung des eigenen Handelns gemäß dem Prinzip der Liebe hat Paulus Denkformen geschaffen, die im Christentum weiterentwickelt wurden und es nachhaltig prägten.

1.3 Freiheit zur Selbst- und Weltgestaltung: der Mensch als moralisches Wesen bei Origenes

1.3.1 Hintergründe

Die Zeit der Kirchenväter, die Patristik, umfasst die ersten Jahrhunderte des Christentums. Im Weströmischen Reich, dessen Ende sich mit der Eroberung Roms 476 abzeichnete, endet sie nach gängiger Einteilung mit Isidor von Sevilla († 636) und leitet über zum Frühmittelalter; im Ost-römischen Reich, das mit der Eroberung Konstantinopels 1453 endet, setzt man das Ende der Kirchenväterzeit mit Johannes von Damaskus an († 750).⁴³ Durch die Ausweitung der römischen Herrschaft auf den ganzen Mittelmeerraum waren unterschiedlichste Länder und Völker politisch vereinigt. Doch aufgrund der Größe des Reiches wurde die Verwaltung in unterschiedliche Herrschaftsbereiche aufgeteilt. Im östlichen Raum hielt sich die Dominanz der griechischen Sprache, während im westlichen Römerreich das Lateinische dominierte. In der patristischen Literatur sind daher auch unterschiedliche Prägungen gegeben. Origenes († 253) gehört zu den großen Vertretern der griechischen Kirchenväter. Er war als der „erste und größte Laientheologe der Kirche“⁴⁴ in Alexandria tätig und verfasste, u. a. angeregt durch Ambrosius von Alexandria, zahlreiche Schriften, ehe er sich in Caesarea zum Presbyter weihen ließ. Vermutlich deshalb und aufgrund von Meinungsverschiedenheiten erteilte ihm der Bischof von Alexandria, Demetrios, Lehrverbot und erklärte seine Priesterweihe für ungültig.⁴⁵ Deshalb wirkte Origenes danach vorwiegend in Caesarea (Palästina), wo er eine christliche Studieneinrichtung mit einer Bibliothek unterhielt.⁴⁶ Da sein Werk später aufgrund des Streites mit Demetrios umstritten war, wurden manche seiner Bücher vernichtet und mussten aus den Streitschriften seiner Gegner und Befürworter rekonstruiert werden. Deshalb ist der Text teilweise entweder nicht mehr in der griechischen Originalsprache, sondern auf Lateinisch, manchmal in zwei Sprachversionen und oft auch nur fragmentarisch erhalten.⁴⁷ Origenes starb an den Folgen von schweren Folterungen im Zuge der Christenverfolgung unter dem römischen Kaiser Decius (249–251 n. Chr.).

Im Gegensatz zu Paulus setzte sich Origenes bewusst mit philosophischem Denken, vor allem der platonischen Schule, auseinander. Dabei konnte er auf zwei wichtige, im Christentum weit rezipierte platonische Vorstellungen zurückgreifen, nämlich dass Menschen kraft ihres Verstandes (*nous*) durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gott ähnlich werden können (*homoiosis theō*), und dass die Welt als Abbild ihres Urbildes

auf dieses zurückverweist.⁴⁸ Diese Grundüberzeugungen wirkten sich auch auf die Vorstellung aus, dass die Seele dem Körper überlegen ist.⁴⁹ Den Gedanken der Annäherung des Menschen an Gott hat Origenes in der platonischen Philosophie vorgefunden, doch kann dies nach Origenes dem Menschen nicht aus eigenen Kräften, sondern nur mit der Hilfe Gottes gelingen.⁵⁰

1.3.2 Anthropologie und Ethik bei Origenes

Während Paulus ein unmittelbarer Zeuge der ersten Christengemeinden ist, kann Origenes bei seinen Erläuterungen bereits auf Überlegungen und Entwicklungen zurückblicken, die nach Paulus bei den frühchristlichen Autoren erfolgt sind. Zu diesen gehört auch die Weitertradierung der Beobachtung des Paulus, dass alle Menschen von Natur aus ein moralisches Bewusstsein haben (Röm 2,14–15). Schon die frühen christlichen Zeugnisse wie der als „Barnabasbrief“ bezeichnete anonyme theologische Traktat (datiert 70–152 n. Chr.) und eine als „Zweiter Clemensbrief“ (120–170 n. Chr.) bekannte Predigtvorlage verweisen darauf, wenn sie sich darauf beziehen, dass jedem Menschen nach seinen Taten vergolten werde.⁵¹ Diese Vorstellung wird später als natürliches Sittengesetz bezeichnet⁵², weil Menschen dieses Wissen von Natur aus (griechisch: *physei*) haben.⁵³

In dieser Linie entwickelt auch Clemens von Alexandrien (ca. 150–215), der möglicherweise Lehrer des Origenes war⁵⁴, unter Berufung auf den Bericht in der Apostelgeschichte über die Rede des Paulus vor dem Stadtrat in Athen, dem Areopag (Apg 17,22–28), „die Idee, dass die klassisch-pagane griechische Philosophie Elemente der Wahrheit enthalte“⁵⁵. Gemeint sind damit die platonischen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele, dem Einen und der Idee des Guten.⁵⁶

Der Gedanke der natürlichen sittlichen Einsicht bei Origenes

Origenes griff diesen Gedanken auf und baute ihn in eine breitgefächerte ethische Reflexion ein. In seinem Werk gegen den Philosophen Kelsos, der um das Jahr 170 gegen die Anspruchslosigkeit der christlichen Moral polemisierte, hebt er hervor, dass jeder Mensch von Natur aus ein moralisches Vorwissen hat, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist. Daher kann sich kein Mensch vor der Verantwortung vor Gott entschuldigen.⁵⁷ Origenes erklärte daher, dass Gott die Gebote in die Natur des Menschen geschrieben hat⁵⁸, doch nach der Abwendung der Israeliten von Gott (Tanz um das Goldene Kalb) habe er Mose die Gebote in Stein meißeln

lassen (Ex 34,1.28). Der Dekalog hat daher die Funktion einer nachträglichen Erinnerung an das ursprüngliche Wissen.⁵⁹

Konfrontiert mit dem Hinweis des Paulus auf die Präsenz des moralischen Gesetzes im Herzen der „Heiden“ (*lex in cordibus gentium*; Röm 2,14–15), setzt Origenes dieses mit dem natürlichen Gesetz (*naturalis vero lex*) gleich und erklärt, dass mit „Herz“ (*cor*) die Vernunftkraft der Seele (*rationalis animae virtus*) gemeint ist.⁶⁰ Er versteht die paulinische Aussage so, dass es sich um ein moralisches Vorwissen handelt, das mit den moralischen Vorschriften des Dekalogs beschrieben werden kann, etwa dem „Verbot von Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsche[m] Zeugnis und [dem] Gebot der Elternliebe“⁶¹ und vielleicht auch dem, „dass Gott der einzige Schöpfer von allem ist“⁶², aber am ehesten auf ein Grundgefühl für Angemessenheit zurückzuführen ist, das der „Goldenen Regel“ entspricht:

„Was ins Herz geschrieben ist, scheint mir jedoch am meisten den Gesetzen des Evangeliums zu entsprechen. In ihnen bezieht sich alles auf das von Natur aus Angemessene. Denn nichts entspricht so dem natürlichen Empfinden wie, dass die Menschen anderen nichts antun sollen, was sie selbst nicht erleiden möchten [...].“⁶³

Es gibt daher „keinen moralischen Grund dafür, auch nur irgendeines der mosaischen Gesetze wortwörtlich zu befolgen, außer es lässt sich dafür ein vernünftiger („naturgesetzlicher“) Grund anführen.“⁶⁴ Origenes nimmt damit Thomas von Aquins Einschätzung vorweg. Speisegebote und andere Vorschriften des Alten Testaments müssen nach Ansicht des Origenes daher geistig gelesen werden, was ihre Einheit deutlich macht.⁶⁵ „Der natur-, geist-, evangeliumsgemäße Gehalt der Heiligen Schrift ist zu ermitteln, damit alle Menschen, Juden wie Heiden, auch explizit und bewusst [...] nach dem Leben können, was ihnen bereits von Natur aus (*physei*) als Vorbegriff moralischen Bewusstseins eingepflanzt ist.“⁶⁶ Die alttestamentlichen Gebote geistlich zu deuten ist gerechtfertigt, weil sie eine auf das Erscheinen des Messias vorbereitende Aufgabe hatten, die nun obsolet geworden ist.⁶⁷ Dafür versteht Origenes zahlreiche auch radikale Aussagen der Bergpredigt wie auch des Paulus, z.B. die Gewaltlosigkeit, als Gebote, die es umzusetzen gilt, auch wenn dies harten Verzicht bedeutet.⁶⁸ Jeder Mensch kann nach Origenes auch ohne Glauben moralisch Gutes tun:

„Er hält sich an die Gerechtigkeit, liebt die Barmherzigkeit, bewahrt die Keuschheit und Enthaltensamkeit, hält an Bescheidenheit und Milde fest und

tut überhaupt jedes gute Werk. Wenn ein solcher Mensch auch das ewige Leben nicht hat, [...] so kann ihm doch die Herrlichkeit seiner Werke sowie Ehre und Frieden nicht verlorengehen.“⁶⁹

Für Origenes spricht Gottes Güte dafür, dass ein solches anständiges Leben von Gott im jüngsten Gericht Anerkennung findet.⁷⁰

Selbstbeherrschung als Grundlage für eine gute Entscheidung

Origenes hat nicht nur den Gedanken eines in jedem Menschen prinzipiell verankerten, aber auch der Entfaltung bedürftigen natürlichen Wertsystems weitergegeben, sondern sich auch mit der Frage nach der guten oder bösen Veranlagung des Menschen beschäftigt. Dies lag vor allem daran, dass er sich kritisch mit gnostischen, dualistischen Strömungen auseinandersetzte, die von einer zweigeteilten Seele des Menschen ausgingen. Diese Denkrichtungen deuteten den Gegensatz von Geist und Fleisch bei Paulus in dem Sinn, dass der Apostel von zwei Seelen im Menschen gesprochen habe, wobei die böse Seele von übermächtigen Affekten geprägt sei.⁷¹

Dagegen wehrt sich Origenes und deutet den Menschen so, dass er ansprechbar sei für das Gute wie für das Böse. Es liegt aber an jedem Menschen selbst, wie er sich zwischen beiden Möglichkeiten entscheidet. Eine Zuordnung dieses Kampfes zwischen Gut und Böse zu einem Dualismus zwischen einer körperlichen und einer geistigen Seele macht für Origenes keinen Sinn, da zentrale Fehlhaltungen wie „Ehrgeiz, Habsucht, Eifersucht, Neid, Hochmut und ähnliches“⁷² keine körperlichen Regungen sind. Körper wie Geist müssen also beherrscht werden. Der Wille ist daher als eigenständige Kraft zu denken: Nach Origenes hängt es vom Willen des Menschen selbst ab, ob er im Sinne des Paulus zu einem geistigen oder „fleischlichen“, d. h. von Gott abgewandten Menschen wird.⁷³ Für Origenes ist es jedenfalls besser, aus freien Stücken das Böse zu wählen – auch aus der pädagogischen Überlegung, dass aus dieser Erfahrung eine Gegenreaktion und Entscheidung für das Geistige wachsen kann –, als willenlos sich einfach nur von körperlichen Bedürfnissen leiten zu lassen, denn dies sieht er als ein Leben auf der Stufe von Tieren an.⁷⁴ Diese Position zeigt, dass Origenes nicht in dem Sinn dualistisch denkt, dass *nur* aus dem Körper der Stachel zum Bösen kommen kann, was aber nicht bedeutet, dass er seine in den Jugendschriften vertretene leibfeindliche Auffassung ganz abgelegt hätte. Dort deutet er den Menschen als ein wie Engel und Dämonen gefallenes Geschöpf, das von Gott ursprünglich als Geistwesen gedacht war.⁷⁵ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

bezieht sich daher nur auf die Seele des Menschen, „den Origenes als ein körperloses und asexuelles Wesen denkt, das nur aufgrund des Falls zu seiner körperhaften Existenz gezwungen wurde“⁷⁶.

Dynamik der Freiheit

Die Freiheit des Menschen auch zur Wahl des Bösen geht nach Origenes so weit, dass er bei fortgesetzter Wahl des Schlechten auch in den Zustand vernunftloser Tiere herabsinken kann.⁷⁷ In diesem Sinne kann man Origenes sogar als gedanklichen Vorläufer Giovanni Picos della Mirandola († 1494) bezeichnen, der in der Renaissance den Menschen als ein Wesen beschreibt, das zum Tier herabsinken oder sich zu Gott erheben kann.⁷⁸ Origenes versteht die Seele des Menschen also als etwas höchst Dynamisches, als ein ständiges Streben nach Weisheit in „Theorie und Praxis, Erkenntnis und Liebe, die er niemals als ständiges Wesensmerkmal oder festen Besitz erreichen kann.“⁷⁹

Die Freiheit des Menschen ist bei Origenes eingebunden in die Vorstellung von einer Offenheit der kosmischen Entwicklung. Im Gegensatz zu der stoischen Vorstellung, dass die Freiheit des Menschen darin besteht, die vorgegebene Ordnung zu erkennen und sich ihren Gesetzen unterzuordnen,⁸⁰ und zur „Natur- und Wesensphilosophie der Gnostiker“⁸¹ sieht Origenes das Universum als etwas Dynamisches an, das vom willentlichen Handeln der Menschen beeinflusst wird. Daher kann aber nach Origenes das ewige Heil nur erhofft werden, denn angesichts des hohen Freiheitsgrades des Menschen, den Gott gewährt, kann dieses „nicht gegen den Willen einzelner hergestellt“⁸² werden.

Pädagogik der Tugend für alle Menschen

Wie die Stoiker denkt Origenes, dass dem Bösen Raum gegeben wird, wenn das leitende Prinzip nicht gut ausgestaltet ist und man in der Folge dem schlechten Prinzip Folge leistet.⁸³ Daher ist es aus christlicher Sicht wichtig zu lernen, „was Christus ist“⁸⁴, damit die Menschen eine Orientierung haben. Origenes geht in platonischer Denkweise davon aus, dass das rechte Wissen dann auch die Tugend bewirkt. Wissen, Wahrheit und Tugend fallen zusammen: „Durch die Belehrung mit der Wahrheit wird also die Entscheidungskraft des Menschen gestärkt, so dass der Mensch die Zustimmung zum Schlechten verweigern kann“⁸⁵. Deshalb legt Origenes alle neutestamentlichen Bezeichnungen für Jesus Christus in ihrer Bedeutung für die Nachfolge der Christen dar.⁸⁶ Es geht ihm um eine Pädagogik der Erlösung.⁸⁷