

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

24. Jahrgang

1973

Heft 3

Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments

Von Johann Michl, München

Im Thema »Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments« liegt bewußt eine Einschränkung; es soll nicht gesprochen werden über Sündenbekenntnis und Sündenvergebung, wie sie im Zusammenhang mit der Taufe geschehen, sondern wie sie nach der Taufe in der Kirche erfolgen, wenn Christen Verfehlungen zu bekennen haben und der Vergebung bedürfen, also, um einen Ausdruck Tertullians zu gebrauchen, bei der *paenitentia secunda* nach der Taufe¹⁾. So mag die Untersuchung einen Beitrag leisten zur gegenwärtigen Diskussion über eine Erneuerung der Bußpraxis. Selbstverständlich hat das Neue Testament nicht auf jede aktuelle Frage, die sich heute stellt, eine probate Antwort bereit, aber es kann das Verständnis und die Übung in der urchristlichen Kirche aufzeigen.

Im Judentum war es Brauch, die Sünden zu bekennen, um Verzeihung von Gott zu erlangen²⁾; die Kirche hat diesen Brauch vom Judentum übernommen³⁾. Im folgenden soll nun anhand einiger markanter Stellen untersucht werden, wie Sündenbekenntnis und Sünden-

¹⁾ De *paenitentia* 7, 10.

²⁾ Prov 28, 13; Sir 4, 31 (Vulg); Dan 3, 25–45; 3 Makk 2, 13. 18 f; Oratio Manasse 9–12; Gemeinderegeln von Qumran (1 QS) 1, 22–26; Mk 1, 5 (= Mt 3, 6); weitere Beispiele für Sündenbekenntnisse bei Hermann L. Strack – Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1922 (unveränderter Neudruck 1965), 113 f, und August Strobel, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit, Stuttgart 1968, 9–37.

³⁾ Vgl. außer den oben zu behandelnden Stellen App 19, 18.

vergebung in den Gemeinden der neutestamentlichen Zeit, also etwa im ersten Jahrhundert nach Konstituierung der Kirche, geübt wurden. Dabei sollen zuerst Texte behandelt werden, die einen unmittelbaren Einblick in die Praxis erlauben, um dann aus den Evangelien nach Matthäus und Johannes zu ersehen, wie die Kirche sich als von Jesus bevollmächtigt verstand, Sünden mit Wirkung vor Gott nachzulassen.

1. Die Praxis der Kirche

a) Erster Johannesbrief

Der Lehrer, der im ersten Johannesbrief schreibt, ermahnt seine Christen (1, 8–10): »Wenn wir sagen: Wir haben keine Sünde, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns. (9) Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er [Gott] treu und gerecht, daß er uns die Sünden nachläßt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt. (10) Wenn wir sagen: Wir haben nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns.« Dann fährt der Verfasser fort (2, 1 f): »Meine Kinder, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Wenn aber einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. (2) Er ist die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht nur für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt.«

Die Situation ist offenbar folgende: Einzelne Christen haben sich verfehlt, aber sie meinen, daß ihr Verhalten keine Sünde war. Der Lehrer des Briefes muß ihnen nun offen sagen, daß sie etwas behaupten, das nicht zutrifft, sie bei solcher Einstellung nicht nach der »Wahrheit«, das ist nach dem Wort Gottes (vgl. V. 10), leben. Im »wir« nimmt sich der Verfasser mit ihnen zusammen; so verliert seine Mahnung an Schärfe, wie sie umgekehrt an Eindringlichkeit gewinnt⁴).

⁴) Diese Deutung, die den V. 8 nicht auf alle Christen, sondern nur auf jene bezieht, die gesündigt haben, wird in der Gegenwart mit Recht bevorzugt; vgl. Rudolf Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, 8. Aufl. Göttingen 1968, 27; Johannes Schneider, *Die Katholischen Briefe*, Göttingen 1968, 138; Johann Michl, *Die Katholischen Briefe*, 2. Aufl. Regensburg 1968, 207; Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 4. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1970, 83 f und andere. – Wenn man

Wer also Sünden auf sich geladen hat, soll sie bekennen, und Gott wird sie ihm verzeihen. Aber wie ist die Verbindung von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung gedacht? Die Stelle sagt darüber nichts.

Nun steht eine ähnliche Aufforderung zum Sündenbekenntnis auch im Jakobusbrief (5, 16), eine Stelle, über die noch zu sprechen ist; aber über Einzelheiten gibt auch sie nicht viel her. Etwas mehr läßt sich aus der *Didache* entnehmen. Nach einer längeren Ermahnung, die Gebote Gottes zu befolgen (1, 2–4, 13) kommt die Weisung (4, 14): »In der Versammlung (ἐκκλησία) sollst du deine Fehlritte (παρωπώματα) bekennen, und du sollst nicht hintreten zum Gebet mit einem schlechten Gewissen.« In Übereinstimmung damit heißt es dann an späterer Stelle in einer Anordnung über den Gottesdienst (14, 1): »Am Tag des Herrn versammelt euch, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Fehlritte (παρωπώματα) bekannt habt, damit euer Opfer rein sei.«⁵⁾ Das Sündenbekenntnis wird also in der versammelten Gemeinde abgelegt, und zwar, wie es an der zweiten Stelle heißt, vor der sonntäglichen Eucharistiefeyer. War das ein Bekenntnis der einzelnen Sünden, deren sich Christen schuldig gemacht haben, oder eine allgemeine Formel? Wurden ferner die Verfehlungen in der Stille vor Gott genannt oder laut in der Versammlung? Die *Didache* schweigt sich über die näheren Umstände aus. Die Forschung denkt an ein allgemeines Sündenbekenntnis ähnlich einem Brauch, der im synagogalen Gottesdienst üblich war⁶⁾, oder an ein individuelles

den näheren und weiteren Zusammenhang von V. 8 nicht berücksichtigt, könnte man den Vers auf die Christen allgemein beziehen, was eine schon in der alten Kirche (s. bei Michl 206) vorhandene und bis in unsere Zeit oft vorgetragene Erklärung macht. Dabei wird »Sünde« nicht nur im üblichen Sinn einer schweren Verfehlung genommen, sondern der Begriff wird – wie es später allgemein geschieht – ausgedehnt auf die sonst anders bezeichneten kleineren Vergehen (etwa im Sinn von Jak 3, 2). Gegen diese Auslegung stehen zwei Bedenken: Einmal schwächt sie den Begriff »Sünde« ab, ohne das Recht dazu erweisen zu können, und sodann gerät sie in Widerspruch zu den übrigen, sehr betonten Aussagen des Briefes, daß der Christ frei von Sünde ist (vgl. 2, 12; 3, 6. 9; 5, 18).

⁵⁾ Die Motivierung, daß das Opfer rein sein muß, wird ebd. (14, 3) mit der Malachias-Stelle 1, 11. 14 begründet (die älteste Beziehung dieser Prophetenworte auf die Eucharistiefeyer).

⁶⁾ So Bernhard Poschmann, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940, 90 f; Jean-Paul Audet, *La Didaché*. Instruction des apôtres, Paris 1958, 461 (zu Did 14, 1). Zum jüdischen,

Bekenntnis⁷⁾, wobei aber die Bekenntnisformeln durch langen Gebrauch mehr oder weniger fixiert waren⁸⁾. Die Texte der Didache reichen nicht hin, mehr als ein allgemeines Sündenbekenntnis anzunehmen, wenn sie auch nicht ausschließen, daß von Fall zu Fall einzelne Christen ihre persönlichen Vergehen bekannten; das wäre dann nicht mehr still vor Gott geschehen, sondern laut vor versammelter Gemeinde. Auf keine Weise aber ergibt sich aus der Didache etwas wie eine kirchliche Bußpraxis, die in den Händen führender Männer der Gemeinde liegt.

Im ersten Johannesbrief ist die Sache freilich anders. Es soll ja nicht die ganze Gemeinde ihre Sünden bekennen, sondern es sollen es nur jene tun, die sich verfehlt haben. Der Lehrer will kaum sagen, daß sie sich in ein Bekenntnis allgemeiner Art flüchten sollen, das alle ablegen können; vielmehr scheint ein spezielles Bekenntnis der je eigenen Sünden gemeint zu sein⁹⁾. Vielleicht ist es bei Gelegenheit des Gottesdienstes, vor versammelter Gemeinde, gedacht. Aber bei dem Versuch, die Weise dieses Bekenntnisses näher zu bestimmen, muß vieles unsicher bleiben.

Auf das Bekenntnis hin, wie immer es gedacht sein mag, läßt Gott die Sünden nach (1 Joh 1, 9). Christus erscheint zwar in diesem Zusammenhang, als der »Fürsprecher« (παράκλητος) der Christen bei Gott (2, 1), als die »Versöhnung« (ἰλασμός) für ihre Sünden und die der ganzen Welt (2, 2), aber nicht in der Rolle dessen, der vergibt; das bleibt Gott, dem Vater, vorbehalten. Das mag auffallen, nachdem bei den Synoptikern sogar schon der irdische Jesus Sünden nachläßt¹⁰⁾. Aber die johanneische Auffassung entspricht ganz der paulinischen und erinnert an eine Stelle im Römerbrief (3, 25).

Sündenbekenntnis und Sündenvergebung spielen sich im ersten Johannesbrief zwischen dem Sünder und Gott ab; das alles geschieht in allgemeiner Form gehaltenen Schuldbekenntnis vgl. Lev 16, 21; Gemeinderegeln von Qumran (1 QS) 1, 22–26; Billerbeck 113 f.

⁷⁾ So Audet 345 (zu Did 4, 14); Audet unterscheidet also und betont bei Did 14, 1 den liturgischen Charakter des Bekenntnisses.

⁸⁾ Audet 345.

⁹⁾ Nach Bultmann 27 Anm. 5 ist gemeint »das ausgesprochene Bekenntnis der persönlichen Sünden, nicht ein allgemeines Sündenbekenntnis vor der Gemeinde und ihrem Leiter«.

¹⁰⁾ Mk 2, 5–10 u. Par.; Lk 7, 47–49.

zwar innerhalb der »Kirche«, und die Kirche hat dabei ihre Bedeutung¹¹⁾, aber Organe der Kirche, die in den Vergebungsvorgang eingeschaltet wären, kommen nicht in Sicht.

b) Jakobusbrief

Vorhin war kurz der Jakobusbrief erwähnt. Er enthält im 5. Kapitel zwei aufeinander folgende, durch das Stichwort »Sünde« verbundene Stellen, die im Zusammenhang dieser Untersuchung Beachtung verlangen.

Zunächst handelt es sich um den bekannten Text über die Krankensalbung, die die Presbyter der Kirche vornehmen sollen (5, 14 f)¹²⁾. Dann heißt es (5, 15): »und wenn er [der Kranke] Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden.« Die Bemerkung ist konditional: »wenn« (καὶν), und gilt für den Fall, daß der Kranke noch nicht erlassene Sünden auf dem Gewissen hat; dann erreicht die Salbung der Presbyter und ihr Gebet auch Vergebung von Sünden. Wer vergibt, wird zwar formell nicht gesagt, aber die passive Ausdrucksweise »wird vergeben werden« ist wie häufig im Neuen Testament Umschreibung für Gott: Gott also läßt auf die Handlung der Presbyter hin die Sünden des Kranken nach¹³⁾. Ähnlich wie Jesus im Bericht des Markus (2, 1–11) einen gelähmten Mann heilt und ihm zugleich die Sünden nachläßt, so verbindet hier das Gebet und die im Namen Jesu¹⁴⁾ vollzogene Salbung der Presbyter Wirkungen auf den Leib und auf die Seele des Kranken.

Der Lehrer des Jakobusbriefes – und sicher nicht nur er allein – erwartet also von der Handlung der Presbyter Vergebung von Sünden, die offenbar ohne einen weiteren besonderen Akt geschieht. Es ist

¹¹⁾ Zur Bedeutung der »Kirche« im ersten Johannesbrief vgl. Michl 198.

¹²⁾ Unter den »Presbytern der Kirche« sind sicher die aus der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen bekannten führenden Personen in den einzelnen Gemeinden zu verstehen, nicht etwa die älteren Männer (vgl. Michl 63).

¹³⁾ Es wird gelten, daß Gott die Sünden vergibt, obwohl der V. 15 genannte »Herr«, der auf die Handlung der Presbyter hin den Kranken »rettet« und »aufrichtet«, zwar Gott (wie 5, 10 f), aber wegen V. 14 auch Christus sein kann; doch wirken beide gemeinsam.

¹⁴⁾ »Im Namen des Herrn« V. 14 wird wohl bedeuten: »im Namen Jesu«; in seinem Namen geschehen machtvolle Taten; vgl. Mk 9, 38; Apg 3, 6 usw.

nicht bekannt, wie es zu dieser hier zum erstenmal sichtbaren Verbindung von Presbytern, Krankensalbung mit Gebet und Sündennachlassung gekommen ist. Vielleicht hat man dem Charisma, das die Presbyter ganz allgemein für ihre Aufgaben besitzen¹⁵⁾, auch die Kraft zugesprochen, mit Gebet und Salbung Kranke gesund zu machen, was man sonst von bestimmten Charismatikern erwartet hat¹⁶⁾. Aber damit wird noch nicht die Sündennachlassung verständlich. Mk 2, 1–11 reicht schwerlich aus, um die Verbindung von Gebet, heilender Salbung und Sündenvergebung im Jakobusbrief zu erklären. Manche meinen, daß der erste Timotheusbrief (5, 22) an die kirchliche Rekonziliation von Sündern anspielt und diese Rekonziliation in die Hände der Gemeindevorsteher legt¹⁷⁾. Diese Deutung ist jedoch recht unsicher¹⁸⁾. Vielleicht aber hat man zur Zeit des Jakobusbriefes vom Gebet gerade der Presbyter erhofft, daß Gott daraufhin Sünden verzeiht. Was das füreinander verrichtete Gebet der Christen erreichen soll, nämlich die »Heilung«, und zwar offenbar von Vergehen (Jak 5, 16)¹⁹⁾, wäre dann in besonderer Weise erwartet worden vom Gebet der Presbyter²⁰⁾. Von einer Sündennachlassung durch sie, von einer von ihnen erteilten Absolution ist freilich keine Rede.

Man hat schon oft gefragt, ob der Kranke bei der Handlung der Presbyter seine Sünden bekennen soll. Der Brief schweigt darüber, und V. 16, der vom Bekenntnis redet, verlangt nicht unbedingt, es auch

¹⁵⁾ Vgl. Apg 20, 28; 1 Tim 4, 14.

¹⁶⁾ Vgl. Johann Michl, *Sacerdos und Presbyter. Christliches Priestertum im Spiegel des Neuen Testaments: Die Sendung des Priesters. Eine Studientagung des Klerusverbandes in Bayern, (München) 1971, 5–19; zur Sache 12.*

¹⁷⁾ So Heinrich Schlier, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament: Theologie und Philosophie* 44 (1969) 161–180; zur Sache 175; Joseph A. Fischer, *Das Bild des Presbyters in der Frühkirche: Die Sendung des Priesters* (siehe vorige Anmerkung) 20–43; zur Sache 27. Weitere Vertreter dieser Meinung sind genannt bei Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 4. Aufl. Regensburg 1969, 201. – In der Darstellung des Briefes erhält Timotheus die Weisung: »Mach dich nicht mitverantwortlich für fremde Sünden!«

¹⁸⁾ Vgl. Brox 201 f.

¹⁹⁾ Siehe dazu die folgenden Ausführungen.

²⁰⁾ Die Vergebung der Sünden durch Gott ist wohl als Wirkung des Gebetes gedacht, nicht als Wirkung der allerdings mit dem Gebet verbundenen Salbung; denn Salbung mit Öl will eine Krankheit beseitigen, ist aber keine Geste für Erlaß von Sünden.

in V. 15 vorauszusetzen. Andererseits aber ist ein Eingeständnis der eigenen Fehler, sei es in einer mehr allgemeinen Formel oder in einer speziellen Bekanntgabe, für das frühe Christentum so charakteristisch, daß man es auch bei dem Kranken des Jakobusbriefes annehmen möchte²¹).

Im Anschluß an die erwähnte Sündennachlassung bei der Krankensalbung ermahnt V. 16 zu einem gegenseitigen Sündenbekenntnis: »Bekennet also einander die Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet!« Der Zusammenhang könnte vermuten lassen, daß die Weisung sich noch an Kranke richtet; sie geht aber offenbar an alle Gläubigen, wie, wohl mit Recht, meist angenommen wird. Dann ist die Heilung, die als Zweck des Bekenntnisses und des Gebets erscheint, im übertragenen Sinn gemeint, als eine Heilung von Sünden, nicht eine körperliche Gesundung, als ob in manchen Gemeinden viele Christen oder am Ende gar alle krank gewesen wären²²).

Der Spruch fordert auf zu einem gegenseitigen Sündenbekenntnis und zum Gebet füreinander; beides ist Voraussetzung, daß Gott die Verfehlungen vergibt. Das Bekenntnis mag, wie in der Didache, beim Gemeindegottesdienst abzulegen sein, wo man »einander« begegnet und sein Versagen eingestehen kann. Dieses Sündenbekenntnis wird weder in der Weise der Bußdisziplin »vor dem Priester« abgelegt²³), wenn auch wohl in Anwesenheit der Presbyter, noch folgt ihm eine sakramentale Lossprechung; der Text läßt solches nicht erkennen. Es handelt sich also um einen Brauch, wie er in einem gewissen Sinn im Confiteor und bis vor kurzem in der sogenannten Offenen Schuld bis in unsere Zeit fortlebt.

²¹) Vgl. zur Frage Franz Mußner, *Der Jakobusbrief*, 2. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1967, 225 f; Michl, *Kath. Br.* 66.

²²) Merkwürdigerweise denkt Hans Windisch, *Die Katholischen Briefe*, 3. Aufl. umgearbeitet von Herbert Preisker, Tübingen 1951, 33, an Kranke; ähnlich im Anschluß an frühere Erklärer Poschmann 58 (der freilich den Vers auf die Kranken bezieht, zu denen nach V. 14 die Presbyter geholt werden sollen); richtig dagegen mit anderen Mußner 227. Für die richtige Auffassung spricht wohl auch, daß V. 14 f vom Kranken stets in der Einzahl reden als von einem gelegentlich vorkommenden Fall; V. 16 aber fordert alle Gläubigen auf. Die Verbindung von V. 14 f mit V. 16 darf trotz des hier wie dort vorhandenen Stichworts »Sünden« und trotz des »also«, das eine Folgerung zieht, nicht zu eng gesehen werden; es ist eine lose Anreihung.

²³) Gegen Poschmann 58 und andere.

Die Stelle galt seit dem frühen Mittelalter, vielleicht schon bei Gregor dem Großen, sicher bei Alkuin, und teilweise sogar bis in die Neuzeit herauf als Schriftzeugnis, daß man seine Sünden dem Priester beichten muß; das war eine arge Verkennung dessen, was hier wirklich gesagt ist. Schließlich haben dann Duns Scotus und ihm folgend führende Theologen seit dem sechzehnten Jahrhundert, so Erasmus, Cajetan, Luther, sich wieder für die richtige, schon von Augustinus²⁴⁾ vorgetragene Deutung eingesetzt²⁵⁾.

2. Die Vollmacht der Kirche

Es bleiben noch drei Stellen der Evangelien zu besprechen, zwei bei Matthäus und eine bei Johannes.

a) Matthäusevangelium

In der sogenannten Primatsverheißung läßt Matthäus Jesus zu Simon Petrus sagen (16, 19): »Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden bindest, das soll im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösest, das soll im Himmel gelöst sein.«

Eine ähnliche Befugnis überträgt der Herr bei Matthäus seinen Jüngern (18, 18): »Wahrlich ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden bindet, das soll im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löst, das soll im Himmel gelöst sein.«

Im Rahmen dieser Untersuchung können die meisten Fragen, die mit den Primatsworten verbunden sind, beiseite gelassen werden²⁶⁾; auch

²⁴⁾ In Iohannis evangelium tractatus 58, 4.

²⁵⁾ Über Vertreter der einen wie der anderen Auffassung vgl. Mußner 226 Anm. 6 und 7; ferner Paul Althaus, »Bekenne einer dem andern seine Sünden«. Zur Geschichte von Jak 5, 16 seit Augustin: Festgabe für Theodor Zahn, Leipzig 1928, 165–194.

²⁶⁾ Aus der Fülle der Literatur zur Primatsstelle sei genannt die Arbeit von Oscar Cullmann, Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, 2. Aufl. Zürich–Stuttgart 1960; die Abhandlung ist auch in der Reihe der Sieben-Stern-Taschenbücher erschienen: München–Hamburg 1967. Zum Buch von Cullmann (in 1. Aufl. Zürich 1952) siehe Anton Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung: Münchener Theol. Zeitschr. 5 (1954) 1–47. Zu den Problemen vgl. ferner Franz Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre, Münster 1961; Josef Schmid, Petrus der »Fels« und die Petrusgestalt der Urgemeinde: Johannes B. Bauer, Evangelienforschung. Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten, Graz–Wien–Köln 1968, 159–175.

für das Bild von den Schlüsseln des Himmelreiches sei auf die Literatur verwiesen²⁷⁾. Hier geht es um den Spruch vom Binden und Lösen. Er ist ein altes Traditionsstück, wie schon sein semitischer Hintergrund beweist. Der Evangelist kannte den Spruch im Zusammenhang der Primatsverheißung, darüber hinaus vielleicht auch isoliert²⁸⁾ als Weisung an die Jünger, wenn nicht er selbst erst 18, 18 als Variante zu 16, 19 geschaffen hat²⁹⁾.

Der Spruch bedient sich des Bildes vom Binden und Lösen und verwendet damit semitische Begriffe, die Lehrautorität oder Disziplinar-gewalt bezeichnen. Im ersten Fall geht es nach dem rabbinischen Sprachgebrauch darum, etwas als verboten oder erlaubt zu erklären, im zweiten darum, jemand mit dem Bann zu belegen oder den Bann aufzuheben, also jemand aus der Gemeinde auszuschließen oder in sie wieder aufzunehmen³⁰⁾.

²⁷⁾ Z. B. Cullmann 234 f (Taschenbuch 226–228); Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, 5. Aufl. Regensburg 1965, 250; Heinz Giesen, Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium: *Studia Moralia* 8 (1970) 185 bis 269; zur Sache 247–250.

²⁸⁾ Für diese Möglichkeit kann sprechen, daß 18, 18 wohl nicht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit den drei vorausgehenden Versen 18, 15–17 steht, wie der Wechsel von »du« zu »ihr« zeigt; vgl. Schmid, Mt 273; Hartwig Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, Göttingen 1970, 238.

²⁹⁾ Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 7. Aufl. Göttingen 1967, 150 f; Schmid, Mt 272 f. Auch Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, 3. Aufl. München 1964, 157 f; Zum Petrusamt im Neuen Testament: *Theol. Quartalschr.* 151 (1971) 110 bis 133; zur Sache 115. 117, hält 18, 18 für sekundär gegenüber 16, 19; ähnlich Günther Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus: Die Zeit Jesu, Festschrift Heinrich Schlier, Freiburg–Basel–Wien 1970, 93–107; zur Sache 101 f. Anderer Meinung sind Wilhelm Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18: *Bibl. Zeitschr. NF.* 7 (1963) 220–235; zur Sache 227 f; Matthäus als Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien dargestellt am Beispiel von Matthäus 18, Stuttgart 1966, 42, und Paul Gaechter, Das Matthäusevangelium, Innsbruck–Wien–München 1964, 601; vgl. auch Thyen 252. – Im übrigen ist zu beachten, was Wolfgang Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus: *Mélanges Bibliques*, Festschrift P. Béda Rigaux, Gembloux 1970, 29–44, schreibt (42): »Für die sprachliche und traditions-geschichtliche Priorität eines der beiden Worte gibt es wohl keine restlos überzeugenden Kriterien... Doch dürfte Matthäus beide Worte als Tradition vorgefunden haben.«

³⁰⁾ Billerbeck 738–741; Friedrich Büchsel: *ThWb* II 59 f; Adolf Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Stuttgart

Demnach erhalten Petrus und die Jünger Jesu die Vollmacht, in Fragen der Lehre und des damit zusammenhängenden sittlichen Lebens Entscheidungen zu treffen, aber auch die Befugnis, Christen aus der Kirche auszuschließen oder sie wieder in die Kirche einzulassen³¹). Selbstverständlich sind Ausschluß und Einlaß nicht der Willkür überlassen, sondern müssen sich nach dem Verhalten der Person, um die es geht, richten. Man braucht und soll zwischen Lehr- und Disziplinar-gewalt nicht zu scheiden; beides gehört zusammen und lag auch bei den Juden in einer Hand³²). Aber was Petrus und die anderen Jünger in ihrer Vollmacht tun, hat nicht nur Bedeutung auf der Erde, sondern auch für den Himmel; es gilt bei Gott³³).

Wer sind nun die Träger solcher Gewalt? Mt 16, 19 ist es Petrus, auf dem die Kirche Christi stehen soll (V. 18), und der die Schlüssel des Himmelreiches erhält (V. 19). Mt 18, 18 sind es die zuletzt 18, 1 erwähnten Jünger (μαθηταί) Jesu³⁴). Sind mit der Bezeichnung einzelne in der Kirche maßgebliche Personen gemeint oder alle Jesusgläubigen? Das ist eine alte Streitfrage zwischen der katholischen und protestantischen Auslegung gewesen, aber neuerdings sind die Fronten durchbrochen³⁵). Der mehrdeutige Begriff Jünger kann »die Zwölfe«

1948, 510–512; Bultmann, *Gesch.* 147 und besonders Anm. 1 dieser Seite; Cullmann 235–237 (Taschenbuch 228 f); Schmid, Mt 250 f; Giesen 226–241. 251 f; William G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*. Mt. 17, 22 bis 18, 35, Rome 1970, 189–193.

³¹) Vgl. dazu die Arbeit von Giesen (Anm. 27).

³²) Bultmann, *Gesch.* 147 Anm. 1.

³³) Schmid, Mt 250. – Der Gedanke, daß die Entscheidungen der Gemeindeautorität auf Erden von Gott anerkannt werden, ist auch jüdische Anschauung; vgl. Billerbeck 741–747; Bultmann, *Gesch.* 147 Anm. 1.

³⁴) Vgl. Karl-Heinrich Rengstorff, *Die Jünger Jesu*: ThWb IV 447–460; Giesen 206; Ulrich Luz, *Die Jünger im Matthäusevangelium*: *Zeitschr. f. d. Neutestamentliche Wissenschaft* 62 (1971) 141–171.

³⁵) Für die »katholische« Deutung auf die Apostel, bzw. Vorsteher der Gemeinden, sobald der Spruch vom Evangelisten für seine Zeit und seine Gemeinden aktualisiert ist, sind z. B. die Katholiken Poschmann 7; Gaechter 601; Schmid, Mt 251. 273; Béda Rigaux, *Témoignage de L'évangile de Matthieu*, (Bruges-Paris) 1967, 209 f, aber auch die Protestanten Joachim Jeremias: ThWb III 751; Bultmann, *Gesch.* 151. – Für die »protestantische« Deutung auf die ganze Gemeinde, so daß alle Christen die Kraft zu binden und zu lösen haben, sind protestantische Erklärer wie Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, 419 f; Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 199; Thyen 234 f. 252 f; Bornkamm 95 (vgl. 97); Luz 156, 159, aber auch die Katholiken

bezeichnen, »die Apostel«, aber ebenso auch einen weiteren Kreis von Anhängern Jesu umfassen³⁶). Die Frage läßt sich vom Text her nicht entscheiden³⁷), sie hat den Evangelisten offensichtlich nicht berührt. Die »Jünger« stehen hier, kurz gesagt, für die Kirche³⁸), der somit die Macht zu binden und zu lösen übertragen ist³⁹). Vielleicht ist die Ausübung dieser Gewalt ähnlich zu denken wie im ersten Korintherbrief, wo die ganze Gemeinde gegen den Blutschänder vorgeht, dort allerdings veranlaßt durch Paulus und in Übereinstimmung mit ihm (5, 2–5).

Vom Binden und Lösen ist ganz allgemein die Rede; von Sünden ist formell nichts gesagt. Aber Mt 18, 18 steht der Spruch in Verbindung mit Sätzen, die das Verhalten gegen einen Glaubensgenossen, der sündigt, regeln; der Evangelist sieht also in dem Spruch eine Grundlage dafür, daß die Kirche einen Sünder bestrafen oder die Strafe wieder aufheben kann, ihn »bindet« oder »löst«⁴⁰). Bei der Verflechtung von irdischer und himmlischer Ebene hat aber die Lösung nur Sinn, wenn damit das Vertrauen verbunden ist, daß Gott die Schuld erläßt. Dieses Verständnis, das 18, 18 der Zusammenhang nahelegt, darf auch 16, 19 nicht ausgeschlossen werden: Ohne Zweifel hat nach

Pesch, Gemeindeordnung 234; Matth. als Seelsorger 41; Wolfgang Trilling, Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18, Leipzig 1960, 41–45; Das wahre Israel 123 Anm. 96; Petrusamt 117. 119. Giesen 219 sucht einen Kompromiß: »Aller Wahrscheinlichkeit nach entscheidet die Gemeindeleitung«, aber gefordert ist die Zustimmung der Gemeinde; vgl. 215. 218. 251. 267.

³⁶) Pesch, Gemeindeordnung 221, meint, daß der Evangelist hier die ganze Schar der Jünger, die durch die Verkündigung über Jesus gewonnen wird (vgl. Mt 28, 19), im Auge hat.

³⁷) Zwar hat der Evangelist in der Einleitung zu Kap. 18 in V. 1 »Jünger« gesetzt statt »die Zwölfe«, was in der Vorlage Mk 9, 35 steht. Man kann aber von dieser Tatsache aus nicht argumentieren, daß Matthäus hier unter den Jüngern einfach »die Zwölfe« versteht.

³⁸) Vgl. Pesch, Matth. als Seelsorger 19.

³⁹) Das heißt nun freilich nicht, daß heute jeder einzelne Christ sie für sich ausüben kann. Was der Gemeinde als ganzer geschenkt ist, berechtigt noch nicht jedes einzelne Mitglied zum Vollzug. Man soll nicht übersehen, daß es in der Kirche allenthalben eine Ausfaltung der vom Herrn ihr übertragenen Vollmachten gibt, die schon innerhalb des Neuen Testaments beginnt und in der nachneutestamentlichen Literatur noch stärker in Erscheinung tritt. Diese Ausfaltung muß also mitbedacht werden, wenn heute nach den Trägern der Binde- und Lösegewalt gefragt wird. Vgl. auch Giesen 215.

⁴⁰) Vgl. Schmid, Mt 272; Thyen 237 f.

der Meinung des Matthäus auch Petrus Vollmacht über Sünder, sie zu strafen oder ihnen ihre Verfehlungen zu verzeihen, beides mit Wirkung vor Gott⁴¹).

Die Tradition, die Matthäus aufgenommen hat, legt den Spruch Jesus in den Mund. Die semitische Grundlage des Logions zeigt, daß es auf die palästinische Urgemeinde zurückgeht⁴²); das wird heute von vielen zugestanden. Insofern kann das Wort von Jesus stammen⁴³). Wenn die Kritik nicht selten es bestreitet, kommt das Urteil nicht in erster Linie von diesem Spruch her, sondern von dem Zweifel, ob in der Primatsverheißung echte Worte Jesu enthalten sind. Auf diese Kontroversen kann hier nicht eingegangen werden⁴⁴). Matthäus und die ihm vorliegende Tradition glaubten jedenfalls, daß Jesus solche Vollmacht der Kirche und eigens dem Petrus gegeben hat. Ob es gerade mit diesen Worten oder in anderer Weise geschehen ist, hat keine entscheidende Bedeutung. Auch kann es dahingestellt bleiben, ob nach einer heute verbreiteten Ansicht der Spruch auf den auferstandenen Herrn zurückgeht⁴⁵) oder bereits auf den irdischen Jesus, wie das Matthäusevangelium es darstellt.

b) Johannesevangelium

Was dem matthäischen Spruch von der Binde- und Lösegewalt entnommen werden darf, auch wenn es formell nicht gesagt ist, das steht deutlich in einem ähnlichen Wort Jesu bei Johannes. Dort (20, 19–23) erscheint der Auferstandene den »Jüngern« (μαθηται) und überträgt ihnen Vollmacht über Sünder: (21) »Wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch. (22) Und als er das gesagt hatte, hauchte er (sie) an und sagt zu ihnen: Empfangt Heiligen Geist! (23) Wenn ihr irgend-

⁴¹) Das wird man betonen müssen gegen Bornkamm 95. 102 f. 105, der zu einseitig die Lehrautorität des Petrus herausstellt, die Kirchenzucht aber zurücktreten läßt; richtig ist freilich, daß Mt 18, 18 die Disziplinarvollmacht im Blickfeld steht, nicht die Lehrentscheidung. Aber man kann vom Text her nicht sagen, daß es Mt 16, 19 umgekehrt ist.

⁴²) Bultmann, *Gesch.* 147–149; Cullmann 216 f. (*Taschenbuch* 209 f); Schmid, Mt 251; Petrus 167 f; anders Bornkamm 105, nach dessen Meinung das Petruslogion seine endgültige Fassung in Syrien, in der Heimat der matthäischen Kirche, erhalten hat. Die Ansicht Bornkamms müßte aber einen palästinischen Grundstock nicht ausschließen.

⁴³) Vgl. Gaechter 538. 601; Schmid, Petrus 175; Giesen 251; anders Thyen 252 f, der das Wort auf »apokalyptische Propheten der Urgemeinde« zurückführt, die »im Namen« oder »als Mund« des erhöhten Jesus sprachen.

⁴⁴) Vgl. Cullmann 179–243 (*Taschenbuch* 173–236); ferner die Arbeit von Obrist (s. Anm. 26).

⁴⁵) Vgl. Pesch, *Gemeindeordnung* 230; Matth. als Seelsorger 41 f; Gaechter 601; Giesen 210. 221 f. 225. 268; ferner Joh 20, 23.

welchen die Sünden erläßt, sind sie ihnen erlassen; wenn ihr irgendwelchen (sie) behaltet, sind sie (ihnen) behalten⁴⁶).«

Statt »binden« und »lösen« bei Matthäus heißt es hier »erlassen« und »behalten«, und Objekt sind die Sünden. Die Vollmacht ist also wie bei Matthäus eine doppelte, aber sie ist bei Johannes spezialisiert auf die Sünden. Hier wie dort ist es Jesus, der die Gewalt verleiht, bei Matthäus der irdische, bei Johannes der auferstandene Herr. Bei Matthäus schenkt das Wort Jesu die Befugnis. Auch bei Johannes ist es das Wort des Herrn; aber zu dem in der Vergangenheit gesprochenen Wort kommt hinzu der Heilige Geist, den der erhöhte Herr den Jüngern verleiht, als das Organ, das in der Gegenwart der Kirche die Ausübung der Vollmacht ermöglicht. Es liegt bei Johannes eine theologische Weiterbildung dessen vor, was bei Matthäus steht. Die Sendung Jesu vom Vater setzt sich fort in der Sendung der Jünger durch Jesus und in der Gabe des Geistes, mit dessen Beistand die Jünger den Auftrag der Sendung erfüllen können. Der Auftrag aber heißt hier konkret: Sünden nachlassen oder behalten. Das Sendungswort ist zum mindesten triadisch, wenn nicht schon trinitarisch gestaltet: Gott – Jesus – der Geist⁴⁷); die Jünger sind hineingenommen in die Heilsökonomie Gottes und üben in der Sündenvergebung ein Reservat Gottes aus. Man muß sich dieser Auffassung bei Johannes bewußt werden, um zu erkennen, welche geistliche Macht hier der Kirche gegeben ist. Wenn für Paulus es Gott ist, der im Hinblick auf den Sühnetod Jesu die Sünden vergibt⁴⁸), so ist es in den johanneischen Schriften bereits Jesus, der die Verfehlungen hinwegnimmt⁴⁹). Ähnlich lösen bei Johannes die Jünger nicht nur mit Wirkung vor Gott von der Schuld wie bei Matthäus⁵⁰), sondern sie lassen selbst die Sünden nach. Das ist nicht nur eine verkürzte Redeweise, obwohl es wahr ist, daß das Tun

⁴⁶) »Erlassen« (ἀφιέναι) für Vergabung der Sünde ist üblich, »behalten« (ῥοπατεῖν) in diesem Sinn singular und Gegensatzbildung zu »erlassen«: Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 19. Aufl. Göttingen 1968, 537 Anm. 4.

⁴⁷) Die Frage, ob die triadische Gestaltung auch schon trinitarisch gedacht ist, mag auf sich beruhen bleiben; bei dem späten Johannesevangelium darf man jedenfalls den Glauben an den trinitarischen Gott voraussetzen, auch wenn dieser Glaube noch nicht in entsprechenden Begriffen erarbeitet ist.

⁴⁸) Röm 3, 24–26.

⁴⁹) Joh 1, 29; 1 Joh 3, 5. 8.

⁵⁰) Siehe oben S. 198.

der Jünger auch nach Johannes vor Gott gilt, und zuletzt er es ist, der die Schuld behebt oder beläßt; aber es liegt hier bei aller sachlichen Verwandtschaft zu Matthäus eine neue Akzentuierung vor aus einer fortgeschrittenen Christologie und einem vertieften Verständnis der Aufgabe heraus: Jünger Christi erfreuen sich dank der Sendung von Gott durch Christus mit der Kraft des Geistes einer göttlichen Prärogative, nämlich der Sündennachlassung⁵¹). Zugleich führt die Kirche das Werk Jesu weiter: Wie bei ihm Sünder Befreiung von ihrer Schuld gefunden haben, so ist das jetzt möglich bei seinen Jüngern⁵²).

Wie bei Mt 18, 18 erhebt sich auch hier die Frage, wer nun eigentlich die »Jünger«, die mit solchen Aufgaben betraut werden, sind; aber hier fällt die Antwort leichter als dort. Denn die anschließenden Verse (Joh 20, 24 f) ergeben, daß der Evangelist unter den Jüngern die »Zwölfe« versteht, also die Apostel meint⁵³). Die Gewalt, Sünden zu vergeben oder zu belassen, ist demnach nicht allen Christen übertragen, sondern nur jenen, die an führender Stelle in den Gemeinden stehen, den Aposteln und als ihren Nachfolgern den Presbytern und Episkopen. Die Vollmacht der Vorsteher schließt aber das fürbittende Gebet der ganzen Gemeinde für den Sünder⁵⁴) nicht aus, jedoch liegt Vergabung oder Behaltung der Schuld bei den Autoritätspersonen.

Wieder versteht es sich wie bei Matthäus von selbst, daß nicht nach Willkür »erlassen« und »behalten« werden darf; die von Gott verliehene Gewalt muß sinnvoll ausgeübt werden. Dann aber kann nur die Disposition des Sünders entscheiden: Ist er bereit zur Abkehr von der Sünde, so mag sie ihm »erlassen« werden; bleibt er aber verhärtet

⁵¹) Das hat nichts mit Magie zu tun, als ob die Jünger gleichsam über Gott verfügen und ihn zur Sanktion ihrer Handlungen zwingen könnten; wer solches hier vermuten wollte, würde die Relation zwischen Gott und den Jüngern arg mißverstehen. Wohl aber verlangt die Größe der Vollmacht eine vor Gott gerechtfertigte Ausübung.

⁵²) Der vierte Evangelist erzählt allerdings kein Beispiel, daß der irdische Jesus ähnlich wie bei den Synoptikern in eigener Autorität Sünden vergeben hat.

⁵³) Wenn Bultmann, Joh 537, erklärt, daß hier »die Gemeinde als solche mit dieser Vollmacht ausgestattet wird«, so beachtet er nicht den Zusammenhang; das gleiche ist gegen Thyen 249 zu sagen. Ob in einer (hypothetischen) Quelle der Sendungsworte die »Jünger« anders als im jetzigen Zusammenhang zu verstehen waren, kann niemand mit auch nur einiger Sicherheit sagen; für die Ansicht des Evangelisten ist es auch gleichgültig.

⁵⁴) Vgl. 1 Joh 5, 16; auch Jak 5, 19.

in seiner Schuld, dann soll sie ihm »behalten« werden. Mit der Sendung Jesu in die Welt hat das Gericht begonnen⁵⁵). Nach der Erhöhung des Herrn üben es die Jünger aus in ihrem Urteilspruch über Sünder; das Urteil wird in der Autorität Gottes gefällt und gilt vor Gott.

Paulus verlangt im ersten Korintherbrief (5, 11) von den Gläubigen, daß sie keine Gemeinschaft mit lasterhaften Christen unterhalten; ähnliche scharfe Ermahnungen stehen in anderen neutestamentlichen Briefen⁵⁶). Das Matthäusevangelium (18, 17) bespricht den Fall, daß ein Christ, der gesündigt hat, nicht einmal dann eine Zurechtweisung annimmt, wenn die Gemeinde sie ihm gibt; »dann«, so heißt es dort, »soll er für dich gleich einem Heiden und Zöllner gelten«. Der Weisung folgt im Evangelium der schon behandelte Spruch (18, 18) von der Gewalt zu binden und zu lösen. Solche Gebote haben den Sinn: Leute, die den hohen sittlichen Forderungen, die an einen Christen gestellt sind, nicht entsprechen, sind aus der Gemeinde auszuschließen. Solche Fälle sind Unzucht, Habgier, Götzendienst, üble Nachrede über andere, Trunksucht, Raub⁵⁷) oder Verbreitung häretischer Lehren⁵⁸). Die frühe Kirche fand ein so strenges Vorgehen notwendig für die Glaubwürdigkeit ihrer Predigt, die eine hohe Sittlichkeit forderte, und zum Nutzen der Gläubigen, die vor der Verführung durch üble Menschen geschützt werden sollten.

Das johanneische Wort vom »Erlassen« und »Behalten« der Sünden bezieht sich offenbar auf solche Situationen⁵⁹). Es wird ein ähnlicher Gegensatz gemeint sein wie im ersten Johannesbrief (5, 16), wo zwischen der Sünde, »die nicht zum Tod führt«, und der Sünde, »die zum Tod führt«, unterschieden wird; im ersten Fall mag für den Sünder

⁵⁵) Joh 3, 18 f; 5, 22. 27; 9, 39.

⁵⁶) So 2 Thess 3, 6; Tit 3, 10; 2 Joh 10; Jud 23.

⁵⁷) 1 Kor 5, 11; vgl. 2 Thess 3, 6; Jud 23.

⁵⁸) Tit 3, 10; 2 Joh 10.

⁵⁹) Joh 20, 23 handelt demnach von der kirchlichen Bußpraxis, aber nicht von der Taufe, obwohl auch sie Sünden nachläßt. Gelegentlich wird der Spruch auf die Taufe bezogen, jedoch nicht ausschließlich, so von Cyprian, Ep 69, 11; 73, 7, in neuerer Zeit von Alfred Loisy, *Le quatrième Évangile*, 2. Aufl. Paris 1921, 508; vgl. auch Giesen 246 f. Die Deutung auf die Buße findet sich schon bei Origenes, *De oratione* 28, 9, und hat sich in der Gegenwart mit Recht durchgesetzt, so daß angesehene Kommentare die andere Auslegung gar nicht mehr erwähnen (z. B. Bultmann, Joh 537).

gebetet werden, im zweiten nicht. Beim einen kann man erwarten, daß er sich von seiner Sünde abkehrt und fortan ein Leben führt, das sich für einen Christen geziemt, beim andern, der kein Zeichen einer Besserung erkennen läßt, besteht eine solche Aussicht nicht. Dem einen mag die Schuld vergeben werden; die Gemeinschaft mit der Kirche wird ihm wieder gewährt. Dem andern, der in der Sünde verharret, kann sie nicht erlassen werden; er muß durch seine Schuld außerhalb der Gemeinde bleiben⁶⁰).

Über die Form der Vergebung oder Nichtvergebung sagt der Spruch Joh 20, 23 nichts aus. Wenn aber das Urteil nach der Disposition des Sünders gefällt werden soll, müssen die urteilenden Jünger und ihre Nachfolger diese Disposition kennen: sie müssen also im Bilde sein über die Vergehen, aber auch über die Bußgesinnung oder Verhärtung des Sünders. In den Gemeinden der alten Kirche wird das bei den wohl leicht überschaubaren Verhältnissen meist der Fall gewesen sein. Aber was dann, wenn es nicht so war? Und wie sollte die Vollmacht in späteren Zeiten ausgeübt werden, als die Gemeinden zahlenmäßig größer wurden und der Katalog der Sünden, die der Entscheidung der Bischöfe oder Priester zu unterbreiten waren, wuchs? Die Theologen zogen nun aus der doppelten Aufgabe der Jünger die Folgerung, daß der Sünder seinen Zustand dem Inhaber des Bußgerichts eröffnen,

⁶⁰) Es besteht eine Spannung zwischen Joh 20, 23 und 1 Joh 1, 9: Im Evangelium unterliegt die Sündenvergebung der Vollmacht und dem Urteil der maßgeblichen Jünger, im Brief wird sie unmittelbar von Gott erwartet ohne Einschaltung einer kirchlichen Autoritätsperson. Diese Spannung fällt um so mehr auf, als beide Schriften zum mindesten aus dem gleichen sogenannten johanneischen Kreis hervorgegangen sind, auch wenn man mit einer modernen kritischen Anschauung sie nicht gerade demselben Verfasser zuteilt. Die Lösung liegt vielleicht darin, daß ein Christ, der sich verfehlt, erst nach mehrfacher erfolgloser Zurechtweisung aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden soll (Mt 18, 15–17; Tit 3, 10 [hier speziell bei Häresie]). Nimmt man diese Praxis auch für die johanneischen Gemeinden an, liegt die Sache wohl so: Die Christen, die 1 Joh 1, 8–2, 2 angesprochen werden, haben zwar gesündigt, aber sie stehen noch in Gemeinschaft mit der Kirche und wollen dort auch verbleiben, sind also nicht ausgeschlossen. Aber sie werden zurechtgewiesen. Wenn die Mahnung Erfolg hat, ist es gut; wenn sie ihn nicht hat, kann es zum »Behalten« der Sünden kommen, zum Ausschluß aus der Gemeinde. Sicher werden die Verfehlungen, um die es an der erwähnten Stelle des ersten Johannesbriefes geht, nicht der Vergebungsweise nach Joh 20, 23 unterworfen. Von der Vollmacht zu vergeben oder zu behalten hat die alte Kirche nicht in dem Umfang, wie es später üblich wurde, Gebrauch gemacht.

seine Verfehlungen bekennen und seine Sinnesänderung zeigen muß. Bei dem Gerichtscharakter, der dem ganzen Vorgang anhaftet, genügt kein allgemeines Schuldbekenntnis, sondern es müssen die einzelnen Vergehen der Entscheidung unterstellt werden. Andernfalls wäre der Priester nicht in der Lage, seine richterliche Aufgabe verantwortlich auszuüben. Bekanntlich hat das Konzil von Trient diese Folgerung gezogen, mit ihr das Sakrament der Buße, wie es sich bis zum sechzehnten Jahrhundert entwickelt hat, gegen reformatorische Ansichten verteidigt und erklärt, daß wenigstens alle schweren Sünden dem Priester gebeichtet werden müssen⁶¹).

Noch eine Frage soll kurz gestreift werden: Wie steht es mit dem historischen Hintergrund des Spruches Joh 20, 23? Der vierte Evangelist schildert das Leben Jesu mit großer Freiheit, wobei es ihm noch stärker als den Synoptikern mehr auf die Bedeutung Jesu ankommt als auf historische Genauigkeit. So könnte der aus der matthäischen Tradition bekannte Spruch vom Binden und Lösen bei Johannes weitergebildet, auf die Sünder bezogen und auf die Apostel als die Träger kirchlicher Vollmacht übertragen worden sein. Dazu kommt, daß das palästinische Kolorit, das dem Begriffspaar »binden« und »lösen« bei Matthäus anhaftet, bei Johannes abgestreift ist, daß ferner die bei Matthäus mehrdeutige Aufgabe bei Johannes zu einem eindeutigen Auftrag, nämlich zu einem Nachlassen oder Behalten von Verfehlungen spezifiziert ist. Durch solche Veränderungen erscheint die johanneische Fassung als sekundär gegenüber der matthäischen. Wenn die Verschiedenheit der beiden Fassungen traditions-geschichtlich so erklärt werden darf, wäre es ursprünglich nur ein einziger Spruch gewesen⁶²); für die Frage nach seinem historischen Hintergrund würde dann gelten, was schon bei der matthäischen Fassung zu sagen war⁶³). Es kann also ein echtes Wort Jesu zugrunde liegen, das aber bei Johannes stärker als bei Matthäus weitergebildet und auf eine spezifische Aufgabe ausgedeutet ist.

Zumindest geht aus dem vierten Evangelium hervor, wie die johanneischen Gemeinden am Ende des ersten Jahrhunderts, als das Evangelium geschrieben wurde, über

⁶¹) Concilium Tridentinum, sess. XIV, cap. 5 (DS 1679 f) und can. 7 (DS 1707). Der can. 7 belegt jene, die diese Entscheidung nicht anerkennen, mit dem Anathem.

⁶²) Vgl. Giesen 247. 268. Thyen 247 nimmt an, daß der Evangelist V. 23 (zusammen mit anderen Versen) aus einer Quelle, einer Ostertradition, aber nicht aus der mündlichen Überlieferung entnommen oder aus Mt 18, 18 gebildet hat. Vom schriftlichen Matthäusevangelium wird Johannes tatsächlich nicht abhängig sein, insofern auch nicht von Mt 18, 18. Aber es wäre nicht einzusehen, warum er nicht eine der matthäischen ähnliche Überlieferung gekannt und aufgenommen haben sollte; ob sie ihm dann nur mündlich zugekommen ist oder in einer schriftlichen Quelle, vielleicht in einer Ostertradition enthalten war, ist nicht von zu großer Bedeutung. An eine Quelle, aus der Joh 20, 19–23 geschöpft sein könnte, dachte auch Bultmann, Joh 534 f. – Die frühere Meinung, daß Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten mit ähnlichen Worten ähnliche Vollmachten übertragen hat, ist überholt durch die Erkenntnisse der Formgeschichte.

⁶³) Siehe oben S. 200.

die Bußdisziplin dachten: Man glaubte, daß die kirchlichen Vorsteher die Macht haben, Sünden nachzulassen oder zu behalten; und man war überzeugt, daß diese Vollmacht der Vorsteher über die Apostel auf Christus zurückgeht. Es besteht kein ernsthafter Grund zur Annahme, daß dieser Glaube nur »Gemeindebildung« ist, erst in der Kirche entstand, ohne eine Berechtigung von Jesus her zu haben.

3. Ergebnis

Die Kirche der späteren neutestamentlichen Zeit – für die früheste Zeit sind keine Zeugnisse vorhanden – verlangt vom Sünder, daß er seine Schuld einsieht, bekennt und sich bessert. Das Bekenntnis mag vor versammelter Gemeinde mit einer allgemeinen Formel, die alle sprechen konnten, abgelegt worden sein; aber es sind auch Anzeichen da, daß wenigstens in gewissen Fällen die Christen, die sich verfehlt haben, ihre je eigenen Sünden bekannten.

Ferner übt die Kirche eine Bußdisziplin; sie schließt einen Sünder aus ihrer Gemeinschaft aus oder nimmt ihn wieder auf, und das mit Wirkung vor Gott. Sie läßt Sünden nach oder beläßt sie. Sie tut das in der Autorität Jesu, der, wie sie glaubt, solche Vollmacht ihr gegeben hat. Diese Vollmacht steht der Kirche zu (Mt 18), speziell dem Petrus (Mt 16) und den Aposteln (Joh 20). Diese Gewalt ist nach dem Selbstverständnis der Kirche auf die führenden Männer der Gemeinden übergegangen, auf die Presbyter oder, wie sie heißen mögen. In der Ausübung der doppelten Vollmacht, des Bindens und des LöSENS, des Sündennachlasses und der Verweigerung des Nachlasses, kommt ein rechtliches Moment zum Ausdruck, ein Gericht der Kirche, das das Verhältnis des Sünders zu Gott betrifft.

Schlußwort

Wenn ein Christ des ersten Jahrhunderts in eine unserer Kirchen träte und die Menschen an den Beichtstühlen anstehen sähe, würde er auf den ersten Blick kaum erkennen, daß es sich hier um Sündenbekenntnis und Sündenvergebung handelt. Vielleicht hat sich bei keinem Sakrament die Form der Praxis seit den Anfängen so weit fortent-

wickelt wie bei der Buße. Und doch hat dieses Sakrament, wie es seit dem Mittelalter ausgestaltet wurde und noch heute üblich ist, seine Wurzeln im Neuen Testament. Wenn man dort nur die eine oder andere Stelle zur Kenntnis nimmt, mag man meinen, daß ein allgemeines Bekenntnis der Schuld genügt, eine Bußandacht die Beichte ersetzen kann. Wenn man aber alle relevanten Stellen beachtet, vor allem was bei Matthäus und bei Johannes steht, kann man sich nicht mit einem allgemeinen Bekenntnis und dem Vertrauen auf den verzeihenden Gott zufrieden geben. Der Charakter des Gerichts, der in den Vollmachtsworten bei Matthäus und Johannes liegt, käme nicht zur Geltung. In vielen Fällen mag eine allgemeine Anklage ausreichen; aber es gibt auch andere, und es ist Sache der Kirche, hier Regelungen zu treffen. Für diese anderen Fälle gilt: Man muß seine individuellen Sünden dem bekennen, der in der Kirche Sünden nachlassen und behalten kann, muß, um eine heute nicht gern gehörte Wendung zu gebrauchen, seine Sünden dem Priester beichten und von ihm, wenn man in der rechten Disposition gekommen ist, die Absolution erwarten.