

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 8 (1900)

Heft: 32

Artikel: Vom Sakrament der Busse

Autor: Herzog, Eduard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403487>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VOM SAKRAMENT DER BUSSE.

G. Ch. Lea, L. LL. D., A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, 3 vols., London, Swan Sonnenschein & Co., 1896.

Professor Kraus beruft sich in den Abhandlungen über das heilige Jahr, die er in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ (Februar bis Juli 1900) erscheinen liess, wiederholt auf das oben angeführte umfangreiche Werk. Das geschieht immer in zustimmendem Sinn. Daher lag die Vermutung nahe, Lea sei ein hervorragender römischkatholischer Theologe. In dieser Meinung liess ich mir das Werk kommen, um auf Grund desselben die Resultate, zu denen ich in meinen Studien über die Ohrenbeichte gelangt war, und die ich im Jahr 1880 in einem Hirtenbrief und einigen damit in Verbindung stehenden Aufsätzen veröffentlicht habe, einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Zu meiner unangenehmen Überraschung musste ich aber nun sogleich erkennen, dass die von dem berühmten Freiburger Kirchenhistoriker angerufene Autorität kein römischer Theologe, sondern ein kritischer Forscher sei, dessen kirchliche Zugehörigkeit mir unbekannt ist. Lea wohnt in Philadelphia. Er ist ein Gelehrter, der über grosses Wissen verfügt und in dem vorliegenden Werk die Geschichte der Ohrenbeichte und der Ablässe mit einer Ausführlichkeit behandelt hat wie keiner vor ihm. Über die Wichtigkeit des Gegenstandes sagt er in der Vorrede: „Vermittelst des Beichtstuhls, des Bruderschafts- und Ablasswesens ist die unvergleichliche Organisation der lateinischen Kirche befähigt, im Vatikan eine grössere Macht zu konzentrieren, als je zuvor in menschliche Hände gelegt war.“

Die Kritik, die Lea in den zwei ersten Bänden seines Werkes an dem Beichtinstitut der römischkatholischen Kirche

übt, läuft aber leider darauf hinaus, dass es nach der Lehre des Neuen Testamentes und nach den Anschauungen und Übungen der alten Kirche überhaupt kein Sakrament der Busse gebe. Das halte ich nicht für richtig; aber Lea hat allerdings unwiderleglich dargethan, dass die Ohrenbeichte der römischen Kirche eine verhältnismässig späte Einrichtung ist. Ich kann hier nur einige der wichtigsten Punkte erörtern.

1. *Biblische Begründung des Sakramentes der Busse.* — Lea macht (I, 168 ff.) auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam, dass die Scholastiker in der heiligen Schrift keine Beweise für die göttliche Einsetzung der Beichte zu finden vermochten. Während sich Hugo von St. Viktor († 1141) und Petrus Lombardus († 1160) auf Vernunftgründe beschränken, ist Alexander von Hales († 1245) der Meinung, das Fehlen einer bezüglichen göttlichen Vorschrift sei ein Zeichen dafür, dass die Beichte eine freiwillige sein müsse. Bonaventura († 1274) hingegen meint, Christus habe die Anordnung der Beichte den Aposteln überlassen, kann aber auch die apostolische Einsetzung nur vermuten. Thomas von Aquin († 1274) lehrt allerdings, dass die Beichte göttlicher Einsetzung sei, kann sich aber dafür nur auf den übernatürlichen Charakter der Sakramente im allgemeinen berufen; er setzt voraus, was er beweisen sollte. Ähnlich argumentierten die Scotisten. Obwohl sich vor dem IV. Laterankonzil (1215) keine kirchliche Vorschrift nachweisen lasse, nach welcher die Gläubigen zur Beichte verpflichtet seien, so müsse doch angenommen werden, dass diese Verpflichtung auf göttlicher Anordnung beruhe, denn sonst würde die Kirche ihren Kindern niemals eine so schwere Last aufgelegt haben. (Die Belegstellen möge man bei Lea a. a. O. nachsehen.)

Nach der Lateransynode, die allen Gläubigen zur Pflicht machte, jährlich wenigstens einmal zu beichten, bemühten sich die Bischöfe allerdings, dieses Kirchengebot biblisch zu rechtfertigen. Sie thaten das in einer Weise, die zur Voraussetzung hat, dass man bisher von einer solchen Verpflichtung nichts wusste. Lea giebt an, auf welche Schriftstellen sich fortan die Bischöfe und Theologen zu berufen pflegten und bis heute berufen. Man erinnert an Matth. 3, 6: „Und liessen sich von ihm (Johannes) taufen im Jordan und bekannten ihre Sünden“,

und an Apg. 19, 18: „Viele von denen, die (in Ephesus) gläubig geworden waren, kamen und bekannten und erzählten ihre Thaten.“ Daraus lässt sich natürlich in Bezug auf solche, die durch die hl. Taufe Sündenvergebung erlangt haben und Mitglieder der christlichen Kirche sind, keine Verpflichtung zur Beichte herleiten. Beachtenswerter ist die Weisung, die Jesus den geheilten Aussätzigen giebt, sich den Priestern zu zeigen (Luk. 5, 14; 17, 14). Wenn man diese Weisung auf das Bussakrament anwendet, so lässt sich namentlich die Wahrheit veranschaulichen, dass derselbe Heiland, der die an ihn Glaubenden vom Aussatz befreit hat, auch die Sünde nachlässt, während der Priester festzustellen hat, was durch Christi Gnade bereits Thatsache geworden ist. Allein diese Feststellung ist keine priesterliche Absolution, und eine typische Handlung lässt sich erst dann zur Beleuchtung einer Sache beziehen, wenn an der Sache selbst nicht zu zweifeln ist.

Zur biblischen Rechtfertigung des Bussakramentes geeigneter, wenn auch für sich allein nicht ausreichend, scheinen mir die Schriftworte I. Joh, 1, 9 und Jak. 5, 16 zu sein. Unzweifelhaft ist nämlich die Mahnung des Apostels Johannes, sich nicht für gerecht zu halten, sondern die Sünde reumütig zu bekennen, an Christgläubige gerichtet, und nichts hindert, dabei auch an ein Bekenntnis in der Gemeindeversammlung zu denken. Auf jeden Fall betrachtet der Apostel das von ihm empfohlene Bekenntnis nicht bloss als eine asketische Übung ohne zuverlässigen religiösen Gewinn, sondern als ein Mittel zur Erlangung göttlicher Gnade; denn Gott ist „treu und gerecht, dass er uns die Sünden vergiebt und uns reinigt von jeglicher Ungerechtigkeit“. Von einer gemeinschaftlichen Bussandacht muss es verstanden werden, wenn der Apostel Jakobus die Mahnung giebt, „*einander* die Sünden zu bekennen und für *einander* zu beten“. Dass als Teilnehmer an solcher Bussandacht namentlich auch die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* zu denken sind, zeigt der Zusammenhang. Mit *εξομολογεῖσθε οὖν* wird ja die Mahnung aus der V. 15 gelehrt Wahrheit gefolgt, dass „das Gebet des Glaubens hilft“ und zur Sündenvergebung führt; das Gebet des Glaubens ist aber nach V. 14 in erster Linie Pflicht und Aufgabe der Presbyter. Immerhin ist die Mahnung, „*einander* die Sünde zu bekennen und für *einander* zu beten“, an die ganze Gemeinde gerichtet und lässt

sich daher zur Rechtfertigung der römischkatholischen Ohrenbeichte nicht verwerten.

Lea geht jedoch viel weiter und bestreitet, dass überhaupt der „Kirche“ eine Gewalt, Sünden zu vergeben, verliehen sei. Er identifiziert nach heutiger römischer Terminologie „Kirche“ mit Priesterschaft und ist der Meinung: „die ersten Christen wären in sprachloses Erstaunen geraten ob der Vorgabe, dass Gott einem jeden fehlerhaften und unwissenden Menschen, der durch Gunst oder Kauf die Ordination erlangt, eine so übermenschliche Gewalt verleihe. Dass eine solche Anmassung von Europa, selbst im dunkeln Mittelalter, hingenommen wurde, würde unglaublich sein, wenn es nicht Thatsache wäre“ (I, 108). Daher findet Lea auch in den Stellen Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22—23 keine Rechtfertigung des Bussakraments. Leider geht er aber darüber mit einigen oberflächlichen Bemerkungen hinweg. Er hält es für gleichgültig, welche Gewalt an den citierten Stellen den Aposteln übertragen worden sei; die Gewalt habe auf jeden Fall nach der Anschauung der apostolischen Kirche nur persönlich den Männern gegolten, die Christus als seine unmittelbaren Stellvertreter ausgewählt hatte; zur Zeit der Abfassung der Evangelien sei man noch der Meinung gewesen, dass die Apostel überhaupt keine Nachfolger haben würden, da ja das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe. Daher könne an den angegebenen Stellen von der Einsetzung eines bleibenden Bussinstitutes unmöglich die Rede sein. Allein mit diesem Argument liesse sich auch „beweisen“, dass Taufe und Eucharistie nach Christi Absicht ebenfalls nicht als Sakramente der Kirche anzusehen seien. Die eschatologischen Vorstellungen des apostolischen Zeitalters kommen hier gar nicht in Betracht; je näher man sich das Weltende dachte, desto weniger konnte man daran zweifeln, dass die Gebote des Herrn Gültigkeit hätten „bis ans Ende der Welt“. In Frage kommt einzig und allein, ob sich eine Übung auf Christi Wort stützen lasse oder nicht. Wenn aber Leas Meinung richtig wäre, dass es sich an den citierten Stellen um eine den Aposteln *persönlich* verliehene Gewalt handle, so würde sich auch wenig dagegen sagen lassen, dass die römische Theologie den Klerus überhaupt als besondere Kaste den Gläubigen gegenüberstellt und den Priester wieder zum Mittler zwischen Gott und Menschen macht. Dass das eine falsche

Anschauung ist, ergiebt sich auch aus den Worten des Herrn, die für die göttliche Einsetzung des Bussakramentes in Anspruch genommen werden können.

In meinem Aufsatz über die „Sendungsworte des auferstandenen Christus an seine Jünger“ (vgl. vorige Nummer dieser Zeitschrift) glaube ich genügend dargethan zu haben, dass sich der Ausspruch Joh. 20, 21—23 nicht speciell auf die Beichte, sondern auf die ganze Mission bezieht, die Jesus seinen Jüngern übertragen hat. Lea war um so mehr verpflichtet, wenigstens diese Stelle näher zur erörtern, je bestimmter die römische Kirche gerade hier die göttliche Einsetzung der Ohrenbeichte findet. Das Konzil von Trient hat (Sess. 14, can. 3 de sacram. pœnit.) das Dogma erlassen: *Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: Accipite spiritum sanctum . . . non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pœnitentiæ, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellecta, detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem prædicandi evangelium: anathema sit.* Danach macht sich jeder römische Theologe der Häresie schuldig, der, möchte er auch im übrigen am Bussakrament festhalten, in dem von Johannes überlieferten Sendungswort nicht eine Beichtvorschrift, sondern die Apostelweihe findet. Natürlich schliesst diese Weihe nicht bloss den Auftrag, das Evangelium zu predigen, in sich, wie das Trienter Konzil seinen Gegnern unterschiebt, sondern gleichzeitig die Vollmacht zu jeder heiligen Handlung, durch die nach Christi Anordnung den Gläubigen die Erlösung aus dem Zustand der Sünde zugesichert wird. Zu diesen heiligen Handlungen gehört in erster Linie die Taufe. Sofern es nach Christi Anordnung auch ein Bussakrament giebt, muss auch dieses zu den Mitteln gerechnet werden, mit welchen die Jünger des Herrn das ihnen aufgetragene Sündenvergeben zu vollziehen haben. Aber eine Einsetzung der Beichte kann aus der Stelle Joh. 20, 21—23 schon deswegen nicht gefolgert werden, weil die Worte Jesu über die Art, wie das Sündenvergeben zu üben sei, ja gar nichts enthalten, und weil die Kirche „von Anfang an“ diese Worte nicht speciell von der Beichte, sondern von der priesterlichen Weihe verstanden hat. Für letzteres ist schon allein die Thatsache beweisend, dass die Kirche „von Anfang an“ das *accipe spiritum sanctum* als die wesentliche Form der Priester- und Bischofsweihe angesehen hat.

Dass die Stelle Matth. 16, 13—20 auf die Beichte Bezug habe, lehrt heute auch die römische Kirche kaum mehr; sie braucht die hier mitgeteilten Worte Christi zur Rechtfertigung des Primates, der Unfehlbarkeit und Allgewalt des römischen Papstes. Höchstens wird an die „Schlüsselgewalt“ erinnert, wenn davon die Rede ist, dass der Papst die Befugnis habe, Ablässe zu erteilen, und dass ein Bischof oder Priester nur dann die zur Lossprechung von Sünden gültige „Jurisdiktion“ besitze, wenn er „in der Gnade und Gemeinschaft des apostolischen Stuhles“ stehe. Darin hat sich eine schwache Spur des richtigen Verständnisses der angeführten Stelle erhalten. Jesus redet von der Kirche, die er *erbauen werde* (*οἰκοδομήσω*); er denkt sich also die Gemeinschaft seiner Gläubigen als ein Gebäude, das erst noch zu errichten ist. Dieses Gebäude kommt dadurch zu stande, dass der Glaube, Jesus sei „Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, Anhänger findet. Solchen Glauben hatte Petrus gewonnen; „nicht Fleisch und Blut hatten es ihm geoffenbart, sondern der Vater, der in den Himmeln ist“. Darum ist Petrus der erste Christgläubige. Der den Glauben an Christus bekennende Jünger oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Glaube an Christus wird das Fundament der Kirche sein. So wahr und zuverlässig ist der vom Apostel Petrus ausgesprochene Glaube an Christus, dass die auf diesem Fundament ruhende Kirche stärker sein wird als die Todespforten. Sobald die Kirche Gestalt und Form annehmen kann, will der Herr seinem Jünger „die Schlüssel des Himmelreiches geben“. Das „Himmelreich“ ist wiederum die als Gebäude oder Tempel gedachte Kirche, also die Gemeinschaft der Christgläubigen. Was aber bedeuten die „Schlüssel“? Die Schlüssel dienen zum Öffnen der Thüren. Im vorliegenden Fall geschieht das Öffnen der Thüren durch die wirksame Predigt des Glaubens an Christus. Dass Petrus, der der Erste war, den Glauben an Christus förmlich auszusprechen, auch der Erste gewesen sein werde, der diesen Glauben vor allem Volke predigte, liesse sich vermuten, auch wenn es uns die Apostelgeschichte nicht ausdrücklich meldete. Am Pfingstfest hat er aus der Hand des Herrn die Schlüssel erhalten und die Thore weit aufgemacht. Vergl. Apg. 2, 14 ff. Freilich haben dann auch die andern Jünger von den gleichen Schlüsseln Gebrauch gemacht. Die Schlüssel aber sind, wie Luk. 11, 52, Schlüssel der Erkenntnis,

hier der Erkenntnis der Messianität Jesu, und die Vollmacht, diesen Glauben zu predigen. (Lea führt I, 161 ff. eine Menge von Stellen an, die beweisen, dass man noch im Mittelalter unter den „Schlüsseln“ so oder anders die Erkenntnis verstand, durch die ein Priester befähigt ist, andern den Eingang ins Himmelreich zu ermöglichen.)

Ist die Deutung der Schlüsselgewalt richtig, so kann auch kein Zweifel darüber obwalten, was unter dem „Binden“ und „Lösen“ zu verstehen sei. Dieses Bild hat hier denselben Sinn wie Matth. 18, 18, bezieht sich also auf das Sündenvergeben, das mit der Predigt des Glaubens an Christus zu verbinden ist. Einen Kommentar dazu bildet die Antwort, die der Apostel Petrus am ersten Pfingstfest denen gab, denen seine Predigt durchs Herz gegangen war und nun fragten: „Was sollen wir thun, ihr Männer und Brüder?“ Petrus antwortete bekanntlich nicht gerade, dass sich jeder zur reumütigen Beichte einfinden und die Lossprechung nachsuchen solle, sondern er sagte: „Thut Busse und lasse sich ein jeder von euch *taufen* auf den Namen Jesu Christi *zur Vergebung eurer Sünden*“ (Apg. 2, 37, 38). „Und noch mit vielen andern Worten beschwore und ermahnte er sie: Lasset euch retten von diesem verkehrten Geschlecht.“ Die Mahnung war nicht fruchtlos. „Die, welche sein Wort annahmen, liessen sich *taufen*, und es wurden an jenem Tage bei dreitausend Seelen hinzugethan“ (V. 40. 41). — Auf diese Weise sind die „Schlüssel“ zur Anwendung gekommen und ist das „Lösen“ geübt worden. Was aber das „Binden“ betrifft, so ist das gleichbedeutend mit dem „Sünden behalten“, worüber ich in der schon erwähnten Abhandlung das Genügende gesagt zu haben glaube.

Ich bin also der Meinung, dass sich der Abschnitt Matth. 16, 13—20 zur biblischen Rechtfertigung der Sündenvergebung in der Form des Bussakramentes nicht eigne.

Dagegen finde ich im Gegensatz zu Lea Matth. 18, 15—20 den ausreichenden Beweis dafür, dass der Heiland es nicht an der nötigen Weisung hat fehlen lassen, wie Christgläubige Vergebung erlangen können, falls sie nach der Aufnahme in die Kirche wieder gesündigt haben. Man wolle zunächst beachten, dass sich Jesus hier in die Zeit versetzt, in der die „Kirche“ als organisierte Gemeinschaft der Christgläubigen dasteht: es ist vom Verhältnis der „Brüder“ untereinander

die Rede; für diese „Brüder“ bildet die *ἐκκλησία* die oberste Instanz; die *ἐκκλησία* besteht aus solchen, die *εἰς τὸ ὄνομα (τὸν Χριστὸν)* *συνηγμένοι* sind, und die Missachtung dessen, was die *ἐκκλησία* fordert, hat zur Folge, dass der betreffende „Bruder“ den Genossen gegenüber in die Stellung eines *ἐθνικός* und *τελώνης* gerät, also aus der brüderlichen Gemeinschaft ausscheidet. Wenn nun überhaupt ein Zweifel darüber bestehen könnte, was nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes unter *ἐκκλησία* zu verstehen ist, so würde der vorliegende Abschnitt darüber authentischen Aufschluss geben. Der Gedankenfortschritt: *μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνον — παράλαβε μετὰ σεαυτοῦ ἔτι ἔνα ἢ δύο — εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ* — macht gewiss, was schon nach der Etymologie des Wortes selbstverständlich ist, dass man sich unter *ἐκκλησία* die Versammlung der Christgläubigen zu denken hat, die sich an einem Orte befinden. Da die Gemeinde als solche in besondern Fällen eine endgültige Entscheidung zu treffen hat und die Mitgliedschaft gewisse Rechte verleiht, die man verlieren kann, ist sie als eine Korporation zu denken, die notwendig auch entsprechende Organe haben muss. Aber es ist mir unfasslich, dass ein so gelehrter Mann wie Lea die Organe, die Priesterschaft, mit der „Kirche“ einfach identifizieren kann.

Der „Kirche“ weist Jesus die Befugnis zu, im vorliegenden Fall in letzter Instanz zu entscheiden. Um was für einen Fall aber handelt es sich? Der Text lautet: *εἰν δὲ ἀμαρτίσῃ ὁ ἀδελφός σου*. Das *εἰς σέ* ist Glosse und von Tischendorf mit Recht gestrichen. Jesus redet also nicht speziell von einer persönlichen Beleidigung, sondern überhaupt von einer Versündigung, die sich ein Mitgenosse des Gottesreiches zu Schulden kommen liess, und zwar von einer schweren Versündigung, die sich mit der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes nicht verträgt, sondern gebüsst und vergeben werden muss, wenn der Sünder auch fernerhin als Mitglied der Gemeinde gelten will. Die Gemeindemitglieder sind in Liebe miteinander verbunden und fühlen sich füreinander verantwortlich. Sobald daher ein Bruder Kenntnis davon bekommt, dass sich ein Genosse mit schwerer Sünde belastet hat, soll er aus freien Stücken hingehen (*ὑπαγε*) und denselben schonend seines Unrechtes überführen (*εἰλεγξον*). Gelingt das, so wird der Sünder die Missethat bereuen, und nun das Nötige thun, seine Seele zu entlasten.

Der Bruder hat seinen Genossen wieder gewonnen (*εκερδησας*) — nicht für sich, sondern für das Reich Gottes, dem er verloren gegangen war. Wie das geschehen kann, lehrt der weitere Verlauf der Unterweisung Jesu. Der Heiland denkt sich nämlich die Möglichkeit, dass durch die schonende Zurechtweisung unter vier Augen der Zweck nicht erreicht wird. In diesem Fall soll der Bruder einen oder zwei, die geeignet sind, der Zurechtweisung Nachdruck zu verschaffen, ins Einvernehmen ziehen. Wenn sich Jesus dafür auf die gesetzliche Bestimmung (Deut. 19, 15) beruft, nach welcher die Richtigkeit einer Aussage durch zwei oder drei Zeugen die ausreichende Bestätigung erhält, so beweist das wiederum, dass er geordnete Verhältnisse im Auge hat und über das Verfahren Aufschluss geben will, das sich die organisierte Gemeinde zur Regel machen soll. Darum hat der Bruder, wenn der Missethäter auch auf die Mahnung der beigezogenen Zeugen nicht achtet, schliesslich der Gemeinde selbst von dem Vorkommnis Kenntnis zu geben. Die Gemeinde wird die Bemühung fortsetzen, den Sünder zur Einsicht zu bringen, dass er Busse zu thun hat. Bleibt auch das erfolglos, „so sei er dir (gelte er dir) wie der Heide und der Zöllner“. Der Ausdrücke *τελωναι* und *εθνοι* bedient sich Jesus auch Matth. 5, 46 und 47, um diejenigen zu bezeichnen, die nicht zu seinen Gläubigen gehören. Das Verharren in der Unbussfertigkeit hat also für den Missethäter die Folge, dass er in den Augen des Bruders, der sich zunächst seiner angenommen hat, aber natürlich damit auch in den Augen der ganzen Gemeinde, die den Vorhalt als einen begründeten anerkannt hat, auf die Stufe derjenigen zurück sinkt, die gar keine Christen sind und an den Segnungen des Gemeindelebens keinen Anteil haben.

Wenn nun Jesus in solchem Zusammenhange feierlich erklärt: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöset sein“, so kann doch gar nicht zweifelhaft sein, was unter „Binden“ und „Lösen“ zu verstehen ist. Es ist ganz gleichgültig, was diese bildlichen Ausdrücke in anderm Zusammenhang etwa heissen könnten; hier beziehen sie sich auf das Sündenbehalten und Sündenerlassen. Das „Binden“ steht voran, weil ja im Vorigen von einem Sünder die Rede ist, der keine Vergebung sucht

und keine erlangt. Ihm wird die Sünde aufgebunden; die Gemeinde muss ihn mit seiner Last gehen lassen, wohin er will, ohne dass sie ihm weiter helfen kann. Es ist aber doch auch die Möglichkeit zu denken, dass der Missethäter vielleicht schon auf die Zurechtweisung des Bruders oder dann doch auf diejenige der beigezogenen Zeugen oder endlich der ganzen Gemeinde achtet, daher in sich geht und sich der Busse unterwirft; in diesem Fall tritt das „Lösen“, also das Sündenerlassen ein. In beiden Fällen ist das, was auf Erden geschieht, auch im Himmel ratifiziert: der Unbussfertige behält seine Sünde auch in den Augen Gottes bis zum Tage des Gerichts; der Bussfertige hat in der Vergebung, die er „auf Erden“ erlangt hat, ein sicheres Unterpfand dafür, dass ihm auch Gott vergeben hat.

Diese grosse Zusicherung giebt der Heiland nicht einem einzelnen. Er redet hier, V. 18, nicht mehr blass den Einen an, der sich des Sünder zuerst angenommen hat, sondern er wendet sich an diejenigen, die die *ἐκκλησία* bilden. Darum *λέγω ὑμῖν — ὅσα δίσητε — ὅσα λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς*. Selbstverständlich kann aber doch in konkreten Fällen nicht die ganze Gemeinschaft der Christgläubigen, sondern nur die Gemeinde eines bestimmten Ortes oder Bezirks in Betracht kommen. Und eben so selbstverständlich wird die organisierte Gemeinde auch bei der ihr aufgetragenen Wiedergewinnung oder Ausscheidung eines Sünder nicht ohne ihre Organe handeln, sondern die Massregel durch sie treffen und vollziehen lassen.

Aber eben so feierlich und eben so wichtig ist die in V. 19 folgende Aussage. (Darum *πάλιν* sc. *ἀμήν λέγω ὑμῖν*.) Die in V. 18 gemeinte *ἐκκλησία* wird hier nach ihrem denkbar kleinsten Bestand aufgefasst. Um eine Gemeinschaft zu bilden, müssen wenigstens zwei sich vereinigen. Wenn aber auch nur zwei wirkliche Jünger Christi (*δύο ἐξ ὑμῶν*) in der Bitte, die sie vor Gott bringen, miteinander übereinstimmen, so wird die Bitte beim himmlischen Vater Erhörung finden. Das ist eine Bestätigung der im vorigen Vers gegebenen Erklärung, dass das, was die Jünger des Herrn auf Erden thun, im Himmel genehmigt werde. Darum wird das *ἐπὶ τῆς γῆς* wiederholt, und entspricht hier dem *εὐορτῶ* V. 18 das *παρὰ τοῦ πατρός μον ἐν οὐρανοῖς*. Hier ist insbesondere das „Lösen“, das die Gemeinde vollzieht, berücksichtigt. Das „Lösen“ aber ist als eine Fürbitte der

Gemeinde gedacht, Gott möge dem Sünder vergeben, wie sie ihm vergiebt. Solche Bitte findet Erhörung, wenn sie auch von der allerkleinsten Gemeinde wahrer Jünger des Herrn ausginge.

Woher hat die Gemeinde so grosse Macht? Darüber giebt der V. 20 Aufschluss. Wiederum wird wie V. 19 (*εἰς τὸν συμφωνήσοντα*) auf das wirkliche Vorhandensein einer Kirche Gewicht gelegt, und wiederum wird die Gemeinde nach ihrem denkbar kleinsten Bestand ins Auge gefasst: *δύο ηγεῖς συνηγμένοι*. Dass nur an eine Versammlung wirklicher Jünger des Herrn zu denken ist, wäre an und für sich selbstverständlich, wird aber der Wichtigkeit wegen mit *συνηγμένοι εἰς τὸ ζυὸν ὄνομα* ausdrücklich gesagt. Gemeint ist also eine Versammlung solcher, die das gläubige Bekenntnis Christi zusammengeführt hat und die darum auch in der Absicht versammelt sind, sich der Gnade Christi teilhaftig zu machen. Einer solchen Versammlung giebt der Heiland die Zusicherung: „Ich bin mitten unter ihnen.“ Er weist damit neuerdings auf eine Zeit hin, in der er nicht mehr wie während seines irdischen Lebens an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern, erhöht zur Rechten Gottes, allen nahe sein kann, die an seinen Namen glauben und nach seinem Heile verlangen. Das ist die Zeit, in der die Kirche das Erlösungswerk Christi unter den Menschen fortsetzt und den Einzelnen jede Gnadengabe vermittelt, die der Erlöser selbst während seines irdischen Wandels allen zukommen liess, die mit gläubigem Vertrauen, demütigem Sinn, reinem Verlangen zu ihm Zuflucht genommen haben. In der glorreichen, auch durch das letzte Wort des von der Erde scheidenden Erlösers verbürgten Thatsache, dass Christus in seiner Kirche — möge sie sich da oder dort in noch so geringer Zahl von Gläubigen darstellen — mit seiner Gnade gegenwärtig ist, liegt die Antwort auf die Frage, woher die Kirche die Gewalt habe, reumütigen Sündern in zuverlässiger Weise Vergebung zuzusichern. (Man beachte das *γάρ*, das den Grund einleitet, der die in V. 19 zugesagte Erhörung sicher hoffen lässt.)

Damit scheint mir die göttliche Einsetzung des Bussakramentes mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gelehrt zu sein. Wer das Unglück hat, in Sünden zu fallen, durch die er wird wie ein *τελώνης* oder *εθρικός*, muss auf brüderliche Mahnung achten und sich in aufrichtiger Reue an die Kirche

wenden, der er angehört, damit ihm diese ihrerseits vergebe und für ihn bete, dass auch Gott ihm vergebe. Solche Fürbitte kommt aus dem Herzen des erbarmungsreichen Erlösers und wird durch unsern „Fürsprecher beim Vater“ vor Gottes Angesicht gebracht; sie findet Erhörung. — Um Missverständnisse abzuwehren, will ich wiederholen, dass ich mir vorstelle, das, was die Gemeinde thut, geschehe durch die Vorsteher der Gemeinde, also die Priester; diese aber sind eben deshalb auch im vorliegenden Fall Organe der Gemeinde, was ja eine besondere Berufung und Weihe zu dieser Stellung nicht ausschliesst. Immerhin ist ihre „Lossprechung“ nach den Worten des Herrn nur eine Fürbitte im Namen der Gemeinde, Gott möge dem reuigen Sünder vergeben. Der Abschnitt Matth. 18, 15—20 dient zur biblischen Rechtfertigung des katholischen Bussakramentes, aber eben darum *nicht* zur Rechtfertigung der römischen Ohrenbeichte, deren sakramentaler Erfolg durch das priesterliche „Ego te absolvo“ bedingt ist.

2. *Praxis der apostolischen Kirche.* — Wenn die vorige Auseinandersetzung richtig ist, so lässt sich erwarten, dass man schon im apostolischen Zeitalter Spuren einer dem Abschnitt Matth. 18, 15—20 entsprechenden Busspraxis finde. Gross aber dürfen die Erwartungen nicht sein. Von Dingen, die fast selbstverständlich sind und überall geübt werden, reden die Schriftsteller nicht. Auch ist kaum anzunehmen, dass es schon in der Zeit der Apostel und apostolischen Väter feststehende Formen gegeben habe, nach welchen Einzelne und ganze Gemeinden ihre Bitte um Sündenvergebung vor Gott brachten. Wir müssen uns zufrieden geben, wenn wir nachweisen können, dass einerseits die in Christi Namen versammelte Gemeinde solche Bussakte vornahm und durch dieselben Sündennachlassung zu erlangen hoffte, und dass andererseits Misseräte, die sich mit schweren Vergehen belastet hatten, durch besondere Bussübung die Fürbitte der Kirche nachsuchen mussten und erst auf Grund dieser Fürbitte an den Segnungen des Gemeindelebens wieder Anteil erhielten.

Lea muss zugeben, dass sich schon sehr früh „Materialien“ zu der Lehre von der sakramentalen Lossprechung vorfinden. Zu diesen Materialien rechnet er (I, 4) die bereits angeführten apostolischen Weisungen I. Joh. 1, 9 und Jak. 5, 16. Mit

vollem Recht! Johannes betont a. a. O. V. 6 mit grossem Nachdruck, dass nur die im Lichte Wandelnden Gemeinschaft mit Gott, und, V. 7, auch Gemeinschaft untereinander haben. Der Wandel im Licht ist die Heiligkeit des Lebens, die die Christgläubigen durch das Blut Christi sich aneignen können; dieses reinigt sie von Sünden. Der Apostel denkt an eine fortgesetzte Reinigung, deren auch die Gläubigen noch bedürfen. Wer das Gegenteil annehmen wollte, würde sich selbst betrügen (V. 8). Wer sich aber aufrichtig selbst prüft und seine Sünde reumütig bekennt, erlangt Sündenvergebung. Der Umstand, dass der Apostel bei dieser Gedankenreihe von der *ζοιωνία μετ' ἀλλιλων*, also von der kirchlichen Gemeinschaft der durch Christus mit Gott Versöhnten, ausgeht, macht wenigstens wahrscheinlich, dass Johannes auch an ein gemeinschaftliches Sündenbekenntnis denkt und dieses als einen Bestandteil der kirchlichen Religionsübung betrachtet. Das wäre freilich keine Ohrenbeichte, aber doch eine sakramentale Beichte in der Form eines Gemeindebussaktes.

Deutlicher redet davon a. a. O. der Apostel Jakobus. Die Mahnung: „Bekennet also einander die Sünden und betet für einander, dass ihr geheilt werdet“ — nämlich von den Sünden — geht alle Gläubigen an, zu denen die Worte des Apostels gelangen, kann aber nur in einer gottesdienstlichen Versammlung befolgt werden. Während sich die gegenseitige Fürbitte als gemeinschaftliches Gebet denken liesse, musste es nahe liegen, für das gegenseitige Sündenbekenntnis nach einer zweckentsprechenden Form zu suchen. Eine solche ergab sich leicht aus der Unterscheidung zwischen der *εκκλησία* selbst und den *πρεσβύτεροις τῆς εκκλησίας* — eine Unterscheidung, die ja der Apostel an unserer Stelle (V. 14 f.) selbst macht. Die Mahnung, „einander“ die Sünden zu bekennen, *konnte* also in der Weise befolgt werden, dass die Presbyter der versammelten Gemeinde beichteten, die Gemeinde hingegen vor den Presbytern ein Sündenbekenntnis ablegte. In analoger Weise würde dann die versammelte Gemeinde für die Presbyter gebetet haben, Gott möge ihnen die Sünden vergeben, die Presbyter hingegen für die Gemeinde. Beide Teile brauchten sich dabei nur der gnadenvollen Gegenwart dessen zu erinnern, in dessen Namen sie versammelt waren, um die Zuversicht zu gewinnen, dass ihr Gebet Erhörung finde.

Wer heute in römischkatholischen Kreisen die Weisung des Apostels Jakobus im angegebenen Sinne deuten und daher als die gewöhnliche und richtige Form, das Bussakrament zu empfangen, einen Gemeindebussakt bezeichnen wollte, würde als Neuerer und Ketzer erscheinen. Man hat in der römischen Kirche kaum noch eine Ahnung davon, dass alltäglich in tausend und tausend römischkatholischen Gotteshäusern in einer Form gebeichtet wird, die genau der Vorschrift des Apostels Jakobus und damit zugleich der Matth. 18, 15—20 niedergelegten Lehre Jesu entspricht. Ich meine das sogenannte Staffelgebet, mit dem der römischkatholische Priester die eucharistische Feier zu beginnen hat. Das *Confiteor* ist nicht bloss eine nichtssagende Formel, die man leichtfertig, in halb artikulierter Aussprache herunterleiern darf, wie das heute überall geschieht, sondern eine Beichte, in die der Priester die ganze demütige Reue, deren er fähig ist, das ganze Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit, Schwäche und Unwürdigkeit niederlegen sollte. Die Beichte legt er vor den *fratres* ab; darunter sind aber nicht die des Lateins unkundigen Knaben verstanden, die bei der Messfeier die üblichen Dienste verrichten, sondern die Christgläubigen, die zur Feier des hl. Abendmahles im Namen des Herrn versammelt sind oder doch versammelt sein sollten. Ganz besonders bemerkenswert aber ist es, dass der Erste, der beichtet, der *Priester* selbst ist. So wenig darf er sich anmassen, der eigentliche Mittler zwischen Gott und der gläubigen Gemeinde zu sein, dass er im Gegenteil auch noch nach dem alten römisch-katholischen Ritus die priesterliche Handlung mit der Anrufung des Priestertums der Gemeinde beginnen muss. Erst nachdem ihm die Gemeinde ihre fürbittende Losprechung erteilt hat, darf er die Beichte der Gemeinde entgegennehmen und sein Herz mit der Bitte zu Gott erheben, dass er sich der Versammelten erbarmen möge. Dann aber tritt er wieder in die Reihe der Brüder zurück und betet ebensowohl für sich selbst wie für die Gemeinde um Vergebung der Sünde (*Indulgentiam — tribuat nobis . . .*). Man wird es als fraglich ansehen dürfen, dass die liturgische Spendung des Bussakramentes in so vollkommenen Einklang mit der Vorschrift des Apostels Jakobus und der Lehre Jesu gebracht würde, wenn die Form erst heute festzustellen wäre. Die Lehre der hl. Schrift ist vergessen.

Dass aber auch schon in der apostolischen Zeit die sakra-

mentale Bussübung als geziemende Vorbereitung zur eucharistischen Feier gegolten hat, scheint mir aus I. Kor. 11, 28 ff. hervorzugehen. Um sich der Versündigung am Leibe und Blute des Herrn nicht schuldig zu machen, hat sich jeder, der die eucharistische Speise geniessen will, selbst zu prüfen (*δοκιμαζέτω* — *ἐσαντόν*). Zu solcher Mahnung hatte der Apostel Veranlassung, weil es in Korinth vorkam, dass Leute das Abendmahl empfingen, ohne dieses von gewöhnlicher Speise zu unterscheiden, also mit profanem Sinn, der die 10, 15 ff. angegebene Bedeutung des hl. Abendmahls ausser acht liess. Es handelt sich hier nicht um notorische Vergehen, die ein Bruder dem andern vorhalten und nötigenfalls zur Kenntnis der Gemeinde bringen konnte, sondern um Gemütsverfassungen, die ausser Gott nur der Betreffende selbst kannte, man könnte sagen: um Gedanken-sünden. Eben darum macht der Apostel die *Selbstprüfung* zur Pflicht. Was sich an die Selbstprüfung anzuschliessen hat, braucht der Apostel gar nicht zu sagen; von dem sündhaften Wesen, das in der Gemütsverfassung vorhanden ist, gilt natürlich dasselbe, was von thatsächlichen Vergehen gesagt werden müsste: der Sünder hat in reumütiger Gesinnung auch sein profanes Herz, das nur an Essen und Trinken denkt, der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen. Dieser Vorschrift kommen die wundervollen und ergreifenden Gebete, mit welchen sich der Kommunikant nach der katholischen Messliturgie auf den Genuss der heiligen Speise vorbereitet, bis auf diesen Tag in rührender Weise nach: „Siehe nicht auf meine Sünde, sondern auf den Glauben deiner Kirche“ — „der Genuss deines Leibes, o Herr Jesu Christ, den ich Unwürdiger zu empfangen wage, möge mir nicht zum Gericht, sondern zum Schutze der Seele und des Leibes und zur heilenden Arznei gereichen“. Das ist eine Anspielung auf das *κρίμα*, das sich nach der Meinung des Apostels viele *ἀσθενεῖς* und *ἀρρωστοὶ* und *κοιμηθέντες* thatsächlich zugezogen haben (I. Kor. 11, 30). Wenn aber Paulus mit solchem Nachdruck sogar die profanen Gedanken zum Gegenstand reumütiger Gewissenserforschung vor der Kommunion macht, so wird das hinsichtlich thatsächlicher Vergehen wohl als selbstverständlich anzunehmen sein. Ich glaube daher, dass im allgemeinen auch in den vom Apostel Paulus gestifteten Gemeinden die Sitte bestand, dass die *συνερχόμενοι* *ἐν ἐκκλησίᾳ* (11, 18. 20) die eucharistische Feier mit einem sakramentalen

Bussakt begonnen haben. An ein individuelles Sündenbekenntnis ist freilich schon deshalb nicht zu denken, weil ja regelmässig alle *συνεργόμενοι* das Abendmahl empfingen.

Indessen belehrt uns gerade der Apostel Paulus, dass es doch auch schon in den apostolischen Gemeinden solche geben konnte, die sich so verhielten, dass sie als *ἐθνικοί* anzusehen waren und, sofern sie wieder als aktive Gemeindemitglieder gelten wollten, der individuellen Busse und individuellen Sündenvergebung bedurften. Von einem solchen Fall handelt 1. Kor. 5. Der Apostel muss in seinem Schreiben davon reden, weil sogar die Gemeindemitglieder im allgemeinen — trotz der Schwere des Vergehens — die Sache nicht ernst genug nahmen (V. 2). Um so weniger konnte sich der Blutschänder selbst veranlasst sehen, in geziemender Weise Busse zu thun. Es bedurfte des Einschreitens des Apostels. Gleichwohl handelt der Apostel bei Ausschliessung des unbussfertigen Missethäters nicht kraft eigener Autorität, sondern als Organ der Gemeinde (*συναγθέντων ἡμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος* V. 4). Aber er weiss, dass das so gefasste Urteil Christi Autorität für sich hat (*σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν*). Die Massregel ist kein Eingreifen in das Gericht Gottes, sondern besteht lediglich in der Ausstossung des Sünder in die Heidenwelt zum Zweck der Besserung und Rettung (V. 5). Die Draussenstehenden richtet Gott (V. 12. 13). In analoger Weise geht die Wiederaufnahme des Sünder vor sich, nachdem der Apostel zur Einsicht gekommen war, dass die vollzogene Strafe genüge (II. Kor. 2, 6). Wiederum ist es aber die Gemeinde, die — freilich mit Zustimmung und Mitwirkung ihres Organs (*ῷ τι χαρίζεσθε, καὶ γώ*) — den Beschluss fassen soll (*κυρῶσαι*, V. 8), dass die Liebe wieder zur Geltung kommen dürfe. Das ist eine treffliche Illustration zu dem Matth. 18, 15—20 angegebenen Verfahren und beleuchtet namentlich, welche Autorität der Apostel der im Namen des Herrn versammelten Gemeinde zuerkannt und wie er das „Binden“ und „Lösen“ verstanden hat.

In solcher Weise wurde das Bussakrament in der apostolischen Kirche überhaupt verwaltet. Es ist, wie mir scheint, auf gemeinschaftliche gottesdienstliche Akte zu beziehen, wenn im *Klemensbrief* die Gemeinde zu Korinth ermahnt wird, um das Gnadengeschenk der Liebe zu bitten, und im Zusammenhang damit an die Urheber der Zwietracht in der Gemeinde die

Aufforderung ergeht, die Sünde reumütig zu bekennen und auf diese Weise die Strafe von sich abzuwenden, die sie sonst treffen könnte. (Vgl. Kap. 49 ss., bes. c. 51: *καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτομάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν*.) Wenn sich die Christen in Bithynien, wie *Plinius* in zahlreichen Verhören festgestellt hat, in ihren religiösen Zusammenkünften gegenseitig verpflichteten, „weder Diebstahl, noch Raub, noch Ehebruch zu begehen, weder das gegebene Wort zu brechen, noch den Empfang des anvertrauten Gutes abzuleugnen“, so hat es gewiss auch nicht an Andachtsübungen gefehlt, mit welchen sie die Vergehen und Schwachheiten, deren sich die einen oder andern schuldig gemacht hatten, der Barmherzigkeit Gottes empfahlen. Deutlicher redet hiervon die *Didache*, die c. IV nicht bloss, wie Lea gelesen zu haben scheint, das Almosengeben als *λύτρωσις ἀμαρτιῶν* empfiehlt, sondern auch die Vorschrift enthält: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογίσῃ τὰ παραπτώματά σου*. Das geschah am Tage des Herrn, an welchem sich die Gläubigen zur Feier der hl. Eucharistie versammelten (*κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναγερόντες κλάσατε ἄρτον καὶ ἐνχαριστήσατε*). Die Feier der hl. Eucharistie begann, wie das schon nach I. Kor. 11, 28 angenommen werden muss, mit einer gemeinschaftlichen Beichte. (*Προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἢ θυσία ὑμῶν ἦ*.) Sehr beachtenswert ist, dass solche, die miteinander in Streit lebten, an der gottesdienstlichen Versammlung nicht teilnehmen durften (*μὴ συνελθέτω ὁμῶν*), also weder beichten noch kommunizieren konnten, bis sie sich versöhnt hatten (c. 14). Das entspricht genau dem Worte des Herrn Matth. 5, 23 f. Gemeindemitglieder aber, die in der Sünde lebten, waren brüderlich zurechzuweisen (*ἐλέγχετε ἀλλήλους*). Dafür beruft sich die Didache ausdrücklich auf das Evangelium (*ως ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, c. 15*). Wie das Folgende zeigt, kann damit nur auf Matth. 18, 15—20 angespielt sein. Es wird nämlich auch an den Fall gedacht, dass derjenige, der grobes Unrecht verübt hat, auf die Zurechtweisung nicht achtet. In diesem Fall ist der Verkehr mit ihm abzubrechen; „keiner soll mit ihm reden, keiner ihm Gehör geben“. Selbstverständlich durfte der Ausgeschiedene auch am Gottesdienst nicht mehr teilnehmen; er war in den Augen der Gemeindemitglieder zu einem *θυρεός* geworden. Doch dauerte das nur bis zu seiner Bekehrung (*Ἐως οὗ μετανοήσῃ*). Achtete also der

Sünder auf die Zurechtweisung, so durfte auch er „zum Sündenbekenntnis in der Kirche“ (c. 4) zugelassen werden.

Die Unterweisungen der Didache sind zum Teil wörtlich in den *Barnabasbrief* übergegangen. Man vergleiche die folgenden Stellen:

Ἐν ἐκκλησίᾳ ἔξομολογίσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾶ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς. Didach. c. 4 in fine.

Ἐξομολογίσῃ ἐπὶ ἀμαρτίαις σου. Οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾶ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός. Barnab. ep. c. 19 in fine.

Folglich redet wohl auch Barnabas von einem Bekenntnis in der Kirche, d. i. in der gottesdienstlichen Versammlung. Das „schlechte Gewissen“, mit dem man sich zum Gebet nicht einfinden darf, ist nicht das schuldbeladene, sondern das unbussfertige Gewissen. Vielmehr geht man zum Gebet in die gottesdienstliche Versammlung gerade auch zu dem Zweck, ein reumütiges Sündenbekenntnis abzulegen. Das Gebet aber ist dem Zusammenhange nach das Gebet der versammelten *ἐκκλησίᾳ*, Gott möge den reuigen Sündern Vergebung zu teil werden lassen.

Dass der Organismus der Gemeinde nicht ohne Organ, die *ἐκκλησία* nicht ohne *ἐπίσκοπος* zu denken ist, wird von keinem apostolischen Vater so nachdrücklich hervorgehoben wie vom Verfasser der Ignatiusbriefe. Ich drücke mich absichtlich so aus, um nicht den Schein zu erwecken, als ob ich auf die Authenticität der Briefe ein allzugrosses Gewicht lege. Auf jeden Fall wird man auch nach den neuesten Untersuchungen immer noch behaupten dürfen, dass die Ignatiusbriefe (nach der kürzeren griechischen Recension) Dokumente aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts seien. Im Briefe ad Philad., c. 7, wird an eine Mahnung des heiligen Geistes erinnert, nichts ohne den Bischof zu thun, und c. 8 ähnlich wie im Klemensbrief vor Spaltung gewarnt, denen aber, die Busse thun und in den Gemeindeverband und in die Gemeinschaft mit dem Bischof zurückkehren, Sündenvergebung in Aussicht gestellt. (*Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίσι ὁ κύριος, εἰς μετανοήσωσιν εἰς ἐνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου.*) Das erinnert an die *κοινωνία μετὰ θεοῦ* und die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων*, die nach I. Joh. 1, 6 ff.

durch reumütiges Sündenbekenntnis zu erhalten, bezw. wieder herzustellen ist. Mit der Betonung der Mitwirkung des Bischofs wird meines Erachtens nur gelehrt, was der Apostel Paulus tatsächlich geübt hat. Vgl. namentlich II. Kor. 2, 10: $\wp\delta\acute{\epsilon}\tau\iota\chi\alpha\varrho\iota\zeta\epsilon\sigma\vartheta\epsilon$, $\chi\alpha\gamma\omega$. Besonders bemerkenswert scheint mir auch zu sein, dass Ignatius a. a. O. die von der Gemeinde in Verbindung mit ihrem priesterlichen Organ zugesicherte Sündenvergebung nicht als eine bloss disciplinäre Massregel, sondern als eine der Gnade Jesu Christi zu verdankende Sündenvergebung betrachtet und diese als ein „*Lösen*“ bezeichnet. (*Πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα δεσμόν.*) Das ist eine Erinnerung an das Wort des Herrn: „Was ihr lösen werdet auf Erden, soll auch im Himmel gelöset sein.“ Matth. 18, 8.

Mit diesen Zeugnissen ist meines Erachtens die sakramentale Bedeutung des Gemeindebussaktes genügend erwiesen. Dafür aber, dass sich Gemeindemitglieder, die durch keine Missetthaten aus dem Verband der christlichen Gemeinschaft ausgeschieden sind, einem speciellen Sündenbekenntnis vor dem Priester zu unterwerfen hätten, um sich von den täglichen Schwachheiten und Vergehungen zu reinigen, lässt sich in der hl. Schrift und in den Dokumenten aus dem apostolischen Zeitalter keine Spur eines Beweises finden. Die allmähliche Entstehung dieses römischen Beichtinstitutes in späterer Zeit will ich gern in einem besondern Artikel darzustellen suchen.

EDUARD HERZOG.
