

Sündenvergebung nach dem NT

Versuch einer Ortsbestimmung

Ist Sünde und Umkehr nicht eine höchst persönliche Angelegenheit, die man sich mit seinem Gott im stillen Kämmerlein auszumachen hat? Was hat dies alles mit der Kirche und ihren institutionalisierten Bußverfahren zu tun? Und wenn schon, Beichte oder Bußfeier, detailliertes Bekenntnis oder allgemeine Anklage, Einzel- oder Generalabsolution? Solche und ähnliche Fragen plagten den Sünder und den Seelsorger von heute. Gibt das NT eine, wenn auch nur ansatzmäßige Antwort?

Die Voraussetzung dafür, daß im NT überhaupt von Sündenvergebung gesprochen werden kann, bildet die Überzeugung, daß Sünde und Tod zu den Grundphänomenen irdisch-menschlicher Existenz zählen (vgl. u. a. Röm 1, 18–32; 3, 9–18; Jo 12, 31 f; 1 Jo 5, 19 b), womit diese als eine Gott nicht entsprechende Daseinsweise qualifiziert ist¹. Es gehört aber zugleich zur grundlegenden Erkenntnis des NTs, daß mit Christi Auferweckung aus dem Bereich des Todes der Tod prinzipiell überwunden ist (vgl. 1 Kor 15, 20) und damit prinzipiell die vom Judentum erwartete, von Gottes Leben erfüllte neue Schöpfung vollzogen ist. Es handelt sich dann um jene endgültige, Gott entsprechende Schöpfung, um die von Sünde und Tod nicht mehr betroffene eschatologische Welt. Damit ist von vornherein klar, daß der Eintritt in diese neue, wenngleich noch verborgene und zur weiterbestehenden Welt in qualitativem Gegensatz stehende Welt die Vergebung der Sünde zur Voraussetzung hat. Vielleicht darf man sagen, daß Sündenvergebung den negativen Aspekt des Eintritts in das Eschaton besagt².

I. Christus, der Ort der Vergebung

Der Kolosserbrief stellt in hymnisch akzentuierter Sprache fest: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (1, 14). Diese Grundüberzeugung durchzieht das gesamte NT, wenngleich die Präzisierungen verschieden ausfallen.

1. Synoptiker

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Heilungsszene Mk 2, 1–12 par. Sie gipfelt in dem Logion „damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden – sprach er zu dem Gelähmten, Ich sage dir, nimm dein Bett und geh nach Hause“ (Mk 2, 10 f). Der Menschensohntitel, mag er auf das Konto der interpretierenden Tradition gehen, oder die ipsissima vox Jesu wiedergeben, verweist jedenfalls über den politisch-nomistischen Messiasbegriff des Rabbinismus hinaus in die Eschatologie der Apokalypthik³.

¹ Die Lehre von den zwei Weltzeiten, besser Äonen, entlehnt das NT der jüdischen Apokalypthik, die zwischen „diesem Äon“ bzw. „dieser Welt“, die vorläufig, vergänglich, unter der Herrschaft von Satan und bösen Mächten und Gewalten bzw. der Sünde ist, und „dem kommenden Äon“, der transzendenter Art und von der Herrlichkeit Gottes erfüllt ist, unterscheidet. (Vgl. G. Kittel, Art.: *αἰών* κτλ in: ThW I, 206 f; E. Hennecke / W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II, Tübingen 1964, 412 ff.)

² Vgl. die Gegenüberstellungen Kol 1, 12–14.

³ Die apokalyptische Literatur verbindet von Dan 7 her die Menschensohnidee mit dem davidischen Messias, wie etwa 4 Esr 13 oder HenApk 37–41 zeigen. Nach 4 Esr heißt der Erwartete „der Auserwählte, der Gesalbte des Herrn, der Menschensohn“. Er wird die Mächte des Bösen besiegen, Jerusalem reinigen und als Friedensfürst seinen Thron aufrichten. Jedenfalls wird der Messias unter dem Einfluß der Apokalypthik zur Zeit Jesu vielfach als die große Figur der Endzeit gesehen.

Auf diesem *eschatologischen* Hintergrund ist auch die Bipolarität der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu sehen. Er spricht teils futurisch vom „Kommen“ (vgl. Mk 9, 1; Mt 6, 10; Lk 22, 18 u. ö.) oder von der „Nähe“ (vgl. Mk 1, 15; 13, 29 f; Lk 10, 9; 12, 54 ff u. ö.) des Gottesreiches, anderseits aber von der Gegenwart der Gottes-herrschaft in seinem Tun und seiner Person, wie etwa Mt 12, 28 par. Lk 11, 20 zeigen: „Wenn ich durch den Geist (Finger) Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja die Basileia Gottes zu euch gekommen“⁴. Die Basileia wird in seinem Wort und Wunder tun schon „auf Erden“ (Mt 9, 6) transparent und „glaubbar“⁵. Sündenvergebung als Entmachtung des Bösen liegt also auf der Linie der Exorzismen, Totenerweckungen und Heilungswunder, die ja die Gebrechlichkeit „dieser Welt“ zum Objekt haben und sie paradigmatisch der Herrschaft des Bösen entreißen. Es sind dies die Taten des eschatologischen Menschensohns, der die Macht hat, „Sünden zu vergeben auf Erden“.

Deutlicher wird dies bei Mk 10, 45, wo wiederum der Menschensohntitel begegnet, auf den Tod Jesu hin präzisiert. Der Tod Jesu wird als Sühnetod „für die vielen“ durch Bezugnahme auf Is 53 gedeutet. Durch die Einbeziehung des Menschensohntitels wird die Knecht-Gottes-Prophetie eschatologisch bezogen. Der Menschensohn geht als Gottesknecht an Stelle der Vielen ins eschatologische Gericht, so daß sich vom Sündenvergebung schaffenden Sterben Christi sprechen läßt⁶. Noch klarer verweist Mk 14, 24 in diese Richtung (vgl. Mt 26, 28!): „... das Kelchwort beim Abendmahl spricht aus, daß die Sühnekraft des vergossenen Blutes Jesu den Vielen gelten soll ... Diese Sühne ist von universaler Geltung, weil der Menschensohn als Gottesknecht stirbt. Mit seinem Leben tritt er für die Vielen ein, kauft sie los, schenkt Vergebung der Sünden. Darin wird die Schrift erfüllt und Gottes eschatologischer Ratschluß vollendet. Weil Christus auferstanden ist von den Toten, darum ist die sühnende Kraft seines Todes schon jetzt wirksam, wird sie seiner Gemeinde zugeeignet. Diese Botschaft verkündet die Gemeinde, indem sie den Tod Christi als Erfüllung der Schriften, als Verwirklichung der Verheißungen von Is 53 versteht“⁷.

2. Paulus

Paulus sieht Erlösung und Sündenvergebung in ähnlicher Weise. Steht der Mensch als Mensch unabdingbar unter der Sündenmacht (vgl. Röm 3, 9–18), so ist die Befreiung aus diesem unheilvollen Menschsein als huld- und gnadenvolle Gottestat in Christi Tod und Auferweckung gegeben (vgl. Röm 3, 24; 4, 25; 1 Kor 6, 20). Er macht Christus zum Sühnemal (Röm 3, 25) und schafft in seinem Blut Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 18–20). Wesentlich ist auch für dieses Konzept die Deutung des Kreuzes, an dem Christus für uns zum Fluch (Gal 3, 13), ja zur „Sünde“ (2 Kor 5, 21) geworden ist. Er wird sozusagen als *der* Sünder dem Fluch des Galgens übergeben an unser statt. Der Mensch wird gerichtet und in Gnaden als Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) auferweckt⁸. Erlösung geschieht also objektiv im Kreuzesgericht und in der Erhöhung Christi zum eschatologischen Herrn.

⁴ Für die matthäische Form „Geist“ läßt sich u. U. an eine Reminiszenz auf Joel 3, 1–4 denken, wonach der eschatologische Gottesgeist als die große Gabe Gottes für die „letzten Tage“ verheißt wird.

⁵ Vgl. auch Mt 13, 16 f par.; Lk 4, 16–30; Mt 11, 4 f par.

⁶ Vgl. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Eine Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, Göttingen ²1963: Jesus leistet im Blick auf den Gottesknecht „mit seinem Tod Sühne, indem er den Tod stirbt, den eigentlich die vielen hätten sterben müssen“ (121).

⁷ Ders. ebd. 128 ff. Zum Kelchwort vgl. ebd. 123 f.

⁸ Die Frage nach der Funktion des Gesetzes verschärft noch diese Konzeption. Christus erfüllt den Gerichtsanspruch des hl. Gottesgesetzes, das auf den der Sündenmacht verfallenen Menschen trifft, indem er sich als *der* Gerechte dem Schuldspruch des Gesetzes im Verwerfungsgericht des Kreuzes beugt (vgl. Röm 8, 3–4).

Auf Grund des Denkens in Archetypen (vgl. Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 20–22. 45–49) ist die paulinische Erlösungskonzeption zweistufig. Das Heil für den Einzelmenschen ist nur durch Zugehörigkeit zum Archetyp Jesus Christus möglich. Wer ihm, dem Gekreuzigten und Erhöhten, gleichgestaltet wird, geht mit ihm und in ihm von der Verfallenheit an die Sündenmacht in den Hoffnungsbereich des Heiles über. Dieser an Glaube und Taufe (vgl. Röm 3, 22–26; 6, 3–9) gebundene Vorgang impliziert notwendig die Zueignung der Sündenvergebung. Sie ist allerdings auf Grund der gegebenen Situation der Gleichzeitigkeit von „dieser Weltzeit“ und dem nun wirksamen Eschaton ein Initialgeschehen, das die Weiterverwirklichung im Leben postuliert.

Die Entmachtung der Sünde ist also grundsätzlich und objektiv im Sterben und Auf-
erstehen Christi gegeben⁹ und wird als Sündenvergebung in der Taufe dem Glaubenden vermittelt.

3. Johannes

Johannes konfrontiert die Menschheit mit Gott an Hand eines geradezu dualistischen Konzepts. Als Leitbegriffe dienen u. a. die Gegensatzpaare Licht-Finsternis, Wahrheit-Lüge, Leben-Tod, untere-obere (Welt). Der Mensch in seinem und diesen bildenden „Kosmos“ ist dieser „unteren“ Welt zugehörig und steht mit ihr unter der Gewalt des Teufels (vgl. Jo 12, 31 ff), er gehört der verfinsterten, von Lüge und Tod beherrschten Sphäre zu und ist somit von Gott getrennt. Mit Jesus ist in dieser Welt der Finsternis und des Todes aber das Licht und das Leben erschienen (vgl. Jo 1, 5; 3, 19; 1 Jo 1, 2). Er ist als der präexistente Logos vom Himmel „herabgestiegen“ als Träger und Spender des Lebens (vgl. 6, 27; 14, 19; 5, 26). Durch die Sendung des Sohnes in der Nichtigkeit der $\sigma\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma$ (1, 14; 3, 16) und die Heimkehr des Menschgewordenen (6, 62) wird der „Weg“ für den frei, der an ihn als den Gottessohn glaubt (20, 31). Der Gottessohn hat die Welt überwunden, und zieht die Glaubenden nach sich (12, 32). Er ermöglicht also den Weg vom sarkischen Dasein im Kosmos zum ewigen Leben¹⁰.

Die Sünde schlechthin ist damit letztlich der Unglaube. Der Glaubensakt und Glaubensvollzug des Menschen schließt somit Sündenvergebung mit ein, was positiv formuliert, den Erhalt des „ewigen Lebens“ bereits im präsentischen Sinn besagt.

Aufs Ganze gesehen stellt also Sündenvergebung nach den Hauptblöcken des NT den negativen Aspekt des Eintritts des Menschen in das Eschaton bzw. in das endgültige rechte Verhältnis mit Gott dar. Sie ist im eschatologischen Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi objektiv gegeben und wird dem Menschen durch Glaube und Taufe geschenkt.

⁹ Vgl. auch Hebr 9, 15. 25.

¹⁰ Hinsichtlich der Funktion des Kreuzes scheinen die Akzente zwar verschoben, doch ist der Sühneopfergedanke in die Theologie des Johannes eingeschmolzen. Er klingt schon 1, 29 in der Proklamation Jesu als das Gotteslamm, das die Sünde der Welt wegnimmt, an und findet in der Verbindung der ὁνείq -Formel mit dem Lebensbegriff seine universale Ausweitung. „Die Inkarnation bedeutet nicht nur die Vermählung der himmlisch-unvergänglichen Welt mit der irdisch-vergänglichen, sondern auch die Ermöglichung des Kreuzesopfers, nicht nur den Eintritt des Logos in die Menschheit und ihre ‚Fleisches-Sphäre‘ (3, 6 a), sondern auch die Annahme des Fleischesleibes, der am Kreuz geopfert wird ‚für das Leben der Welt‘“ (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, HThK IV, 1, Freiburg 1965, 139). Im Kreuz vollendet Jesus sein Erlöserwirken, durch das die Herrlichkeit und der absolute Heilswille des Vaters zum Durchbruch kommt. Zugleich aber offenbart sich auch die Verherrlichung des Sohnes, der zum Vater zurückkehrt mit seinem „für das Leben der Welt“ gekreuzigten Fleisch und jeden, der diese Tatoffenbarung annimmt, nach sich zieht.

II. Voraussetzungen der Sündenvergebung

Fragt man nach den Voraussetzungen für die Mitteilung der Sündenvergebung, so bietet sich die Botschaft Jesu trotz der schwierigen Quellenlage der synoptischen Evangelien als Zugang an. Jesus spricht sowohl von den (bereits gegebenen) Voraussetzungen seitens Gottes, wie auch von den (geforderten) Voraussetzungen seitens des Menschen.

1. Gottes Vergebungsbereitschaft

Jesus verkündet in einer Reihe von Gleichnissen, die im Rahmen seiner eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft zu sehen sind, das grundlegende Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber. Paradigmatisch lassen sich in diesem Kontext die Verlustgleichnisse Lk 15, 1–32 nennen, d. i. das Gleichnis vom verlorenen Schaf (V 1–7), das Gleichnis von der verlorenen Drachme (V 8–10) und vom verlorenen Sohn (V 11–32).

Lk bringt die beiden ersten Gleichnisse als Doppelgleichnis: Mann—Frau bzw. arm—reich stehen einander gegenüber. Jeder der beiden verliert einen Teil seiner Habe, der Hirt ein Schaf, die Frau eine Drachme¹¹. Beide suchen mit Hingabe, beide sind über die Wiederauffindung überglücklich. Den jeweiligen Abschluß bildet ein Quasirefrain, der die Freude Gottes als Sachhälfte zum Ausdruck bringt (V 7 und 10).

Der Hauptton der Gleichnisse liegt, wie der Refrain zeigt, auf der Freude Gottes über das Finden des Verlorenen. Wie sich der Hirt oder die Frau freut, so wird sich Gott freuen. Das Futurum V 7 (ähnlich V 10) darf nicht übersehen werden: So wird sich Gott an seinem großen Tag freuen, wenn er neben vielen Gerechten auch einen bußfertigen Sünder vorfindet, dem er das Vergebungsurteil sprechen darf. Jesus verkündet also die unerhörte Botschaft: Gottes größte eschatologische Freude ist es, vergeben zu dürfen. Als zweiter Akzent ist zu beachten, daß Gott nach den Gleichnissen nicht wartet, bis der Sünder heimkommt, sondern daß er alles unternimmt, das Verlorene wieder zu bekommen. D. h. Gott selbst hat die Initiative im Prozeß der Umkehr und Heimkehr (vgl. auch 2 Kor 5, 20; 1 Jo 4, 10.19).

Noch kräftiger setzt das dritte Gleichnis die Akzente, wenn man zunächst vom anklagenden Akzent des zweiten „Gipfels“ absieht: Der Vater empfängt den Mißratenen wie einen Fürsten und vergißt aus Freude über die Heimkehr des Sohnes auf jede Logik und Pädagogik, auf Recht und Gerechtigkeit. Beides wird von der Freude und Liebe des Vaters außer Kraft gesetzt.

Die drei Beispiele dürften ihren konkreten Sitz im Leben in der Selbstverteidigung Jesu haben. Er rechtfertigt damit seine Handlungsweise den Zöllnern und Sündern gegenüber. Damit beansprucht Jesus allerdings, in der Autorität und Kraft Gottes zu handeln, womit letztlich eine verborgene Vollmachtsaussage sichtbar wird.

Kurz: Für den Eintritt in die Gottesherrschaft ist für Jesus die Vergebungsbereitschaft Gottes konstitutiv, ferner aber, wie sich zwischen den Zeilen zeigt, die Bereitschaft des Menschen, sich finden zu lassen.

2. Die Besinnung des Menschen

Umgekehrt fordert Jesus die der Basileia und ihrem Gnadenangebot entsprechende Haltung des Menschen. Dies zeigen die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 20–48), die das fünfte, sechste und achte Gebot aus einer formaljuristischen Bestimmbarkeit herausnehmen und „auf die einer bösen Tat zugrunde liegende Gesinnung“¹² rückverweisen. Jesus stellt damit im Geist der atl Prophetie grundsätzlich den Geist

¹¹ Nach J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1962, handelt es sich dabei wahrscheinlich um den mit Münzen besetzten Kopfschmuck der orientalischen Frauen, der als Notpfennig und Brautschatz gilt.

¹² J. Schmid, Exkurs: „Jesus und das AT“, in: Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg 1959, 92.

über den Buchstaben des Gesetzes bzw. die sittliche über die juristische Forderung. Aus der inneren Lauterkeit der Haltung ergibt sich das Verhalten, das eigentlich einer nomistischen Regelung nicht mehr bedarf. Für Jesus ist jedenfalls die Erfüllung des Gesetzes von *innen* her wesentlich für das Sein und Verhalten in der Basileia.

In die gleiche Richtung verweist das Samaritergleichnis Lk 10, 30–37, das sogar den lebendigen Willen Gottes gegen den Willen des Gottesgesetzes ausspielt¹³. Das Vaterunser (Mt 6, 9 b–13) faßt mit seinen drei Anfangsbitten die Forderung Jesu an den für das Reich Gottes bereiten Menschen wohl bestens zusammen: Gott wird mit dem Kosenamen ABBA angesprochen, womit im Kontext der drei folgenden Bitten das Wissen zum Ausdruck kommt, daß der Gott der Eschata die absolute Güte ist und das Gottesreich, um das gebetet wird, als Sohn-Vater-Verhältnis zu verstehen ist (vgl. auch Jr 3, 21–25; 4, 14).

Die 2. Bitte um das Kommen des Reiches expliziert eigentlich die erste um die Heiligung des Namens Gottes: Gott möge sein väterlich-herrschaftliches Regiment antreten, so daß er im Sinn der Eschatologie „alles in allem“ (vgl. 1 Kor 15, 29) ist. Gott wird aber nur dann vollkommen herrschen, wenn sein heiliger Wille auf Erden bereits so erfüllt wird, wie dies im Himmel jederzeit geschah und geschieht. D. h., die im Himmel gegebene Gottesherrschaft möge hier Wirklichkeit werden.

Es geht Jesus also um die Verwirklichung des dem Eschaton eignenden und für dieses typischen, familiären Vater-Sohn-Verhältnisses, von dem her jedes menschliche Verhalten von innen her bestimmt wird. Die Grundhaltung des für die Gottesherrschaft bereiten Menschen ist somit jene kindliche, konsequent gehorsame *Liebe*, wie sie Jesus Mt 18, 3 ausdrückt: „... Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ Die Forderung Jesu an den Menschen, der bereit ist, sich heimholen zu lassen, ist also jene Lauterkeit des Herzens, die die Herstellung der eschatologischen Liebesbeziehung Gottes zum Menschen ermöglicht.

III. Sündenvergebung und Kirche

Für die Frage nach dem Wesen der Kirche scheint die Antrittsrede Jesu in der Synagoge von Nazareth nach Lk 4, 16–30 aufschlußreich zu sein. Jesus liest einen Abschnitt aus Is 61, 1–2 a frei nach der LXX (Lk 4, 18)¹⁴ und erklärt das Gelesene als erfüllt (V 21). Wenngleich ein *argumentum e silentio* suspekt erscheint, fällt auf, daß offenbar bewußt der Isaiastext nicht weiterzitiert wird, d. h. daß vor allem der Satz: „und einen Rachetag unseres Gottes (zu verkünden)“ verschwiegen wird¹⁵. Der eschatologische Gerichtstag ist in weite Ferne gerückt, das Heil ist nach Lk be-

¹³ Nach Lv 21, 1 ff darf sich der Priester grundsätzlich nicht „an der Leiche eines Volkesgenossen verunreinigen“. Ausgenommen wird nur die nächste Verwandtschaft. Der Levite hat für den Kultdienst rein zu sein. Es ist wohl anzunehmen, daß der Levite zum Wochendienst in den Tempel geht. Geht man von der Annahme aus, daß die beiden Kleriker kultunfähig würden, wenn ihnen der Geschlagene unter der Hand stirbt und sie in diesem Fall nicht mehr „zelebrieren“ könnten, dann merkt man, daß es gar nicht um Hartherzigkeit o. ä. geht, sondern um die Frage nach dem lebendigen Willen Gottes. Die Kleriker übertreten um des hl. Gesetzes Gottes willen den lebendigen Willen Gottes, der die Liebe fordert. Jesus fordert also, den jeweils erkannten Willen Gottes über jedwede Norm zu stellen, u. U. einen gewissenhaften Dienst nach Regel und Rubrik aufzugeben und den Sprung in die Ungewißheit des Gewissens zu wagen.

¹⁴ In den meisten Handschriften wird Is 61, 1 c, „zu heilen die zerbrochenen Herzen“, unterdrückt. V 23 wird jedoch das Sprichwort „Arzt, heile dich selbst“ zitiert, was u. U. darauf hindeuten kann, daß Is 61, 1 c nicht absichtlich weggelassen wurde, sondern versehentlich weggefallen ist (vgl. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, HThK 3, Berlin 20. J., 120). In diesem Fall würde mit der Wendung von den zerbrochenen Herzen interpretiert, worin die Freudenbotschaft besteht.

¹⁵ Vgl. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 31963, 58.

reits präsent. In Jesus wird der Tag Jahves Gegenwart, aber nicht als Gerichtstag, sondern als Freudentag für die Armen, Gebeugten, Blinden etc., denen *Sündenvergebung* zugesprochen wird¹⁶. Die Zusage des Gnadenjahres für die Gegenwart fächert somit die jüdische Tag-Gottes-Erwartung, die Gericht und Heilszeit in einem sieht, temporär auf. Jetzt beginnen die Kräfte des Gottesreiches wirksam zu werden, erst am Ende des gegenwärtigen Äons steht offenbar das Gericht.

Als eschatologische Heilsgemeinde des Messias steht die Kirche in dieser Epoche zwischen Anfangsheil und Gericht. In ihr und durch sie haben sich die Kräfte des Eschaton in der Welt zu verwirklichen. Zu diesen Heils-Kräften gehört wesentlich die Sündenvergebung. Wer in die vom eschatologischen Geist erfüllte Kirche (vgl. Jo 20, 22) einbezogen wird, wird aus der Sphäre der Sündenmacht gerettet. Insofern aber die Kirche nicht mit dem vollendeten Gottesreich identisch ist, sondern immer noch in den Gegebenheiten „dieser Welt“ steht, wäre es unrealistisch, zu meinen, daß ein Rückfall unter die Kräfte „dieses Äons“ für den Getauften ausgeschlossen wäre. Ist aber ein solcher Rückfall reparabel?

1. Die Bußlehre des Hebräerbriefes

Ein Blick in den Hebräerbrief scheint dies in Frage zu stellen. Der Verfasser betrachtet Jesus und das mit ihm gegebene Heilsgeschehen unter dem Aspekt des atl Hohenpriestertums, des Sühneopfers und des Bundes. Die Vergebung der Sünde in der Zeit des diesem Äon angehörenden Alten Bundes geschieht durch das Darbringungsoffer des eschatologischen-sündenlosen Hohenpriesters Christus, der sich ein für allemal hingibt und damit auch ein für allemal die Sünde sühnt (vgl. 10, 8). Neue Sünde im Neuen Bund der Erlösten ist daher undenkbar. Es ist daher für den Verfasser auch schwierig, von neuer Vergebung zu sprechen. Dies zeigen deutlich Hebr 6, 4–8; 10, 26–31 und 12, 16–17¹⁷.

Für 6, 4–8 läßt sich immerhin anführen, daß der Verfasser anscheinend an totale Abkehr von Christus und dem Glauben nach empfangener Taufe denke, also an bewußten Abfall. Ob man für 10, 26 ff „einen ähnlichen Vorschlag“¹⁸ machen darf, ist schwer zu sagen. Es ist nicht von Abfall die Rede, sondern von freiwilliger Sünde. Eine Umkehr scheint dem Verfasser unmöglich. Er begründet dies damit, daß ein neuerlicher Opferakt Christi außer Frage steht. Am schwierigsten gibt sich 12, 16 f. Es wird die Esau-Jakob-Typologie beigezogen. Der Christ ist Erbe und hat das Erstgeburtsrecht. Verkauft er es um ein Linsenmus der Hurerei und Gottlosigkeit, dann findet er, auch wenn er wollte, keinen Raum zur Rückkehr. Das Ziel des Verses scheint eine Warnung zu sein: Es gibt ein Maß von Schuld, ein Zuspät vor Gott, seid daher auf der Hut!¹⁹.

Sicherlich dürfte der Verfasser des Briefes einen Metanoiabegriff haben, der eine gewisse Begrenzung in sich trägt. Man wird sich damit abfinden müssen, daß er eine harte Bußpraxis vertritt. Sie wird durch die paränetische Absicht, aufzurütteln und geistliche Erschlaffung zu vertreiben, gemildert, ist aber nicht wegzudisputieren. Der theologische Ansatz einer Bußtheologie, wie er im Hebr begegnet, hat sich offenbar gegenüber den besseren Ansätzen bei Paulus und Johannes nicht durchgesetzt.

2. Paulus

1 Kor 5 setzt sich mit einem Fall von Blutschande in Korinth auseinander. Der Vorwurf des Apostels richtet sich vor allem gegen die Gemeinde, die toleriert, daß eines ihrer Glieder selbst den Moralkodex der Heiden übergeht (V 1 b). Paulus fordert nicht

¹⁶ Vgl. dazu Grundmann, a. a. O., 121: „Wo bei Mk die Proklamation der Nähe des Reiches stand, wird hier des Reiches gegenwärtiger Inhalt als Mitte des Gnadenjahres enthüllt, die von Jesus aus als Geschichte (vgl. die Apostelgeschichte im Gesamtwerk des Lukas) weiterläuft.“

¹⁷ Die Stellen galten als Schriftbeweis für Montanisten und Novatianer.

¹⁸ O. Kuss, Der Brief an die Hebräer, RNT 8/1, Regensburg 1966, 200.

¹⁹ Vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer (Meyer K XIII), Göttingen 1966, 459.

weniger als die Übergabe des Blutschänders „an den Satan zum Verderben der sarx, damit das pneuma gerettet werde am Tag des Herrn“ (V 5). Dies ist ein Beschluß des Paulus im Namen, d. h. in der Kraft und Wirksamkeit des Herrn selbst. Er spricht das Urteil, die Gemeinde ist das Forum²⁰. Was hier verordnet wird, ist Exkommunikation, denn die Übergabe des Sünders an Satan besagt die Verfluchung und Ausstoßung aus der Gemeinschaft der eschatologischen Heiligkeit! Die Gemeinde übergibt ihn damit wieder an die Herrschaft, der er vor seiner Taufe unterstand, der Herrschaft des Teufels und der Sünde, die nach Paulus den sarkischen Menschen unter Zwang hält (vgl. Röm 7)²¹. Wie V 5 b jedoch einräumt, ist das Ziel solcher Exkommunikation nicht der Verderb ohne Hoffnung, sondern die Rettung am Tag des Herrn! Sie soll jedenfalls die Möglichkeit geben, in sich zu gehen, um am Tag Gottes doch noch zu bestehen²². Wie dies geschehen soll, wird nicht gesagt.

Nach einem Exkurs über die Notwendigkeit der Reinerhaltung der eschatologischen Gemeinde nennt Paulus V 9–11 Elemente, die man mit Vorsicht Kapitalsünden nennen könnte, die einen Abbruch der Tischgemeinschaft bzw. den Ausschluß fordern.

Auch 2 Kor 2, 5–11 und 7, 9 b–10 beziehen sich auf einen nicht näher beschriebenen Vorfall in Korinth, der ein Durchgreifen des Apostels forderte²³. Da Paulus die Gemeinde als Betroffene miteinbezieht (V 5), ist es schwer zu entscheiden, ob es sich um eine (rein) persönliche Kränkung des Apostels oder eher um einen Schaden handelt, den die Gemeinde durch das Verhalten eines ihrer Glieder erlitt, und der daher auch Paulus als geistigen Vater der Gemeinde betrübte²⁴.

In 2 Kor 7, 9b–10 wird von Betrübniß κατὰ Θεόν gesprochen, welche eine μετάνοια εἰς σωτηρίαν bewirkt, die nicht mehr bereut wird. Ihr wird die Betrübniß der Welt gegenübergestellt, die den Tod wirkt, was wohl den Heilsverlust besagt, wenn „Welt“ im Sinn von „dieser Welt“ genommen ist. Es scheint für Paulus evident zu sein, daß es zum Wesen christlichen Versagens gehört, durch Metanoia das Heil wieder zu erlangen, also in den Taufstatus zurück zu gelangen. Beachtenswert ist weiter, daß das Subjekt der Metanoia die Gemeinde, nicht der Sünder in erster Linie ist. Sie bestraft ihn aus ihrer Metanoia heraus. Die Strafsanktionen müssen also im kollektiven Bewußtsein der Kirche begründet sein, da sie als ganze für die Reinerhaltung ihrer selbst verantwortlich ist.

In 2 Kor 2, 5–11 mahnt Paulus die Gemeinde, die Strafe nun zu beenden, da es an der Zeit sei, verzeihend zu begnadigen (V 7) und tröstend dem Betroffenen die frohe Botschaft kirchlich-göttlicher Gnade zuzusprechen²⁵. Diese Vergebung geschieht zusammen mit Paulus unter feierlicher Berufung auf Christus, in dem die Vergebung der Schuld objektiv gegeben ist. Als eschatologische Gemeinde vergibt somit die Kirche im Namen Christi die Schuld des Gliedes und entreißt es so neuerdings der

²⁰ Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Meyer K V), Göttingen 1969, 115 ff.

²¹ Die Aussage, „zum Verderben der sarx“ muß m. E. nicht bedeuten, daß Paulus an den mit der sarx verbundenen Tod denkt, der durch die Verwirklichung der Verfluchung erfolgt, und daß die von der sarx befreite Seele oder das Pneuma „im Jenseits auf irgendeine uns unbekannte Weise sich der Vollkommenheit nähern“ könne. So H. Lietzmann, An die Korinther I. II (HNT 9) 23; vgl. auch H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther (NTD 7) z. St. Sarx ist wohl einfach die dem Verderben ausgelieferte menschliche Existenz unter der Sündenmacht vor und neben Christus. Exkommunikation bedeutet dann nichts anderes, als in diese Situation zurückgestoßen zu werden.

²² Vgl. O. Kuss, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, (RNT 6), Regensburg 1940, 138.

²³ Beziehungen zum Blutschandefall 1 Kor 5 herzustellen scheitert am Fehlen von Beweisen.

²⁴ Vgl. O. Kuss, a. a. O., 203; aber auch H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1970 = 1924, z. St.

²⁵ Die Aufforderung κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην (V 8) ist bedeutsam: κυρῶν besagt nach der LXX „bestätigen, eine Handlung rechtskräftig machen“, und allgemein griechisch „beschließen“ (vgl. H. Windisch, a. a. O., 89). Es handelt sich also offenbar um einen Beschluß der Gemeinde, der als Rechtsakt anzusehen ist.

Macht des Bösen (vgl. V 11)²⁶. Wird Christus aber angerufen, so verzeiht er in Form der Kirchenverzeihung.

Wenngleich diese drei angeführten paulinischen Texte nicht eindeutig auf den gleichen Vorfall und die gleiche Strafe zu beziehen sind, so zeichnen sich in ihnen dennoch die Grundelemente kirchlicher Bußpraxis im *Ansatz* ab: Es gibt: 1. Den Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft, was die Übergabe an die Macht des Satans bedeutet. Dies hat aber nicht dem Verderben, sondern der Rettung zu dienen. 2. Es gibt ferner die Möglichkeit der *μετάνοια εἰς σωτηρίαν*, 3. die Begnadigung des christlichen Sünders durch die Kirche, d. h. die Rekonziliation.

Zugleich zeigt sich auch das kollektive Sündenverständnis der Urkirche. Die Sünde des Christen ist nicht nur eine Sache zwischen Gott und dem Individuum, sondern ebenso ein Verstoß gegen die Reinheit und Heiligkeit der eschatologischen Heilsgemeinde, also die Kirche, die als solche im Namen Christi strafend oder versöhnend zu reagieren hat.

3. Johannes

Außer dem bekannten Text Jo 20, 22 f sind die Aussagen von 1 Jo 1, 8 ff und 1 Jo 5, 16 f bemerkenswert. Der eine begründet die Kirchenbuße theologisch, der zweite nimmt zur Fürbitte Stellung.

Den Hintergrund zu 1 Jo 1, 8 ff bildet offenbar eine gnostisierende Strömung²⁷, gegen die der Verfasser polemisiert. Sie vertritt anscheinend die Ansicht, der Christ sei auf Grund der Präsenz des Heiles sündenlos²⁸. Daher setzt V 8 den Gegnern die Feststellung entgegen: „Wollten wir sagen, wir hätten keine Sünde, so würden wir uns selbst betrügen und die Wahrheit wäre nicht in uns.“ Theozentrisch akzentuiert sagt V 10 praktisch das Gleiche. Die beiden Sätze umrahmen die johannäische Alternative.

1 Jo 1, 9 bietet die „... Antwort auf das Problem, wie die Gottesgemeinschaft einen sündenfreien Lebenswandel verlangen und sich dennoch mit dem tatsächlichen Sündigen der Christen vertragen könne“²⁹. Der Verfasser fordert das Bekenntnis, d. h. das Aussprechen (= *ὁμολογεῖν*) der (einzelnen) Sünden. In welcher Form und in welchem Rahmen dies zu geschehen hat, wird nicht gesagt³⁰.

Der Vers impliziert einen Rekurs auf das AT. Der vergebende Gott wird als „treu und gerecht“ bezeichnet, womit Attribute beigezogen werden, die (etwa Ex 34, 6 f) zur Begründung des Vergebungswillens Jahves und zur Umschreibung der *Treue* Gottes zur Verzeihungsverheißung³¹ gebraucht werden. Es ist dies die Treue, die den *Bund* immer neu aufrecht erhält, das Recht schafft und damit die Gerechtigkeit Gottes verkörpert. „Die Sündenvergebung ... ist eine persönliche Tat des sich und seinen Verheißungen treuen, gnädig gesinnten, Heil schenkenden Gottes“³².

Der Vers begründet somit Sündenvergebung in der Kirche aus der Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Er hält sein im eschatologischen Bund gegebenes Wort auch in der Zeit der Kirche, denn er ist an der Aufrechterhaltung und Festigung eben dieses Bundes vital interessiert.

²⁶ In diese Richtung verweist auch die Begründung der *χαρις* und Paraklese in V 7 b: „Damit nicht überreiche Betrübnis ihn verzehre.“ Es scheint, daß Paulus daran denkt, daß ein allzulang und rigoros gehandhabter Ausschluß aus der Gemeinde, vom Herrenmahl o. ä. zur Verbitterung und zum Abfall und damit zum Verderben des Sünders führen könnte. Dies widerspricht aber der Zielsetzung der Sanktion.

²⁷ Vgl. dazu R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII/3), Freiburg 1953, 13–20.

²⁸ Ähnlichen Phänomenen begegnet man bereits in den Korintherbriefen.

²⁹ R. Schnackenburg, a. a. O., 73 f.

³⁰ Es läßt sich weder beweisen, daß Johannes an ein allgemeines öffentliches Sündenbekenntnis beim Gottesdienst denkt, noch läßt sich der Satz als ältestes Zeugnis für die Beichte (vgl. R. Seeberg, *Die Sünden und die Sündenvergebung*. Festschrift Ihmehls 1928, 22) beziehen. (Vgl. dazu R. Schnackenburg, a. a. O., 75 und Anm. 2–3.)

³¹ Vgl. Is 1, 18; Jr 31, 34; 33, 8; 50, 20; Ez 18, 21 ff; 33, 11. 14 ff.

³² R. Schnackenburg, a. a. O., 76.

1 Jo 5, 16 f bildet einen kleinen Exkurs innerhalb des Briefschlusses, der sich mit der Erhöhung des Gebetes als Zeichen der Heilszuversicht befaßt. Als konkretes Objekt des Gebetes wird die Versündigung des Mitchristen beigezogen.

V 16 differenziert zwischen „Sünde zum Tod“ und „Sünde nicht zum Tod“³³. Sünde wird also nicht nach der Begehensart (schwer-lässlich), sondern nach ihrem Effekt bzw. ihrer Zielrichtung unterschieden. Der Versuch, die beiden Weisen genau zu definieren, scheint mangels näherer Erläuterungen im Brief zwecklos³⁴. Kennt das Jo-Ev die Ablehnung Jesu als Messias und Gottessohn als die Sünde des Kosmos, also den Unglauben als todbringende Entscheidung, so könnte man mit allem Vorbehalt diesen Tatbestand auf die hier erwähnte „Sünde zum Tod“ übertragen. Es handelt sich dann unter Christen um den bewußten Glaubensabfall³⁵. „Sünde nicht zum Tod“ müßte dann die Sünde des Christen bedeuten, der zur Rettung³⁶ bereit ist, also nicht grundsätzlich mit dem Glauben gebrochen hat. Ihm kann das Fürbittgebet der Mitchristen „Leben“ erwirken. Das Fehlen des Artikels von „Leben“ zeigt, daß nicht einfach das Leben aus Gott als total verloren gedacht ist, es soll vielmehr das ins Absterben geratene Leben neu aktiviert und vermehrt werden.

Die Fürbitte als Versöhnungsmittel scheint in der atl-jüdischen Theologie begründet zu sein. Dies gilt vor allem für die Fürbitte der Gerechten für die Sünder (vgl. 4 Esr 7, 102–115), insbesondere der Stammväter und Mosis, der als der große Fürbitter gilt³⁷. Ähnliches gilt für die Propheten und Martyrer³⁸. Aus der Übertragung auf die christliche Gemeinschaft erhellt die theologische Ansicht des Verfassers: Der Glaubende hat auf Grund seiner Verbundenheit mit dem „Gerechten, Martyrer, Stammvater und Führer“ Jesus Christus und durch ihn mit dem Vater die gleichen Funktionen wie Christus selbst, er ist wie dieser Paraklet vor Gott (vgl. 1 Jo 2, 1). Daraus ergibt sich der Gedanke, daß in der Kirche dank ihrer Verbindung mit Christus Sündenvergebung als Partizipation am Sühnetod des Lammes und der Erhöhung zum Parakleten Wirklichkeit werden kann.

Daraus ergibt sich aber auch die *Ernsthaftigkeit* der deprekativen Absolution, wie sie die alte Kirche gebrauchte und wie sie zum Teil erhalten ist. Sie ergibt sich aus der johannäischen Theologie der *Einheit* zwischen Kirche-Christus und dem Vater.

Jo 20, 21–23 verbindet die Bevollmächtigung der Jünger, Sünden zu vergeben, mit der Übergabe des Geistes durch den Auferstandenen. H. Schlier meint: „Erst die Erhöhung des fleischgewordenen Wortes zum anfänglichen Wort entbindet den Geist, den jenes in sich trägt“³⁹. Er ist „die Weise des anwesenden Gottes“⁴⁰ und zugleich der Geist des Erhöhten. Die Kirche ist aber der Ort, an dem sich das Christusheil, die Einbeziehung in die Herrlichkeit des Erhöhten und damit in den Vater im und durch den Geist vollzieht. Wie sich nach Jo die Geister am Glauben oder Unglauben an den Gottessohn scheiden, d. h. wie Jesus Christus zur Krisis wird, so nun die Kirche. Sie trägt die richtende Funktion des Logos durch den Geist weiter.

³³ Das AT unterscheidet zwischen Sünde mit erhobener Hand (vgl. Nm 15, 30) und Sünde aus Versehen (vgl. etwa Lv 4, 2), wobei „Todsünde“ die mit dem Tod zu ahndende Sünde besagt. In 1 Jo steht die „Sünde zum Tod“ im Gegensatz zum Leben von Gott her. Sie ist daher in übertragenem Sinn, also in bezug auf den Tod vor Gott zu verstehen.

³⁴ So auch R. Schnackenburg, a. a. O., 250.

³⁵ Die Ansicht, unter Glaubensabfall sei im Zusammenhang mit der Polemik des Briefes der Übertritt zur bekämpften Irrlehre zu verstehen (Bonsirven, Chaine etc.), legt sich zwar aus dem Kontext nahe, ist aber nicht beweisbar.

³⁶ 1 Jo behandelt das Problem nicht anthropozentrisch unter dem Aspekt der metanoia, sondern theozentrisch.

³⁷ Vgl. Ex 32, 11–14. 32 f; 34, 8 f; Nm 14, 13–19 u. ö.

³⁸ Vgl. 2 Makk 7, 37 f; 4 Makk 6, 28 f; 17, 21 f.

³⁹ H. Schlier, Art.: Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: *Besinnung auf das Neue Testament, Aufsätze II*, Freiburg 1964, 265.

⁴⁰ Ders. ebd. 264.

In V 23 stehen die Begriffe „nachlassen-behalten“ einander gegenüber. Sie werden meist mit „lossprechen“ und „nicht lossprechen“ gleichgesetzt. Doch scheinen die beiden Sätzchen eher nach semitischer Art als Antithese in Bezug auf die gleiche Sache zu verstehen sein, und sagen dann zwei Phasen des gleichen Bußgerichts aus. Es handelt sich offenbar um die den Jüngern übertragene Vollmacht, den Schuldigen aus dem Heilsmedium der Kirche auszuschließen und die Vollmacht, ihn wiederum der Unheilsmacht des Satans zu entreißen. Es handelt sich dabei um eine Vollmacht auf Grund des Geistes, die somit vor Gott reale Bedeutung hat.

Diese Überlegungen treffen noch besser für das Gegensatzpaar „binden-lösen“ in Mt 18, 19 zu: Gelöst kann nur werden, wer zunächst unter Satans Joch gebunden ist. Die Vollmacht zu lösen besagt aber sachlich die Vergebung der Sünde, derenthalten der Ausschluß – und davon ist ja offensichtlich die Rede – vorgenommen wurde. „Wer mit der Kirche auf Erden so versöhnt wird, daß er im Heilsbereich Gottes steht und so der Macht des Teufels entzogen ist, daß ihm die eigentliche Basileia Gottes aufgeschlossen wird durch den Frieden mit der Kirche Christi . . .“, hat dadurch die Vergebung der Schuld im Namen Gottes⁴¹. Daß also der „Rückfällige“ nochmals Versöhnung erlangt, ist die „Gnade“ der richtenden Kirche im Namen Christi im Geist.

IV. Folgerungen

Ist die Kirche von der Einheit mit Christus und dem Vater im Geist zu begreifen, so ist ihr ganzes Sein und Wesen ein lebendiges Nein gegen die Sünde. Als die *heilige* Kirche muß sie notwendig, will sie ihrer eigenen Berufung und ihrem eschatologischen Wesen treu bleiben, auf die Sünde des Kirchengliedes richtend und rettend reagieren. Sünde als Sünde des Christen hat also zwei Seiten, eine soziale und eine individuelle. Sie ist Beleidigung des eschatologischen Rettergottes, und zugleich ein Vergehen gegen die Heiligkeit und Geistigkeit der Kirche.

Die richterliche und rettende Funktion der Kirche kommt jedoch, wie die behandelten Texte zeigten, verschiedentlich zum Ausdruck: im „Wort der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18 ff), in der Taufe als Grundsakrament der Vergebung und Rettung aus dem Bereich der Sünde und des Todes (vgl. Röm 6, 1 ff; 1 Kor 6, 11 etc.), in der eucharistischen Anamnese des sühnenden Sterbens Jesu „zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 28), in der brüderlichen Mahnung (Mt 18, 15), in der amtlichen Rüge (1 Tim 5, 20), in der (kraft der Einheit mit dem Parakleten Christus) wirksamen Fürbitte des Mitchristen (1 Jo 5, 16 f) und schließlich *auch* in der stärksten Reaktion der Kirche, im sakramentalen Ausschlußverfahren der Kirche⁴². Immer aber hat die Kirche die richterliche Funktion zum Zweck der *Rettung* und Begnadigung auszuüben, kurz, um das sündig gewordene Glied wiederum in die Machtsphäre des mit Christus angebrochenen Eschaton einzubeziehen.

Es zeigt sich aber von den verschiedenen Ansätzen des NTs her, daß die Vielfalt der Reaktionsweisen der Kirche auf die Sünde des Gliedes legitim nebeneinander stehen können. Das Bußsakrament im heutigen Sinn ist also nicht die einzige Verwirklichung der Sündenvergebungsvollmacht, sondern eine, wenn auch starke, Form des Selbstvollzuges der Kirche als richtende und rettende Gegenwart des Herrn⁴³. Eine starke Form deshalb, da die Beichte historisch gesehen aus dem altkirchlichen Bann-

⁴¹ K. Rahner, *Sacramentum mundi* I, 661.

⁴² Da die Kirche als Grundsakrament die Anwesenheit und Wirksamkeit Christi in der Weltzeit ist, ist die feierliche Wiederversöhnung mit der Kirche und umgekehrt im Bußgericht die Greifbarkeit der Versöhnung mit Gott bzw. Gottes mit dem Sünder, also ein Sakrament.

⁴³ Ist Sünde immer auch Schuld der Kirche gegenüber, so ist die Bekenntnisforderung (1 Jo 1, 9) legitim. Schon von hier aus scheint ein totaler Rückzug in die Anonymität des allgemeinen Bekenntnisses nicht denkbar.

verfahren, wie es in 1 und 2 Kor seine Ansätze hat, hervorgegangen ist⁴⁴. Von hier aus wäre allerdings die Frage zu stellen, ob die extreme Richter Gewalt der Kirche für die alltäglichen Schwächen der Christen verbraucht werden sollte. Sollten diese nicht tatsächlich den anderen Reaktionsweisen der Kirche unterliegen, insbesondere der wirksamen Fürbitte übergeben werden? Hat nicht vielleicht doch die alte Kirche durch ihre Beschränkung auf die Capitalia im Bußgerichtsverfahren die Gabe der Unterscheidung besser gehandhabt, als routinierte Nachfolgenerationen?

Es ist nicht Aufgabe einer bibeltheologischen Ortsbestimmung, diese Fragen für die Praxis zu beantworten. Die Legitimität der Fragen scheint sich jedoch aus dem ntl Befund zu ergeben.

⁴⁴ Sie enthält immer noch die im Ansatz festgestellten Grundelemente: Bekenntnis (bzw. Feststellung der Schuld seitens des Priesters) — Auflage der Strafe bzw. Buße — Rekonziliation bzw. Absolution. Auf Grund der historischen Entwicklung hat sich allerdings die öffentliche Buße auf ein Minimum reduziert und wird erst nach der Rekonziliation abgeleistet.

W I N F R I E D G R U B E R

Dogma und Verkündigung

Zur Sprache des Glaubens

Unser Reden über den Glauben entbehrt nicht einer gewissen unkritischen Selbstverständlichkeit. Wer stellt sich schon die Frage: Warum können und dürfen wir überhaupt von Dingen reden, die ihre letzte Tiefe jetzt noch nicht kundtun, weil sie — wie die sogenannten Glaubenswahrheiten — zu ihrer vollen Enthüllung die ganze Geschichte brauchen? Wiegen wir uns nicht in einer naiven Sicherheit, die vom Geschichtsweg der Wahrheit — auch und gerade der Glaubenswahrheit — keine Ahnung hat? Verschanzen wir uns etwa deswegen so gerne hinter formelhaften Phrasen, weil wir das Wagnis der eigenen Entdeckung scheuen, vielleicht sogar vor der ganzen Wahrheit instinktiv Angst haben? Die routinemäßige „Rede über den Glauben“ ist oft nicht Verkündigung, sondern Flucht vor der Verantwortung, unter die uns das Wort Gottes stellt. Nicht zuletzt in der katholischen Theologie hat man zu lange diesem „Wort“ nur literarische Bedeutung zugemessen. Eine Ehrfurcht vor der Offenbarungs-Wirklichkeit des Wortes in der Sprache des Menschen war mehr unbewußt als thematisch da. Heute ist einiges anders geworden: Wort Gottes, Sprache des Glaubens, Hören und Antwort sind als personale Ereignisse wieder besser erkannt. Die „neue Hermeneutik“ stellt neue Fragen und gibt den Raum für oft überraschend neue Antworten frei¹.

So dürfen wir, ohne in den Verdacht häretischer Skepsis zu kommen, fragen: Wie können *Dogma* und *Verkündigung* in ihrer unaufhebbaren zeitlichen Relativität „wahr“ und in einem weiteren Sinn tatsächlich unfehlbar sein? Wir erkennen die Probleme, die sich stellen, zwei vor allem: Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die Wandelbarkeit der Sprache. Als schmaler Ausschnitt aus dieser umfassenden Problematik will sich unser Thema verstehen: Dogma und Verkündigung als die Grundformen der Rede über den Glauben. Der angeschlossene „Literaturbericht“ weist die hier angeschnittenen Fragen in ihrer theologischen Aktualität des näheren nach.

¹ S. „Literaturbericht“ am Ende des Aufsatzes.