Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 44 (1954)

Heft: 4

Artikel: Zur neutestamentlichen Begründung des Busssakraments

Autor: Rüthy, Albert E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404317

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: 13.07.2025

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

Zur neutestamentlichen Begründung des Bußsakraments

Vorbemerkung. Die vorliegende Arbeit beruht auf den Referaten, die der Verfasser an der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz in Olten am 27. Oktober 1952 und an der altkatholischen Theologentagung in München am 1. September 1953 (vgl. den Bericht in IKZ 1954, 34 ff.) gehalten hat. Sie setzt das Referat von Pfarrer L. Affolter an derselben Konferenz in Olten über «Metanoia und Bussdisziplin» voraus (s. die Zusammenfassung in IKZ 1954, 35).

Für Lehre und Praxis des Bußsakraments in der Christkatholischen Kirche der Schweiz wie auch in anderen altkatholischen Kirchen [1]) gilt weithin als massgebend die Auffassung, die Bischof Eduard Herzog in seinem Hirtenbrief auf die Fastenzeit 1880 «Über die Verpflichtung zur sog. Ohrenbeichte [2])» sowie in der Beichtkontroverse mit dem römisch-katholischen Bischof Augustin Egger von St. Gallen und im Anschluss an diese Auseinandersetzung [3]) begründet hat. Darnach ist die allgemeine Bussandacht der versammelten Gemeinde die normale und legitime Form der Spendung dieses Sakraments, wie Herzog das schon für die alte Kirche bis zurück zur Apostelzeit glaubt nachweisen zu können. Im Staffelgebet der hl. Messe habe die römische Liturgie, wenn auch weitgehend zur leeren Zeremonie geworden, ein Dokument dieser ursprünglichen Praxis bis heute bewahrt. Neben dieser allgemeinen findet die Privatbeicht («Ohrenbeicht») nur ausnahmsweise und auf besondern Wunsch des Beichtenden statt. Als biblischen Haupt-

---

[1]) Für Österreich s. IKZ 1954, 45 (Bernauer); für Deutschland, wo die ursprüngliche Position Reuschs mit der Zeit verlassen worden ist, ebd. 45 (Küry) und 55 (Schniertshauer); anders in Holland, ebd. 40 (Rinkel) und 41 ff. (Referat von Kok).

[2]) Synodalpredigten und Hirtenbriefe, 1886, 164 ff.; dazu «Nachtrag» 187 ff.

[3]) Die obligatorische römische Ohrenbeicht eine menschliche Erfindung. 2. Ausg. 1901. – Erwiderung auf die von Herrn Bischof Dr. Egger versuchte Widerlegung meiner Schrift «Die obl. röm. Ohrenbeicht...», 1901. – Rückblick auf die Verhandlungen über die römische Ohrenbeichte, 1903. – Die Sendungsworte des auferstandenen Christus an seine Jünger. Rev. Int. de Théologie (RITh) 1900, 431 ff. (besonders 446–451). – Vom Sakrament der Busse. Ebd. 646 ff. – Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustinus, 1902.

beleg für die Einsetzung des Bußsakraments nimmt Herzog Matth. 18, 18 in Verbindung mit den vorausgehenden und folgenden Versen in Anspruch, wobei er seine Auffassung von der ursprünglichen Beichtpraxis insbesondere auf v. 19 und 20 stützen zu können glaubt. Die im Tridentinum (Sess. XIV, Can. 3) in den Vordergrund gerückte Stelle Joh. 20, 23 hat dagegen nach Herzog mit dem Busssakrament nichts zu tun.

Gegenüber dieser Lehre und Praxis sehe ich einige schwerwiegende Bedenken, die einen dreifachen Ausgang haben:

1. einen exegetischen: die von Bischof Herzog gegebene Auslegung der beiden genannten Hauptstellen kann nicht befriedigen, wie in diesem Aufsatz zu zeigen sein wird;

2. einen liturgiegeschichtlichen: der Gemeindebussakt (das Staffelgebet) unserer Messliturgie kann nicht als ein Zeugnis für altkirchliche Übung herangezogen werden; er ist vielmehr die Bildung einer liturgiegeschichtlich relativ späten Zeit, zunächst als privater Vorbereitungsakt des Zelebranten;

3. von unserer kirchlichen Praxis her: das von einer versammelten Gemeinde gesprochene allgemeine Sündenbekenntnis und die allen in genere erteilte Absolution kann kein sakramentaler Akt im strengen Sinne sein; ein solcher müsste sich an den einzelnen Menschen im besondern richten.

Da sich solche und ähnliche Bedenken auch sonst bei Geistlichen und Laien regen, erschien es als notwendig, die überkommene, insbesondere die spezifisch «christkatholisch» zu nennende Position zur Frage des Bußsakraments neu zu überprüfen. Wie bei jeder Fragestellung christlicher Theologie war auch hier vom Neuen Testament auszugehen, unter Berücksichtigung des alttestamentlichen Hintergrunds. Dabei waren vorerst drei Fragen vorzunehmen: *a)* Was bedeutet das neutestamentliche Wort «Busse» (metanoia)? *b)* Was sagt das N. T. über die Möglichkeit der Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden? *c)* Was sagt das N. T. über die Bussdisziplin?

Die Erörterung dieser Fragen erfolgte in dem erwähnten Referat von L. Affolter. Von da war dann weiter vorzuschreiten zu der Frage: Gibt es nach dem N. T. ein «Bußsakrament», d. h. ein Sakrament, das uns die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden vermittelt? Hier ist gleich zweierlei zu bemerken: erstens

dass man besser von einem Sakrament der Sündenvergebung als von einem Sakrament der Busse reden würde; denn nicht die Busse, die der Mensch tut, kann der Inhalt des Sakraments sein, sondern allein die Vergebung, die Gott gewährt.

Zweitens ist zu sagen, dass sich die Beantwortung unserer Frage dadurch besonders schwierig gestaltet, dass «Sakrament» überhaupt kein biblischer Begriff ist, sondern einer, den erst die Theologie der Kirche geschaffen hat. Auf die sog. «Busse» wird der Sakramentsbegriff erst vom 11. Jahrhundert an bezogen [1]). Wir können demnach nur fragen: gibt es im N. T. etwas, worauf der Begriff Busssakrament im Sinne der kirchlichen Lehre mit Fug und Recht angewendet werden kann?

Aus den Darlegungen Affolters ergibt sich zunächst, dass die am nachdrücklichsten von Windisch (Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1908) verfochtene Meinung, wonach Jesus und die Urkirche die Möglichkeit eines Sündigens nach der Taufe und damit auch die Möglichkeit einer Vergebung solcher Sünden gar nicht im Auge gehabt hätten, abzulehnen ist. Ebenso deutlich abzulehnen ist aber auch, dass das, was bei der ersten Metanoia und in der Taufe geschehen ist, sich am Rückfälligen wiederholen könne. Die einmal gewährte Vergebung ist auch über die Taufe hinaus wirksam. Aber das ist notwendig, dass dem wieder sündig gewordenen Getauften die ihm ein für alle Male geschenkte Vergebung neu versichert wird; nicht weil Gott etwas zu wiederholen brauchte, das sich als nicht beständig und wirksam genug erwiesen hätte, sondern weil der rückfällige Christ in seiner Not und Schwäche dieser Zusicherung bedarf, um seinen Weg als Christ froh und zuversichtlich weiter gehen zu können.

Es genügt nun selbstverständlich nicht, etwas innerhalb der so umschriebenen Möglichkeiten zu postulieren, sondern wir suchen nach positiven Belegen dafür, dass Jesus so etwas auch gewollt und seiner Kirche gewährt hat. Wir kommen damit zur Frage nach der Einsetzung des Bußsakraments, wobei dieser Ausdruck allerdings nur mit den bereits geltend gemachten Vorbehalten und in vorläufiger, aber nicht ohne Reserve geschehender Anlehnung an die theologische Schulsprache gebraucht sei. Im folgenden überprüfen wir also die wichtigsten Stellen des N. T., die für die Einsetzung dieses Sakraments in Anspruch genommen werden, und

[1]) Das war auch schon Herzog gegenwärtig, vgl. Rückblick 7 f.

zwar in ständigem Hinblick auf die Position Herzogs, die für mehrere der altkatholischen Kirchen zur klassischen Lehre und Grundlage ihrer kirchlichen Praxis geworden ist.

* * *

Beginnen wir mit der Stelle, die Bischof Herzog vor allem für das Bußsakrament in Anspruch nimmt und auch im «Christkatholischen Katechismus» (III. Hauptstück, Frage 122) als *die* Beweisstelle für die Erteilung der Vergebungsvollmacht anführt, Matth. 18, 18:

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.

Der Wortlaut ist einhellig überliefert; Varianten finden sich keine.

Entscheidend für das Verständnis des Textes ist die Bedeutung der beiden Ausdrücke «binden» (*δεῖν*) und «lösen» (*λύειν*). Hinter diesen an sich zwar geläufigen, aber aus dem griechischen Sprachgebrauch an unserer Stelle doch nicht hinlänglich zu erklärenden Verben steht ohne Zweifel das aus der Sprache der Rabbinen bekannte Wortpaar ʾāsar und hittîr (hebr.) bzw. ʾ^{a}sar und š^{e}râ (aram.). Das einschlägige Material bringen sehr ausführlich Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch [1]). Nicht in Frage kommen kann hier die an sich sowohl im griechischen wie im rabbinischen Sprachgebrauch mögliche Bedeutung eines zauberhaften Bindens und Lösens, Bannens und Befreiens. Die häufigste Bedeutung innerhalb der rabbinischen Literatur ist: im Rahmen der halachischen Lehrentscheidung «binden» = für verboten erklären, und «lösen» = für erlaubt erklären, eine Verpflichtung auferlegen oder aufheben. So würde das Jesuswort also bedeuten, dass die Jünger nach Art der Rabbinen über erlaubt und verboten zu entscheiden hätten.

Es ist aber von vornherein fraglich, ob in unserm Zusammenhang diese besondere technische Bedeutung der beiden Termini anzunehmen sei. «Binden» und «lösen» wird auch gebraucht von der Vollmacht des Richters, gefangenzunehmen und wieder freizulassen; ferner (wenn auch seltener, aber doch deutlich bezeugt) in der Be-

---

[1]) I 738 ff.; vgl. ferner G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. (ThWNT) II 59 f. (Büchsel); ebd. III 750 f. (Joachim Jeremias); Poschmann, Paenitentia secunda, 1940, 5 ff.; ders. im Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von Schmaus-Geiselmann-Rahner IV 3, 1951, 4.

deutung «den Bann verhängen und wieder aufheben», «aus der Gemeinde ausstossen und wieder in sie aufnehmen [1])». Dabei impliziert das «Lösen» die Erklärung, dass dem Wiederaufgenommenen die Sünde vergeben sei; für šᵉrâ hat denn auch Dalman [2]) geradezu die Bedeutung «verzeihen» nachgewiesen. Dieser Erklärung möchte ich mit Dalman, Strack-Billerbeck, Büchsel, Schniewind [3]), Poschmann u. a. vorläufig zuneigen. Des Nähern wird sich dies noch an der Betrachtung des Kontexts und der Parallelen unserer Stelle als richtig erweisen.

Zunächst aber noch eine sprachliche Schwierigkeit! In der angenommenen Bedeutung «in den Bann tun und aus ihm wieder lösen» verlangen *δεῖν* und *λύειν* ein persönliches Objekt, was das Neutrum *ὅσα* (bzw. *ὃ* in der Parallele Matth. 16, 19) auszuschliessen scheint. Dagegen verweist Büchsel auf den bei Johannes belegten Gebrauch dieser Neutren in persönlicher Anwendung, z. B. Joh. 17, 2: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον* (damit er *allen, die* du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe); ebd. v. 24: *ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ* (ich will, dass da, wo ich bin, auch *die* bei mir seien, *die* du mir gegeben hast).

Ferner ist in unserm Vers zu beachten, wie nach jüdischer Redeweise der Gottesname umgangen bzw. umschrieben wird, und zwar in doppelter Weise: einmal durch die Anwendung des Passivs und dann durch *ἐν οὐρανοῖς* = aram. bišᵉmajjâ [4]). Man könnte also geradezu übersetzen: «das wird Gott binden bzw. lösen». Das Kolorit der Sprache Jesu und seiner Jünger schimmert deutlich durch den griechischen Text, womit eine spätere Interpolation als ausgeschlossen erscheint. Semitisch ist auch die Verwendung des antithetischen Parallelismus, der hier sehr streng durchgeführt ist.

Betrachten wir nun den Textzusammenhang, in dem unser Wort steht, und zwar zunächst nach rückwärts. In den Versen 15–17 redet Jesus davon, was zu tun sei, wenn ein «Bruder», ein Mitchrist, in Sünde verfällt: «Wenn aber dein Bruder sündigt, so geh hin und weise ihn zurecht unter vier Augen! Hört er auf dich, so hast du ihn gewonnen. Hört er dagegen nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit jede Sache auf zwei oder drei Zeugen beruhe.

---

[1]) Über den Synagogenbann s. Strack-Billerbeck IV 293 ff.

[2]) Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums I 1898, 177.

[3]) Das Neue Testament Deutsch II, 4. Aufl. 1950, 191.

[4]) Vgl. Strack-Billerbeck I 741 ff. und Jeremias a. a. O.

Wenn er jedoch nicht auf sie hört, so sage es der Ekklesia! Wenn er aber auch auf die Ekklesia nicht hört, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner.»

Erste Voraussetzung ist bei dieser Anweisung Jesu, dass es auch unter Christen Sünder gibt. Zwar sind sie «Heilige» der Berufung nach, aber in dieser Welt stehend sind sie noch der Gefahr des Rückfalls ausgesetzt.

Der sog. Koine-Text, dem auch Vulg und Luther folgen, liest in v. 15: *ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σέ*, so dass es sich um ein dem Bruder persönlich angetanes Unrecht handeln würde, für das dieser Genugtuung fordern könnte. Aber einige der besten alten Textzeugen haben *εἰς σέ* nicht; es ist wohl unter dem Einfluss von v. 21 und Luk. 17, 4 hier eingedrungen [1]). Es geht hier darum, dass sich der Christ seines in Sünde gefallenen Bruders annehmen soll, ganz abgesehen davon, ob dessen Verfehlung ihn persönlich gekränkt habe oder nicht. Er soll ihn in Liebe auf seine Verschuldung aufmerksam machen und auf den Weg der Busse zu führen versuchen. Es ist eine Funktion des allgemeinen Priestertums, die er an ihm auszuüben hat.

Ist dieses erste, brüderliche Einschreiten erfolglos, so sollen noch ein oder zwei andere Brüder zugezogen werden. Hilft auch das nicht, so soll als dritter und letzter Schritt die Ekklesia mit dem Falle befasst werden. Hier treffen wir auf die andere wichtige Voraussetzung dieser Anweisungen Jesu: es wird das Bestehen einer organisierten Gemeinschaft der Gläubigen, eben der Ekklesia, angenommen. Mit Recht bezeichnet man unsere Verse als einen Teil der von Jesu selber seiner Kirche gegebenen «Gemeindeordnung».

Die Ekklesia hat das letzte Wort zu sprechen. Wie es ausfällt, hängt vom Verhalten des sündigen Bruders ab. Zeigt er sich auch jetzt jedem Zuspruch unzugänglich, so soll er nicht mehr als in der kirchlichen Gemeinschaft stehend betrachtet werden. So viel steht also fest: bei unbussfertigem Verhalten gibt es einen Ausschluss aus der Ekklesia.

Hier schliesst sich nun das Wort vom Binden und Lösen an. Ob es schon bei Jesu in diesem Zusammenhange stand oder erst vom Evangelisten in ihn gestellt worden ist, scheint mir nicht mit Sicherheit entschieden werden zu können. Es ist auffällig, dass das

---

[1]) Klostermann, Handb. z. N.T., und Schniewind, N.T. Deutsch zur Stelle; auch Herzog, RITh 1900, 653.

Wort, nur in singularischer Anrede, uns schon in Kap. 16 (an Petrus gerichtet) begegnet. Aber es muss wohl angenommen werden, dass der Evangelist es absichtlich hier anführt, weil er es im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden verstanden haben will, mag es nun von Jesu selbst in demselben Redezusammenhang ausgesprochen worden sein oder nicht.

Sehen wir also eine innere Verbindung von v. 18 mit v. 15 mindestens als im Sinne des Evangelisten gelegen an, so fügt sich ein Verständnis des «Bindens» und «Lösens» als vom Verhängen und Auflösen des Bannes gemeint vorzüglich in den Zusammenhang ein. Denn vom Ausschluss aus der Gemeinde war ja gerade in v. 17 die Rede. Dieser Ausschluss ist mehr als eine rein irdische Angelegenheit wie etwa der Entzug der Mitgliedschaft in irgendeinem Verein. Die Kirche ist die Gemeinschaft der zum Heile Berufenen, und wen sie ausschliesst, dem spricht sie diese Berufung ab. Es ist eine ungeheure Verantwortung; aber sie ist der Kirche aufgetragen, und Gott bindet sich an ihren Entscheid, so wie er sich im Sakrament selbst bindet. Was die Ausübung des Ausschlusses in der Kirche der Apostelzeit betrifft, sei hier nur auf Tit. 3, 10 f. hingewiesen, weil dort ein ähnliches schrittweises Vorgehen angeordnet wird wie hier: «Einen ketzerischen Menschen *(αἱρετικὸν ἄνθρωπον)* weise, nachdem du ihn ein- oder zweimal zurechtgewiesen hast, ab, weil du weisst, dass ein solcher abgewichen ist und sündigt, wobei er von sich selbst verurteilt ist.»

Bleibt es aber auf alle Fälle beim verhängten Ausschluss? Man kann das «Lösen» so verstehen, dass es sich auf die dem bussfertigen Sünder durch die Ekklesia gewährte Verzeihung bezieht, die darin impliziert ist, dass er eben *nicht* ausgeschlossen wird; man darf annehmen, dass ihm in diesem Falle auch ausdrücklich die Vergebung zugesagt wird. Man kann aber wohl noch einen Schritt weiter gehen, und dies wird nahegelegt erstens durch die Reihenfolge «Binden – Lösen» und zweitens durch die Bedeutung von aram. šᵉrâ = den Bann aufheben, wieder in die Gemeinde aufnehmen – nämlich: es ist an die Möglichkeit gedacht, dass auch ein bereits Exkommunizierter sich schliesslich zur Umkehr bereit findet und als verlorener Sohn zum Vaterhause zurückkehren will.

Wem ist aber die Vollmacht des Bindens und Lösens zugesprochen, der Gemeinde oder den Aposteln? Wenn man von v. 17 herkommt, ist man zunächst versucht zu sagen: der versammelten

Gemeinde, wie es auf protestantischer Seite meistens geschieht. Wir wollen dazu nur im Vorbeigehen bemerken, dass Ekklesia immerhin mehr besagt als bloss die Gemeindeversammlung, die da oder dort zusammentritt. Gegen die genannte Auffassung spricht aber folgendes: v. 18 ist nicht an die «Gemeinde» gerichtet, sondern mit der direkten Anrede in der 2. Person Plural an die *μαθηταί*, das feierliche *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* hebt sich deutlich ab von der singularischen Anrede in den vorhergehenden Versen, wo vom Verhalten des Bruders zum Bruder die Rede ist. So urteilt auch Joachim Jeremias, und er verweist noch auf diese beiden Umstände: 1. v. 12 bis 14 (das Gleichnis vom verlorenen Schaf, das auch durch Anrede in der 2. Person Plural eingeleitet wird: *τί ὑμῖν δοκεῖ;)* enthalten Weisungen für die *μαθηταί* als Hirten der Herde; wenn dort die nachgehende Liebe den Leitern der Gemeinde als Pflicht auferlegt ist, so hier (v. 18) nun die Übung der Zucht. 2. Auch in Tit. 3, 10 ist es nicht die Gemeinde, sondern der bevollmächtigte Vertreter des Apostels, der den Ausschluss vollzieht. Die Apostel sind Inhaber der Binde- und Lösegewalt.

Vielfach bringt man auch die beiden folgenden Verse 19 und 20 mit dem Binde- und Lösewort zusammen: «Wiederum sage ich euch: Wenn zwei von euch auf Erden darin übereinstimmen werden, irgendeine Sache zu erbitten, so wird sie ihnen zuteil werden von meinem Vater in den Himmeln. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.» Diesen Weg geht auch Herzog, wenn er sagt: «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 vergibt. Solche Bitte findet Erhörung, wenn sie auch von der allerkleinsten Gemeinde wahrer Jünger des Herrn ausginge.» Und weiter: «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 gibt der Heiland die Zusicherung: ‚Ich bin mitten unter ihnen' [1]).»

Allerdings denkt Bischof Herzog nicht, dass die Gemeinde etwa durch einen Abstimmungsbeschluss über Binden oder Lösen entscheide, sondern er betont, dass sie ihre Organe habe; er nimmt an, «das, was die Gemeinde tut, geschehe durch die Vorsteher der

---

[1]) RITh 1900, 655 f.; ferner: Die obl. röm. Ohrenbeicht 13 f.

Gemeinde, also die Priester». Ihre «Lossprechung» sei aber nach den Worten des Herrn nur eine Fürbitte im Namen der Gemeinde [1]).

Wenn sich Herzog ein konkretes Bild zu machen versucht vom Vollzug des Bußsakramentes in der Urkirche (von diesem redet er mit aller Entschiedenheit im Zusammenhang mit unserm Text), so stellt er sich etwas Ähnliches vor wie unsern «Gemeindebussakt» (= Staffelgebet), und er sieht in diesem einen sehr ehrwürdigen Bestandteil der Messliturgie, einen Überrest altchristlicher Übung [2]). Nun wissen wir aber, dass das Staffelgebet mitsamt Confiteor und Absolutionsbitte erst im hohen Mittelalter ausgebildet wurde, während vorher die Messe mit dem Introitus, ja auf noch älterer Stufe direkt mit den Lesungen begonnen hatte [3]). Wohl fordert die Didache, auf die sich auch Herzog beruft [4]), von denen, die an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmen wollen, dass sie vorher ihre Sünden bekennen sollen *(προεξομολογησάμενοι* [5]) *τὰ παραπτώματα ὑμῶν)*, damit ihr Opfer rein sei (Did. 14, 1). Über die Art und Weise, wie dieses Bekenntnis abgelegt wurde, sagt uns die Didache nur, dass es *ἐν ἐκκλησίᾳ* zu geschehen habe (4, 14); ob dies aber in der Form eines gemeinsamen Confiteor geschah und in welcher Weise dieser Akt mit der Eucharistiefeier verbunden war, darüber vernehmen wir nichts.

Fraglich ist vor allem auch, ob v. 19 f. unseres Textes wirklich mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht werden darf. Hier wird doch in sehr allgemeiner Art von der Kraft gemeinsamen Betens geredet: «Wenn zwei von euch auf Erden übereinkommen über irgendeine Sache *(περὶ παντὸς πράγματος)*, sie zu erbitten...» Dass es sich dabei gerade um die Fürbitte für einen reuigen Sünder handeln müsse, wird in keiner Weise angedeutet, und manche Exegeten machen deshalb einen Trennungsstrich zwischen v. 18 und v. 19, indem sie in v. 19 f. ein neues Thema, eben das von der Kraft des Gebetes im allgemeinen, beginnen lassen. Auch W. Vischer (um nur einen der letzten Ausleger des Textes zu nennen) fasst v. 19 f. unter den besondern Titel «Das Gebet», während er v. 15

---

[1]) RITh 1900, 657.

[2]) Ebd. 450, 659; Die obl. röm. Ohrenbeicht 15 f.

[3]) Zur Geschichte des Staffelgebets vgl. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik, 2. Aufl. 1941, II 73 ff.; Jungmann, Missarum Sollemnia, 2. Aufl. 1949, I 361 ff.

[4]) RITh 1900, 450 f., 662 f.; Die obl. röm. Ohrenbeicht 18 f.

[5]) So mit Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter, 1924, 8 nach Harnack; die Handschrift hat *προσ–*.

bis 18 mit «Die Gemeindezucht» überschreibt, und er bemerkt: «Jesus hat gewiss dabei nicht nur an das Wiedergewinnen eines fehlbaren Bruders gedacht [1]).»

Gewiss hat der Gedanke der Fürbitte im Zusammenhang der kirchlichen Sündenvergebung seinen Platz – das gibt z. B. auch Poschmann [2]) zu. Aber es geht kaum an, v. 19 f. so mit dem Vorausgehenden zu verbinden, dass Jesus damit die Interpretation des Binde- und Lösewortes geben wollte. Es kann dies auch in dem Sinne nicht geschehen, dass damit bewiesen wäre, nicht die Apostel, sondern die Gemeinde sei mit dem Binden und Lösen beauftragt.

Wir haben von unserm Text aus noch einen Blick zu werfen auf Matth. 16, 19, wo das Binde- und Lösewort in singularischer Fassung bereits an Petrus gerichtet worden ist, nachdem ihm Jesus die Schlüsselgewalt übergeben hat. Man ist vielfach geneigt, es dort in dem weitern Sinne zu verstehen, dass es die ganze Lehr- und Disziplinärgewalt umfasse. Man kann sich dabei auf den Umstand berufen, dass Binden und Lösen bei den Rabbinen häufig den Sinn hat: etwas für verboten oder erlaubt erklären (so Strack-Billerbeck, Klostermann u. a.). Es scheint mir indes recht bedenklich, demselben Wort dort und hier eine so verschiedene Tragweite zuzuerkennen. Zu erwägen ist dabei die Möglichkeit, dass es sich an beiden Stellen um ein und dasselbe Jesuswort handelt, das nur der Evangelist zweimal in verschiedenem Zusammenhang anführt.

Die meisten protestantischen Ausleger erklären das Binden und Lösen in Matth. 16, 19 so, dass es geschehe durch die apostolische Verkündigung, die diejenigen «löst», welche das Evangelium gläubig annehmen, die aber, welche es ablehnen, «gebunden» lässt. Einer solchen Auslegung widerstrebt aber die Struktur des Jesuswortes. Schon dass das Binden voransteht, will dazu nicht gut passen; es erklärt sich aber sehr gut aus dem Zusammenhang in Kap. 18, wo gerade vorher von der Ausschliessung («Bindung») eines unbussfertigen Sünders die Rede war. Ferner wäre mit der erwähnten Erklärung auch dem antithetischen Aufbau des Wortes kaum Genüge getan, wo doch das Binden neben dem Lösen als ein bestimmter Akt erscheint und nicht bloss als eine Folge des Nichtlösens resp. der Nichtannahme des lösenden Wortes. Ich glaube daher, dass man das Binde- und Lösewort auch in Kap. 16 von der

---

[1]) Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung, 1946, 72.
[2]) Handb. der Dogmengesch. IV, 3, p. 9, 10.

im Zusammenhang des Kap. 18 gewonnenen Deutung her verstehen muss.

Die Verschiedenheit des Adressaten bleibt aber nach der Darstellung des Evangelisten bestehen: dort der eine Petrus, hier die Mehrzahl der Angeredeten – die Gemeinde nach den einen, die Apostel nach den anderen. Wir können hier nicht auf die sich einstellenden Fragen nach der Schlüsselgewalt und dem Primat des Petrus eingehen. Das würde für sich eine weitgreifende Untersuchung erfordern. Gewiss ist, dass Petrus hier unter den Aposteln irgendwie eine Vorzugsstellung erhält. Dazu gehört auch, dass das Wort vom Binden und Lösen zuerst ihm allein übergeben wird, während es dann in 18, 18 einem weitern Kreise zuteil wird. «Die Vollmacht, die Jesus 16, 18 Petrus erteilt hat, überträgt er hier der ganzen Gemeinde», sagt Vischer [1]), in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der protestantischen Ausleger, wogegen Jeremias, a. a. O. von der Ausdehnung der Binde- und Lösegewalt auf die Apostel spricht. Mit ihm geht Stauffer einig, wenn er unter Berufung auf Matth. 18, 18 ff. (Luk. 22, 24 ff.; Joh. 20, 21 ff.) schreibt: «Der Zwölferkreis ist der künftige Träger der Verantwortung und Gewalt im Volke der Heiligen des Höchsten [2]).»

* * *

Gehen wir nun zu der zweiten Hauptstelle in den Evangelien über, diejenige, die das Tridentinum als die entscheidende Belegstelle für die Einsetzung des Bußsakraments anführt, Joh. 20, 21–23:

Εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνέφυσεν [αὐτοῖς] καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.

Von den paar leichten Varianten des Urtextes nenne ich nur die zu *ἀφέωνται*, wofür der Koine-Text *ἀφίενται* (= Vulg remittuntur) und Cod. Vat. das gleichbedeutende *ἀφίονται* hat [3]). *Ἀφέωνται* ist sog. dorisches Perfekt Passiv; es stimmt mit *κεκράτηνται* überein, könnte aber gerade deshalb auch sekundär sein als Angleichung an letzteres, während das Präsens *ἀφίενται* die

[1]) a. a. O. 71.
[2]) E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, 1945, 15.
[3]) Vgl. Jeremias, ThWNT III 753, und auch Herzog, RITh 1900, 446.

Gleichzeitigkeit der Vergebungswirkung mit dem Vergebungswort betonen würde.

Auch hier sind zunächst die in antithetischer Parallele stehenden Verben ins Auge zu fassen: *ἀφιέναι* und *κρατεῖν*. Das erstere [1]) heisst zunächst «loslassen, freilassen, überlassen», dann im juristischen Sprachgebrauch «freisprechen» mit persönlichem und «erlassen» mit sächlichem Akkusativ; *ἄφεσις* ist «Erlass» von Schuld und Strafe, Begnadigung. In der LXX wird dann *ἀφιέναι* auch für hebräische Wörter gebraucht, die ein «Vergeben» von Sünde und Schuld bedeuten; Subjekt ist dabei Gott, was im innergriechischen Sprachgebrauch nie der Fall ist. Bultmann a. a. O. macht auf eine bedeutsame Modifikation aufmerksam, die bei der Übersetzung der Verben des Vergebens im Alten Testament stattfindet: der Sinn der hebräischen Verben ist ursprünglich der einer kultischen Entfernung und Sühnung der Sünde, während *ἀφιέναι* juristischen Sinn hat: «Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist (in der LXX) als Rechtsverhältnis gedacht, was nun freilich wiederum griechischem Denken ganz fremd ist.» In diesem durch die LXX bereits biblisch geprägten Sinne erscheint *ἀφιέναι* auch im Neuen Testament, und zwar fast überall von der Vergebung Gottes, der damit als der Richter bezeichnet ist.

Das Gegenwort *κρατεῖν* [2]) erscheint hie und da im Gegensatz zu *ἀφιέναι*, wenn auch zunächst im gewöhnlichen Sinne von «festhalten» und «loslassen», so im Hohen Lied 3, 4: *ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν*. Im N. T. kommt *κρατεῖν* in verschiedenen Bedeutungen vor, die uns hier nicht interessieren. An unserer Stelle ist sein Sinn bestimmt durch denjenigen von *ἀφιέναι*: die Sünden behalten als nicht erlassene, so dass sie für die Aburteilung durch das jüngste Gericht aufbewahrt sind; der, dem die Sünden behalten sind, ist dem Zorne Gottes anheimgegeben. Die Verwendung von *κρατεῖν* in bezug auf die Sünden ist bei Strack-Billerbeck [3]) als Semitismus nachgewiesen, also in der Wiedergabe eines Jesuswortes gut erklärlich.

Das johanneische Wort vom Erlassen und Behalten der Sünden steht in manchem dem Wort vom Binden und Lösen bei Matthäus sehr nahe. Auch hier haben wir die Form des antithetischen Parallelismus in strenger Durchführung; auch hier die Umschreibung

---

[1]) Bultmann, ThWNT I 506 ff.
[2]) Michaelis, ThWNT III 910 f.
[3]) II 585.

des Gottesnamens durch das Passiv; auch hier die Aussage, dass mit dem Vergebungswort der von Jesu Bevollmächtigten die Vergebungstat Gottes verbürgt ist. Umgekehrt ist allerdings die Reihenfolge der Satzglieder. An sich liegt es näher, wie bei Johannes zuerst vom Vergeben zu reden; wenn dagegen bei Matthäus zuerst vom Binden die Rede ist, so hat sich uns das bereits aus dem dortigen Zusammenhang erklärt. Festzuhalten bleibt auch, dass die Ausdrücke bei Matthäus nicht direkt vom Vergeben und Behalten der Sünden reden, sondern dieses nur implizieren, wenn von Verhängung und Lösung des Bannes die Rede ist.

Die grosse Streitfrage geht dahin, was für eine Sündenvergebung bei Johannes gemeint sei. Während für die römisch-katholische Theologie Joh. 20, 23 die Fundamentalstelle für das Bußsakrament ist, will sie die protestantische Auslegung gemeinhin verstehen entweder von der durch die Verkündigung des Evangeliums erfolgenden oder von der durch die Taufe zugesicherten Vergebung.

Bischof Herzog entschied sich für die zweite Möglichkeit, wenn er im Katechismus erklärt: «Diese Worte beziehen sich auf die Sündennachlassung, welche die von Christus ausgesandten Jünger durch die Predigt des Evangeliums und die hl. Taufe den Menschen zuwenden sollten [1].» Diese Auffassung vertritt er auch gegenüber Bischof Egger [2]) und begründet sie ausführlich in dem schon mehrfach zitierten Aufsatz «Die Sendungsworte des auferstandenen Christus an seine Jünger». Er beleuchtet den Abschnitt Joh. 20, 19–29 in Parallelsetzung mit Matth. 28, 18–20, Mark. 16, 14–18 und Luk. 24, 36–49. Überall findet er die gleichen Grundgedanken, die er unter den Überschriften «Autorität Christi», «Sendung der Jünger», «Aufgabe und Ausrüstung der Apostel», «Christi bleibende Gegenwart» gruppiert. Wenn in den Paralleltexten der drei ersten Evangelisten von der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Taufe die Rede ist, so muss das auch im entsprechenden Abschnitt bei Johannes der Fall sein: «Danach besteht das apostolische Sündenerlassen in der Spendung der Taufe. Dieses Sakrament hat freilich den Glauben an Christus zur Voraussetzung, der Glaube aber die apostolische Predigt [3]).» Für die Begründung des Bußsakraments kommt damit die Stelle Joh. 20, 21–23 für Herzog nicht in Frage.

---

[1]) III. Hauptst., Frage 124.
[2]) Die obl. röm. Ohrenbeicht 9 ff.; Erwiderung 11 ff.; Rückblick 1 f.
[3]) RITh 1900, 446.

Diese Argumentierung erscheint zunächst als bestechend. Sie scheint mir aber dem Wortlaut und der nahen Berührung von Joh. 20, 23 mit Matth. 18, 18 nicht voll Genüge zu tun. Die beiden parallelen Glieder des Jesuswortes stehen in vollem Gleichgewicht einander gegenüber. Das *ἀφιέναι* sowohl wie das *κρατεῖν* erscheinen als den Aposteln übertragene, von ihnen nach beiden Richtungen auszuübende Vollmacht. Das «Behalten» findet eine durchaus ungenügende Erklärung, wenn es nur besagen sollte: denen, die eure Predigt nicht gläubig aufnehmen und sich daher auch nicht taufen lassen, sind die Sünden nicht vergeben, als notwendig eintretende Folge ihres Verhaltens. Deutlich ist ja das «Behalten» als von den Aposteln aktiv ausgeübt vorausgesetzt. Sie sind vor die Alternative gestellt, zu erlassen oder zu behalten.

Das nötigt doch wohl dazu, hier eine ähnliche Situation vorauszusetzen wie in Matth. 18 – eine Situation, in der die Apostel im Einzelfalle ihre Vollmacht auszuüben und dabei im Sinne des Vergebens oder Behaltens zu entscheiden haben, und das heisst, dass sich das Wort nicht nur auf die Missionssituation, sondern ebensosehr auf die Gemeindesituation beziehen muss. Nur in der letztern kommt der Apostel in die Lage, in dieser Weise zu entscheiden, eben dort, wo er (wie in Matth. 18, 18) einem sündig gewordenen Mitchristen gegenübersteht.

Ich halte also dafür, dass Joh. 20, 23 gerade so gut wie Matth. 18 18 von der kirchlichen Sündenvergebung handelt. Die Taufe ist in dem Wort in keiner Weise erwähnt. Man kann nur sagen, dass ihre Spendung zu der vorher (v. 21) den Aposteln übertragenen Sendung gehöre; das schliesst jedoch nicht aus, dass in v. 23 von etwas anderm die Rede ist, das ebenfalls zur apostolischen Amtsvollmacht gehört. Auch einzelne protestantische Ausleger wie z. B. Büchsel [1]) betrachten unsere Stelle als eine Parallele zu Matth. 18, 18; und selbst ein Wellhausen erklärt: «Jesus ... verleiht (den Jüngern) zum Abschiede den hl. Geist, mit der Vollmacht, Sünden zu erlassen oder zu behalten... (Die Stelle) enthält (wie Matth. 28, 16 ff.) die Ordination der Jünger, mit dem Unterschiede, dass ihnen das Sakrament der Sündenvergebung (Matth. 18, 18) übergeben wird, nicht das der Taufe, welches letztere freilich auch mit Sündenvergebung und Geistverleihung zusammenhängt [2]).»

---

[1]) ThWNT II 60.
[2]) Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908, 95 f.

Wenn Wellhausen unsere Stelle so versteht, so heisst das allerdings nicht, dass er das «Sakrament der Sündenvergebung» als wirklich von Jesu eingesetzt betrachte. Für ihn ist diese Stelle ein später Nachtrag, der also nur von späterer kirchlicher Auffassung und Lehre Zeugnis ablegen kann, aber nicht vom ursprünglichen Evangelium Jesu. Demgegenüber sieht aber Jeremias [1]) in Joh. 20, 23 gerade ein Stück vorjohanneischer Tradition, ein Wort also, das der Verfasser des vierten Evangeliums bereits so geformt vorgefunden und übernommen hat. Es ist die einzige Stelle im Johannes-Evangelium, in dem die Wendung *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* vorkommt. Das muss uns auch vorsichtig machen gegenüber dem Bemühen, das Wort allzusehr nur im Lichte des Textzusammenhanges zu sehen, in dem es bei Johannes steht.

Wir sehen also folgende Aussagen sowohl in Matth. 18, 18 als in Joh. 20, 23 gegeben: Jesus erteilt die Vollmacht, Sünden zu erlassen oder zu behalten. Diese Vollmacht ist den Aposteln übertragen. Sie wird ausgeübt gegenüber in Rückfall geratenen Mitgliedern der Ekklesia, und ihre Ausübung steht in engem Zusammenhang mit der Gemeindedisziplin.

Gewiss hat Bischof Herzog recht, dass mit keiner dieser Stellen die «obligatorische römische Ohrenbeicht» als Anordnung Jesu erwiesen ist. Er hat weiterhin darin recht, dass die Vollmacht der Sündenvergebung nicht in dem Sinne eine richterliche sein kann, dass der Priester über das Gewicht der einzelnen Sünden, ihre Vergebbarkeit oder Nichtvergebbarkeit, zu entscheiden hätte. Aber *eine* Entscheidung ist den Aposteln übertragen, die nämlich, den unbussfertigen Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen oder ihn bei eintretender Bussfertigkeit darin zu belassen bzw. wieder in sie aufzunehmen. Das bedeutet aber zugleich: die Sünde als vergeben oder nicht vergeben erklären [2]).

Die Sache hat also zwei Seiten: nach der einen hin ist sie eine Angelegenheit der Gemeindezucht, die sich vor allem im Binden auswirkt. Nach der andern hin aber, im Lösen, bedeutet sie Zusprechung der Vergebung, und das ist eben die sakramentale Seite, indem durch das Vergebungswort auch die Vergebungsgnade als

---

[1]) ThWNT III 752.

[2]) Es geht kaum an, zu bezweifeln, dass in der Aufhebung des Bannes auch die Vergebung impliziert war. Beim Synagogenbann, der in Matth. 18, 17 f. deutlich im Hintergrund steht, lautete die Löseformel: «Der Bann sei dir gelöst» oder aber: «Es sei dir vergeben» (Strack-Billerbeck IV 320).

von Gott gegeben zugesichert wird. Die eine Seite steht bei Matthäus, die andere bei Johannes mehr im Vordergrund. Hier kann denn auch von einem Sakrament der Sündenvergebung, einem «Bußsakrament», mit Fug und Recht geredet werden.

Es dürfte aber auch klar geworden sein, dass die Sache einen ungeheuren Ernst in sich hat, dem mit der weitgehend in den altkatholischen Kirchen geübten Praxis bei weitem nicht Genüge getan ist. Die gemeinsame Bussandacht, wie sie in der deutschen, schweizerischen und österreichischen Kirche üblich ist und als normale und vollgültige Form der Spendung des Bußsakraments gilt, ist der bequemste Weg, mit der Sache fertig zu werden. In ihr das sehen zu wollen, was in der Urkirche geübt worden ist, scheint mir nach den hier vorgelegten Untersuchungen unmöglich zu sein.

* * *

Neben dieser disziplinär-sakramentalen Linie läuft nun freilich noch eine andere durch das Zeugnis des Neuen Testaments: eine «brüderliche» Linie, möchte ich sagen. Sie ist uns begegnet in Matth. 18, 15 f., wo zunächst, bevor der Rückfällige vor die Ekklesia gezogen wird, der einzelne Christ zu brüderlicher Zurechtweisung des sündig gewordenen Mitchristen aufgefordert wird. Diese Linie erscheint, in etwas anderer Weise, wiederum in Jak. 5, 16, wo die Rede davon ist, dass der Bruder dem Bruder die Sünden bekennen und einer für den andern beten solle, dass ihm die Vergebung zuteil werde. Man kann den Vers in engem Zusammenhang mit dem Vorangehenden lesen; dann bezieht er sich noch auf die Kranken (so z. B. katholischerseits Poschmann[1]), protestantischerseits Hauck[2])). Auch Herzog lässt diese Möglichkeit offen, denkt aber doch eher, dass diese Mahnung alle Gläubigen angehe und nur in einer gottesdienstlichen Versammlung befolgt werden könne [3]).

Es scheint mir in der Tat so zu sein, dass der Vers, wenn auch zunächst an die Situation am Krankenbette anknüpfend, doch eine Weisung allgemeinerer Geltung geben will. Nicht klar wird es aus dem Text, ob wirklich an ein Bekenntnis in der gottesdienstlichen Versammlung oder an ein solches in einem engern Kreise von Brüdern gedacht ist. Herzog setzt auch hier die Anwesenheit der *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* von v. 14 voraus und fährt fort: «Die

[1]) Poenitentia secunda 53 ff.
[2]) N. T. Deutsch 10. Bd. zur Stelle.
[3]) Vgl. Die obl. röm. Ohrenbeicht 16 mit RITh 1900, 658.

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.» So kann er schliesslich hier dasselbe finden, was im «Gemeindebussakt» der Messe geschieht.

Dass in das «bekennet *einander*» und «betet füreinander» die Presbyter in dieser Weise einbezogen gemeint sind, kann allerdings dem Texte nicht entnommen werden. Es scheint sich doch eher darum zu handeln, dass ein Christ dem andern ganz auf der brüderlichen Ebene bekennt und dass wir nach E. Gaugler [1]) hier zwar «die älteste Form der Beicht» finden, nicht aber etwas, was dem Begriff des Bußsakraments entsprechen würde. Gaugler weist darauf hin, dass von einer Absolution nicht die Rede ist, sondern von einem brüderlichen Einstehen füreinander im Gebet. Dieses Gebet ist wirksam *(ἐνεργουμένη)*, weil es *als solches* die göttliche Verheissung hat. Damit steht es zwar neben dem Sakrament, aber doch wieder von diesem verschieden (wie eben Gebet und Sakrament grundsätzlich voneinander verschieden sind).

Was wir als Gemeindebussakt in der Messe oder in erweiterter Form als «gemeinschaftliche Bussandacht» üben, gehört durchaus auf diese «brüderliche» Linie des *einander* Bekennens und Betens füreinander und hat damit seine biblisch fundierte Berechtigung. Wir vermögen aber nicht anzuerkennen, dass damit auch, und zwar geradezu in der normalen Weise, das Bußsakrament gespendet werde. Für eine Sakramentsspendung ist hier die Situation nicht gegeben, eher dann in der Privatbeicht, obwohl wir wissen, dass auch sie nicht einfach der altkirchlichen Buss- und Beichtpraxis entspricht. Sie darf auf keinen Fall nach römischer Art zu einer obligatorischen Einrichtung werden (darin hat Bischof Herzog wiederum recht), wodurch das Bußsakrament seinen Charakter des Ausserordentlichen verliert und zur fast alltäglichen, gewohnheitsmässigen Angelegenheit herabsinkt.

Bern *Albert E. Rüthy*

---

[1]) In seinem uns freundlich zur Verfügung gestellten Vorlesungsmanuskript zum Jakobusbrief.