

Cesare Giraud

## Das Sündenbekenntnis im Alten Testament

### *I. Das Sündenbekenntnis als Rede vom Bund*

Das Unbehagen, das der Christ, vor allem der katholische, gegenüber dem Bekenntnis der Sünden oft empfindet, geht zum großen Teil darauf zurück, daß die Kinderkatechese ihn von klein auf daran gewöhnt hat, die Gewissenserforschung als Hauptelement der Umkehr anzusehen. Er richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf diese Prüfung, die oft darauf ausgeht, die Anzahl der Sünden möglichst vollständig herauszubekommen und die betreffenden Umstände, auch wenn es sich nicht um etwas Schwerwiegendes handelt, peinlich genau zu bestimmen. Dabei gerät man leicht in Gefahr, Gott aus dem Auge zu verlieren und sich einzig von seinen Sünden umgeben zu sehen. Für den Gläubigen des Alten Bundes hingegen scheint, wenigstens nach den auf uns gekommenen Bekenntnisformularen zu urteilen, diese Gefahr nicht bestanden zu haben.

Im Alten Bund spricht der Mensch, wenn er von seinen Sünden redet, davon stets in Begriffen der Beziehung und der Nichtbeziehung, will sagen des Bundes und des Bundesbruches<sup>1</sup>.

Im Alten Bund stellen sich Gott und der Mensch, in welchem Kontext auch immer sie einander begegnen, nie auf eine Ebene, auf der der Sachverhalt als etwas für sich und verdinglicht gesehen wird, sondern man sieht ihn stets

unter dem weiten Horizont der Beziehung zu Gott und mit den sich daraus ergebenden Kehrseiten, die eine heilsgeschichtliche Tiefe aufweisen.

Um Israel aufzufordern, in den Bund mit ihm einzutreten, beschränkt sich Gott somit nicht darauf, durch Redeweisen wie «Diene mir!» oder «Du sollst mir dienen» die Aufforderung punktuell mitzuteilen, sondern er muß so, wie im Altertum der Großkönig des Mittleren Ostens es seinen Vasallen gegenüber tut, an ihn eine durchstrukturierte Rede richten, worin er zuerst die Vorgeschichte der Beziehung erzählt und darauf gestützt dann die Aufforderung ausspricht. Im Bundesformular in Jos 24,2–15<sup>2</sup> wäre die Aufforderung in den Versen 14–15 für den biblischen Menschen und den der Antike des Mittleren Ostens unverständlich, wenn man vom geschichtlichen Abschnitt der Verse 2–13 absehen wollte. In diesem gründet nämlich der darauf folgende auffordernde Abschnitt, und von ihm her erhält er den rechtlichen und theologischen Zusammenhalt.

Und wenn Israel sich nicht an den Bund hält, beschränkt sich Gott ebenfalls nicht darauf, durch Redeweisen wie «Du wirst sterben» oder «Ihr werdet in die Verbannung gehen» die Bestrafung punktuell anzudrohen. Vielmehr setzt er sich mit dem untreuen Partner auseinander in einer langen Rede, worin er zuerst die Vergangenheit des Bundes geschichtlich in Erinnerung ruft, und spricht erst dann die Verurteilung aus. In der prophetischen Anklagerede von Dtn 32,4–25 sehen wir denn auch, wie sich aus dem geschichtlichen Abschnitt (Verse 4–18), der einen Vergleich zwischen der Geschichte der Treue Gottes und der Geschichte der Untreue des Vasallen zieht, sich das Strafurteil (Verse 19–25) ergibt. Ohne die geschichtliche Anamnese wäre die Verurteilung rechtlich haltlos.

So schließlich wird Israel auch, wenn es im Land der Verbannung zur Besinnung kommt und sich seiner Sünde bewußt wird, sich nicht in Redeweisen wie «Verzeih, Herr!» oder «Erneue deinen Bund!» auf eine bloße Bitte um Erbarmen beschränken. Vielmehr hält der Beter, sei es das Volk oder der einzelne Mensch, es für notwendig, eine eigene Rede vom Bund an Gott zu richten, worin er zuerst die Treue des höheren Partners und seine eigene Untreue bekennt, indem er der Vergangenheit des Bundes gedenkt, und erst dann formuliert er die Bitte um Vergebung.

Im vorliegenden Aufsatz beabsichtigen wir, die Hauptlinien dieser Rede vom Bund, in der das Sündenbekenntnis besteht, ansichtig zu machen, um die ihr zugrunde liegende Theologie der Bekehrung als einer relationalen Spannung hervortreten zu lassen.

## II. Zwei Wege, um die Sünden zu bekennen

Wenn wir die theologische Resonanz des alttestamentlichen Ausdrucks «die Sünden bekennen» erfassen wollen, müssen wir unbedingt den ihm entsprechenden Ausdruck «den Herrn bekennen» besehen. Dieser Ausdruck kommt auf typische Weise in der Einladung vor, die Josua an Achan richtet, der sich der Verletzung des Anathems schuldig gemacht hat: «Mein Sohn, gib dem Herrn...die Ehre, und leg vor ihm ein Bekenntnis (*toda*) ab; sag mir offen, was du getan hast, und verheimliche mir nichts» (Jos 7,19). Mit Vers 20 beginnt das Bekenntnis Achans: «Es ist wahr, ich habe mich gegen den Herrn, den Gott Israels versündigt. Das und das habe ich getan.» Darauf folgt der eingehende Bericht über seine Schuld. Obwohl sie im Bereich des Sakralrechts voll verständlich ist, stellt die Episode mit Achan den Grenzfall dar, worin der Bundeszyklus, der sich streng auf eine einzige binäre Phase der Beziehung und Nichtbeziehung beschränkt, zwangsläufig mit dem Tod des Sündigen abschließt. Da ihm die Öffnung fehlt, die in der tatsächlich bekundeten Verzeihung besteht, läßt er sich jedoch schwerlich auf die Heilsgeschichte anwenden.

Einen positiven Epilog hingegen stellt Esra 10,11 dar, der andere Fall, wo aufgefordert wird, «dem Herrn ein Bekenntnis» (*toda*) zu machen. Hier kommt der Ausdruck, der uns interessiert, das Bußgebet, das vorher vom Haupt der Gemeinde verrichtet worden war (vgl. Esra 9,6–15), in bezug auf das ganze Volk wieder. Dieses Bußgebet bereitet die in die Heimat Zurückgekehrten darauf vor, durch die sakrale Anerkennung der göttlichen Heiligkeit und der eigenen Bosheit wieder in die Bundesbeziehung einzutreten. Aus der Bundestheologie wissen wir ja, daß die eingestandene Sünde den Heilszyklus keineswegs endgültig abschließt, sondern den Sünder auf Gott hin öffnet, dessen Vergebung hervorruft und infolgedessen den Bundeszyklus als eine endlose Wiederkehr binärer Phasen der Sünde und der Gnade auffaßt. Indem sie unablässig miteinander abwechseln, bekunden diese

wiederkehrenden Phasen dem Vasallen, daß der stets getreue Partner seinen Heilswillen nie aufgibt.

Bevor wir daran gehen, zwei Formulare des Sündenbekenntnisses zu prüfen, ist eine Andeutung über die semantische Gruppe *jdh/toda* «bekennen/Bekenntnis» zu machen, die im Alten Testament vornehmlich die Gefühle zum Ausdruck bringt, die der Vasall empfindet, wenn er wieder in die Beziehung integriert wird. Diese semitische Sprachgruppe, die sich im biblischen Griechisch in den Verben *exomologeisthai* und *exagoreúein* und insbesondere im Neuen Testament in *eucharisteîn* fortsetzen wird<sup>3</sup>, läßt zwei Komplementstypen zu: Auf einen Ausdruck bezogen, der das Schuldigsein bezeichnet, bedeutet dieses Verbum, daß der menschliche Partner seine Sünde anerkennt und bekennt; hingegen auf Gott bezogen, bedeutet es, daß der Mensch seinen Herrn anerkennt und bekennt, indem er dessen ganze Überlegenheit und unwiderrufliche Entschlossenheit zu retten proklamiert.

Diese Bemerkung reicht schon hin, um uns die theologischen Gehalte der Bundestypologie erahnen zu lassen. Die Tendenz, die Gestalt des höheren Partners durch das Proklamieren seiner absoluten Treue möglichst zu steigern und folglich die Gestalt des menschlichen Partners durch das Wissen um seine Sünde zu verkleinern, hat nicht zum Ziel, diesen letzteren zu erdrücken, sondern will ihm sagen, daß sein Herr alles, was er ist, für ihn ist.

### 1. Ein Reden zu Gott mit unseren Worten

Gleich wie jedes andere Gebetsformular stellt das Sündenbekenntnis eine einheitliche Rede an Gott dar. In literarischer Hinsicht gliedert es sich in einen geschichtlichen (und deshalb im Indikativ gehaltenen) Abschnitt und in einen bittenden (und deswegen im Imperativ gehaltenen) Abschnitt. Im indikativen Abschnitt erzählt die betende Gemeinde durch den Mund ihres Hauptes kultisch die Geschichte der Beziehung, welche die Geschichte der Treue Gottes und unserer Untreue, die Geschichte seiner Gnade und unserer Sünde ist. Fachtechnisch bezeichnen wir ihn als anamnestic-feiernden Abschnitt (graphisch mit \* angedeutet), denn in ihm feiert die betende Gemeinde Gott, sie «bekennt» und preist ihn, indem sie der Geschichte der Beziehung gedenkt. Dieser erste Abschnitt, der keineswegs eine

«captatio benevolentiae» darstellt, wie eine oberflächliche Deutung einwenden könnte, legt die logischen und theologischen Voraussetzungen, die zum Abschnitt der Bitte überzugehen erlauben. Kraft der Anamnese der göttlichen Treue nämlich, die sich sogar durch die Anamnese unserer Untreue entknotet, ist die betende Gemeinde imstande, den Herrn zu bitten, in das Dasein seines Vasallen konkret einzugreifen und weiterhin diese seine Treue zu bekunden, die allein Gewähr für die Rückkehr zu ihm und den Besitz des Landes bietet. Fachtechnisch werden wir den im Imperativ gehaltenen Abschnitt als epikletischen Abschnitt (graphisch mit \*\* angedeutet) bezeichnen, da in ihm die Kultgemeinde ihre Epiklese, ihre Anrufung an Gott richtet.

Machen wir uns nun daran, die zweiteilige Gliederung an einem typischen Formular eines Bußgebets, nämlich an Neh 9,6–37 zu prüfen. Der unmittelbare Kontext wird in den Versen 1–5 beschrieben. Nachdem Vers 1 die äußeren Haltungen angedeutet hat, die den Bußritus kennzeichnen (Versammlung, Fasten, Bußgewand, Staub), sagt Vers 2: «...Sie nahmen eine sakrale Haltung ein und bekannten ihre Sünden und die Vergehen ihrer Väter.» Vers 3 teilt die dem Gebet geweihte Zeit in zwei Teile ein, von denen uns der zweite interessiert: «...Dann bekannten sie (den Herrn)<sup>4</sup>...und warfen sich vor dem Herrn nieder.» Auf das Invitorium von Vers 5 folgt dann das Bußgebet. Da man es wegen seiner Länge nicht ausführlich wiedergeben kann, werden wir uns auf eine Auswahl von bezeichnenden Ausdrücken beschränken, die es dem Leser ermöglichen werden, die literarisch-theologische Bewegung des Formulars zu erfassen.

- 6 \* Du, Herr, bist der Einzige. Du hast den Himmel geschaffen...
- 7 Du, Herr, bist der Gott, der Abraham auserwählt hat...
- 8 ...Du hast mit ihm den Bund geschlossen, um das Land zu geben...
- 9 Du hast das Elend unserer Väter in Ägypten gesehen, und du hast ihren Notschrei gehört...
- 10 Du hast Zeichen und Wunder getan an Pharao...
- 11 Du hast das Meer vor ihnen zerteilt...
- 12 Durch eine Wolkensäule hast du sie geleitet...
- 13 Du bist auf den Berg Sinai herabgestiegen...

- 14 Deinen heiligen Sabbat hast du ihnen bekanntgemacht...
- 15 Du hast ihnen Brot vom Himmel gegeben...
- 16 Unsere Väter aber wurden hochmütig...
- 17 Sie weigerten sich, zu gehorchen...; doch du bist ein Gott, der verzeiht..., darum hast du sie nicht verlassen...
- 18 Sie machten sich sogar ein gegossenes Kalb...
- 19 Du aber hast sie in deinem großen Erbarmen nicht verlassen...
- 21 Vierzig Jahre lang hast du für sie in der Wüste gesorgt...
- 22 Du hast ihnen ganze Reiche und Völker ausgeliefert...
- 24 Und die Nachkommen zogen in das Land und nahmen es in Besitz...
- 25 ...Sie aßen sich satt, wurden fett und lebten gut...
- 26 Dann aber wurden sie trotzig...
- 27 Da gabst du unsere Väter in die Gewalt ihrer Feinde...  
Wenn sie dann bedrängt wurden, schrien sie zu dir...
- 28 Oft hast du sie befreit in deinem großen Erbarmen.
- 29 ...Sie aber waren stolz; sie hörten nicht auf deine Gebote...
- 30 Viele Jahre hast du mit ihnen Geduld gehabt...
- 31 In deinem großen Erbarmen aber hast du sie nicht ausgerottet..., denn du bist ein gnädiger und barmherziger Gott.
- 32\*\* Und jetzt, unser Gott, ...der den Bund hält..., achte nicht gering all die Mühsal, die uns getroffen hat...und unsere Väter...
- 35 Sie lebten...in dem weiten, fruchtbaren Land...; sie aber haben dir trotzdem nicht gedient...
- 36 Darum sind wir heute Knechte...; wir leben darin als Knechte...
- 37 Sein reicher Ertrag geht an die Könige, die du...über uns gesetzt hast...  
Darum sind wir in großer Not.

Im anamnestisch-feiernden Abschnitt (Verse 6–31) dieses vornehmlich geschichtlichen Gebets wird die ganze Vergangenheit der Beziehung kultisch proklamiert, von der Anamnese der ewigen Einzigkeit Gottes an, der zur Zeit der Schöpfung eingreift (Vers 6) und darauf wieder in der Zeit der Auserwählung Abrahams (Verse

7–8). Von der so angebahnten Heilsgeschichte durchlaufen die Verse 9–15 den Abschnitt, der sich von der Bedrängnis der Väter in Ägypten bis zur Gabe des Manna erstreckt. Hier ist das Objekt der geschichtlichen Proklamation absolut positiv, denn der unbestrittene Regisseur der Beziehungsgeschichte ist der Herr, der sieht, hört und sich für den Vasallen einsetzt. Sehr bald aber verdüstert sich der Horizont dieser idyllischen Geschichte, und mit den Versen 16–21 geht man zur Anamnese des hochmütigen Verhaltens der Väter und ihrer Gehorsamsverweigerung über. Hier ist der Haupthandelnde, der jedoch «in malam partem» handelt, Israel, während sich Gott darauf beschränkt, zu verzeihen, nicht aufzugeben, den rebellischen Vasallen zu ernähren.

Mit den Versen 22–25 wird die unangefochtene Proklamation der Treue Gottes wieder aufgenommen, der sich wiederum die Rolle des Hauptträgers des Geschehens aneignet. Wir sehen ihn persönlich engagiert in der Übergabe des Landes, während die Söhne nichts weiteres zu tun haben, als in es einzutreten, es in Besitz zu nehmen und seine Früchte zu genießen. Leider wissen wir, daß die Abfolge «essen – sich sättigen – fettwerden» (Vers 25), die doch dazu bestimmt ist, auf die Erfüllung der Verheißung hinzuweisen, in Wirklichkeit das unmittelbare Vorspiel zur Untreue des Vasallen bildet (vgl. Dtn 32,15). Die Verse 26–31 setzen die auf der Bühne handelnden Personen anschaulich in Gegensatz zueinander. Die «Spieler» teilen sich diesmal in die Hauptrolle: der eine ist darauf bedacht, zu rebellieren, hochmütig zu handeln, nicht zu gehorchen und dann nach der Bestrafung zu schreien; der andere ist darauf bedacht, zu züchtigen und zu befreien, Geduld zu üben und davon abzusehen, den Zyklus des Bundes endgültig abzuschließen.

Auf der sakralen Proklamation dieser mysteriös verwickelten doppelten Geschichte baut sich der epikletische Abschnitt (Verse 32–37) auf. Er wird von der logisch-zeitlichen Partikel «und jetzt» eingeleitet, die oft als Klammer zwischen zwei Abschnitten dient. Formell beschränkt sich die Bitte auf Vers 32. In den folgenden Versen geht es darum, mit der Hinzufügung von Feststellungen, die «all die Mühsal, die uns getroffen hat», zu beschreiben suchen, die Bitte noch eindringlicher zu machen. Auf den ersten Blick hin könnte der Inhalt der Bitte mager oder zumindest überraschend bescheiden erscheinen.

Man beschränkt sich nämlich darauf, Gott zu bitten, diese Mühsal «nicht geringzuachten». Doch wenn wir die Bitte im Licht der literarisch-theologischen Dynamik der Bundesstruktur ansehen, aufgrund derer der im Indikativ gehaltene Vordersatz den im Imperativ gehaltenen Nachsatz rechtlich grundlegt, dann erkennen wir in diesem letzteren den gebieterischen Schrei des Vasallen, der den höheren Partner «demütig auffordert»<sup>5</sup>, in seine bedrängte Lage einzugreifen, um ihn wieder in die Beziehung einzugliedern und ihm das Land wiederzugeben. Das Land nämlich, auf dem sich der Vasall aufhält, ist nicht mehr das Land des relationalen Dienstes, sondern es ist Land der Knechtschaft, das zwar weiterhin Früchte hervorbringt, diese sind jedoch nicht mehr für ihn da.

In seiner sowohl literarisch wie thematisch vollendet gegliederten Gestalt läßt das Bußgebet von Nehemia 9 den theologischen «iter» der Umkehr ersehen. Die gegenwärtige Bedrängnis (Verse 36–37) zwingt das betende Volk, ein «Wir» auszusprechen, das es den Bedrängnissen der Väter beigesellt (Vers 27). Diese werden dann im Blick auf die Bestrafung erfaßt, die auf die Reihe sündiger Trotzhandlungen, auf die vielen Gehorsamsverweigerungen, auf das hochmütige Handeln des Vasallen folgt, der darnach lechzt, sich in dem ihm zum Lehen gegebenen Land zu bereichern und sich dessen Früchte selbstherrlich anzueignen. Auf diese Weise deckt die Bedrängnis die Sünde auf, und die Sünde hinwiederum läßt, wenn sie eingesehen wird, den untreuen Vasallen seine unaufhebbare Bezogenheit wiederentdecken, zwingt sie doch den, der in der Bedrängnis «wir» sagt, zu dem alten Bundespartner von neuem «du» zu sagen. Es ist bezeichnend, wie sich dem «Wir» des Vasallen, in dem im hebräischen Text der epikletische Abschnitt (Vers 37) dramatisch gipfelt, das wiederholte «Du» Gottes beigesellt, das den anamnesticheiernden Abschnitt (Verse 6 und 31) der Intention nach umklammert.

## 2. *Ein Sprechen zu Gott mit unseren Worten und Worten Gottes*

Neben der Dynamik, die wir anhand des Bußgebets von Neh 9 ans Licht gehoben haben und die wir als einfach bezeichnen, weil sie nicht mehr aufweist als die zweiteilige Grundstruktur, ist eine weitere Dynamik vorhanden, deren Merkmale wir anhand des Bekenntnisses von Num

14, 13–19 zu bestimmen suchen werden. Es handelt sich um die Gebetsrede, die Mose an Gott richtet, als dieser beschlossen hat, das rebellische Volk zu vertilgen und Mose zum Stammvater einer großen Nation zu machen. Der Text lautet:

- 13\* Die Ägypter haben gehört, daß du dieses Volk mit deiner Kraft aus ihrer Mitte hierher geführt hast,  
 14 und sie werden zu den Einwohnern dieses Landes sagen, sie hätten gehört, daß du, Herr, mitten in diesem Volk warst, daß du, Herr, sichtbar erschienen bist, daß deine Wolke über ihnen stand, daß du ihnen bei Tag in einer Wolkensäule und bei Nacht in einer Feuersäule vorangegangen bist,  
 15 daß du dann aber dieses Volk wie einen einzigen Mann umgebracht hast. Wenn sie das alles über dich hören, werden die Völker sagen:  
 16 Weil Jahwe nicht imstande war, dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen mit einem Eid zugesichert hatte, hat er sie in der Wüste abgeschlachtet.  
 17 \*\* Gerade jetzt sollte sich die Kraft meines Herrn in ihrer ganzen Größe zeigen, wie du gesagt hast:  
 18 *Ich bin Jahwe, langmütig und reich an Huld, der Schuld und Frevel wegnimmt, der aber nicht ungestraft läßt, der die Schuld der Väter an den Söhnen verfolgt, an der dritten und vierten Generation:*  
 19 Verzeih also diesem Volk seine Sünde nach deiner großen Huld,  
 wie du diesem Volk auch schon bisher vergeben hast, von Ägypten bis hierher.

Die die literarische Struktur betreffenden Erwägungen, die sich aus der Prüfung einer großen Zahl von Bußgebeten ergeben, ermächtigen uns, die Verse 13–16 als den anamnestic-feiernden Abschnitt dieses ausgesprochen umständebedingten Gebets anzusehen. Während nämlich der ganze Abschnitt klar von einem geschichtlichen Denken durchdrungen ist, muß die Dimension der Feier (das Bekenntnis des Herrn) verdeutlicht werden, da sie den Ägyptern in den Mund gelegt wird. Statt in Vers 13 zu sagen: «Du bist der, der herausgeführt hat...», sagt der Beter, der seine Rede mit pädagogischem Feingespür hält<sup>6</sup>: «Die Ägypter haben gehört, daß du herausgeführt hast.» Die Argumentationslogik tritt dann offen zutage in den Versen 15–16, wo die Feststellung vorweggenommen wird, welche

die Nationen machen würden, wenn der Herr die geplante Vernichtung des Volkes wirklich vollzöge. Man wird die besondere Funktion von Vers 16 besser verstehen, nachdem wir von Vers 18 gesprochen haben werden, zu dem er geschickt in Gegensatz gestellt wird.

Auf die logisch-zeitliche Partikel «gerade jetzt» gestützt, geht man in den flehentlichen Aufforderungen von Vers 17 («Die Kraft meines Herrn sollte sich in ihrer ganzen Größe zeigen») und von Vers 19 («Verzeih...nach deiner großen Huld!») zum epikletischen Abschnitt (Verse 17–19) über. An diesem Punkt kommt es zu etwas Neuem. Um so viel theologischen Kredit wie nur möglich zu erhalten, spaltet sich der epikletische Abschnitt des Formulars auf, so wie ein Baum, der sich zum Aufnehmen des Pfropfreises bereitet, und nimmt das Wort Gottes auf, das mehr als jedes andere dem vorliegenden Fall entspricht.

Da wir uns des Bildes des Pfropfreises bedienen, wollen wir mit einigen Erwägungen die größere Wirkkraft dieser besonderen Gebetsdynamik veranschaulichen. Wie im Leben der Pflanze der einzupropfende Körper wesensgemäß der Pflanze, die ihn aufnehmen soll, fremd ist, so ist in der literarischen Dynamik des Gebets von Mose die Perikope von Vers 18 ursprünglich dem Formular fremd. Sie stammt aus Ex 34,6–7 und enthält die zuvor von Gott selbst gemachte Offenbarung seiner Eigenschaften. Und wie in der Dynamik der Pflanze das Einpropfen, weil das Pfropfreis ihr fremd ist, in einem ersten Moment etwas Traumatisches darstellt, sehr bald aber zu einem neuen, üppigen Leben führt, so verleiht in der Gebetsdynamik der von außen kommende literarische Körper, sobald er einmal eingepropft und aufgenommen ist, dem gesamten Formular eine neue theologische Vitalität, weil er zu dem der Schrift entnommenen *locus theologicus* der Bitte selbst wird. Indem der Beter (Volk oder Einzelmensch) die Worte Gottes in sein Gebet einpropft, leiht er seinen Mund Gott, um ihm durch eine ganz besonders wirkräftige Gebetsdynamik sein Verheißungswort in Erinnerung zu rufen, das er einst eben in bezug auf die auftauchende Zukunft, die jetzt zur Gegenwart geworden ist, gesprochen hat. Sobald Mose mit den göttlichen Worten Gott selbst seine gewohnte Zurückhaltung im Zürnen und sein Übermaß an Treue in Erinnerung gerufen hat, beeilt er sich denn auch, in der Bitte von Vers 19, die sich eben auf den Begriff Treue stützt, an ihn

in einer in der Gerichtssprache gehaltenen Bitte zu interpellieren.

Um die Art und Weise dieser Einfügung und somit das Wesen der sich daraus ergebenden literarischen Figur mit einer fachtechnischen Benennung zu präzisieren, sagen wir, daß die Worte Gottes, die in unserem Fall als der Schrift entnommener *locus theologicus* der Vergebung dienen, in Art eines Embolismus, einer literarischen Einpfropfung in das Formular eingefügt werden<sup>7</sup>.

Im Licht von Vers 18 sind wir nun imstande, die Funktion von Vers 16 besser zu verstehen. Dort nimmt der Beter, weil er die Möglichkeit der Vernichtung Israels ernstlich in Betracht zieht, mit den den Feinden in den Mund gelegten Worten die Feststellung vorweg, daß sich die Verheißung nicht bewahrheitet hat. Die Erklärung der Feinde, die in Form eines negativen Embolismus formell angeführt wird, ruft so eine Steigerung der Erwartung im Blick auf die göttliche Verheißung und ihre sichere Erfüllung hervor.

Wenn wir nun die einfache Dynamik des Sündenbekenntnisses in Neh 9 mit der embolistischen Dynamik von Num 14 vergleichen, bemerken wir, daß die letztere zugleich verwickelter und reicher ist. Außer der gewohnten strukturellen Zweiteilung des Gebetes, aufgrund derer die feiernde Anamnese der Vergangenheit rechtlich die Bitte begründet, läßt die embolistische Dynamik, um der Bitte eine weitere theologische Grundlage zu verschaffen, in Form eines Embolismus (einer literarischen Einpfropfung) ein neues Element hinzukommen, nämlich eben das göttliche Wort, das einst die Erhörung verheißt. Darauf bedacht, seiner Bitte den größtmöglichen theologischen Kredit zu verschaffen, macht sich der Beter daran, im Archiv der Worte Gottes, in der Schrift, nach der Heilszusage zu fahnden, die mehr als alle anderen seinen Fall betrifft, und nachdem er sie einmal gefunden hat, fügt er sie Wort für Wort in das Gebetsformular ein, damit die *rahamim*, die «väterlichen Eingeweide» Gottes dadurch, daß er im Mund der betenden Gemeinde das eigene Vergebungswort vernimmt, aufs äußerste gerührt werden.

### III. Von der «*lex orandi*» zur «*lex credendi*»: Zwei Erwägungen zur alttestamentlichen Theologie der Sünde

Die literarische Form des Sündenbekenntnisses, das wir anhand zweier konkreter Formulare

angesehen haben, stellt keineswegs eine rein literarische Ausdrucksform dar, sondern etwas Kultisches und als solches Theologieträchtiges. Wie wir wissen, zieht der alttestamentliche Gläubige (und nach ihm der Mensch des ersten christlichen Jahrtausends in gewissen Grenzen hinsichtlich des Bereiches des sakramentalen Lebens) es vor, Theologie betend zu treiben, da er sich der Grenzen der reinen Spekulation wohl bewußt ist. Er glaubt auf die Weise und in dem Maß, wie er betet<sup>8</sup>. Da wir zum Schluß kommen müssen, beschränken wir uns auf zwei Überlegungen zum alttestamentlichen Verständnis der Sünde, wie es sich aus der Beobachtung der «*lex orandi*» ergibt.

#### 1. Das Sündenbekenntnis ist Offenheit auf Gott hin

Nur wenn wir uns der semantischen Weite der Sprachgruppe *jdh/toda* «bekennen/Bekenntnis»<sup>9</sup> bewußt sind, sind wir imstande, die theologische Weite des Sündenbekenntnisses zu erfassen, da im sakralen Kontext «seine Untreue bekennen» unmittelbar besagt: «die Überlegenheit des stets treuen Partners bekennen», und umgekehrt. Im Zeitpunkt des Kults betrachtet, ist die Haltung des menschlichen Partners, der «beichtet», weder eine selbstquälerische Schau seiner Sündhaftigkeit noch eine fleisch- und blutlose Schau der Heiligkeit Gottes; sie ist im Gegenteil stets eine existentiell bezogene Proklamation der absoluten Überlegenheit des Anderen, wie sie sich aus dem zugleich freudigen und erlittenen Vergleich mit unserem Menschsein ergibt, das zwangsläufig von Untreue und Sünde durchsetzt ist. Gerade dann, wenn Israel sich dazu entschließt, seine Verfehlungen zu bekennen, gewahrt es, daß sich sein Bekenntnis letztlich nicht auf «seine» Sünde bezieht, sondern auf den Herrn, dem allein es zukommt, den menschlichen Partner wieder in eine stets neue Bundesbeziehung hineinzubringen.

Gestützt auf die «*lex orandi*», müssen wir indes zugeben, daß das Eingeständnis der Sünde Offenbarung der relationalen Andersheit Gottes und als solche schon Bund, schon Gnade ist. Der schon gewährten Vergebung gewiß ruft der Beter, gewissermaßen um den unaufhaltsamen Heilswillen seines Herrn von neuem zu beleben, ihm auf dem Höhepunkt seines Bekenntnisses Wort für Wort die Zusicherung der Vergebung in Erinnerung<sup>10</sup>.

## 2. Das Sündenbekenntnis ist Öffnung auf die Geschichte hin

In den beiden Bußgebeten, die wir geprüft haben, sowie in zahlreichen anderen, die anderswo analysiert wurden und auf die ich den Leser verweise<sup>11</sup>, läßt sich leicht feststellen, daß der Beter nach jeder punktuellen Nennung seiner Sünden unmittelbar darauf bedacht ist, die Sünde auf die weitere Grundlage der früheren Treulosigkeiten und infolgedessen auf die heilbringenden Interventionen Gottes in der Geschichte der Väter zu projizieren. Dieser fortwährende Verweis der gegenwärtigen Umstände auf die Geschichte ist als eine Konstante der alttestamentlichen Lehre über die Sünde und die Gnade zu erachten.

Mit anderen Worten kann man sagen, daß der Glaube des alttestamentlichen Beters zu einer beständigen Verlagerung von einer im Grunde moralischen Auffassung der Sünde, worin der einzelne Mensch und die Gemeinde – durch eine möglichst objektive, doch stets gelassene Bewertung – sich bemühen, ihre Sünden (im Plural!) nach der einzelnen Verstrickung in das Böse zu gewichten, zu der theologischen Auffassung der Sünde, in der der einzelne Mensch und die Gemeinde die Sünde (im Singular!) als Ganzheit genommen als etwas Beziehungswidriges auffassen. Zweifellos ist die moralische Bewertung der Sünde notwendig, weil sie uns zwingt, uns über

die Ausrichtungen unseres Daseins klarzuwerden, und weil sie unser Gewissen für die künftigen Verhaltensweisen schärft. Doch erfordert sie nur eine beschränkte Zeit. Wenn sie allzulange dauert, droht sie uns auf den engen Horizont unserer Schuldhaftigkeit einzugrenzen und in uns gefährliche Zustände der Angst und des Skrupels hervorzurufen. Mit der theologischen Bewertung der Sünde ist hingegen kein Nachteil verbunden. Je länger sie dauert, desto mehr schließt sie auf, da sie auf Gott hin öffnet und auf die unablässigen geschichtlichen Bekundungen seiner konstitutiven Beziehung zu uns.

Schließen wir damit, daß wir an den paradoxen Fall von Öffnung erinnern, den wir in der Bußrede von Num 14 angetroffen haben. Als der Herr, dem Tenor des Textes entsprechend, durch eine punktuelle und damit eng moralische Bewertung der Sünde Israels mit dem Bund Schluß machen will, greift Mose, der nun die Gesinnung Gottes übernommen hat, entschlossen ein und zwingt Gott mit einer Argumentation «ad hominem», sich wieder auf das gemeinsame heilsgeschichtliche Schicksal «von Ägypten bis hierher» (Num 14,19) hin zu öffnen. Paradox an diesem Text ist, daß das Subjekt, das sich durch zunehmendes Zur-Kennntnis-Nehmen der mysteriösen Wirklichkeit der Sünde, öffnen soll, Gott selbst ist, und daß er sich eben auf den Menschen und die Geschichte hin öffnet.

<sup>1</sup> Der Bundesbegriff läßt sich als der Schlußstein der ganzen alttestamentlichen Botschaft ansehen.

<sup>2</sup> Zu einer gründlicheren Prüfung der Texte, die hier lediglich angeführt und nur zum Teil analysiert werden, vgl. mein Werk «La struttura letteraria della preghiera eucaristica (Rom 1981).

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 260–269. Die Gleichwertigkeit von *eucharistia* und *jdj* wird durch das Syrische bestätigt.

<sup>4</sup> Das zweite Vorkommen dieses Zeitwortes hat den Herrn zum Gegenstand (vgl. ebd. 128, Anm. 6).

<sup>5</sup> Nicht zufällig verbinden wir diese beiden scheinbar widersprüchlichen Begriffe und sprechen von «demütiger Aufforderung» oder «flehentlicher Aufforderung». Zu der Analogie, die in der Bundesstruktur zwischen «Aufforderung» und «Bitte» besteht, vgl. ebd. 14–16. 109.

<sup>6</sup> Es ist das Feingespür des Beters gegenüber Gott.

<sup>7</sup> Zum Begriff «Embolismus», der als «literarische Einpfropfung» zu verstehen ist (im Griechischen ist *to embolon* das in einen Baum eingefügte Pfropfreis) und zu den Entwicklungen, welche die daraus hervorgehende literarische Figur im Umkreis der jüdischen und der christlichen Liturgie

(eucharistische und andere sakramentale Gebete) erleben wird, vgl. meinen Aufsatz «Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents?» in: NRT 106 (1984) 513–536.

<sup>8</sup> Offensichtlich gilt das christliche Axiom, wonach die «lex orandi» gegenüber der «lex credendi» die Priorität hat, schon für das Alte Testament. Das bestätigen die kritischen Bemerkungen gegenüber der Theorie vom «geschichtlichen Credo» G. von Rads. In der Tat ist das, was als Zusammenfassung des alten Glaubens Israels und redaktionelle Grundlage des Ur corpus der Schrift angesehen worden ist, nichts anderes als der geschichtliche Abschnitt der Kultformulare, die sich um die Bundesstruktur drehen: Dtn 26,5–9; Jos 25,2–13; Dtn 32,4–18; Neh 9,6–31; usw. (vgl. mein Werk «La struttura...», aaO. 44–50).

<sup>9</sup> Die Bemerkungen zu der Theologie des Sündenbekenntnisses, die wir im Licht der semantischen Gruppe *jdj/toda* gemacht haben, gelten auch für die Stoffe, in denen das Formular der betreffenden Begriffe fehlt (vgl. ebd. 160–163).

<sup>10</sup> Die embolistische Dynamik des Sündenbekenntnisses, die wir absichtlich von einem weniger bekannten Formular

(Num 14) aus betrachtet haben, wird im ganzen alttestamentlichen, jüdischen und christlichen Gebet zur Genüge bezeugt. In bezug auf das christliche Gebet ist zu bemerken, daß sie sich in nicht wenigen östlichen wie westlichen Formulare zur Spendung des Bußsakraments voll bewahrt (vgl. meinen Aufsatz in: NRT 106 [1984] 526, Anm. 28; 527–528).

<sup>11</sup> Vgl. La struttura, aaO. 81–177.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

Frans van de Paverd

Zeugnisse aus dem  
christlichen Osten für die  
Möglichkeit zur  
Selbstversöhnung

*I. Der Ursprung der Beichte*

Wenn ein Jude oder Heide der Kirche beizutreten wünschte, verlangte man nicht von ihm, daß er, bevor er zum Katechumenat oder zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche zugelassen wurde, die Sünden seines früheren Lebens bekenne. Im Falle einer «zweiten Buße» wurde jedoch von dem Bekehrten erwartet, daß er seine Sünde, wenn diese geheim geblieben war, bekenne. Tertullian († nach 220) war bereits vertraut mit dem Brauch, daß der Büsser seinen konkreten Fehltritt oder wenigstens seine Schuld bekannt machte<sup>1</sup>. Dieser Unterschied im Verhalten gegenüber Vergehen, die vor der Taufe begangen worden waren, und gegenüber den Sünden, die nach der Eingliederung in die Kirche geschahen, beruht vielleicht letzten Endes auf der Einsicht, daß die

1941 geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Doktorat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Für seine Studien empfing er wichtige Anregungen durch seinen Kontakt mit der mündlichen religiösen Tradition der Bevölkerung der Ostküste Madagaskars. Derzeit Dozent für Sakramententheologie an der Theologischen Fakultät (Sektion San Luigi) von Neapel. Veröffentlichungen: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (tôdâ veterotestamentaria, berakâ giudaica, anafora cristiana)*: Biblical Institute Press, Rom 1981. Demnächst erscheint: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*. Anschrift: Via Petrarca 115, I-80122 Napoli, Italien.

Kirche zwar nicht befugt ist, Außenstehende zu beurteilen, wohl aber ihre eigenen Mitglieder (vgl. 1 Kor 5,12).

Wenn ein Getaufter sündigt, ist seine Handlungsweise nicht einfach ein Übergriff auf die Unantastbarkeit des Mitmenschen, der nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, sondern auch ein Vergehen gegen die Erwartungen, welche die Kirche gegenüber ihren Gliedern aufgrund ihrer Taufgelübde hegen kann. Dadurch, daß ein Getaufter in erstem Ausmaß das Gesetz Christi übertritt, schließt er sich in einem gewissen Grade aus der Kirche aus, entfremdet er sich ihr. So zum Fremdling geworden, kann er sich selbst nicht ohne weiteres selbst wieder Eintritt verschaffen. Es liegt eher auf der Hand, daß er darum bittet, man möge ihn wieder einlassen. Andererseits erwirbt auch die Gemeinschaft ein Recht, Vergebung zu erteilen, weil auch die Ansprüche der Kirche verletzt wurden, wenn ein Bruder oder eine Schwester sich verfehlt hat. Bei geheimen Sünden kann sie dieses Recht nur dann ausüben, wenn der oder die Schuldige seine oder ihre Verfehlung bekannt macht.

Eine ganz bestimmte Auffassung von der Einzigkeit der Taufe hat möglicherweise ebenso eine Rolle gespielt. Man war davon überzeugt, daß durch die Taufe alle Sünden des früheren Lebens gleichsam mit einem einzigen Federstrich ungetan gemacht würden. Diese Vergebung (*âphesis*) war aber ein unwiederholbares Geschehen (vgl. Hebr 6, 4–6; 10, 26–27). Für eine nach der Taufe