

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 64 (1974)
Heft: 2

Artikel: Metanoia im "Hirten" des Hermas
Autor: Frei, Hans A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404549>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.01.2025

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

Metanoia im ‚Hirten‘ des Hermas

Hans A. Frei

I. Einleitung

Wie bereits der Titel dieser Studie andeutet, soll hier aus Gründen, welche noch näher darzulegen sind, der Versuch unternommen werden, das zentrale Anliegen der Hermas-Schrift als solches ins Auge zu fassen und aus den entsprechenden Aussagen heraus neu zu verstehen. Obwohl wir es mit einer begrenzten Thematik zu tun haben, stellt ihre Bearbeitung doch die Frucht einer längeren Entwicklung dar. Schon vor Jahren hat sich der Verfasser mit dem Bussproblem zu beschäftigen begonnen. Dies geschah einmal aus der pastoralen Sicht, indem auch er die Notwendigkeit einer geistlichen Erneuerung in der Kirche erkannte und den einzig möglichen Ansatzpunkt dazu nur in jenem verborgenen Geschehen zu erblicken vermochte, das seit biblischen Zeiten mit dem Begriff der Umkehr bezeichnet wird¹. Dieses seelsorgerliche Anliegen veranlasste ihn dann folgerichtig, den theologischen Standort seiner eigenen christ(alt)katholischen Glaubensgemeinschaft zu überprüfen. Hier führte ihn der Weg von der seit nahezu hundert Jahren üblichen offiziellen Lehre und Praxis der eigenen Kirche bald einmal zurück zu jener grundlegenden Kontroverse um das Beicht-Institut, welche Bischof Dr. Eduard Herzog, Bern (1841–1924) als Vertreter der christkatholischen Position im Laufe eines Vierteljahrhunderts gegen den römisch-katholischen Exponenten Bischof Dr. Augustin Egger, St. Gallen (1833–1906) und dessen Streitgefährten ausgefochten hat.

Die Aufarbeitung dieser Auseinandersetzung wirkte in mancher Hinsicht klärend, warf aber auch neue Fragen auf. Fragwürdig berührte dabei vor allem die wiederholte Beobachtung, mit welcher Unbekümmertheit auf römisch-katholischer Seite damals in Zitaten altkirchlicher Schriftsteller die entsprechenden griechischen und lateinischen Ausdrücke (*μετάνοια*, *ἑξομολογία*, *paenitentia*) kurzerhand

¹ Auch im ökumenischen Gespräch hat diese Dimension neue Aktualität erlangt, wie das «Studiendokument zum biblischen Verständnis der Bekehrung: Umkehr zu Gott und Dienst am Menschen» zeigt, welches im ‚Arbeitsbuch‘ für die 4. Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 enthalten ist, S. 271 ff.

mit den doch wesentlich anders ‚geladenen‘ Begriffen «Busse, Beichte, Buss sakrament» gleichgesetzt und auch wiedergegeben wurden². Diese Art der Argumentation weckte nicht nur Misstrauen, sondern vielmehr Interesse für ein grundlegendes Verständnis der biblischen und altkirchlichen Ausdrücke für jenes geistliche Geschehen, das man gemeinhin mit ‚Busse‘ zu bezeichnen pflegt.

Parallel dazu lief natürlich ein zunehmendes Vertrautwerden mit der bussgeschichtlichen Entwicklung, in welcher die Schrift des Hermas nach übereinstimmender Auffassung der Forscher eine besondere Schlüsselstellung einnimmt. Diese Stellung auf der Wasserscheide zwischen nachapostolischer und frühkatholischer Zeit hatte jedoch auch zur Folge, dass der ‚Hirte‘ immer wieder in die bis heute nicht endgültig entschiedenen Auseinandersetzungen um die damalige Entwicklung des späteren kirchlichen Bussinstituts hineingezo-

² Z. B. lesen wir im gedruckten Vortrag, den Bischof Egger anlässlich des 7. Sanktgallischen Katholikentages vom 27. Mai 1901 in Gossau über das Thema «Die Beichte keine menschliche Erfindung» gehalten hat, folgendes: «Vernehmen wir nun den heiligen *Cyprian*, Bischof von Carthago, als Martyrer gestorben 258. Derselbe beschäftigt sich in seinen Schriften hauptsächlich mit dem öffentlichen Busswesen, aber in manchen Stellen wird auch die geheime Beichte bezeugt. So rühmt er den Glauben und die Gottesfurcht derjenigen, welche auch geringere Gedankensünden beichten, indem sie ‚selbst ihre Neigung bei den Priestern Gottes aufrichtig und reumütig bekennen, ihr Gewissen entladen, die drückende Last von sich werfen, für ihre, obgleich kleinen und unbeträchtlichen Sünden, ein Heilmittel suchen‘. In der Schrift von den Gefallenen c. 28. Diese Stelle kann nur von der geheimen Beichte gelten, da Gedankensünden überhaupt, kleine und unbeträchtliche insbesondere, nie Gegenstand des öffentlichen Busswesens waren. Das gleiche gilt von folgender Stelle: ‚Geliebteste Brüder, ich bitte euch: Beichte ein jeder seine Sünden, da er noch als Sünder am Leben ist, da man seine Beichte noch annehmen kann...‘ In der gleichen Schrift c. 2. In einem Briefe an Cyprian beklagt es sein Freund Firmilian als ein verwegenes Verbrechen, den Leib und das Blut des Herrn zu berühren, ohne die Sünden gebeichtet zu haben» (‚Die Beichte keine menschliche Erfindung‘, St. Gallen 1901, S. 14). Und S. 16 steht zu lesen: «Ich schliesse diese Zeugnisse mit einem solchen aus der apostolischen Zeit. Clemens von Rom, einer der ersten Nachfolger des heiligen Petrus, nach der Überlieferung ein Schüler des Petrus, hat als Papst an die Gemeinde in Korinth einen Brief gerichtet, welcher noch im ersten christlichen Jahrhundert geschrieben wurde. In diesem Briefe lehrt er nicht nur (1, 51), es sei besser, die Sünden zu bekennen, als sein Herz zu verhärten, sondern es erscheint auch bei ihm (1, 52) das Bekenntnis der Sünden als ein von Gott gefordertes. Ferner wird in dem ihm ebenfalls zugeschriebenen, jedenfalls uralten zweiten Briefe an die Korinther (2, 8) zur Busse aufgefordert, so lange es noch Zeit sei. Im Jenseits lasse sich nicht mehr beichten oder Busse tun. Auch der Verfasser des Barnabasbriefes gibt Kap. 19 unter andern sittlichen Vorschriften, die er als Weg des Lichtes bezeichnet, auch die des Beichtens.»

gen wurde und infolgedessen seine Aussagen häufig eine voreingekommene Interpretation erfuhren, indem man dieselben je nach dem eigenen theologischen und konfessionellen Standort des betreffenden Autors ‚pro domo‘ verwendet hat³. Allein schon von dieser Perspektive her betrachtet scheint eine besondere Studie der *μετάνοια* – Aussagen im ‚Hirten‘ des Hermas gerechtfertigt.

Sollte es über den spezifischen Gegenstand dieser Untersuchung hinaus noch besonderer Legitimierung bedürfen, dann kann auf die Bemerkung Poschmanns⁴ verwiesen werden, der in diesem Zusammenhang als besonders kompetenter Kenner der Materie sich zur Feststellung veranlasst sieht: «Trotz der zahllosen und eindringendsten Bearbeitungen, die dem ‚Hirten‘ zuteil geworden sind, ist er bis heute ein Rätselbuch geblieben, nach der literarischen wie nach der inhaltlichen Seite.» Dieses Urteil findet seine Bestätigung durch Joly⁵, der im Verlaufe der Einleitung zu seiner textkritischen Neuausgabe des ‚Hirten‘ u. a. schreibt: «Malheureusement, les érudits sont loin de s'entendre sur les intentions précises d'Herma; il n'est aucun point de sa doctrine pénitentielle qui n'ait été l'objet d'opinions contradictoires, de nos jours bien plus qu'il y a quarante ans.»

Dieser unentschiedene Stand der Dinge hat denn auch in jüngster Zeit wieder Anlass gegeben, das immer noch reichliche Dunkel

³ Zutreffend bemerkt H. Karpp in ‚Die Busse – Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens‘ (EVZ Zürich 1969) u. a.: «Bis in unsre Gegenwart hinein hat die Konfessionsverschiedenheit die Auffassung vom altkirchlichen Busswesen vielfach und mehr oder weniger offen mitbestimmt. Man erkennt das z. B. an der immer erneuten Behandlung der Frage, ob es von jeher in der Kirche die Möglichkeit gegeben habe, noch nach der Taufe für schwere Sünden Busse zu tun und Vergebung zu erlangen. Katholische Forscher neigten begreiflicherweise stets dazu, diese Frage zu bejahen und sogar von Anfang an mit einem Sakrament der Busse zu rechnen; evangelische hielten nicht nur die Ohrenbeichte mit Recht für ein Ergebnis langer geschichtlicher Entwicklung, sondern meinten klar zu sehen, dass die Vergebung von Ehebruch und Unzucht, Glaubensverleugnung und schliesslich auch des Mordes eine umwälzende, schrittweise erfolgende Neuerung seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert gewesen sei» (ebd., S. XXVIII f.).

⁴ B. Poschmann ‚Paenitentia Secunda‘, Bonn 1940, S. 134.

⁵ R. Joly, ‚Herma. Le Pasteur‘ (i. d. Reihe ‚Sources Chrétiennes‘), Paris 1958. In diesem Zusammenhang sei auch die Bemerkung zitiert, mit welcher S. Giet 1959 seinen Beitrag vor der dritten Internationalen Konferenz für patristische Studien in Oxford zum Thema ‚L'Apocalypse d'Herma et la pénitence‘ einleitete und die von ihrer Gültigkeit noch nichts eingebüsst hat: «Parler de l'apocalypse qu'est le Pasteur d'Herma, et de la conception de la pénitence qui s'y manifesta, c'est traiter un sujet rebattu; mais les sujets rebattus ne sont pas toujours les moins fertiles en surprises» (Studia Patristica, Vol. III, hg. v. F. L. Cross, Berlin 1961, S. 214–218).

des ‚Hirten‘ von neuen Seiten her auszuleuchten. Neben der bereits erwähnten Neuherausgabe des Urtextes durch Joly, die mit einer französischen Übersetzung und einer kurzgefassten thematisch geordneten Einleitung auch knappe, aber wesentliche Anmerkungen bietet, und dem ebenfalls schon zitierten Quellenwerk von Karpp, der die wichtigsten Textstellen, deren Urtext jeweils ebenfalls die Übersetzung beigelegt ist, mit erklärenden Fussnoten und einschlägigen Literaturhinweisen versieht, sei die Arbeit von Knorz⁶ erwähnt, die einen systematischen Durchblick durch die wichtigsten theologischen Aussagen des ‚Hirten‘ gibt. Sodann eröffnet die speziell der Pneumatologie im ersten Clemensbrief und im ‚Hirten‘ gewidmete Dissertation von Opitz⁷ auch zu unserem Thema einige neue Einsichten.

Eine besondere Genugtuung bedeutet es für den Verfasser, die 1946 in den USA erschienene Arbeit von Young zu unserem Thema miteinbeziehen zu können. Von der Existenz dieser Arbeit wusste man in Europa zwar schon seit ihrer Abfassung⁸. Ihr Wortlaut und Inhalt jedoch blieben aus begrifflichen Gründen bisher unzugänglich, da diese umfangreiche Studie nicht im Druck erschienen ist. Verschiedene hilfreiche Umstände⁹ ermöglichen es, im Zusammenhang mit unserer Arbeit erstmals mit dem thematischen Aufbau dieser Studie¹⁰ bekanntzumachen, wenn auch deren Ergebnisse für

⁶ P. Knorz, ‚Die Theologie des Hirten des Hermas‘ (Dissertation, maschinengeschrieben), Heidelberg 1958.

⁷ H. Opitz, ‚Der Heilige Geist nach den Auffassungen der römischen Gemeinde bis ca. 150‘ (Pneuma Hagion im I. Clem. und im ‚Hirten des Hermas‘), Ev. Verl. Berlin 1960.

⁸ Sowohl B. Altaner in der jüngsten Auflage seiner ‚Patrologie‘ (Herder, Freiburg 1963, S. 71) als auch Karpp, a. a. O., S. XXXVI, erwähnen diese Arbeit, letzterer mit dem Vermerk ‚nicht erreichbar‘.

⁹ Dank freundschaftlicher Bemühungen von Rev. Karl H. Lutge (New York) war es möglich, im ausdrücklichen Einverständnis des Autors Franklin Woodrow Young durch den Bibliothekar der Duke University eine Photokopie der umfangreichen Studie zu erhalten.

¹⁰ Es dürfte von allgemeinem Interesse sein zu erfahren, wie diese bisher unbekannte Studie thematisch angelegt ist. Vorab sei darauf hingewiesen, dass ihr Titel nicht – wie Altaner angibt und Karpp vermutlich von ihm übernommen hat – lautet ‚The Shepherd of Hermas: A Study of his Concept of Repentance‘, sondern ‚The Shepherd of Hermas: A Study of his Concepts of Repentance and of the Church‘. Ihr Verfasser hat sie 1945 abgeschlossen und wurde auf Grund dieser Dissertation zum D. Ph. promoviert.

Der Inhalt der 332 Schreibmaschinenseiten umfassenden Arbeit gliedert sich wie folgt:

Preface	II
Symbols	VI

die uns hier beschäftigende besondere Fragestellung nur von allgemeiner Bedeutung sind.

1. *Μετάνοια* – nicht ‚Busse‘. Obwohl wir uns damit in Gegensatz zur beinahe gesamten Literatur über dieses zentrale Problem im ‚Hirten‘ stellen, verzichten wir bewusst auf die durchgehende Anwendung des Begriffs ‚Busse‘ und ziehen es vor, statt dessen uns an des Hermas eigene Terminologie zu halten und dementsprechend von *μετάνοια* zu reden. Nicht nur die ersten, oben bereits erwähnten Beobachtungen einer oft unsachgemässen Identifikation einer viel späteren Buss-Terminologie mit den griechischen und lateinischen Begriffen der ur- und frühchristlichen Zeit, sondern vor allem auch die eingehende Beschäftigung mit dem gesamten Fragenkomplex selber haben uns bestätigt: das Wort ‚Busse‘ allein präjudiziert bereits unbewusst die Fragestellung, indem dieser historisch belastete und theologisch geprägte Begriff an sich

I		<i>Introduction</i>	
	A	<i>Date</i>	1
		1. Clement and the Muratorian Fragment	1
		2. The Allusions to Persecution	17
		3. Literary Relationships	37
	B	<i>Unity</i>	
II		<i>Hermas – the Man</i>	60
III		<i>Hermas' Conception of Repentance</i>	94
	A	The Concept of Repentance in Judaism	96
	B	The Concept of Repentance in First-Century Christianity	118
	C	The Innovation of Hermas	141
IV		<i>The Concept of the Church in Hermas</i>	191
	A	The Ideal and the Empirical Church	194
	B	The Church and its Relation to God's Creative Activity	229
	C	Christology and the <i>Communio Sanctorum</i>	235
V		<i>The Church and the Ministry</i>	270
VI		<i>The Second-Century Roman Church Through the Eyes of a Prophet</i>	289
		<i>Epilogue</i> .	316
		<i>Selected Bibliography</i>	320

Der Vollständigkeit halber sei beigefügt, dass Young bereits in den ersten Sätzen seiner Arbeit darauf hinweist, dass gerade Hermas jenseits des Atlantiks bisher nicht jene Beachtung gefunden habe, die ihm eigentlich zukommt. Denn er sieht sich zur Feststellung veranlasst: «Much remains to be done in the study of the Shepherd. American scholarship has neglected Hermas and none of the major works of the German scholars has been translated» (S.II in ‚Preface‘). Gerade von diesem Sachverhalt her ist es zu bedauern, dass Youngs Arbeit nicht durch Drucklegung einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde, wäre sie doch geeignet gewesen, die von Young wohl zu Recht empfundene Lücke schliessen zu helfen.

schon eine bestimmte Sicht an frühchristliche Aussagen heranträgt, die u. U. anachronistisch genannt werden muss. Was Dietrich¹¹ für das Alte Testament und Hoffer¹² analog für das Neue Testament nachgewiesen haben, dass nämlich unser deutsches Wort ‚Busse‘ weder das hebräische **שׁוּבָה-תְּשׁוּבָה** noch das griechische *μετάνοια* sinngemäss adäquat wiederzugeben vermag, gilt mutatis mutandis auch für *μετάνοια* im ‚Hirten‘.

Schon Hoffer hat auf die Problematik der deutschen Terminologie kurz hingewiesen (a. a. O., S. 2f.) und sich in ihren Ausführungen auf entsprechende Darlegungen Grimms¹³ berufen. Was dort ausgeführt wird, hat seither Weisweiler¹⁴ in einer umfassenden Studie nach allen Seiten hin entfaltet, indem er den sprachgeschichtlichen Zusammenhängen des Wortes ‚Busse‘ im gesamten Bereich des west- und nordgermanischen Kulturraumes nachgegangen ist. Er zeigt, wie aus der gotischen Wurzel ‚bōtō‘ (= Nutzen, Vorteil) und ‚bōtjan‘ (= einen fördern), die sich in Wulfilas Bibelübersetzung findet, sich in den verschiedenen germanischen Idiomen das entwickelt hat, was schliesslich als ‚Busse, büssen‘ auf uns gekommen ist. Im weiteren legt er dar, wie dieser Begriff vom ursprünglich neutralen Sinn von ‚Besserung, (aus)bessern‘ (wie er sich z. B. im zürcherischen Dialekt als ‚büeze‘ bis heute erhalten hat) sich entfernte und unter den Einfluss der Zaubersprache (‚büssen‘ als ‚bannen‘ in Beschwörungs- und Segens-Formeln) geriet, bis er sich, der Rechtssprache integriert, in zahlreiche verwandte Bedeutungen auffächerte. Wichtigstes Merkmal des Eintritts des Begriffes ‚Busse, büssen‘ in die juristische Sphäre ist seine Individualisierung, die in der Verbindung des Verbs ‚büssen‘ mit einem Person-Objekt ihren Ausdruck findet (a. a. O., S. 109 ff.).

Solcherweise angereichert mit germanischem Rechtsdenken findet das Wortpaar ‚Busse, büssen‘ Eingang in die germanische Kirchensprache. Hier ist es vor allem seine Verwendung in den Klöstern mit ihrer geistlichen Zucht, die es im Sinne von ‚zurechtweisen, züchtigen, strafen‘ prägt, sofern die Methode des ‚Büssens‘

¹¹ E. K. Dietrich, ‚Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit‘, Stuttgart 1936.

¹² Margarete Hoffer, ‚Metanoia (Bekehrung und Busse) im Neuen Testament‘ Tübingen 1947 (Dissertation, maschinengeschrieben).

¹³ ‚Wörterbuch der deutschen Sprache‘, II. Band 1860, S. 570.

¹⁴ J. Weisweiler, ‚Busse‘ (Bedeutungsgeschichtliche Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte), Halle (Saale) 1930.

gemeint ist. Denkt man dagegen an die damit verbundene Absicht und den bezweckten Erfolg, dann bedeutet ‚büssen‘ soviel wie ‚bessern, belehren, bekehren‘. Weisweiler nennt diese Entwicklungsphase die ‚asketische Bedeutungsfärbung in der Klostersphäre‘ (ebd., S. 182).

Diese frühgermanische Entwicklung wird dadurch noch gefördert, dass die irischen Missionare mit dem ihrer eigenen Sprache entstammenden Wort ‚aithrige‘ einen Begriff verwendeten, der hinsichtlich Bedeutung mit dem germanischen ‚büssen‘ sozusagen identisch gewesen zu sein scheint. Beide können ein persönliches Akkusativobjekt haben und ‚bessern, zurechtweisen, züchtigen, strafen‘ bedeuten.

Diesem Befund gegenüber ist nun aber bemerkenswert, dass man in den heutigen germanischen (d. h. nach Weisweiler deutsche, isländische, schwedische, dänisch-norwegische, friesische, niederländische, niederdeutsche [Mecklenburg] und englische, ebd., S. 185 f.) Bibelübersetzungen überhaupt nirgends auf das Verb ‚büssen‘ stösst. Das Substantiv ‚Busse‘ findet sich ausschliesslich in deutschen Bibelübersetzungen. In diesem Zusammenhang macht Weisweiler darauf aufmerksam, dass die gotische Übersetzung als ältester Beleg ein Wort aufweist, das dem griechischen *μετάνοια* – *μετανοεῖν* absolut ebenbürtig ist: Substantiv ‚idreiga‘, Verb ‚idreigon‘, dass diese Ausdrücke jedoch später nicht aufgenommen worden sind (ebd., S. 187 ff.).

Entscheidend für die spätere Entwicklung war offenbar die Tatsache, dass man schon im Althochdeutschen die Bibel nach dem lateinischen Text übersetzte, wobei das ‚poenitentia(m) agere‘ seine Spuren hinterliess, das vorerst zwar fast ausschliesslich mit ‚Reue, bereuen‘ wiedergegeben wurde. Bald beginnen jedoch die Ausdrücke und Umschreibungen für ‚poenitentiam agere‘ zu variieren, während im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts ‚büß‘ der eigentliche Terminus für die biblische ‚poenitentia‘ ist.

Die Reformation hinterlässt dann auch da ihre bleibenden Spuren, indem das Übersetzungsproblem in den Sog der dogmatischen Auseinandersetzungen gerät. Die reformatorisch Gesinnten vermeiden das nunmehr konfessionell stigmatisierte ‚büß thun‘ der katholischen Übersetzungen und halten sich an das schon in Luthers Wittenberger Septemбераusgabe des NT vom Jahre 1522 und deren Nachdrucken sich vorfindende ‚sich bessern‘, wiewohl Luther selber sich genötigt sah, bereits in den älteren Neuauflagen

diesen Ausdruck wieder durch ‚buss tun‘ zu ersetzen (mit Ausnahme von Mt. 11, 20; Lk. 13, 3.5; 17, 3), was beweist, wie stark die Ausdrücke ‚Busse‘ und ‚Busse tun‘ als germanische Sonderbildung mit stark juristischer Färbung bereits im Volksbewusstsein sich eingewurzelt hatten.

Ganz auf das Konto solch rechtlichen Denkens geht die Tatsache, dass sich in der Terminologie des sich im Mittelalter ausbildenden Buss-Sakraments mit dem Begriff der ‚poenitentia‘¹⁵ das Moment der ‚satisfactio‘ verbindet, das dem Neuen Testament völlig fremd ist. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, was Weisweiler hervorhebt: «Ausserhalb des Lateins ist nur im Germanischen ein ursprünglicher Terminus für die ‚satisfactio‘ vorhanden, eben unser Wort ‚Busse‘» (ebd., S. 222). Dass eine Entsprechung dafür im Altirischen, im Altbulgarischen und Gotischen fehlt, hängt mit dem Einfluss der griechischen Kirche und ihrer Ausstrahlung nach Norden und Westen zusammen. «Eine aus der *μετάνοια* entwickelte, auf Rechtsideen fussende *Genugtuung* spielt in der morgenländischen Kirche keine Rolle» (ders., ebd.). Während römisches und germanisches Rechtsdenken im Laufe der Entwicklung sich im Raume der christlichen Kirche zueinandergesunden haben und das abendländische kirchliche Bussverfahren unter ihrem Einfluss einen gerichtlich-juridischen Charakter annahm, der sich vor allem auch in der Fülle der Pönitentialien (Bussbücher) manifestierte, ist in der morgenländischen Kirche alles, was mit der Sündenvergebung für Getaufte in Zusammenhang steht, nie aus

¹⁵ ‚poenitentia‘ bzw. ‚paenitentia‘ leitet sich her von ‚paenitere‘, was soviel wie ‚Verdross, Ärger, Unzufriedenheit empfinden‘ und dann ‚Reue empfinden‘ bedeutet. Schon heidnische Schriftsteller (z. B. Ovid) verwenden das Wort in religiös-ethischer Färbung. ‚poena‘ dagegen, mit ‚poenitentia‘ etymologisch nicht verwandt, ist ein griechisches Lehnwort, nämlich das latinisierte *ποινή*, das ursprünglich ‚Schadenersatz‘ bei Privatdelikten bedeutete (so Weisweiler, a. a. O., S. 146, mit Bezugnahme auf: Weise, ‚Die griechischen Wörter im Latein‘), ja in seinen Uranfängen ‚Totschlagsühne‘ bzw. die durch diese geübte Blutrache selber bezeichnete.

Nach Weisweiler ist übrigens auch für das gotische ‚bōtō‘ und das daraus sich entwickelnde ‚Busse‘ der späteren germanischen Sprachen der Zusammenhang mit der Blutrache sinn-konstitutiv. Dass dieser sich noch nachweisen lässt, während im lateinischen Sprachbereich «selbst in den ältesten Rechtsquellen nur geringe Spuren ihres einstigen Vorhandenseins übrig geblieben sind» (a. a. O., S. 145), hat seinen Grund hauptsächlich in der unterschiedlichen Entwicklung der Staatsgewalt bei den Römern und bei den Germanen, indem diese bei den ersteren schon sehr früh das Strafrecht für sich beanspruchte (ebd., S. 148).

dem Bereich des Pastoral-Seelsorgerlichen herausgetreten, sondern hat im charismatischen Dienste der Starzen sein völlig andersartiges Wesen vermutlich am reinsten enthüllt.

Wer die in dieser sprachlichen Entwicklung zum Ausdruck kommenden geistesgeschichtlichen und vor allem auch theologischen Hintergründe bedenkt, wird Verständnis haben dafür, dass wir uns nicht entschliessen können, den Begriff der *μετάνοια*, wie er sich im ‚Hirten‘ an entscheidender Stelle öfters findet, kurzerhand demjenigen der ‚Busse‘ gleichzusetzen. Dem Bemühen um das genuine Verständnis der Anliegen und Botschaft eines Hermas glaubt der Verfasser es schuldig zu sein, im folgenden einfach von *μετάνοια* – *μετανοεῖν* zu reden¹⁶.

II. Problemgeschichte

Es kann sich hier nicht darum handeln, eine ins einzelne gehende Darstellung aller Interpretationsversuche zu geben, wie sie sich in der «nahezu unübersehbaren Zahl von Bearbeitungen» (Knorz, a. a. O., S. VIII) des ‚Hirten‘ finden. Vielmehr genügt es, in grossen Zügen die wesentlichen Überlegungen und entscheidenden Aspekte der drei Interpretationstypen kurz anzuführen, unter welche schon Poschmann (a. a. O., S. 134f.) und in seinem Gefolge neuerdings Knorz (ebd.) die zahlreichen Erklärungen subsumieren. Dabei handelt es sich um zwei einander grundsätzlich entgegengesetzte Lösungsvorschläge und einen zwischen diesen beiden vermittelnden dritten Interpretationsversuch.

1. *Das Problem.* Dass die *μετάνοια*-Aussagen im ‚Hirten‘ ganz verschieden interpretiert werden, hat seinen Grund zunächst in dem für diese Frage entscheidenden Abschnitt Mand. IV. 3¹⁷. Aus

¹⁶ J. Gross, ‚Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas‘, München/Basel 1960, Bd. I, S. 50, hat die Verlegenheit einer sinngemässen Übersetzung auch empfunden, doch kann seine Formulierung ‚Umsinnung‘ ebenfalls nicht befriedigen, auch wenn man der zugefügten Erläuterung «eine tiefgreifende Sinnesänderung, die zugleich Abkehr vom Bösen, Zuwendung zum Guten und vertrauensvolle Rückkehr zum schmachlich verlassenen Vater im Himmel» die Berechtigung nicht absprechen kann.

¹⁷ Die entscheidenden Sätze lauten (zit. nach Karpp, a. a. O., S. 57): «Herr, sagte ich, von einigen Lehrern habe ich gehört, dass es keine andere Busse gibt als jene, (die wir empfangen) als wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen. Er sprach zu mir: Du hast ganz recht gehört. So verhält es sich auch. Denn wer Vergebung der Sünden

diesen Darlegungen geht zunächst einfach hervor, dass es zur Zeit des Hermas innerhalb der damaligen Kirche in der Frage einer Vergebungsmöglichkeit für nach der Taufe begangene Sünden offenbar zwei Richtungen gab. Dabei ist die Hypothese nicht ganz von der Hand zu weisen, der ‚Hirte‘ sei Beweis dafür, dass es zwischen diesen beiden antagonistischen Auffassungen zu einer Krise gekommen sei. Seeberg¹⁸ meint sogar von einem «ersten Bussstreit, den die Kirche erlebt habe», sprechen zu müssen.

In der Frage, welche dieser beiden Richtungen die in der Kirche damals offizielle gewesen sei, welcher von ihnen eigentlich Hermas selber beigepflichtet habe und welchem Standpunkt er mit seiner Schrift letzterdings zum Durchbruch verhelfen wollte, gehen die Meinungen nach wie vor auseinander. Die entsprechenden Positionen seien hier auf Grund der Hauptargumente ihrer repräsentativen Befürworter kurz angeführt.

1.1. Die ‚Jubiläums‘- bzw. ‚Tauf‘-Theorie. Den Anstoss zur grundsätzlichen Diskussion und damit zur Bildung festumrissener Standpunkte in dieser speziellen Frage gab Batiffol¹⁹, der zum

empfangen hatte, der hätte nicht mehr sündigen dürfen, sondern musste rein bleiben. Da du aber alles ganz genau wissen willst, will ich dir auch folgendes offenbaren, doch ohne dass ich denen, die in Zukunft an den Herrn gläubig werden oder es jetzt erst geworden sind, Gelegenheit (zum Sündigen) gebe. Denn denen, welche erst jetzt gläubig geworden sind oder es noch werden, gilt die Sündenbusse nicht, jedoch die Vergebung ihrer früheren Sünden empfangen sie. Für die also, die vor diesen Tagen berufen wurden, hat der Herr eine Busse eingesetzt. Denn da der Herr ein Herzenskenner ist und alles voraus weiss, erkannte er die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels, dass dieser nämlich den Dienern Gottes etwas Böses antun und schlecht an ihnen handeln werde. Da der Herr nun barmherzig ist, so erbarmte er sich über sein Geschöpf und setzte diese Busse ein, und mir wurde die Vollzugsgewalt für diese Busse verliehen. Aber ich sage dir, sprach er: Wenn nach jener grossen und heiligen Berufung jemand, vom Teufel versucht, sündigt, so hat er die eine Busse. Wenn er aber immer wieder sündigt und Busse tut, so nützt das einem solchen Menschen nichts; denn er wird schwerlich das Leben erlangen. Ich sprach zu ihm: Ich habe noch einmal das Leben empfangen dadurch, dass ich das so genau von dir erfahren habe. Denn ich weiss (jetzt), dass ich gerettet werde, wenn ich zu meinen Sünden keine weiteren mehr begehe. Du wirst gerettet werden, sagte er, und alle, die so handeln.»

¹⁸ R. Seeberg, ‚Lehrbuch der Dogmengeschichte‘, Leipzig I² 1908; II² 1910, S. 126.

¹⁹ P. Batiffol, ‚L’Eglise Naissante – Hermas et le problème moral au second siècle‘ in ‚Revue biblique internationale‘ Jg. 10, 1901, S. 337–351. – ‚Etudes d’histoire et de théologie positive‘, Paris, 3. Aufl. 1909, übersetzt und eingeleitet von F. X. Seppelt, Kempten und München 1910.

Schluss kam, die Urchristenheit habe sich verstanden als «une communion des saints» (a. a. O., S. 351) und deshalb ihren getauften Gliedern in rigoristischer Weise absolute sittliche Reinheit zur Pflicht gemacht. Dieser ursprüngliche Rigorismus, der von jedem einzelnen Christen ein ‚heroisches‘ Verhalten forderte, habe die Kirche und die in ihr Verantwortlichen je länger, desto mehr in einen zunehmenden Zwiespalt zwischen dem genuinen Kirchenideal und der konkreten Tatsache der nach der Taufe begangenen Sünde ihrer Glieder geführt. Auf dem Hintergrund dieses Dilemmas – Young (a. a. O., S. 142 u. ö.) spricht von einem «Paradox»²⁰ – sei es

²⁰ So schreibt Young zu Beginn von Kapitel II «Hermas' concept of repentance»:

«When Hermas proposed his *doctrine of a second repentance* he became the first Christian writer (as far as our extant literature is concerned) to confront, acknowledge, discuss and attempt to resolve the paradox which had beset the thinking of most of the early Christians» (ebd., S. 94). Das Wesen dieser Paradoxie umschreibt er mit den Worten: «Practically speaking the concept of repentance had continued to play a role in the lives of most believers, but theoretically there was always the uncertainty created by the demand for perfection which had been made upon people keenly aware of their own ability to sin» (ebd., S. 95). Nach Young war diese Paradoxie ein jüdisches Erbstück. Denn er schreibt: «...even as Christianity fell heir to the concept of repentance from Judaism, so too it inherited a paradox which was alive in Jewish literature and thought down to the rabbinical period» (ebd., S. 96). Am dichtesten im Alten Testament sieht Young «the paradox which was always in Judaism» (ebd., S. 116) zum Ausdruck gebracht in Ez. 18, 20f.: «The words of Ezekiel were representative of the two parallel tendencies. In the same breath he could proclaim death for the soul that sinned and call upon sinners for repentance» (ebd.). Dieses Paradox vererbt sich nach Young auf die Christenheit, die sich schon bald mit jener Situation konfrontiert sieht, welche er mit einem Zitat von Flew (R. N. Flew, ‚The Idea of Perfection in Christian Theology‘, London 1934, S. 132) in bezug auf den I. Clemensbrief wie folgt charakterisiert sieht: «But on the whole we must give assent to the view of Windisch that in this letter, for the first time in any Christian writing, we find a teacher assuming that a condition of sinfulness is permanently to be expected in the Christian Church. There is no failure in ethical earnestness; Christians will strive passionately against sin; they will repent and find the promised forgiveness. But the liturgical prayer at the end of the epistle by giving a fixed form to the confession of sin, assumes not that it is intolerable in Christians, but on the contrary, quite likely. On the other hand, it must be pointed out that as a petition of deliverance from all sin quickly follows confession, the Church expects a perfect cleansing from sin. The confession and the ideal lie side by side» (zit. bei Young, ebd., S. 135). Nach Young wäre der ‚Hirt‘ des Hermas das Symptom dafür, dass sich in der damaligen Christenheit zunehmende Verzweiflung und Pessimismus wegen des Überhandnehmens der Sünde bemerkbar gemacht hätten, was schliesslich Hermas als einen, der die Last solcher Paradoxie selber durchlitten habe, aber auch der befreienden Gewissheit einer Vergebungs-

das Anliegen des Hermas gewesen, «rendre l'espoir du salut au chrétien tombé dans le péché» (ebd., S. 344). Dies sei das Ziel der ihm durch die ‚Kirche‘ eröffneten Botschaft von einer einmaligen, zeitlich befristeten Vergebungsmöglichkeit in Form eines ‚Jubiläums‘ (ebd.) gewesen. Mit dieser Auffassung hat Batiffol im eigenen römisch-katholischen Bereich zwar schon bald den Widerspruch eines d'Alès (s. u.) herausgefordert, aber von mehreren Seiten bis in die jüngste Zeit auch Zustimmung erhalten. Vor allem hat der bereits erwähnte Joly²¹ diese ‚Jubiläums‘-These erneut aufgenommen, sie aber zugleich auch mit einer Einschränkung versehen, wenn er u. a. schreibt: «...cette exégèse me paraît toujours juste dans l'ensemble. Elle n'est faible que sur un point, qui reste extérieur à Hermas: elle accorde trop à la fameuse *Tauftheorie*. Il n'est pas du tout prouvé, en effet, que la doctrine universelle de l'Eglise primitive ait été que le baptême était la seule pénitence efficace, qu'il ne fallait plus pécher après le baptême pour être sauvé» (ebd. S. 36).

Damit wendet Joly sich gegen jene Idee, die Windisch seinerzeit entwickelt und anhand unzähliger Belege, die vom Alten über das Neue Testament bis in die Zeit der Kirchenväter reichen, zu begründen versucht hat²². Das Ergebnis seiner Untersuchung fasst Windisch am Schluss in den einen Satz zusammen: «Christen sind ihrem wirklichen Wesen nach sündlose Menschen» (a. a. O., S. 507). Was nach ihm das Alte Testament einerseits mit der prophetischen Forderung «Schafft jede Sünde weg, damit das Heil kommen kann» und andererseits mit der apokalyptischen Erwartung «Gott wird sündlose Menschen schaffen» vorbereitete, wird in der Christengemeinde «wirkliches Leben» (ebd., S. 508), weil in ihr messianisches

möglichkeit für postbaptismale Sünden teilhaftig geworden sei, veranlasste, diese neue Botschaft mit missionarischem Eifer weiterzugeben. Seine bisher verzweifelten und resignierten Mitchristen sollten durch die Kunde von der zweiten Busse die unabdingbar zum Christsein gehörende Freude wiedergewinnen. Dazu bemerkt Young (ebd., S. 153): «Here for the first time we meet the explicit idea that Christians who have sinned must seek a renewal. It is an admission of both the reality of post-baptismal sin and the possibility of recovery.»

²¹ R. Joly, ‚La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente‘ in ‚Revue de l'histoire des religions‘ Jg. 1955, S. 32–49. – Vgl. auch ders., ‚Herma – Le Pasteur‘, Paris 1958, S. 22–30.

²² H. Windisch, ‚Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes‘, Tübingen 1908. – Dass Windisch von Battifols These, die ihm doch bekannt sein konnte, nichts sagt, berührt eigenartig.

Wesen zutage tritt. Dies gilt zunächst natürlich vom «Messias Jesus» (ebd., S. 509), in dessen Person denn auch «die Erfüllung der Hoffnung und die Realisierung der Forderung in den Kreisen der Christen ihren geschichtlichen Ausgangspunkt haben» (ebd.). «Durch mystische Vereinigung mit dem Sündlosen werden die Genossen des Messias selbst sündlose Menschen» (ebd.). Diese Vereinigung geschieht durch die Taufe, deren sakramentale Dimension für den Christen das Erleben einer wirklichen Entsündigung bedeutet, während der Täufling sich gleichzeitig durch das Taufgelübde zur Selbstentsündigung verpflichtet. Dass die urchristliche Gemeinde von diesem Ideal der Sündlosigkeit geprägt war, sieht Windisch bei Paulus und Johannes bezeugt, während im zweiten und dritten Jahrhundert dann hauptsächlich «Hermas, die Apologeten und der Alexandriner Clemens die unzweideutigen Vertreter der Sündlosigkeitsbehauptung» sind (ebd., S. 508f.). Allerdings verkennt Windisch nicht, dass es schon in der apostolischen Gemeinde auch Sünde gab, doch «die Betreffenden schienen eben noch nicht von jener entsündigenden Kraft Gottes, von jenem Enthusiasmus ergriffen» (ebd., S. 513). Dass in der immer stärker in Gang kommenden Auseinandersetzung zwischen Ideal und Wirklichkeit die Kirche schliesslich die bleibende Sündhaftigkeit des Christen anerkennt, ist nach ihm die Wiedereinbürgerung eines «neu übernommenen Erbes jüdischer Frömmigkeit in die christliche Gemeinde» (ebd., S. 514).

Die ‚Tauf‘- oder ‚Sündlosigkeits‘-Theorie, wie Windisch sie entfaltet hat, impliziert einen Kirchenbegriff, der die Gemeinde als Gemeinschaft von sündlosen Reinen versteht, aus welcher jede postbaptismale Sünde den Schuldigen unwiderruflich ausschliesst. Die Preisgabe dieses Rigorismus musste zwangsläufig auch einen Wandel des Kirchenbegriffs zur Folge haben – eine Konsequenz, welcher die römisch-katholischen Befürworter der ‚Jubiläums‘-Theorie nicht beipflichten. Joly umschreibt seine Auffassung wie folgt: «Il me paraît pas douteux que le rigorisme ait existé dans l'Eglise primitive, mais il n'a certainement pas eu l'importance qu'on lui a parfois reconnue; ce fut un courant, parmi d'autres, d'une doctrine qui se cherchait encore. Ce qui est sûr, par contre, c'est qu'Hermas ne peut être compris qu'avec la toile de fond du rigorisme, et la notion de pénitence unique, collective, à date fixe, me paraît toujours la seule compatible avec le texte du Pasteur» (a. a. O., S. 36).

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Stellung des Hermas in bezug auf den Rigorismus sei noch auf zwei besondere Kontroverspunkte der Problemgeschichte hingewiesen:

a) Einige Forscher nahmen den im ‚Hirten‘ zutage tretenden Rigorismus zum Anlass, nach einer möglichen Beziehung desselben zum aufkommenden Montanismus zu fragen. Während z. B. Lipsius²³ eine grundsätzliche Verwandtschaft des Hermas mit den phrygischen Rigoristen postulierte, suchte vor allem Stahl²⁴ im direkten Gefolge Côteliers²⁵ die entgegengesetzte Tendenz nachzuweisen und Hermas als Anti-Montanisten zu erklären. Immerhin pflichtet er Uhlhorn²⁶ und Gaâb²⁷ insoweit bei (ebd., S. 266), als diese die Meinung vertreten, Hermas sei mit seiner offensichtlichen «ethischen Reaktion zugunsten der alten strengen Sitte gegenüber einer in der Kirche eingerissenen Laxheit» in gewissem Sinne tatsächlich ein Vorläufer des Montanismus, indem noch vor dessen Auftreten in Rom «eine kirchliche Partei der Welthauptstadt, die dem Evangelium treu geblieben ist, den Versuch macht, mit der Wahrheit des sündenvergebenden und hoffnungsspendenden evangelischen Christentums die Reformation der erschlafften Christenwelt zu erstreben» (so Stahl, ebd., S. 297).

b) Die zweite Kontroversfrage bezieht sich auf eine gewisse mutmassliche antignostische Tendenz im ‚Hirten‘. Deren Beantwortung hängt nicht zuletzt auch mit der Datierung dieser Schrift zusammen. Wenn man – wie dies neuerdings fast übereinstimmend der Fall ist – \pm 140 n. Chr. als terminus ad quem annimmt, dann darf mit nahezu an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit vermutet werden, dass Hermas sich zwar noch nicht mit den späteren Hauptexponenten römischer Gnosis auseinandersetzt, dass er sich aber deutlich gegen deren Vorläufer wendet. Das ist auch die Meinung Stahls, der unter Berufung auf Lipsius, Behm und Harnack

²³ R. A. Lipsius, ‚Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom‘ in ‚Zeitschrift f. wiss. Theol.‘ 8 (1865), S. 266ff., 9 (1866), S. 27ff., S. 183ff. – Demgegenüber wäre zu fragen, ob der Montanist Tertullian den ‚Pastor moechorum‘ derart geschmäht hätte, wenn Hermas ein Gesinnungsfreund gewesen wäre?

²⁴ A. Stahl, ‚Patristische Untersuchungen‘, Leipzig 1901, S. 225ff.

²⁵ J. B. Côtelier, ‚SS. Patrum, qui temporibus Apostolicis floruerunt‘, Amsterdam 1724.

²⁶ G. Uhlhorn, ‚Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche‘, Stuttgart 1882².

²⁷ E. Gaâb, ‚Der Hirte des Hermas‘. Ein Beitrag zur Patristik, Basel 1866.

vom «Hermas Antignosticus» (ebd., S.267) spricht. Auch Karpp (a. a. O., S.65) vermutet wohl mit Recht zu Sim.VIII.6.5, die hier erwähnten «Heuchler, die abweichende Lehren einführten und die Knechte Gottes verwirrten», hätten «vielleicht gnostische» Lehren vertreten.

1.2. ‚*Paenitentia secunda*.‘ Seitdem Poschmann seinem umfassenden Werk über das postbaptismale Busswesen von der urchristlichen Zeit an bis an die Schwelle des Mittelalters den prägnanten Titel «*Paenitentia secunda*» gegeben und gerade auch die entsprechenden Aussagen des Hermas im ‚Hirten‘ in diesem Sinne interpretiert hat²⁸, scheint es nicht unangemessen zu sein, die der ‚Tauf-Theorie‘ entgegengesetzte Interpretation kurzerhand mit dem Begriff der ‚*Paenitentia secunda*‘ zu charakterisieren. Allerdings hat Poschmann – wie auf der Gegenseite Windisch – bereits auf namhafte Vorarbeit sich stützen können. Wie oben bereits erwähnt, war es d’Alès²⁹, der in Auseinandersetzung mit der These von Batiffol die Auffassung vertrat, Hermas habe keineswegs mit der herkömmlichen Busspraxis der Kirche seiner Zeit gebrochen und einer umwälzenden Neuerung den Weg bereitet. Vielmehr stehe er gerade im Einklang mit der Tradition, nach welcher die Kirche von Anbeginn dem getauften Sünder die Möglichkeit zur zweiten Busse gegeben habe. Was die ‚Jubiläums-‘ bzw. ‚Tauf-Theorie‘ als aussergewöhnliche Ausnahme bezeichnet, müsse somit im Gegenteil gerade als Regel angesehen werden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass bei dieser Stellungnahme durch d’Alès die Rücksichtnahme des Interpreten auf den lehrmässig fixierten Standpunkt der eigenen Kirche seine Erklärung der Aussagen im ‚Hirten‘ dominiere. Deshalb halten wir auch Jolys diesbezügliche Bemerkung nicht ganz für unangebracht: «En vérité, le bénéfice théologique est trop important pour ne pas éveiller la suspicion» (a. a. O., S.37).

Nun sah sich jedoch auch d’Alès mit dem widersprüchlichen Tatbestand konfrontiert, dass Hermas einerseits sich vom ‚Hirten‘ bestätigen lassen muss, es gebe für Getaufte eigentlich keine *μετάνοια* mehr, dass er aber andererseits ermächtigt wird, dennoch

²⁸ B. Poschmann, ‚*Paenitentia secunda*‘ – Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940.

²⁹ A. d’Alès, ‚La discipline pénitentielle d’après le Pasteur d’Hermas‘, 1911. – ‚L’Edit de Calliste‘, 1914.

sündigen Christen die Möglichkeit einer befristeten *μετάνοια* zu verkünden. Diese Schwierigkeit glaubte d'Alès dadurch lösen zu können, dass er alle rigoristischen Äusserungen über die Taufe als der einzigen *μετάνοια* als für die Ohren von Katechumenen und Neophyten bestimmt erklärte, denen man mit der Aussicht auf eine postbaptismale *μετάνοια*-Möglichkeit geradezu eine Ermunterung zur Sünde gegeben hätte. Nach ihm hätten aber jene *τινὲς διδάσκαλοι* – wie Hermas die Exponenten eines solchen Rigorismus nennt –, sofern sie getauften Sündern predigten, diese ebenso eindringlich zur *μετάνοια* aufgefordert.

Dieser Lösungsversuch blieb nicht unwidersprochen³⁰. Obwohl er in der Folge kaum Anklang fand, machte Poschmann sich neuerdings zu dessen Befürworter, indem er ihn gleichzeitig selbständig neu begründete (a. a. O., S. 165 ff.), da er überzeugt ist, diese Lösung werde vom Text geradezu gefordert. Wir werden noch Gelegenheit haben, uns im weiteren Verlauf dieser Studie mit Poschmanns Argumentation auf Grund der jeweiligen Aussagen im ‚Hirten‘ auseinanderzusetzen.

1.3. ‚*Via media*.‘ Eine dritte Gruppe von Forschern pflichtet Joly insoweit bei, als dieser in dem bereits mehrfach erwähnten Aufsatz zum Schluss kommt: «Au lieu d'une grande uniformité de doctrine, qui ne fait avec le temps que se préciser en restant fidèle à ses origines, on touche du doigt des courants divergents et hostiles, qui ont pu vivre un certain temps de compromis, avant toute fixation doctrinale» (a. a. O., S. 48 f.). Aus dieser nach ihrer Meinung richtig charakterisierten Sachlage ziehen sie jedoch die Konsequenz, Hermas habe sich bemüht, zwischen den beiden gegensätzlichen Auffassungen von der *μετάνοια* nach der Taufe, wie sie zu

³⁰ Abgelehnt hat ihn vor allem H. Koch, ‚Die Bussfrist des Pastor Hermä‘ in ‚Festgabe Harnack‘, Tübingen 1921, S. 173–182, indem er «die Annahme einer doppelten Lehrverkündigung» als «unhaltbar für diese aufrichtige und schwungkräftige Frühzeit» erklärte.

Auch Joly bringt gegen Poschmanns Standpunkt – der u. a. auch von P. Galtier, ‚De Paenitentia‘ (2^e éd.), 1950, N^o 238–245; ‚Aux origines de la Pénitence‘, Rom 1951, S. 132–143, geteilt wird – eine Reihe von Einwänden vor. So stellt er etwa in dem bereits erwähnten Aufsatz ‚La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente‘ S. 37 ff., die Frage: «D'une façon générale, pourquoi Herma recourrait-il aux révélations célestes pour un fait qui serait courant à son époque et connu de tous? Ce serait proprement absurde» (ebd., S. 38).

seiner Zeit in der Kirche sich vorfinden, zu vermitteln. Nach Rauschen³¹, einem Vertreter dieser ‚Vermittlungstheorie‘, bedeutet das, dass «Hermas für die Zukunft den strengen Standpunkt vertrat, dass Kapitalsünder nach der Taufe keine Vergebung mehr erlangen können; er sagt aber selbst, dass nur ‚einige‘ so lehren, und gewährt für die Gegenwart eine einmalige Verzeihung» (a. a. O., S. 170). Ähnlich äussert sich auch Rahner³², wenn er betont, Hermas lehre die Bussmöglichkeit für *alle* Sünden, d. h. auch für ‚Kapitalsünden‘, doch handle es sich nicht um eine neue Gnade im Sinne der ‚Jubiläumstheorie‘, sondern die eschatologische Befristetheit verleihe der an sich schon immer in der Kirche gegebenen Bussmöglichkeit den Charakter des Aussergewöhnlichen und Einmaligen (a. a. O., S. 391). – Adam³³ vertritt den Standpunkt, Hermas habe «auch den ausserordentlichen Vergehen des Abfalls und der qualifizierten Unzucht den wenigstens einmaligen Zugang zur Kirchenbusse eröffnet», während es für die gewöhnlichen Christensünden schon immer eine kirchliche Bussmöglichkeit gegeben habe (a. a. O., S. 26 f.).

Hoh³⁴ nimmt ebenfalls das Nebeneinanderbestehen zweier Richtungen in bezug auf die Bussfrage in der christlichen Gemeinde an und ist der Auffassung, zur Zeit des Hermas habe die rigoristische Strömung Oberhand bekommen, mit welcher der Verfasser des ‚Hirten‘ zwar grundsätzlich sympathisiere, zugleich aber einsehe, dass sie praktisch sich wegen der Schwachheit der Heiligen nicht durchführen lasse. Um aber dieser Erkenntnis zum Durchbruch zu verhelfen, «muss den Leitenden in Rom vom Himmel her geoffenbart werden, dass es noch eine Busse gibt» (a. a. O., S. 21). Das eschatologische Element in der Botschaft des Hermas deutet Hoh taktisch-pädagogisch: «Das Drängen und Treiben: schnelle Busse (*ταχινη*) ist rhetorisch zu verstehen, es soll Angst eingejagt werden, dass sie Ernst machen» (ebd., S. 21 f.).

³¹ G. Rauschen, ‚Eucharistie und Buss sakrament‘, Freiburg 1910², S. 151 ff.

³² K. Rahner, ‚Die Busslehre des Hermas‘ in ‚Zeitschrift für Kath. Theologie‘ 77 (1955), S. 385–431. In dieser Abhandlung setzt Rahner sich mit den Darlegungen auseinander, die J. Grotz in seinem Werk ‚Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicäischen Kirche‘, Freiburg 1955, entfaltet und worin er sich auf S. 13–70 speziell mit Hermas befasst.

³³ K. Adam, Theologische Quartalsschrift 1929, S. 26 f.

³⁴ J. Hoh, ‚Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert‘, Breslau 1932, S. 10–34.

2. *Andere Aspekte des μετάνοια-Problems im ‚Hirten‘.* Die μετάνοια-Problematik bei Hermas erschöpft sich nicht in der soeben skizzierten Kontroverse ‚Jubiläum oder Paenitentia secunda‘. In ihrem Zusammenhang stellen sich noch weitere Fragen, von denen wir zwei bereits erwähnten, nämlich einerseits das Verhältnis des Hermas zum Rigorismus bzw. Montanismus und andererseits seine Haltung gegenüber der in seiner Zeit aufkommenden Gnosis (s. S. 131). Hier muss nun noch auf den Fragenkomplex kurz eingegangen werden, mit dem sich alle Interpreten des ‚Hirten‘ gleichermaßen konfrontiert sehen, nämlich auf das Problem:

2.1. *Vergebung allein durch Gott oder kirchliche Rekonziliation?* Die Frage, um die es hier geht, hat Rauschen folgendermassen formuliert: «Welcher Art ist die eine Busse, die Hermas zugesteht? Ist sie als kirchliche Busse und Rekonziliation oder nur als göttliche Vergebung zu verstehen?» (a. a. O., S. 152). Wie schwierig sie zu beantworten ist, beweist Rauschen selber, indem er in der 1. Auflage seines genannten Buches den von Funk³⁵ vertretenen zweiten Standpunkt (S. 110ff.) vertritt, in der folgenden jedoch «nach nochmaliger gründlicher Prüfung der Frage» zum Schluss kommt: «Weder das eine noch das andere ist gemeint» (a. a. O., S. 154). Schon Rauschen hat also offenbar bereits gespürt, dass die spätere Fragestellung, wie sie sich von einem konfessionell unterschiedlich geprägten Buss-Verständnis zwangsläufig ergeben musste, nicht ausreichte, um das μετάνοια-Verständnis des Hermas eindeutig zu erfassen. Wir meinen allerdings, hinter der zitierten Fragestellung verberge sich die grundsätzliche Frage, die es tatsächlich zu beantworten gelte und um die es beim μετάνοια-Problem im ‚Hirten‘ letzterdings gehe: Ist μετάνοια im Sinne des Hermas das Kennzeichen eines existentiellen Fundamentalverhältnisses des Gläubigen zu Gott, somit ein grundlegendes Geschehen, das christliche Existenz als ganze begründet und beinhaltet und in dem sich diese dynamisch entfaltet, oder handelt es sich bloss um dessen institutionalisierte Form? Gerade auf diese Frage eine begründete Antwort zu finden, gehört in den Zielbereich unserer Untersuchung.

Für die Exponenten der zuvor erwähnten drei hauptsächlichen Interpretationen der μετάνοια-Botschaft im ‚Hirten‘ handelt es sich allerdings vor allem um die vordergründige Frage, ob die von

³⁵ F. Funk, ‚Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen‘ I (1897), S. 171f.

Hermas verkündete *μετάνοια* ein Geschehen sei, das sich unmittelbar zwischen Mensch und Gott ereigne und dementsprechend allein die direkte Vergebung durch Gott bewirke, oder ob beim Vollzug der *μετάνοια* im Sinne des Hermas auch die christliche Gemeinde bzw. deren Amtsträger beteiligt seien und ob infolgedessen auch eine kirchliche Rekonziliation angenommen werden müsse. Die Repräsentanten der ‚Jubiläums‘- bzw. ‚Tauf‘-Theorie verneinen die letztgenannte Möglichkeit, während die Exponenten der ‚Paenitentia secunda‘ dieselbe bejahen. Diejenigen, welche wir als Befürworter einer ‚Via media‘ bezeichneten, sind in diesem Punkt in ihren Auffassungen geteilt.

Von dieser speziellen Fragestellung gilt in verstärktem Masse grundsätzlich dasselbe, was wir bereits zur *μετάνοια*-Frage als ganzer meinten bedenken zu sollen: Man muss sich davor hüten, im Sinne eines Anachronismus³⁶ spätere Problem- und Fragestellungen der Kirche und Theologie an einen Text heranzutragen, dessen Voraussetzungen völlig andere sind.

Mit diesem Vorbehalt wenden wir uns nun der Argumentation der Interpreten beider Varianten zu.

Joly (a. a. O., S. 27 ff.) als Exponent der ‚Jubiläums‘-Theorie hat auf Grund der neueren Hermas-Literatur sich als letzter auch zu diesem Teilproblem geäußert. Bei dessen Erörterung setzt er zunächst mit der Frage ein, ob *μετάνοια* im Sinne des Hermas zur Vergebung *aller* Sünden führe, was er auf Grund der Aussagen im ‚Hirten‘ selber meint bejahen zu müssen. Dass Hermas von gewissen Apostaten allerdings sagt, sie könnten keine Verzeihung erlangen, widerspreche dem nicht, da der Grund für die Unvergebbarkeit nicht in der gravierenden Schwere der Sünde des Abfalles vom Glauben liege, sondern vielmehr in der zur *μετάνοια* nicht bereiten inneren Disposition. Joly übersieht zwar eine gewisse Widersprüchlichkeit einzelner Aussagen im ‚Hirten‘ in bezug auf dieses Problem nicht, glaubt sie aber erklären zu können mit der Feststellung: «...s'il se contredit, c'est que, selon toute probabilité, les deux attitudes existaient de son temps: les uns devaient affirmer, les autres devaient nier l'existence de péchés irrémissibles. Hermas essaie par intermittence de satisfaire les rigoristes, mais il se rangerait plutôt dans l'autre clan» (ebd., S. 28).

³⁶ Auch Poschmann erkennt diese Gefahr, wenn er a. a. O., S. 199, gerade im vorliegenden Zusammenhang u. a. davor warnt, «die Bedeutung» gewisser Aussagen im ‚Hirten‘ «anachronistisch zu überschätzen». Leider ist er jedoch dieser Gefahr selber weitgehend erlegen.

Einen besonderen Abschnitt widmet Joly hierauf der Frage, ob bei der *μετάνοια*, wie Hermas sie darstellt, auch die Kirche bzw. deren Amtsträger in Funktion treten. Seine verneinende Antwort ist eindeutig: «La hiérarchie ecclésiastique n'intervient pas ici d'après le Pasteur; tout est affaire entre le pécheur et Dieu» (ebd., S. 29). Immerhin will Joly nicht bestreiten, dass den Amtsträgern der Kirche im Zusammenhang mit der *μετάνοια* eine Aufgabe und Funktion zufällt, was er vor allem in Vis. II. 4. 2–4 belegt sieht, wo Hermas von der Greisin gefragt wird, ob er das Büchlein den *προσβύτεροι* bereits gegeben habe. Ferner dürfte der in Vis. II. 3. 4 genannte Maximus ein wiederaufgenommener lapsus gewesen sein, wie auch die von Hermas wiederholt erwähnten Apostaten sich in ähnlicher Lage befunden haben dürften, indem nicht nur ihre Haltung gegenüber Gott, sondern auch ihre Stellung zur Gemeinde Gegenstand der Erörterung war. Dennoch sieht Joly sich veranlasst, zu dieser ganzen Frage einschränkend beizufügen: «... mais Hermas ne mentionne aucun rite, aucune cérémonie précise de réconciliation» (ebd.). Zu Mand. IV. 1. 11 bemerkt Joly zudem: «Dieu seul remet les péchés. Il est évident qu'il ne faut pas s'attendre chez Hermas à une mention du rôle du prêtre dans la confession et l'absolution» (‘Le Pasteur’, S. 157, Anm. 2).

Wendet man sich von dieser Stellungnahme Jolys der Interpretation zu, welche Poschmann als namhaftester Exponent der gegenteiligen Auffassung vom selben Sachverhalt gibt, stellt man verblüfft fest, dass er auf Grund der Aussagen im ‘Hirten’ zunächst zu ganz ähnlichen Schlüssen zu kommen scheint wie Joly. So leitet er das der Erörterung dieser speziellen Frage gewidmete Kapitel³⁷ mit den Sätzen ein: «In der Frage, welche Rolle der Kirche im Bussgeschäft zufällt, lässt uns Hermas, so ausführlich und wortreich er sonst ist, mit positiven Angaben vollständig im Stich. Er sagt direkt weder etwas über ein kirchliches Bussverfahren noch über den Minister der Busse noch über die Schlüsselgewalt» (a. a. O., S. 189). Mit den Ausdrücken ‘positive Angaben’ und ‘direkt’ hält Poschmann sich jedoch ganz bewusst – wie man dann recht bald feststellen muss – die Tür offen, um im weiteren Verlauf seiner Darlegungen Schritt für Schritt die Ausführungen des Hermas im Sinne der späteren institutionalisierten Busse zu interpretieren. Das gelingt ihm nur dadurch, dass er sich das eine Mal auf *indirekte*

³⁷ ,VIII. Der kirchliche Charakter der Busse’, a. a. O., S. 189–202.

Bezeugung des kirchlichen Charakters beruft (so a. a. O., S. 190) oder ein andermal zwar zugesteht, dass «Hermas sich mit der kirchlichen Seite der Busse gar nicht befasst», jedoch sogleich fortfährt: «Immerhin können wir aber negativ feststellen, dass er die Rekonkiliation nicht als direkte Wirkursache der göttlichen Vergebung betrachtet» (ebd., S. 200). Die Art, in der Poschmann hier argumentiert, weckt nicht nur zunehmenden Argwohn, sondern lässt auch an die kritische Bemerkung Beyschlags denken, der im Blick auf die interpretative Methode Poschmanns in dessen Hauptwerk von der «römisch-katholischen Wünschelrute» spricht, deren dieser sich bediene, «um eine in Rom angeblich seit frühester Zeit vorhandene klerikale Bussgewalt nachzuweisen»³⁸ – ein zwar etwas scharfes, in der Sache jedoch nicht ganz unangebrachtes Verdikt. Allerdings ist Poschmann stets bemüht, sich gegen den möglichen Vorwurf tendenziöser Überinterpretation geschickt abzusichern. So sucht er einerseits den Nachweis zu erbringen, dass sämtliche Elemente des späteren Buss-Institutes zumindest ansatzhaft im ‚Hirten‘ sich bereits vorfinden, und andererseits entzieht er sich dem allfälligen Einwand, er überinterpretiere die Aussagen des Hermas, dadurch, dass er betont: «Hermas hatte gar keinen Anlass, sich näher über jene Dinge (nl. kirchliches Bussverfahren, Minister der Busse, Schlüsselgewalt. D. V.) auszulassen. Sein Anliegen ist ja nicht, seinen Mitchristen eine Belehrung zu geben über die Form der Busse...» (ebd., S. 190). Oder er verwahrt sich energisch gegen eine allzu massive Deutung des Busswirkens der Hirtengestalt im Sinne einer «allegorischen Darstellung der Tätigkeit des irdischen Bussverwalters, etwa des Bischofs», um dann aber zugleich in fast suggestiver Weise die Frage daran anzuknüpfen, «ob nicht wenigstens eine Parallele besteht zwischen den dargestellten Funktionen des Hirten und der Bussverwaltung in der irdischen Kirche» (ebd., S. 191). An diesem Punkt macht Poschmann sich die These von d’Alès (a. a. O., S. 105) zu eigen, wonach wir «in den Bildern des Hermas einen mehr oder weniger getreuen Abdruck der Einrichtungen (nl. des irdisch-kirchlichen Bussverfahrens) zu finden hoffen, von denen er sich naturgemäss hat inspirieren lassen» (ebd.). In der Überzeugung, hinter den visionären Allegorien vor allem des Turmbaus gelte es das Modell kirchlicher Wirklichkeit zu finden,

³⁸ K. Beyschlag, ‚Clemens Romanus und der Frühkatholizismus‘ (Beiträge zur historischen Theologie 35), Tübingen 1966, S. 41.

untersucht Poschmann dann die hauptsächlichsten Aussagen im ‚Hirten‘, in denen er die damalige «irdisch-kirchliche Busspraxis» bis in «die Einzelfunktion» finden zu können glaubt. Auf diese Weise kommt Poschmann natürlich fast mühelos dazu, im ‚Hirten‘ bereits für die Zeit des Hermas die kirchliche Rekonziliation mit ihren wichtigsten Elementen der Exkommunikation, der Zulassung zur Busse, der Bussleistung und der Wiederaufnahme in die Kirche, alles unter selbstverständlicher Mitwirkung von deren Amtsträgern, bezeugt zu finden. Aber auch dieses Ergebnis relativiert er dann doch wieder, indem er das Kapitel mit der vorsichtig zurückhaltenden Bemerkung schliesst: «Es liegt unleugbar manches Ungeklärte in diesen Vorstellungen. Sie gehen keineswegs immer glatt ineinander auf. So mussten sich Schwierigkeiten und Spannungen ergeben, die sich dann in den Bussstreitigkeiten der Folgezeit auswirkten» (ebd., S. 202).

Mit anderen Worten heisst das also: so eindeutig, wie Poschmann die Dinge stellenweise zu sehen vorgibt, sind diese eben doch nicht.

(Fortsetzung folgt)