

Sünde, Bekenntnis und Sühne in kleinasiatischen „Beichtinschriften“ und dem 1. Johannesbrief¹

Markus Öhler

Mit den folgenden Ausführungen werden in vier Teilen 1) ein bei Exegeten und Exegetinnen relativ unbekanntes Corpus von Inschriften und die Forschungslage vorgeführt, 2) drei für die Auslegung des 1. Johannesbriefs wichtige Themen in diesen Inschriften genauer betrachtet (Sünde, Bekenntnis und Sühne), 3) eine Untersuchung zweier einschlägiger Texte zu diesem Themenkomplex im 1. Johannesbrief gegeben, und 4) versucht, die jeweiligen Aussagen vergleichend zusammenzustellen.

1. Einleitung und Forschungslage

1.1. Kurze Einführung zu den „Beichtinschriften“

Mit der Bezeichnung „Kleinasiatische Beichtinschriften“² ist eine Gruppe von epigraphischen Zeugnissen gemeint, die aus Teilen Lydiens und Phrygiens stammen³ und zwischen dem 1. und 3. Jh. n. Chr. entstanden. Der Titel „Beichtinschriften“ verweist darauf, dass darin Menschen Vergehen bekennen, die sie gegen Gottheiten oder Mitmenschen begangen haben. Die Inschriften befinden sich auf Stelen, die teilweise mit bildlichen Darstellungen versehen sind und in Heiligtümern errichtet wurden.

Der Ablauf der Entstehung eines solchen Dokuments lässt sich relativ klar rekonstruieren:⁴ Aus einem Unglück schloss ein Mensch, dass er von einer Gottheit

¹ Für Anregungen danke ich Kerstin Böhm sowie den an der Tagung Beteiligten.

² Die Bezeichnung findet sich u. a. schon bei *Franz S. Steinleitner*, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München 1913, und hat sich durch die Ausgabe von G. Petzl, ed., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, EA 22, Bonn 1994 (= BIWK), im deutschen Sprachraum durchgesetzt (dort auch VII eine Thematisierung der Bezeichnungen).

³ Zentrum war die Katakakeaumene am oberen Hermos (nördlich von Philadelphia), vereinzelte Belege stammen aus dem Gebiet um das westlich der Katakakeaumene gelegene lydische Sardis, dem in Phrygien bei Hierapolis gelegenen Heiligtum des Apollo Lairbenos (südlich der Katakakeaumene) sowie dem mysischen Tiberiopolis (nördlich der Katakakeaumene).

⁴ Vgl. allerdings *Richard Gordon*, *Raising a sceptre: confession-narratives from Lydia and Phrygia*, JRA 17, 2004, 177–196: 182 f. „There is no single model. There are more or less close compositional similarities between texts which were certainly or probably erected at the same temple, but there are only family resemblances between texts from widely-separated geographical areas.“

(oder mehreren) bestraft wurde – u.U. angeregt durch einen Traum⁵ – und wandte sich an die Priester eines Tempels. Diese gaben ihm die nötigen Anweisungen, um mit der Gottheit wieder in ein positives Verhältnis zu kommen. Unter Umständen wurden aber auch Anschuldigungen gegen Dritte vorgebracht und das Eingreifen einer Gottheit erbeten, sodass aus Strafe und Einsicht schließlich wieder ein bereinigter Zustand werden konnte. Abschluss der Sühnehandlung bzw. Bericht über das ganze Geschehen war die Errichtung einer Stele (oft mit Abbildung der Gottheit, der erkrankten Körperteile oder des Ritus der Entsühnung), auf der die ganze Geschichte zum Lob der Gottheit und ihrer Macht festgehalten wurde.⁶

In der Forschung (s.u.) ist zu Recht gegen die Bezeichnung dieser Texte als „Beichtinschriften“ Einspruch erhoben worden. Sie ist nicht nur aufgrund eines christlich geprägten Beichtverständnisses problematisch. Hinzu kommt, dass das durch die Inschrift öffentliche Geständnis von Vergehen durchaus ein wichtiger Aspekt ist, das eigentliche Thema aber die Wiederherstellung eines positiven Verhältnisses zur Gottheit darstellt. Überdies enthalten einige der Inschriften das Versprechen, bestimmte Dinge zu tun (u. a. die Stele zu errichten), was sie in den Kontext der auch in Lydien und Phrygien verbreiteten Weiheinschriften stellt. Andere wiederum sind in erster Linie auf den Dank für die Heilung und das Lob der Gottheit ausgerichtet. Überdies gehören die Inschriften – wie etwa auch Verfluchungen – in den Kontext von Texten, die den subjektiven Wunsch nach Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen.⁷ Man könnte sie also auch „Versöhnungsinschriften“⁸ oder „Sühneinschriften“⁹ nennen, wenngleich damit wohl unzutreffend suggeriert würde, dass die Versöhnung¹⁰ bzw. Sühne durch die Inschrift selbst erfolgt. Denn tatsächlich berichten die Inschriften von einem umfassenderen Geschehen zur Wiederherstellung des Gottesverhältnisses, das oft auch als Ret-

⁵ Für den Verweis auf einen Traum vgl. BIWK 11; 106. Auch die Erscheinung eines göttlichen Boten begegnet, ist aber doch wohl auch als Traum zu denken (BIWK 3,38).

⁶ Vgl. zum Lob der Gottheit als Ziel der Inschriften BIWK 20; 36 f; 62; 64; 80; 101 (jeweils mit εὐλογεῖν). In BIWK 11; 73; 122 u. ö. findet sich der Dank für Rettung bzw. Heilung. Dazu siehe insgesamt *Hans-Josef Klauck*, Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament, in: ders., ed., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, WUNT 152, Tübingen 2003, 57–81: 76–78; *Nicole Belayche*, Les stèles dites de confession. Une religiosité originale dans l'Anatolie impériale?, in: L. de Blois / P. Funke / J. Hahn, eds., *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leiden / Boston 2006, 66–81.

⁷ Vgl. dazu *Hendrik S. Versnel*, Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers, in: Ch. A. Faraone / D. Obbink, eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York / Oxford 1991, 60–106.

⁸ Vgl. *Aslak Rostad*, Confession or Reconciliation? The Narrative Structure of the Lydian and Phrygian „Confession Inscriptions“, SO 77, 2002, 145–164.

⁹ So *Angelos Chaniotis*, „Tempeljustiz“ im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens, in: G. Thür / J. Velissaropoulos-Karakostas, eds., *Symposium 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, AGR 11, Köln / Weimar u. a. 1997, 353–379.

¹⁰ Allerdings begegnet ἀλλάσσω / ἀλλάττω genauso wenig in den Inschriften wie die etwaigen Komposita.

tung¹¹ oder Heilung¹² bezeichnet wird. Wenn wir sie also im Folgenden dennoch konventionell als „Beichtinschriften“ bezeichnen, ist zugleich der facettenreiche Charakter und die Einbettung in die Vielfalt griechisch-römischer Religiosität zu bedenken.

Zur Einführung drei Beispiele, die schön zeigen, wie in diesen Texten Religiosität zum Ausdruck kommt.¹³

Bei BIWK 73 (199/200 n. Chr.) handelt es sich um eine kurze Inschrift, die keine Strafe nennt und das Vergehen unbestimmt lässt, dafür aber auf eine Opferhandlung verweist:

„Groß ist Anaitis. Als Phoibos sich eine Verfehlung hatte zuschulden kommen lassen, erfragte er ein gefälliges Opfer. Er erstattet jetzt in Dankbarkeit, nachdem er versühnt hat. Im Jahre 284, am 2. des Monats Artemision.“¹⁴

In BIWK 60 (o.Dat.) findet sich der nicht seltene Fall, dass zunächst eine Anklage bei der Gottheit erfolgte, die – nach erfolgter Strafe – den Übeltäter zur Einsicht brachte:

„Für Men Axiottenos. Da Hermogenes, Sohn des Glykon, und Nitonis, Tochter des Philoxenos, den Artemidoros wegen Weines verleumdet hatten, reichte Artemidoros eine Tafel ein. Der Gott strafte den Hermogenes; und er hat den Gott versühnt und preist (ihn) von jetzt an.“¹⁵

Der Zusammenhang von Sünde (ἁμαρτία), Sühne und Erbarmen wird in folgender außergewöhnlich langer und mit verschiedenen Sprechern agierender Inschrift besonders schön deutlich (BIWK 5; 235/36 n. Chr.):

„Im Jahre 320, am 12. des Monats Panemos. Entsprechend bin ich von den Göttern, von Zeus und dem großen Men Artemidoru, zur Einsicht gebracht worden. – Ich habe den Theodoros an seinen Augen bestraft entsprechend den Verfehlungen, die er begangen hat. – Ich bin zusammengekommen mit Trophime, der Sklavin des Haplokomas, der Frau des Eutyches, im Praetorium. – Er nimmt die erste Verfehlung weg mit einem Schaf, einem Rebhuhn und einem Maulwurf. – Zweite Verfehlung: Obwohl ich ein Sklave der Götter in Nonu war, kam ich mit der unverheirateten Ariagne zusammen. – Er nimmt hinweg mit einem „Ferkel“ (genannten Fisch), einem Tunfisch und einem weiteren Fisch. – Bei der dritten Verfehlung kam ich zusammen mit der unverheirateten Arethusa. – Er nimmt hinweg mit einem Huhn, einem Spatz und einer Taube; mit einer Kypros Gersten-Weizen-Gemisch und mit einer Prochos Wein. Eine Kypros Weizen hat er als Reiner den Priestern abgeliefert und eine Prochos. – Als Rechtsbeistand erhielt ich den Zeus. – Siehe! Ich hatte ihn entsprechend seiner Taten geblendet, jetzt aber hat er die Vergehen weggenommen, weil er die Götter

¹¹ BIWK 41,4 (81/82 n. Chr.): ὑπὲρ τῆς ἰδίας σωτηρίας καὶ τῶν τέκνων; vgl. auch 10,8; 114,7.

¹² BIWK 94,3; 43,7; 62,5; vgl. auch die ebenfalls aus diesem Gebiet stammende Weiheinschrift TAM 5,1 323.

¹³ Die Übersetzungen sind im Folgenden angelehnt an Petzl, Beichtinschriften.

¹⁴ BIWK 73: Μεγάλη Αναειτις· ἐπεὶ ἡμάρτησεν Φοῖβος, ἐπεζήτησεν ἱερο[π]όημα· ἀποδεί[δι] νῦν εἰλασάμενος καὶ εὐχαριστῶν. Ἐτους σπδ', μη(νὸς) Ἀρτεμεισίου β'.

¹⁵ BIWK 60: Μηνὶ Ἀξιότηνῳ. Ἐπὶ Ἑρμογένῃς Γλύκωνος καὶ Νιτωνίς Φιλοξένου ἐλοιδόρησαν Ἀρτεμίδωρον περὶ οἴνου, Ἀρτεμίδωρος πιττάκιον ἔδωκεν. Ὁ θεὸς ἐκολάσετο τὸν Ἑρμογένην, καὶ εἰλάσετο τὸν θεὸν καὶ ἀπὸ νῦν εὐδοξεῖ.

versöhnt und es auf einer Stele aufgezeichnet hat. Befragt von dem Rat (verkünde ich): Ich bin gnädig, da meine Stele aufgestellt wird an dem Tag, den ich festgesetzt hatte. Du magst das Gefängnis öffnen, ich entlasse den Übeltäter nach einem Jahr und zehn Monaten.“¹⁶

Theodoros sieht in dieser Inschrift gleich drei Vergehen ein. Nachdem er an den Augen erkrankte, deutete er drei sexuelle Begegnungen als ἀμαρτία. Wahrscheinlich war er zur sexuellen Abstinenz verpflichtet, wobei das erste seiner Vergehen auch den Bruch einer Ehe bedeutete. Alle drei Verfehlungen wurden durch passende Opfer beseitigt (ἀπαίρω), sodass Theodoros mit den Gottheiten versöhnt wurde. Zeus habe dabei als Beistand (παράκλητος) gewirkt, sodass die Götter gnädig waren (εἷλεος). Die Gnade besteht hier – wohl metaphorisch gemeint – in der Entlassung aus dem Gefängnis. Nicht klar wird, ob damit die Heilung der Augenkrankheit im Blick ist oder das wieder geordnete Verhältnis zu Zeus und Men.

1.2. Die althistorische Erforschung der „Beichtinschriften“¹⁷

Die erste umfassendere Beschäftigung mit den „Beichtinschriften“ (allerdings auf der Basis von lediglich 35 Belegen) stammt von Franz Seraph Steinleitner. Steinleitner nennt trotz des Titels seiner Untersuchung die Zeugnisse „Sühninschriften“¹⁸ und ordnet sie in den Bereich der Volksfrömmigkeit ein. Die Beichte der nach Steinleitner ausschließlich kultischen Vergehen diene¹⁹ vor allem zur Wiederherstellung der physischen und kultischen Normalität, wobei sie durch den öffentlichen Charakter „doch auch einen sittlichen Wert bekommt“²⁰. Gemeinsam mit anderen Zeugnissen aus der Antike – u. a. den Fluchtafeln aus Knidos – ließen

¹⁶ Ἔτους τκ', μη(νός) Πανήμου βι'· κατὰ τὸ ἐφρενωθεῖς ὑπὸ τῶν θεῶν ὑπὸ τοῦ Διὸς κὲ τοῦ (Μηνός) μεγάλου Ἀρτεμι(5)δώρου· ἐκολασόμην τὰ ὅματα τὸν Θεόδωρον κατὰ τὰς ἀμαρτίας, ἃς ἐπύησεν. Συνεγενόμην τῇ πεδίσῃ τῷ Ἀπλοκόμα, τῇ Τροφίμῃ, τῇ γυναικὶ τῇ Εὐτύχηδος εἰς τὸ πλετώ(10)ριν· ἀπαίρι τὴν πρώτην ἀμαρτίαν προβάτ[ν], πέρδεικ, ἀσφάλακι. Δευτέρα ἀμαρτία· ἀλλὰ δοῦλος ὢν τῶν θεῶν τῶν ἐν Νονου συνεγενόμην τῇ Ἀριάγνῃ τῇ μοναυλίᾳ· παίρι χύρω, θεῖννῃ ἐχθύει. Τῇ (15) τρίτῃ ἀμαρτία συνεγενόμην Ἀρεθοῦσῃ μοναυλίᾳ· παίρι ὀρνειθῇ, στρουθῷ, περιστερᾷ, κύ(πρω) κρειθοπούρων, πρό(χῳ) οἶνου· κύ(προν) πυρῶν καθαρὸς τοῖς εἰεροῖς, πρό(χον) α'. Ἔσχα παράκλητον τὸν Δείαν· εἶδαι, κατὰ τὰ πνύματα πεπηρώκιν, (20) νῦν δὲ εἰλαζομένου αὐτοῦ τοὺς θεοὺς κὲ στηλογραφοῦντος ἀνερύσειτον τὰς ἀμαρτίας. Ἡρωτημαῖνος ὑπὸ τῆς συνκλήτου· εἷλεος εἶμαι ἀναστανομένης τῆς στήλλην μου, ἥ ἡμέρα ὥρισα· ἀνύξαις τὴν φυλακὴν, ἐξαφίω (25) τὸν κατάδικον διὰ ἑνιαυτοῦ κὲ μηνῶν ἰ' περιπατούντων.

¹⁷ Vgl. dazu u. a. den bis 2005 reichenden Überblick bei *Aslak Rostad*, *Human Transgression – Divine Retribution. A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulations and Lydian-Phrygian Reconciliation Inscriptions*, Diss. Bergen 2006.

¹⁸ So etwa auch schon *Josef Keil / Anton v. Premerstein*, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis: ausgeführt 1906 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, DÖAW.PH 53, Wien 1908, Seite 16 (mit älterer Literatur).

¹⁹ S. *Steinleitner*, *Beicht*, 91 f.

²⁰ *Steinleitner*, *Beicht*, 121. Er hält darüber hinaus fest, dass in der Auffassung der Sünde der größte Unterschied zwischen der paganen und christlichen Ansicht bestünde (85).

die ‚Sühninschriften‘ eine orientalisch geprägte Religiosität erkennen, die mit „dem aufstrebenden Christentume um die Herrschaft kämpfen“²¹ musste.²²

Einen wesentlichen An Schub erhielt die Forschung mit der Sammlung der Inschriften, die Georg Petzl 1994 vorlegte.²³ Petzl, der sich eigentlich nicht auf den Begriff „Beichtinschriften“ festlegen will,²⁴ bringt 124 Inschriften mit Übersetzung und Kommentar.²⁵ Er thematisiert in seiner Einleitung die Zusammenhänge von weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit (ohne die Grenze scharf ziehen zu wollen), die Dörfer mit ihren Tempeln („tempelstaatliche Organisation“²⁶) und ihrer Ausstattung, rekonstruiert den Ablauf der Aussöhnung mit der Gottheit sowie die Kommunikation zwischen Gottheit und Mensch. Auch die bildliche Gestaltung wird summarisch dargestellt. Gegenüber einer Ableitung aus hethitischen bzw. babylonischen Traditionen, wie sie Raffaele Pettazzoni stark machte, bleibt er skeptisch.²⁷ Als Quellenbasis ist dieser Band unverzichtbar geworden, eine systematische Aufarbeitung stellt er allerdings nicht dar.

Eine Sammlung der Inschriften legte auch Marijana Ricl vor, allerdings in serbischer Sprache.²⁸ Ricl betont v.a. den orientalischen Charakter der „Beichtinschriften“, der auf hethitisches Erbe zurückgehe.²⁹ Sie verweist dazu auf Parallelen in der Benennung der Gottheiten, die Vorstellung einer Verunreinigung von Gottheiten,³⁰ den Kontext einer Gerichtsverhandlung vor den Göttern mit einer

²¹ Steinleitner, Beicht, 123; vgl. auch 9.

²² Raffaele Pettazzoni widmete in seinem dreibändigen Werk zur Beichte in der Antike sowie in einem späteren Beitrag den „Beichtinschriften“ einen Schwerpunkt. Darin verweist er sehr deutlich auf den orientalischen Charakter der Beichte, die er von der griechischen Mentalität stark abgrenzt: Raffaele Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati, Storia delle Religioni* 8.11.12, 3 Bde., Bologna 1929–1936; ders., *Confession of Sins*, in: ders., *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 43–67.

²³ Petzl, *Beichtinschriften*; vgl. auch ders., *Sühne, Strafe, Wiedergutmachung*, EA 12, 1988, 155–166; ders., *Ländliche Religiosität in Lydien*, in: E. Schwertheim, ed., *Forschungen in Lydien*, AMS 17, Bonn 1995, 37–48; ders., *Neue Inschriften aus Lydien*, Bd. 2: *Addenda und Corrigenda zu „Die Beichtinschriften Westkleinasiens“* (Epigr. Anatol. 22, 1994), EA 28, 1997, 69–79; ders., *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*, NRWakW.G 355, Opladen / Wiesbaden 1998; ders., *Klage der Menschen – Klage der Götter: Aspekte der kleinasiatischen Beichtinschriften*, in: M. Jaques, ed., *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, OBO 251, Fribourg / Göttingen 2011, 63–81.

²⁴ S. Petzl, *Beichtinschriften*, VII.

²⁵ Ergänzt wurde der inschriftliche Befund durch Peter Herrmann / Hasan Malay, *New Documents from Lydia. With 103 Figures and a Map*, ÖAW.Phil.-Hist. 340, TAM Erg.24, Wien 2007, No. 46 f; 54–56; 66; 70; 83–85.

²⁶ Petzl, *Beichtinschriften*, XIV.

²⁷ S. Petzl, *Beichtinschriften*, XVII f mit Anm. 60.

²⁸ Zu einzelnen Inschriften vgl. Marijana Ricl, CIG 4142 – A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia, EA 29, 1997, 35–43; dies., *The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions*, in: E. Schwertheim, ed., *Forschungen in Lydien*, AMS 17, Bonn 1995, 67–73.

²⁹ Vgl. dazu jüngst Marijana Ricl, *Continuity and Change in Anatolian Cults. The Case of Lydian Confession-Inscriptions*, Belgrade Historical Review 5, 2014, 7–21.

³⁰ Vgl. etwa die Aussagen in BIWK 51 f; SEG 49,1720; 57,1223, die Ricl, *Continuity*, 15, als Reinigung der Gottheiten interpretiert. Sie könnten freilich ebenso auf den Loskauf des Betroffenen bei der Gottheit gedeutet werden (siehe Kommentar zu SEG 49,1720; 57,1223).

Mittlergottheit,³¹ Rituale mit lebendigen Tieren und neue griechische Wörter, die sich nur in den lydischen Inschriften finden (z. B. θυμολυσία, ιεροπόημα oder προάπαρις).

Die Kontextualisierung der „Beichtinschriften“ in das Feld antiker Gerechtigkeitserwartungen ist Anliegen mehrerer Beiträge von Hendrik S. Versnel.³² Er ordnet sie u. a. eng mit den Defixiones aus Knidos zusammen – Fluchtafeln des 2./1. Jh. v. Chr. aus dem Demeter-Heiligtum –, aber auch mit lateinischen Quellen.³³ Zwischen dem Gebet um Gerechtigkeit bzw. anklagenden Gebet („Judicial Prayer“) und den Beichtinschriften sieht er durchaus eine genealogische Verbindung.³⁴ Die Fluchtafeln dokumentieren nach seiner Meinung den Anfang eines quasi rechtlichen Verfahrens, die „Beichtinschriften“ den für den Kläger positiven Abschluss desselben.³⁵

Richard Gordon beleuchtete vor allem die Funktion der Inschriften und der durch sie zum Ausdruck kommenden Sozialstruktur mit ihren Normen. Die Untersuchung der *narratio* innerhalb der Inschriften zeige, dass diese unter anderem als Warnungen dienen, sich nicht mit der Gottheit anzulegen. Der Zusammenhang von menschlicher Verfehlung, göttlicher Strafe und Anerkenntnis dieser sei in der Antike weit verbreitet gewesen.³⁶ Dabei habe in Lydien / Phrygien der Tempel eine wesentliche Rolle gespielt, weil die Priester den Konnex von Vergehen und Strafe sowohl aufdeckten als auch eine individuelle Lösungsmöglichkeit anboten. Die Inschriften waren somit Wege zur Konfliktlösung innerhalb der Gesellschaft.³⁷

Mit seiner Dissertation aus dem Jahr 2006 versuchte Aslak Rostad die Forschung in eine andere Richtung zu lenken. Zum Ausdruck gebracht wird dies zunächst durch die Umbenennung der „Beichtinschriften“ in „Versöhnungsinschriften“ („Reconciliation inscriptions“). Nach seiner Ansicht seien die Strafen und die Versöhnung sämtlich in einen kultischen Kontext gebettet. Selbst dort, wo es sich um zwischenmenschliche Angelegenheiten handelte, wären diese nur durch Intervention bei den Göttern (Bitte um Gerechtigkeit, Bindezauber) zu deren Sache

³¹ V. a. die oben genannte Inschrift BIWK 5 hat diesen Kontext; vgl. auch SEG 57,1186. *Ricl* verweist auch auf eine weitere Nennung eines Parakleten in einer bisher unveröffentlichten Inschrift (Continuity, 16).

³² Vgl. Versnel, *Beyond Cursing*; ders., *Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 10, Berlin / New York 2009.

³³ Versnel, *Beyond Cursing*, 72–79: 76: „There is, to be sure, a time difference of at least one – and most likely two or three – centuries, but the dated confession inscriptions themselves prove precisely how persistently a religious practice can be maintained over two centuries, even to details of wording.“

Versnel geht dabei noch davon aus, dass die „Beichtinschriften“ ausschließlich aus dem 2./3. Jh. stammen (75). Den „orientalischen“ Einfluss hält Versnel für heute allgemein anerkannt (Fluch und Gebet, 31).

³⁴ S. Versnel, *Beyond Cursing*, 91.

³⁵ Versnel, *Beyond Cursing*, 79, wobei er darauf hinweist, dass dies kein offizielles Verfahren vor einem Priestergericht war.

³⁶ Gordon, *Raising*, 190.

³⁷ Gordon, *Raising*, 194–196.

gemacht worden, sodass eine Versöhnung mit der Gottheit notwendig geworden sei.³⁸ Die Götter seien also nicht unmittelbar in die menschlichen Angelegenheiten verwickelt. Aslak Rostad, der die Inschriften später übrigens als „Propitiation Inscriptions“ bezeichnet³⁹, legt darüber hinaus besonderen Wert darauf, dass die „Beichtinschriften“ lediglich einen Aspekt der lydischen Religiosität darstellen. Die Wahrnehmung, dass in Phrygien und Lydien die Götter in erster Linie wegen ihrer strafenden Macht gefürchtet wurden, greife zu kurz.⁴⁰ Vielmehr unterscheide sich lydische Religiosität mit Ausnahme dieser besonderen Zeugnisse nicht von der in anderen Gebieten Kleinasiens.⁴¹

Der systematischen Untersuchung der „Beichtinschriften“ hat sich in vielerlei Hinsicht Angelos Chaniotis gewidmet.⁴² Er ordnet die Inschriften („Propitiatory Inscriptions“) u. a. in den Kontext von Krankheit und Heilung ein und zeigt auf, wie eng Religiosität – konkret die Entsühnung von Sünde – und Gesundung verbunden werden konnten. Chaniotis verweist auch auf den Konnex zwischen den spezifischen Anforderungen an Gerechtigkeit als göttlicher Forderung, wie sie durch die Inschriften öffentlich gemacht wird, und einer allgemeinen Erwartung auf die Durchsetzung göttlicher Gerechtigkeit in der Antike, die u. a. in Gebeten und magischen Formeln begegnet. Der Sinn der Inschriften liege gerade in der Veröffentlichung der Wiederherstellung von Reinheit und Gerechtigkeit. Gegenüber einer Beschränkung dieser Art von Frömmigkeit auf den lydisch-

³⁸ Rostad, Transgression, 221.

³⁹ Aslak Rostad, *The Religious Context of the Lydian Propitiation Inscriptions*, SO 81, 2006, 88–108; vgl. auch *ders.*, Confession.

⁴⁰ Rostad, Context, 101–103; *ders.*, Transgression, 176: „Apart from the reconciliation inscriptions there were no basic differences between religion here and other places in Anatolia.“ Rostad verweist auf Weihungen und Ex-voto-Inschriften, die das positive Wirken der Götter in den Vordergrund rücken; vgl. auch Gordon, Raising, 183 f. Für die lydische Religiosität vgl. *María Paz de Hoz*, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Asia Minor Studien 36, Bonn 1999, bes. 114–124.

⁴¹ Rostad, Transgression 44 f.: „The genre is local, there can be no doubt about that. [...] It is possible to analyse the reconciliation inscriptions within a wider context of ancient religion.“ Einen orientalischen Einfluss schließt Rostad daher aus (Transgressions, 243). Vgl. auch Angelos Chaniotis, *Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor*, in: S. Colvin, ed., *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Cambridge 2004, 1–43: 9: „These texts remind us that, despite some particular features of the inscriptions of Asia Minor, the ideas concerning divine justice circulated widely in the ancient Mediterranean (and beyond)“; Hildebrecht Hommel, *Antike Bußformulare. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der ovidischen Midas-Erzählung*, in: *ders.*, *Sebasmata 1*, WUNT 31, Tübingen 1983, 351–370, verweist auf aufschlussreiche literarische Parallelen.

⁴² Angelos Chaniotis, *Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia*, in: Ph. J. van der Eijk / H. F. J. Horstmannshoff / P. H. Schrijvers, eds., *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Bd. 2, Amsterdam / Atlanta 1995, 323–337; *ders.*, *Tempeljustiz; ders.*, *Von Ehre, Schande und kleinen Verbrechen unter Nachbarn. Konfliktbewältigung und Götterjustiz in Gemeinden des antiken Anatolien*, in: F. R. Pfetsch, ed., *Konflikt, Heidelberger Jahrbücher* 48, Heidelberg 2004, 233–254; *ders.*, *Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor*, in: H. M. Cotton / R. G. Hoyland / J. J. Price u. a., eds., *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge 2009, 115–153.

phrygischen Raum schätzt Chaniotis diese Texte als „one of the many expressions of the belief in divine justice“ ein.⁴³ Der Vollzug von Gerechtigkeit war nicht nur eine Sache römischer Rechtsordnung, vielmehr wirkten auch die Tempel bei der Durchsetzung von Normen mit, ein Anspruch, der „wohl in vorpersischen einheimischen Traditionen“ verwurzelt war.⁴⁴ Die Rolle der Priester bestand vor allem darin, den Sünder über die bereits erfolgte Strafe aufzuklären und den jeweiligen Weg zur Entsöhnung aufzuzeigen.⁴⁵

Nicole Belayche hat schließlich darauf hingewiesen, dass die „Beichtinschriften“ nicht nur zur Sozialreglementierung dienten, sondern als Danksagung und Lobpreis der Gottheit(en) gedacht waren, deren Kraft und Größe proklamiert wurde.⁴⁶ Ihre primäre Funktion sei das Zeugnis für die Gottheit.⁴⁷

Zusammenfassend lassen sich als Schwerpunkte der althistorischen Forschung erkennen: Die Einordnung der „Beichtinschriften“ in den Kontext antiker Religiosität, die besondere Gestaltung der Inschriften unter lokalen Bedingungen sowie die dahinter erkennbaren sozialen Mechanismen.⁴⁸

1.3. Die neutestamentliche Forschung und die „Beichtinschriften“

Innerhalb der neutestamentlichen Exegese ist die Bezugnahme auf die „Beichtinschriften“ bisher ausgesprochen schmal ausgefallen. Neben vereinzelt – vor allem lexikographischen – Bezügen in der älteren Literatur ist erst in jüngerer Zeit ein gewisses Interesse dafür entstanden.

Einen Überblick über die Inschriften und mögliche Bezugspunkte zum Neuen Testament bietet der Beitrag von Hans-Josef Klauck in der Festschrift für Martin Hengel.⁴⁹ Klauck referiert die Forschungsgeschichte beginnend mit Steinleitner

⁴³ Chaniotis, *Ritual Performances*, 143. Das öffentliche Bekenntnis von Übertretungen findet sich u. a. auch in knidischen Fluchtafeln (145) und südarabischen Belegen (146). Vgl. auch Fritz Graf, *Confession, Secrecy, and Ancient Societies*, in: B. Luchesi / K. von Stuckrad, eds., *Religion im kulturellen Diskurs – Religion in Cultural Discourse*, RGTV 52, Berlin / New York 2004, 259–271: 262f. Auf den antiken Kontext der Inschriften verweist auch Stephen Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Bd. 1: *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993, 194: „It is implausible to imagine that the gods of northern Lydia or Apollo Lairbenos played a radically different part in men's lives than the gods elsewhere.“

⁴⁴ Chaniotis, *Tempeljustiz*, 378.

⁴⁵ Chaniotis, *Tempeljustiz*, 373.

⁴⁶ Belayche, Stèles; *dies.*, *Rites et „croyances“ dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale*, in: *Rites et croyances dans les religions du monde Romain, Entretiens sur l'antiquité classique* 53, Genf 2007, 73–103; *dies.*, *Du texte à l'image: les reliefs sur les stèles „de confession“ d'Anatolie*, in: S. Estienne u. a., eds., *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Neapel 2008, 181–194.

⁴⁷ BIWK 8; 17; 68; vgl. auch Petzl, *Klage*, 80; Graf, *Confession*, 265: „Cults needed promotion.“

⁴⁸ Vgl. dazu auch die Beiträge von Gian Franco Chia, *Religiöse Kommunikationsformen auf dem Land im kaiserzeitlichen Phrygien*. Der Beitrag der Epigraphik, in: R. Häussler, ed., *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Archéologie et Histoire Romaine 17, Montagnac 2007, 351–374; *ders.*, *Allmächtige Götter und fromme Menschen im ländlichen Kleinasien der Kaiserzeit*, *Millennium* 6, 2009, 61–106.

⁴⁹ Klauck, *Beichtinschriften*.

und geht dann die Inschriften systematisch durch. Dabei unterscheidet er zwei Grundtypen: Zeugnisse für eingestandene Verfehlungen und Anklagen unge-sühnten Unrechts. Anschließend werden „Aufbaumomente“ behandelt, wobei jeweils biblische Bezüge angedeutet werden: Götter und Menschen, Verfehlungen, Strafen, das Bekenntnis, die Sühnung, der Dank und die Mahnung. Hinsichtlich der Gattung sieht Klauck eine Nähe zu Heilungsberichten. Im Zusammenhang der Erörterung der Datierungsfrage verweist Klauck einerseits auf Dichterzeugnisse (Plutarch, Juvenal etc.) und die Fluchtafeln aus Knidos, um zu zeigen, dass die hinter den „Beichtinschriften“ stehenden religiösen Überzeugungen älter als die Inschriften selbst sind. Andererseits hält Klauck fest, dass es ihm nicht um genetische Ableitung neutestamentlicher Gegebenheiten geht: „Aber auch unterhalb jener Schwelle bleibt noch genug zu tun, angefangen mit der einfachen Illustrierung frühchristlichen Vokabulars aus zeitlich benachbarten Quellen. Ein möglicher Rezeptionshorizont für die christliche Botschaft kann aufgewiesen werden; strukturell verwandte Phänomene sind unabhängig von der zeitlichen Zuordnung auf Ähnlichkeiten und Unterschiede hin zu befragen. Auch die Beobachtungen zur Gattungsfrage [...] reichen als Erkenntnisziel schon aus.“⁵⁰

Eckhard J. Schnabel unternimmt in seinem Beitrag den Versuch, die „Beichtinschriften“ als Folge der Ausbreitung des frühen Christentums in Lydien und Phrygien zu verstehen.⁵¹ Er konzentriert sich auf den Zusammenhang von Vergehen, Strafe und öffentlichem Bekenntnis sowie auf die Rolle der Priester: Diese hätten durch die Verpflichtung zu Beichte und Gotteslob die religiöse Leitung über die Menschen innegehabt. Da dies weder aus dem griechischen noch aus dem anatolischen Kontext schlüssig ableitbar sei, sei möglicherweise die Verkündigung des Evangeliums Anlass für diese Entwicklung. Die geographische Nähe und die zeitlich Abfolge würden seiner Ansicht nach ebenso dafür sprechen wie religiöse Motive: Gotteslob und die Verbindung von Bekenntnis und Vergebung würden sich in christlichen wie paganen Texten finden. Das apologetische Interesse der Tempelpriester gegen das Christentum habe schließlich zur Einführung dieser besonderen Form von Religiosität geführt, die den Menschen die Furcht einflößende Kraft der Götter einschärfen sollte.⁵²

⁵⁰ Klauck, *Beichtinschriften*, 63.

⁵¹ Eckhard J. Schnabel, *Divine Tyranny and Public Humiliation. A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions*, NT 45, 2003, 160–188.

⁵² Dies wird explizit gemacht etwa durch ausdrückliche Mahnungen in einigen Inschriften, aus der Lektüre zu lernen, die Anweisungen der Gottheit bzw. diese selbst nicht zu verachten (BIWK 9f; 106f; 109–112; 117; 120; 212). Auf die „Beichtinschriften“ geht auch Susan Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, JSNT.S248, London/New York 2003, ein. Sie werden von Elliott unter dem Titel „A Divine Judicial System“ behandelt und sollen den religiösen Hintergrund der Adressaten und Adressatinnen, aber auch von Paulus selbst beleuchten. In der Auslegung des Galaterbriefs spielen die Inschriften dann allerdings keine große Rolle, sie unterstreichen aber das Drohungsszenario der Unterwerfung unter das Gesetz (354–356). Vgl. hingegen zu diesen Ansätzen die Kritik von Rostad, *Context*, 103: „The men and women Paul met when travelling through Asia Minor worshipped gods who they believed had the power to influence their life in a positive way if paid due respect, or negative

In einem Beitrag aus dem Jahr 2005 verwendete Clinton E. Arnold die Beichtinschriften in ähnlicher Weise, um den religiösen Hintergrund der Christusgläubigen in Galatien zu rekonstruieren. Genauerhin geht es ihm darum zu erklären, warum die sog. Judaistischen Lehrer in den galatischen Gemeinden so erfolgreich darin waren, bei den durch Paulus zum Glauben gekommenen Galatern die Unterwerfung unter das Gesetz zu erreichen.⁵³ Wichtig ist dabei für Arnold grundsätzlich, dass die Inschriften als repräsentativ gelten für eine anatolische Religiosität, die schon weit vor Paulus als Volksfrömmigkeit („Folk Belief“) verankert war.⁵⁴ Als für seine These besonders wesentlich hebt Arnold die Verpflichtung zur Beachtung kultischer Vorschriften verbunden mit der Strafandrohung⁵⁵ sowie den Zwang zur Erfüllung guter Werke⁵⁶ hervor.⁵⁷ Von beidem hätte die paulinische Botschaft befreit, auf beides hätten die toratreuen Lehrer in Galatien aber bei ihren Versuchen, die Galater für die Toraeinhaltung zu gewinnen, gesetzt.⁵⁸

Auf den Bereich des Ethos konzentrieren sich die Beiträge von Walter Ameling und Karl-Wilhelm Niebuhr.⁵⁹ Ameling kommt im Vergleich mit den auch in den Beichtinschriften erkennbaren ethischen Standards zum Schluss, dass die Besonderheit jüdisch-christlicher Ethik durchaus in Zweifel zu ziehen ist. Ähnlich das Ergebnis bei Niebuhr: Die Rezeption frühchristlicher Texte und Überzeugungen –

if disrespected. How the god that Paul preached came to be regarded as more powerful than Mên, Anaitis and Zeus is not just a question of freedom from fear of divine punishment.“ Die weite Verbreitung der Furcht vor Göttern thematisiert *Angelos Chaniotis*, *Constructing the Fear of Gods. Epigraphic Evidence from Sanctuaries of Greece and Asia Minor*, in: ders., ed., *Unveiling Emotions*, Stuttgart 2012, 205–234.

⁵³ Clinton E. Arnold, „I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away!“ (Gal 1.6). Paul and Anatolian Folk Belief, NTS 51, 2005, 429–449; 429f.

⁵⁴ Arnold schließt sich hier an Rics These einer hethitischen Herkunft dieser Vorstellung an (Astonished, 435f).

⁵⁵ S. Arnold, *Astonished*, 438–440.

⁵⁶ S. Arnold, *Astonished*, 440–443.

⁵⁷ Für letzteres rekurriert Arnold auf die Inschriften für die Götter Hosios und Dikaioi, die freilich erst für das 3. Jh. n. Chr. belegt sind; vgl. dazu auch *Petzl*, *Der Fromme und Gerechte Gott*, 13–23.

⁵⁸ Es handelt sich also um ein breites religionsgeschichtliches Potpourri, mit dem Arnold versucht, das Vorgehen der Gegner und die paulinische Argumentation in den Kontext anatolischer Volksfrömmigkeit zu betten. Zuletzt nimmt Arnold auch die paulinische Verwendung von Fluch (Gal 1,8 f; 3,10.13) bzw. Verzauberung (Gal 3,1) auf sowie Pauli wiederholte Verweise auf Engel (Gal 1,8; 3,19; 4,14) bzw. Offenbarungen (Gal 1,12.16; 2,2; 3,23).

Kritisch kann man einwenden, dass es sich Arnold mit der Lokalisierung – eine Entscheidung zwischen nord- oder südgaltischer Hypothese hält er nicht für nötig – und der Datierung sehr leicht macht. Die früheste Inschrift (SEG 53,1344) wird auf 58 n. Chr. datiert, also nach dem Galaterbrief. Die nächstälteste „Beichtinschrift“ BIWK 41 stammt aus dem Jahr 81/82 n. Chr.

⁵⁹ Walter Ameling, *Paränese und Ethik in den kleinasiatischen Beichtinschriften*. Zu den Voraussetzungen christlicher Mission in Kleinasien, in: R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr, eds., *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur*, WUNT 274, Tübingen 2011, 241–249; Karl-Wilhelm Niebuhr, *Jüdisches, jesuanisches und paganes Ethos im frühen Christentum*. Inschriften als Zeugnisse für Rezeptionsmilieus neutestamentlicher Texte im kaiserzeitlichen und spätantiken Kleinasien am Beispiel des Jakobusbriefes, in: R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr, eds., *Neues Testament*, 251–274.

Niebuhr geht v. a. auf den Jakobusbrief ein – konnte darauf aufbauen, dass auch in paganer Tradition ethische Vorgaben, wie sie in den „Beichtinschriften“ begegnen, in einen religiösen Zusammenhang eingeordnet wurden.⁶⁰

2. „Sünde“, „Bekenntnis“ und „Sühne“ in den Beichtinschriften

2.1. Vergehen („Sünde“)

Die geläufigen Bezeichnungen für die Vergehen – der Begriff „Sünde“ ist wegen der jüd.-chr. Konnotation eher ungeeignet –, die in den lydischen und phrygischen Inschriften genannt werden, sind ἀμαρτία bzw. ἀμάρτημα.⁶¹ In der bereits genannten Inschrift des Theodoros (235 n. Chr.) werden gleich drei ἀμαρτίαι aufgezählt, die sich der Tempelsklave zuschulden kommen ließ. Auf einer Stele (BIWK 95) aus dem 2. Jh. berichtet Ammias davon, durch Krankheit⁶² bestraft worden zu sein δι' ἀμαρτίαν („wegen des Vergehens“). Dieses bestand anscheinend darin, ein verbotenes Wort gesprochen oder ein Schweigegebot verletzt zu haben.⁶³ Dass der Gott selbst das ἀμάρτημα untersucht (ἐπιζητέω), findet sich ebenfalls, etwa im Blick darauf, dass ein gewisser Severus das Abschneiden von Zweigen für Kränze nicht gestattete, die für den Kult bestimmt waren (BIWK 4; 200/201 n. Chr.).⁶⁴

Das Verbum ἀμαρτάνω ist noch häufiger zu finden (8–9 mal)⁶⁵, wobei wir auch hier, wie bei einigen Belegen für die beiden Nomen (BIWK 11,4; 23,8; 24,7; 40,9), nur selten erfahren, was eigentlich vorgefallen ist. Das liegt z. T. am fragmentarischen Charakter mancher Inschriften, eine Beschreibung der Vergehen scheint aber grundsätzlich nicht verpflichtend gewesen zu sein.⁶⁶ Das lässt zumindest den Beichtcharakter etwas fraglicher erscheinen.

Die Verwendung von ἀμαρτάνω und ἀμαρτία verweist u. a. auf hellenistische Papyrustexte, die Rechtsfragen ansprechen und den Zusammenhang von Sünde

⁶⁰ Vgl. zum Jakobusbrief auch *James R. Strange*, *The Moral World of James. Setting the Epistle in its Greco-Roman and Judaic Environments*, *Studies in Biblical Literature* 136, New York 2010. Unter der Überschrift „Ways Not Taken by James: The Everyday Practice of Greco-Roman Religion“ behandelt Strange auch die ‚Beichtinschriften‘ (107–112). Als Übereinstimmung zwischen „Beichtinschriften“ und dem Jakobusbrief sieht er das forensische Setting von Bekenntnis und Besserung, hält aber zugleich fest, dass der Gemeinschaftsbezug im Jakobusbrief der individualistischen Ausrichtung der Inschriften widerspricht.

⁶¹ ἀμαρτία in BIWK 5; 11; 23; 24; 40; 95; ἀμάρτημα in BIWK 4 und 22.

⁶² Inschrift und Abbildung verweisen auf eine Erkrankung der Brüste. Zu den verschiedenen Krankheiten vgl. etwa *Chaniotis*, *Illness*, 327–330, der zu Recht betont, dass die Heilungen auch als real erfahren wurden (336 f.).

⁶³ Vgl. *Petzl*, *Beichtinschriften*, 113; *Rostad*, *Transgression*, 213.

⁶⁴ Vgl. etwa auch BIWK 40. Mit ἐπιζητέω kann auch die Nachforschung des Betroffenen selbst gemeint sein (BIWK 74): ἐπεὶ ἡμάρτησεν Στρατονίκη καὶ Φῦβος ἐπεζήτησεν ἱεροπόημα (vgl. auch BIWK 73; 75). Um Tempeldiebstahl handelt es sich bei dem Vergehen zweier Kinder, das durch ihre Eltern wieder gut gemacht wurde (BIWK 22, 215/16 n. Chr.).

⁶⁵ BIWK 24; 66; 73 f; 100; 109; 112; 117 f, wobei 100 und 118 nicht ganz eindeutig sind.

⁶⁶ Vgl. dazu u. a. *Gordon*, *Raising*, 179.

und Strafe abbilden.⁶⁷ In dem lydischen und phrygischen Inschriftencorpus bezeichnet die ἀμαρτία aber nicht nur allgemein ein Vergehen, sondern bedeutet eine Störung des Gottesverhältnisses: Die Gottheit straft und lässt erst nach Einsicht und Sühnehandlung von dieser Strafe wieder ab.

Es lässt sich ein Katalog von Vergehen erstellen.⁶⁸ Die Mehrheit der genannten Delikte sind Sakrilegien, Verstöße gegen Reinheitsvorschriften, Verletzungen des Tempeleigentums, Beleidigungen der Götter.⁶⁹ Ebenso finden sich – wenn auch deutlich seltener – Vergehen gegen die soziale Ordnung wie Diebstahl, Verleumdung, Unterschlagung von Geldern usw. Hier ist auch öfters der Fall, dass Menschen, die durch andere geschädigt wurden, Inschriften hinterließen.⁷⁰ Zumindest aus solchen Texten wird deutlich, dass – ähnlich wie bei Fluchtafeln oder einem Gebet um Gerechtigkeit – die Strafe für das Vergehen von dem Betroffenen an die Gottheit übertragen, also in einen religiösen Kontext gestellt, wurde.⁷¹ Die meisten gesellschaftlichen Konflikte sind hingegen nicht auf diese Weise ausgetragen worden, sondern vor ordentlichen Gerichten, zumal etwa Kapitalverbrechen nicht auftauchen. Die Einordnung dieser Inschriften in den historischen Kontext römischer Herrschaft in Anatolien hat gegenüber früheren Annahmen⁷² erkennen lassen, dass das Verfahren, das durch die Stelen erkennbar wird, ein zusätzliches Vorgehen am Tempel darstellt. Die Sache des betroffenen Einzelnen wird damit zur Sache der Gottheit gemacht, auf deren strafendes und Gerechtigkeit herstellendes Eingreifen gehofft wird.

In einem engen Zusammenhang mit dem Vergehen steht die Strafe: Unglücksfälle aller Art werden hier genannt, vor allem aber Krankheit und Tod. Während Krankheit in der Regel durch den Betroffenen selbst behoben werden kann, sind in manchen Fällen (bei Tod?) die Angehörigen dafür verantwortlich (BIWK 4;

⁶⁷ Chaniotis, Tempeljustiz, 359; vgl. James H. Moulton / George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-literary Sources*, Grand Rapids, Mich. 1980 (Nachdr. v. 1930), 25; *Amphilochios Papathomos*, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus. Eine semantisch-lexikalische Untersuchung auf der Basis der zeitgenössischen Papyri*, *Tyche Supplement* 7, Wien 2009, 194. Anders im Anschluss an Steinleitner etwa noch *Gustav Stählin / Walter Grundmann*, Art. ἀμαρτάνω κτλ. E. Sünde und Schuld im klassischen Griechentum und Hellenismus, *ThWNT* 1 (1933), 304, die die „Beichtinschriften“ in den Kontext primitiver Religion einordnen, der „aus dem allgemein griechisch-hellenistischen Denken“ herausfällt. Der gängige Begriff für Strafen in den „Beichtinschriften“ ist übrigens κολάζω.

⁶⁸ Vgl. Chaniotis, *Illness*, 327: „We are dealing almost exclusively with religious offences, i. e. with ritual impurity and sacrilege. [...] The only exceptions are the few cases of theft.“ Etwa ein Viertel der Inschriften enthält nicht einmal eine allgemeine Erwähnung des Anlasses der Strafe.

⁶⁹ Vgl. etwa Chaniotis, *Tempeljustiz*, 354; *Petzl*, *Beichtinschriften*, XII f; *Gordon*, *Raising*, 187 f; *Klauck* unterscheidet rituelle Vergehen, soziale Vergehen, unwissentliche Sünden und unverzeihliche Sünden (Beichtinschriften, 66–69).

⁷⁰ *Rostad*, *Transgressions*, 182, unterscheidet drei verschiedene Anlässe für Strafen: Verletzungen kultischer Vorschriften, Gebete um Gerechtigkeit und Eide. Die nicht-kultischen Vergehen werden nur in Gebeten derer, die geschädigt wurden, erwähnt.

⁷¹ Ein sichtbares Zeichen dürfte das immer wieder textlich oder bildlich vorkommende Zepter (σκήπτρον) sein; vgl. dazu *Gordon*, *Raising*, 185–187; *Rostad*, *Transgressions*, 147 f.

⁷² *Josef Zingerle*, *Heiliges Recht*, in: *JÖAI* 23 – Beiblatt, Wien 1926, 5–72.

15; 34; 44; 58; 68).⁷³ Erst aufgrund des Unglücks wird überhaupt danach gesucht, welches Vergehen vorliegen könnte und welche Gottheit man damit verärgert hat. Die sehr realen Erfahrungen von Schicksalsschlägen, die den eigenen Körper⁷⁴, das Leben, die Familie oder den Besitz trafen, konnten durch die Hinwendung an die göttlichen Verursacher möglicherweise behoben oder wenigstens bewältigt werden, zumindest sollten weitere Strafen damit verhindert werden.⁷⁵

2.2. Bekenntnis

Sinn und Ziel der Inschriften kann verschieden bestimmt werden: Für den Menschen, der unter der Strafe leidet, geht es bei dem ganzen Verfahren darum, die Gottheit zu versöhnen, den Schaden wieder von sich abzuwenden und gegebenenfalls wieder in die Gesellschaft integriert zu werden.⁷⁶ Das gilt auch und vor allem, wenn das konkrete Vergehen entweder nicht bekannt ist oder unabsichtlich begangen wurde.⁷⁷

Für die Gottheit geht es in der hinter den Inschriften stehenden mythologischen Erzählung darum, die Einsicht des Übeltäters zu sehen, die entsprechenden Opfer zur Sühnung zu erhalten und damit machtvoll zu demonstrieren, dass er oder sie Herr oder Herrin über das Gebiet und seine Bewohner und Bewohnerinnen ist. Dass dies vor allem durch Priester und Priesterinnen vermittelt wird und mit konkretem Handeln sowie einer dazu gehörigen Botschaft verbunden ist, versteht sich von selbst.

Für die Gemeinschaft haben diese Inschriften vor allem die Funktion, dass sie die Durchschlagskraft (*δύναμις*) göttlicher Macht einschärfen und so dazu führen, dass die Menschen diese kultischen und sozialen Regeln auch einhalten. Wer sie übertritt, wird von den Göttern gestraft, und die Strafe wird den Mitgliedern der Gesellschaft oft wohl nicht verborgen geblieben sein. Die Straferfahrung anderer wird so zur Strafandrohung, die sozialdisziplinierend wirken soll. Zugleich eröffnet sie aber auch, weil sie den ersten Schritt zur ‚Zurechtbringung‘ darstellt, den Weg zur Wiedereingliederung in die Gesellschaft.

Das durch die Inschrift öffentliche Bekenntnis hat also eine Schlüsselrolle im Gottesverhältnis und im sozialen Miteinander. Die Terminologie ist gemeingriechisch und entspricht der Rechtssprache: *ὁμολογέω*, *ὁμολογία*, *ἐξομολογοῦμαι* begegnen hier immer wieder. Das Bekennen von Missetaten, auch wenn nicht explizit von „Bekennen“ die Rede ist, ist *conditio sine qua non* dieser besonderen In-

⁷³ Vgl. dazu u. a. *Rostad*, *Transgressions*, 221.

⁷⁴ Zu denken ist dabei auch an die häufigen Darstellungen von Körperteilen in diesen Inschriften.

⁷⁵ Dabei ist zu beachten: Negative Erfahrungen – ausbleibende Heilung, nicht wiederhergestellte Gerechtigkeit usw. – wurden selbstverständlich nicht auf Stelen festgehalten.

⁷⁶ Vgl. *Gordon*, *Raising*, 189: „Without punishment, we may say, there is no confession-text.“

⁷⁷ Zu ersterem vgl. *BIWK* 38; 51; 53, zu zweiterem *BIWK* 6; 10 f; 34; 76; 115 (11; 76: *κατὰ ἄγνοiαν*).

schriften. So heißt es in einem Zeugnis aus dem Heiligtum des Apollo Lairbenos⁷⁸ in der Nähe von Hierapolis (BIWK 109; 2./3. Jh.):

„Groß ist Apollo Leimenos! Der Priester Sophron wurde von Apollo Leimenos bestraft, da er ein Sünder war. – Nach meinem Bekenntnis habe ich die beschriftete Stele aufgestellt und verkünde, dass keiner verachten soll [...]“. ⁷⁹

Die oben genannten Aspekte kommen hier deutlich zum Ausdruck: Bekenntnis und Aufstellung der Stele sind durch die Worte ἐξομολογεσάμενος εἰσπηλογράφησα ausgedrückt. Ziel ist die Demonstration der Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. Durch die Lektüre sollen andere lernen, ihr Leben an den darin festgehaltenen kultischen und moralischen Vorgaben auszurichten.

2.3. Sühne

Die Götter ‚gnädig zu stimmen‘ bzw. ‚zu versöhnen‘ ist notwendige Bedingung, um aus dem Unglücksstatus wieder herauszukommen. Die Wiederherstellung des positiven Gottesverhältnisses wird dabei durch λύω, λύτρον und λυτρόομαι ausgedrückt, das Ergebnis durch (ἐξ-)ἰλάσκομαι.⁸⁰ Entsprechend häufig finden sich entsprechende Aussagen auf den Stelen. Manchmal sind dabei Opfer im Spiel (BIWK 5; 6), zumeist werden sie stillschweigend voraussetzen sein. Dass Sühne für das Gottesverhältnis bestimmend ist, ist für antike Religiosität und Mythologie selbstverständlich.

In der Inschrift des Theodoros wird durch die Gottheit selbst bestätigt, dass die Götter gnädig gemacht wurden, ja der Gott selbst kann sagen: „Ich bin gnädig.“ (εἴλωος εἶμαι; vgl. Hebr 8,12). Die Versöhnung kann auch auf die folgenden Generationen ausgeweitet werden (BIWK 6,20). Stets geht es darum, die Götter wieder gnädig zu stimmen, denn nur so kann die Strafe überwunden werden. Das „bringt materielle Aufwendungen mit sich“⁸¹ – Gaben an den Tempel, die Stele selbst – und ist durch die Stele auch für die Öffentlichkeit festzuhalten. Einmal ist es auch im Passiv formuliert (BIWK 112,10–12; 3. Jh.):

„Eutychis, von der hier die Rede ist, hat es von sich aus gemacht und bekannt und (der Gott) wurde versöhnt.“⁸²

Eine Besonderheit liegt dort vor, wo jemand Bekenntnis und Sühne für eine andere Person vollzieht, vor allem Kinder für ihre Eltern⁸³, oder jemand anderer

⁷⁸ Vgl. zu diesem Heiligtum Kevin M. Miller, Apollo Lairbenos, Numen 32, 1985, 46–70.

⁷⁹ Μέγας Απόλλω Λειμηνός· Σόφρον ἱερός κολεθῆς ἐπὶ Απόλλωνος Λειμηνοῦ δει τὸ ἐμαρτηνένη ... ἐξομολο[γ]ησάμενος εἰσπηλογράφησα· παραγέλω μηδὶς καταφορνῆσει [...]

⁸⁰ Klauck, Beichtinschriften, 74.

⁸¹ Petzl, Beichtinschriften, 40.

⁸² Ἐπίος· ἐτόνμετον ἢ προγεμένε [Εὐτ]υχεῖς καὶ ἐξομολογησά[το] καὶ εἰλάθη.

⁸³ Für das Vergehen (ὕπερ ἁμαρτίας), das der Vater begangen hat, bringen Sohn und Enkel eine Weihung dar (BIWK 24, 173/74 n. Chr.). Vgl. auch eine Inschrift aus dem Jahr 162/63 (BIWK 72): „Groß ist Meter Anaitis. Apollonios, Sohn des Menodoros, für seinen Bruder Dionysios. Da er sich einer kultischen Waschung unterzogen und den (von) der Göttin (angeordneten) Termin

die Strafe erhält. Letzteres findet sich etwa in BIWK 45 (o. Dat.; vgl. auch BIWK 22, 215/16 n. Chr.):

„Nachdem Diogenes dem Zeus Peizenos für sein Rind ein Gelübde getan und (es) nicht eingelöst hatte, wurde seine Tochter Tatiane an ihren Augen bestraft. Jetzt nun haben sie versühnt und (die Stele) aufgestellt.“⁸⁴

Dass am Ende der Inschriften in der Regel auch von Dankbarkeit die Rede ist oder ein Lobpreis der Gottheit und ihrer Macht ausgesprochen wird, zeigt an, dass die Sühne erfolgreich war. Sonst gäbe es ja auch keine Stele! Zugleich wird damit auch anerkannt, dass das Vergehen nicht mehr geschehen soll. Es wird hier nicht abstrakt beschrieben, aber zugleich impliziert: Die Verehrung des Men Axiottenos, der Artemis, des Apollo Lairbenos, des Zeus Sabazios oder der Meter Phileis ist mit ἀμαρτία nicht vereinbar. Die Gottheit ist zu mächtig und lässt nicht mit sich spaßen. Im Eigentlichen dienen die Stelen daher auch dem Lob der Gottheit, deren Macht sie wiederholt betonen.⁸⁵

2.4. Die Sozialstruktur hinter den Beichtinschriften

Die Fundorte der Beichtinschriften in Lydien und Phrygien sind ländliche Gegenden mit kleinen Dörfern, die eng an einzelne Heiligtümer angeschlossen waren. Die Gottheit wird öfters als König und Herrscher bezeichnet, was diese enge Verbindung noch unterstreicht. Trotz einiger Verbindungen zu griechisch-römischer und wohl auch orientalischer Religiosität sowie Einflüssen von juristischen Abläufen handelt es sich bei diesen Inschriften um eine auf diesen kleinen und durch kleinteilige Dorfstrukturen geprägten Bereich beschränkte Form. Sie spiegeln daher ein gruppenspezifisches Verhalten wieder, das sich genauerhin folgendermaßen beschreiben lässt: Der Übeltäter, die Übeltäterin, war Teil der Gemeinschaft, die sich an ein Heiligtum gebunden wusste. Ihre Taten waren, wie wir gesehen haben, zum einen kultischer Natur, zum anderen aber auch Vergehen gegenüber anderen Mitgliedern der Dorfgemeinschaft. Das Motiv für Bekenntnis und Errichtung der Stele war vor allem die Kundgabe der Befreiung von der göttlichen Strafe, die sie selbst bzw. ihre Angehörigen erlitten hatten. Darauf antworteten sie u. a. mit dem Lob der Gottheit.

Die Geschädigten kommen in vielen Inschriften nicht direkt zur Sprache. Vor allem bei kultischen Angelegenheiten war dies ja die Gottheit selbst. Anders

nicht eingehalten hatte, hat diese ihn getötet. Im Jahre 247, am 30. des Monats Loos.“ (Μεγάλη Μήτηρ Ἀναετις. Ἀπολλώνιος Μηνοδώρου ὑπὲρ Διονυσίου τοῦ ἀδελφοῦ. Ἐπὶ κατελοῦσето καὶ οὐκ ἐτήρησε τὴν προθεσίαν τῆς θεοῦ, ἀπετελέσето αὐτόν. Ἔτους σμζ', μη(νὸς) Λώου λ'). Gedacht ist hier vielleicht daran, dass der mit dem Tod bestrafte Dionysios durch die Sühneleistung seines Bruders (die hier nur implizit vorhanden ist) eine bessere postmortale Existenz bekommt. Es könnte aber auch die Hoffnung auf Schutz des noch lebenden Bruders Anliegen der Stele sein.

⁸⁴ Διεὶ Πειζηνῷ Διογένει[ς] εὐξάμενος ὑπὲρ τοῦ βοῦς κὲ μὴ ἀποδοῦς, ἐκολάσθη αὐτοῦ ἡ θυγάτηρ Τατιανὴ ἰς τοὺς ὀφθαλμούς. Νῦν οὖν εἰλασάμενοι ἀνέθηκαν.

⁸⁵ Vgl. v. a. Belayche, Stèles, 73–80.

war dies in jenen Fällen, in denen die Betroffenen mit Namen genannt wurden, was unter anderem dann geschah, wenn sie selbst eine Anklage bei der Gottheit vorgebracht hatten und dies auf der schließlich errichteten Stele auch berichtet wurde.⁸⁶ Man wird gerade in jenen Fällen davon ausgehen dürfen, dass das öffentliche Bekenntnis der Untat eine Rolle im Verarbeitungsprozess der Angelegenheit spielte.⁸⁷

Übeltäter bzw. Übeltäterin und Geschädigte waren Teil derselben dörflichen und kultischen Gemeinschaft. Die Bewohner und Bewohnerinnen der Dörfer, die die lokalen Gottheiten verehrten, gaben damit eine – sicherlich nicht die einzige – Art vor, wie kultische und zwischenmenschliche Vergehen bewältigt werden konnten. Sie bestimmten damit auch grundsätzlich, was richtiges und falsches Verhalten war. Wer sich an die Art der Sühneleistung hielt (Bekenntnis, Opfer, Stele) und damit öffentlich die gemeinsamen Werte unterstützte, erwies sich als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft. Eine mögliche Stigmatisierung aufgrund von Krankheit, Unglück oder Verfluchung wurde so wieder aufgehoben. So verstanden war das den eigenen Status eigentlich schmälernde öffentliche Bekenntnis nicht notwendig eine Handlung, die tatsächlich zu Ehrverlust führte. Immerhin erwies sich die Person damit als jemand, der den Gemeinschaftsvorgaben in kultischer und sozialer Hinsicht folgte und sich erfolgreich um die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses bemüht hatte.⁸⁸

Eine Schlüsselrolle spielten in diesem Prozess die Priester und Priesterinnen, deren Rolle in den Inschriften allerdings nicht erwähnt wird.⁸⁹ Sie entschieden über die Schuld und den Prozess der Entsühnung und sorgten so dafür, dass die moralischen Prinzipien in diesen kleinen Gemeinschaften gewahrt blieben.⁹⁰ Dabei ist selbstverständlich zu betonen, dass sie selbst auch Mitglieder dieser Gemeinschaften waren und selbst unter diese Regeln fielen. Ihre mediatorische Rolle zwischen den Sündern und Sünderinnen und den Gottheiten war für Betroffene freilich unerlässlich.⁹¹

⁸⁶ Darauf weist v. a. *Rostad*, *Transgressions*, hin. Er sieht die primäre Funktion jener „Beichtinschriften“, die nicht von kultischen Vergehen handeln, darin, Flüche und Bitten um Gerechtigkeit an die Götter wieder aufzuheben.

⁸⁷ Vgl. etwa *Gordon*, *Raising*, 195.

⁸⁸ Vgl. dazu u. a. *Rostad*, *Transgressions*, 240: „Reconciliation inscriptions thus offered an opportunity for a person stigmatised by the allegation of impious behaviour to regain his or her former position.“

⁸⁹ Vgl. zum Folgenden u. a. *Gordon*, *Raising*, 190–194. *Mitchell*, *Anatolia* 1, 194 f, ist demgegenüber skeptischer, was die Rolle der Priester in diesem Prozess angeht.

⁹⁰ *Chaniotis*, *Divine Justice*, 43: „There is also evidence that these sanctuaries were the keepers of a strict moral order, mediators of legal thought in these areas.“; *ders.*, *Tempeljustiz*, 377; *Ameiling*, *Paränese*, 248 f.

⁹¹ An Beteuerungen, unwissend die Sünde begangen zu haben bzw. auch Versöhnung für Vergehen gesucht zu haben, die man nicht erkannt habe, lässt sich vielleicht auch eine gewisse Verhandlung zwischen Priestern und Betroffenen erkennen; vgl. *Gordon*, *Raising*, 191–193; *Chaniotis*, *Tempeljustiz*, 360–363. Diese Beteuerungen richteten sich zugleich auch an die Leser und Leserinnen der Inschrift, die so erkennen konnten, wie der Betroffene seine ‚Sünde‘ einschätzte.

In dieser Struktur mit zu bedenken ist selbstverständlich auch die Gottheit selbst. Sie wird in dieser Art von Inschriften vor allem als strafende präsentiert, die Vergehen gegen sich selbst ebenso ahndete wie jene innerhalb der Gemeinschaft.⁹² Die Gottheit gewährte Einsicht in den Zusammenhang von Leid, Strafe und Vergehen durch Träume, göttliche Boten und Orakel, direkt oder indirekt durch Priester und Priesterinnen. Sie empfing das Lob derjenigen, die sie durch Bekenntnis und Stele gnädig stimmen konnten. Die transzendente Macht ordnete diese religiösen und sozial wirksamen Vorgänge genau in dieser Weise und garantierte auch ihre Wirksamkeit.⁹³ Die Beichtinschriften trugen dies als Monumente weiter und affirmierten dies so nachhaltig, dass dieser Usus über wenigstens 200 Jahre beibehalten wurde, wenn nicht überhaupt deutlich älter ist.

3. Sünde, Bekenntnis und Sühne im 1. Johannesbrief

Die Theologumena ἀμαρτία, ὁμολογία und ἱλασμός – im Folgenden mit „Sünde“, „Bekenntnis“ und „Sühne“ wiedergegeben – spielen im 1. Johannesbrief eine wichtige Rolle und sind bis heute Gegenstand exegetischer Kontroversen.⁹⁴ Zwei Passagen zu diesem Themenkomplex in diesem wohl aus dem westlichen Kleinasien des 1. Jh. stammenden Schreiben finden sich am Anfang und Ende des Textes.

3.1. Sündenbekenntnis und Sühne durch Christus: 1 Joh 1,5–2,2

Nach dem Proömium (1,1–4) kommt der Verfasser relativ unvermittelt auf das Thema des gott- und gemeinschaftsgemäßen Verhaltens zu sprechen, das sich am richtigen Umgang mit Sünde entscheidet (1 Joh 1,5–2,2). Der Aufbau ist ab 1,6 planvoll konstruiert:⁹⁵ Eine Reihe von Aussagen wird durch die Formel ‚wenn wir sagen‘ (ἐὰν εἰπωμεν) eingeführt, der jeweils eine – nach dem Urteil des Verfassers – falsche Ansicht folgt:

... dass wir Gemeinschaft mit ihm (Gott) haben und in der Finsternis wandeln (1,6)

„Even the temple-script had to make compromises with the viewpoints of the confessors.“ (Gordon, Raising, 194).

⁹² Vgl. Chaniotis, Divine Justice, 43; Gordon, Raising, 185.

⁹³ Unwirksames Bekenntnis und Sühnehandeln begegnen naturgemäß in den Inschriften nicht.

⁹⁴ Das Wortfeld „Sünde“ hat für den 1. Johannesbrief Rainer Metzner, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium, WUNT 122, Tübingen 2000, 284–287, aufgearbeitet. Es konzentriert sich auf die Abschnitte 1,5–2,2; 3,4–10 und 5,14–21.

⁹⁵ Vgl. dazu etwa Hans-Josef Klauck, Der erste Johannesbrief, EKK 23,1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 86f; Colin G. Kruse, Sin and Perfection in 1 John, Australian Biblical Review 51, 2003, 60–70; 65; Dirk G. van der Merwe, „Experiencing Fellowship with God“ According to 1 John 1:5–2:28. Dealing with the Change in Social Behaviour, Acta Patristica et Byzantina 18, 2007, 231–262; 237f; Ed Glasscock, Forgiveness and Cleansing According to 1 John 1:9, BS 166, 2009, 217–231; 218f.

- ... dass wir keine Sünde (ἀμαρτία) haben (1,8)
- ... dass wir nicht gesündigt haben (οὐχ ἡμαρτήκαμεν 1,10)

Auch die richtigen Ansichten werden zunächst mit ἐάν eingeleitet:

- ... wenn wir im Licht wandeln (1,7)
- ... wenn wir unsere Sünden (ἀμαρτίας) bekennen (1,9)

Die letzte Aussage wird durch die betonte Einleitung „Meine Kinder“ (τεκνία μου) als das besondere Anliegen des Verfassers deutlich. Dieser tritt in 2,1.2 als Person aus dem Kollektiv heraus und stellt sich als autoritative Lehrerfigur über seine Adressatinnen und Adressaten: „Dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt“ (2,1: ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμαρτήτε).

Die Sachaussagen sind relativ eindeutig: Zum einen ist Glaube, der hier als Gemeinschaft mit Gott beschrieben wird, nicht vereinbar mit Sünde (1,6), zum anderen ist aber auch die Behauptung, nicht zu sündigen, eine Selbstlüge (1,8) und Beleidigung Gottes (1,10). Die Einschärfung, sich an die Gebote Gottes – vor allem das der Liebe zu den Geschwistern – zu halten (2,3), ist verbunden mit der realistischen Wahrnehmung, dass nicht alle dies auch tatsächlich zu tun vermögen. Erst das Eingeständnis von Sünde, also das öffentliche Bekennen des Fehlverhaltens,⁹⁶ bringt die Reinigung durch das Blut Christi (καθαρίζειν 1,7.9), die Vergebung der Sünden (ἄφεσις 1,9) und die Sühne durch Christus (ἱλασμός 2,2). Sünde wird so zwar als Teil christlicher Existenz erkannt, zugleich wird aber auch deutlich, dass ihre Unterlassung zu den eigentlichen Identitätsmarkern des Christusglaubens gehört. Sündigen ist nicht Teil des Lifestyles von Glaubenden, wenn es auch Teil der Erfahrung ist, dass einzelne Gemeindeglieder Sünden begehen.⁹⁷ Alle ἀδελφοί sündigen, aber nicht alle leben aus der Sünde (3,8: aus dem Teufel). So lautet die Zusage des Autors denn auch: Auf das Bekenntnis der Sünden hin tritt Christus als παράκλητος bei dem Vater für „uns“ ein (2,1), sodass Gemeinschaft mit Gott und untereinander wieder möglich ist (vgl. 1,6f).

3.2. Fürbitte und zwei Folgen von Sünden: 1 Joh 5,14–21

Der andere Abschnitt, auf den im Folgenden näher eingegangen werden soll, da er noch einmal das Thema Sünde ausführlich erörtert, steht zu den Ausführungen am Beginn des Briefes in einer gewissen Spannung.⁹⁸ Im Rahmen der Schlussparänese (5,14–21) kommt unser Autor erneut auf die Sünde zu sprechen. Nach einer

⁹⁶ Ein innerliches bzw. einsames Bekenntnis ist sehr unwahrscheinlich, da ὁμολογέω sonst deutlich einen öffentlichen Charakter verlangt (2,23; 4,2f.15; vgl. 2 Joh 7); so u. a. *Rikard Roitto*, *Practices of Confession, Intercession, and Forgiveness in 1 John 1.9; 5.16*, NTS 58, 2012, 235–253: 238.

⁹⁷ Vgl. *Jan G. van der Watt*, *Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective*, CBQ 61, 1999, 491–511: 499: „John is thinking of isolated instances of disobedience, of transgressions that have not yet become [sic] a lifestyle.“

⁹⁸ Vgl. dazu u. a. *John Painter*, 1, 2, and 3 John, Sacra Pagina Series 18, Collegeville 2002, 312–330; *Roitto*, *Practices*, 238–240.

Bestärkung der Gewissheit, dass Gott Gebete erhört, wenn sie seinem Willen entsprechen (5,14 f), thematisiert er das Gebet für Sünder und Sünderinnen (5,16 f). Wie in 1,6 mit *ἐάν* eingeleitet, werden die Leser und Leserinnen ausdrücklich dazu aufgefordert, durch das Gebet für den Sünder diesen zu retten („Leben zu geben“; 5,16).⁹⁹ Glaubende übernehmen damit die Funktion des Parakleten Christus (vgl. 2,1). Eine Ausnahme gibt es allerdings: Sünde zum Tod (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*). Für Menschen, die eine solche Sünde begangen hätten, könne und solle man nicht beten (5,16). Wie es freilich eine Sünde zum Tod gebe, so auch eine „nicht zum Tod“ (5,17). Jede Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) sei zwar Sünde, aber für Ungerechtigkeit hatte schon 1,9 die Zusage formuliert: Von ihr wird man gereinigt.

„Sünde zum Tod“ wird nun aber leider nicht definiert. Das machte Auslegern und Auslegerinnen seit jeher Probleme.¹⁰⁰ Handelt es sich um moralisch besonders gravierende Sünden?¹⁰¹ Geht es um eine Unterscheidung zwischen wissentlichen und unwissentlichen Vergehen?¹⁰² Oder verläuft die Trennlinie zwischen Sünden (oder Ungerechtigkeit), die in der Gemeinde stattfinden, und dem unentschuld-baren Vergehen jener, die sich von der Gemeinde trennten?¹⁰³ Ist die Sünde zum Tod das johanneische Pendant zur Lästerung gegen den Heiligen Geist (Mk 3,29 f), also Abfall vom Glauben?¹⁰⁴ Auch das Johannesevangelium hatte eine Unterscheidung zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden bereits formuliert (Joh 20,23), nach der Sünden vergeben (*ἀφιέναι*) oder behalten werden (*κρατεῖν*).¹⁰⁵

⁹⁹ Umstritten ist, wer Subjekt und Objekt von *δώσει αὐτῷ ζωὴν* ist. Es kann (1) so gedeutet werden, dass Gott dem Sünder auf die Fürbitte hin Leben schenkt. Andererseits könnte (2) auch der Fürbittende selbst durch sein Eintreten bei Gott dem Sünder Leben geben. Und schließlich wäre auch möglich (3), dass der Fürbittende selbst Leben bekommt, weil er für den Sünder bei Gott eintritt. Mit *Klauck*, 1 Joh, 325 f, und der Mehrheit der gegenwärtigen Forschung ist die zweite Lösung zu favorisieren; anders etwa *Rudolf Schnackenburg*, *Die Johannesbriefe*, HThK 13,3, Freiburg u. a. 1963², 276.

¹⁰⁰ Beispiele aus der patristischen Zeit finden sich bei G. Bray, ed., *James*, 1–2 Peter, 1–3 John, Jude, *Ancient Christian Commentary on Scripture* 11, Downers Grove 2000, 226 f; zur Forschungsgeschichte vgl. *Ingrid Goldhahn-Müller*, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*, GTA 39, Göttingen 1989, 38–47.

¹⁰¹ So Tert. *pud.* 2,14–16; 19,25–28 (*homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia uiolatio templi Dei*); Marc. 4,9; Beda, *In epist. sept. cath.* zu 1 Joh 5,17 (PL 93,118); vgl. auch den Katechismus der Katholischen Kirche 3.1.1 Art. 8/IV, der freilich auch für Todsünden die Möglichkeit der Umkehr einräumt.

¹⁰² Auf diese Möglichkeit weisen u. a. Num 15,22–30 hin (vgl. auch Lev 4,1 f), wo Vergehen, die unabsehlich (*ἀκουσίως*) geschehen, von jenen „mit erhobener Hand“ (*ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας*) unterschieden werden. Wer letzteres begeht, soll getötet werden; vgl. *Udo Schnelle*, *Die Johannesbriefe*, ThHK 17, Leipzig 2010, 178.

¹⁰³ So etwa in jüngerer Zeit *Klauck*, 1 Joh, 329; *Metzner*, *Verständnis* 300 f; *Dirk G. van der Merwe*, *Understanding „sin“ in the Johannine epistles*, *Verbum et Ecclesia* 26, 2005, 543–570: 559; *Painter*, 1 Joh 318 f. Anders etwa *Georg Strecker*, *Die Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1989, 305, Anm. 45.

¹⁰⁴ So Augustin, *De serm. Dom.* 1,22,73.

¹⁰⁵ *Metzner*, *Verständnis*, 291, verweist auf die analoge Stellung dieser Bestimmungen am Ende der jeweiligen Bücher, die den Aussagen über das sühnende Wirken des Christus am Anfang entsprechen (1 Joh 2,2 und Joh 1,29).

Für die Frage nach der konkreten Umsetzung von 1 Joh 5,16 ist auffällig, dass der Verfasser damit einsetzt, dass ein Mitglied der Gemeinde ein anderes dabei *beobachtet* (ἰδεῖν)¹⁰⁶, wie es eine „Sünde sündigt“ (ἀμαρτάνοντα ἀμαρτίαν).¹⁰⁷ Die Verwendung von ἀδελφός ist ein erster Hinweis darauf, dass die durch eine abweichende Christologie charakterisierten Gegner des Verfassers hier nicht gemeint sind, da sie laut 1 Joh 2,19 die Gemeinde bereits verlassen haben.¹⁰⁸ Sie sind gerade keine Brüder bzw. Schwestern mehr, ja sie waren es eigentlich auch nie.

Bei welcher Gelegenheit eine Sünde beobachtet wird, bleibt offen. Was der Verfasser aber auf jeden Fall voraussetzt, ist die Fähigkeit der Person, die die Sünde sieht, zu unterscheiden, ob es sich um ein Vergehen nicht zum Tod handelt oder um eines zum Tod. Das muss sie wissen, um entscheiden zu können, ob sie ein Fürbittgebet sprechen soll, durch das dem Übertreter Leben gegeben wird (5,16). Eine Entscheidung durch eine Instanz oder die Gemeindeversammlung ist hingegen nicht im Blick.¹⁰⁹

Woher weiß aber nun der- oder diejenige, ob es sich tatsächlich um eine Sünde zum Tod handelt? Eine Möglichkeit ist, dass der Verfasser voraussetzt, dass diese Unterscheidung bekannt ist. Allerdings scheint mir der Text recht eindeutig so ausgerichtet zu sein, dass der Verfasser neue Informationen geben will. Sätze wie „Es gibt (eine) Sünde zum Tod“ (5,16) bzw. „aber es gibt (eine) Sünde nicht zum Tod“ (5,17) sind m. E. kaum anders zu deuten.¹¹⁰ Zumindest ist von 3,14 her klar, dass mit „Tod“ kein realer Tod gemeint ist, sondern der „geistliche Tod“, das Sein auf der Seite des Todes. Das wird in 3,14 für jene behauptet, die nicht lieben.

Von daher legt sich eigentlich nahe, die Rede von der Sünde zum Tod tatsächlich auf jene Menschen zu beziehen, die „nicht lieben“, die also das Grundgebot des Kyrios nicht halten. Wäre dem aber tatsächlich so, würde es nun aber für niemanden eine Fürbitte geben können, wenn Liebe als umfassende Haltung zu verstehen ist, die auf Dauer nicht umfassend einzuhalten ist.¹¹¹ Ginge es hingegen

¹⁰⁶ Vgl. Goldhahn-Müller, Grenze, 40.

¹⁰⁷ Eine ähnliche Zusammenstellung von ἀμαρτάνω und ἀμαρτία als *figura etymologica* findet sich sonst nicht im Neuen Testament, hat aber in der Septuaginta gewisse Parallelen (Ex 32,30; Lev 5,6 f. 10,13; Ez 18,24) ebenso wie in BIWK 24,7 f: [...] ὑπὲρ ἀμαρτίας, ἧς ἡμαρτεν [...]. In 1 Joh 3,4,8 f formuliert der Vf. hingegen mit ποιῶ.

¹⁰⁸ Vgl. etwa Goldhahn-Müller, Grenze, 46. Mit der Bezeichnung ist aber zugleich klargestellt, dass „Sünde zum Tod“ nicht jene Sünde meint, die Außenstehende begehen; anders van der Merwe, Understanding, 565 f.

¹⁰⁹ Anders etwa Schnelle, 1 Joh, 178, der die Vermeidung einer Definition konstatiert und festhält: „Die Gemeinde behält dadurch die Freiheit, in ihrer Mitte jeweils selbst darüber zu entscheiden, welche Verfehlung als vergebbare Sünde anzusehen ist und wo eine Sünde zum Tode vorliegt.“ Allerdings hält auch Schnelle, „Abfall vom Glauben“ für die Sünde zum Tode (178); ähnlich etwa schon Strecker, Johannesbriefe, 304; Goldhahn-Müller, Grenze, 49. Dass das Bekenntnis der Sünde ein Bestandteil dieser Fürbitte war (wie es 1,9 grundsätzlich voraussetzt), ist nicht angedeutet; anders Roitto, Practices, 240.

¹¹⁰ Aus dem Fehlen des Artikels lässt sich möglicherweise schon schließen, dass der Verfasser nicht an zwei Klassen von Sünden denkt; vgl. van der Merwe, Understanding, 556.

¹¹¹ Vgl. u. a. Strecker, Johannesbriefe, 297: „Die christliche Gemeinde ist [...] nicht eine empirisch sündlose, sondern eine stets von der Sünde angefochtene Gemeinschaft.“ Anders Metzner,

um das konkrete Bekenntnis zu Christus als dem fleischgewordenen Sohn Gottes, ist zu fragen, warum der Verfasser nicht so eindeutig formuliert, wie er sonst tut (2,23: „Wer den Sohn leugnet ...“; 3,14: „Wer nicht liebt ...“ usw. 4,3: „Wer nicht bekennt ...“). In vier Bereichen lassen sich hingegen konkrete Spuren im 1. Johannesbrief finden:¹¹²

Die erste Näherbestimmung ergibt sich aus dem bereits besprochenen Abschnitt zu Beginn des Briefcorpus: Die Behauptung, keine Sünde zu haben, wird als Lüge gegenüber Gott qualifiziert (1,10), die dann tatsächlich Sünde ist (2,1). Gott in diesem Sinn zu belügen, ist nun auch tatsächlich sichtbar, denn das Bekenntnis der Sünde ist ein öffentliches Geschehen in der Gemeindeversammlung. Darauf verweisen vor allem die entsprechenden Formulierungen: Zwar ließe sich *ἐὰν εἴπωμεν* noch im Sinne eines Selbstgespräches verstehen, zumal die Behauptung, keine Sünde zu haben, als Selbstlüge (und Gotteslüge) qualifiziert wird (1,8.10), mit *ἐὰν ὁμολογῶμεν* ist aber die Öffentlichkeit als Forum impliziert. Das wird sowohl durch den Sprachgebrauch in der Septuaginta und im Neuen Testament und darüber hinaus wahrscheinlich gemacht, als auch durch die in 1 Joh 1,7 angesprochene Gemeinschaft, für deren Bestand das Bekenntnis und die folgende Vergebung von Sünden unerlässlich ist.¹¹³

Eine weitere Formulierung von Fehlverhalten, das auf der Seite des Todes steht, findet sich in 2,15–17: Die Liebe zum Kosmos wird hier mit der *ἐπιθυμία* von Fleisch und Augen sowie der Lust an materiellen Gütern zusammengeführt. Menschen, die dies tun, setzen ihre Priorität nicht auf Gott und die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern auf das, was im Kosmos zählt.¹¹⁴ Sie offenbaren damit aber auch, dass sie grundsätzlich auf die Seite des Todes gehören.

Noch deutlicher wird dies in 3,15–18: Der Hass gegen den Bruder wird als Tötungsdelikt verstanden, das zum Verlust des Lebens führt (3,15). Dementsprechend ist die Lebenshingabe analog zum Handeln Jesu gefordert (3,16; vgl. 2,6), die sich unter anderem daran zeigt, dass ökonomische Hilfe gewährt wird, wo sie für ein anderes Gemeindemitglied nötig ist (3,17). Der Brudermord, von

Verständnis, 301, der die Sünde zum Tod explizit mit dem Hass gegen den Bruder aus 3,14 verbindet. Roitto, Practices, 251, denkt ebenfalls an Vergehen gegen einzelne Mitglieder der Gemeinde.

¹¹² Vgl. zur Ethik in den Johannesbriefen van der Watt, Ethics; Dirk G. van der Merwe, „A matter of having fellowship“. Ethics in the Johannine epistles, in: J. G. van der Watt, ed., Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament, BZNW 141, Berlin/New York 2006, 535–563; Udo Schnelle, Ethical Theology in 1 John, in: J. G. van der Watt/R. Zimmermann, eds., Rethinking the Ethics of John, WUNT 291, Tübingen 2012, 321–339. Van der Watt und van der Merwe verweisen vor allem auf den Hintergrund der Familienmetaphorik, die in der Tat geeignet ist, die Ethik des 1 Joh über weite Strecken einordnen zu können.

¹¹³ Vgl. v. a. Klauck, 1 Joh, 94 f. Zu denken ist einerseits an das Christusbekenntnis, das, um es beurteilen zu können, öffentlich sein muss (1 Joh 2,23; 4,2 f.15; vgl. 2 Joh 7; Joh 9,22; 12,42). Andererseits ist im Neuen Testament das Bekenntnis von Sünden auch sonst öffentlich gedacht (Mk 1,5 par; Apg 19,18; Jak 5,16), ausdrücklich in Did 4,14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου*. Auch Philo praem. 163, fordert neben dem innerlichen auch das öffentliche Bekenntnis von Vergehen, die Regeln 1QS 1,24–26; CD 20,28 f geben dazu auch den Wortlaut vor.

¹¹⁴ Vgl. van der Watt, Ethics, 510; van der Merwe, Matter, 552.

dem die Geschichte von Kain und Abel handelt (3,12), ist nichts anderes als das Verschließen des Herzens (wörtlich: der Eingeweide) vor der Not des Bruders. Die soziale Dimension der Sünde wird hier so angesprochen, dass deutlich wird, dass auch sie „zum Tod“ führt (vgl. auch 2,9.11).¹¹⁵ Die kleine Gemeinschaft der johanneischen Christusgläubigen soll diesen Aspekt so sehr verinnerlichen, dass an der Verpflichtung zu Fürsorge und Solidarität keinerlei Zweifel besteht.

In 5,18–21 folgt schließlich eine weitere Dimension, die damit eingeleitet wird, dass der Autor versichert: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει* („Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht.“; vgl. 3,8 f). Die „unmögliche“ Sünde, das ist die Sünde zum Tod.¹¹⁶ Sie macht offenbar, dass jemand in Wirklichkeit gar nicht „aus Gott gezeugt ist“, sondern immer schon auf der Seite des Todes war. In 5,21 wird, das Schreiben abschließend, dies dann weiter konkretisiert: *Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. („Kinder, hütet euch vor den Götzen!“).¹¹⁷ Wie bei der Vernachlässigung des Mitbruders handelt sich auch hier um ein offensichtliches Handeln, das wenig Interpretationsspielraum lässt.

Diese Warnung – strategisch an das Ende des Briefes gesetzt, um ihre Unbedingtheit einzuschärfen – verweist nun – wie vielleicht auch schon 2,15–17 – auf das pagane Umfeld, in dem sich die Gemeinde befindet.¹¹⁸ So sehr der Verfasser die Abgrenzung beschwört, so sehr ist ihm auch bewusst, dass die Hinwendung zur griechisch-römischen Götterwelt eine beständige Gefahr darstellt. Der Ort der Sünde zum Tod ist also nicht allein die Gemeindeversammlung, diese Sünde geschieht auch außerhalb. Sie hat ihren sozialen Ort dann in den Kultfeiern der Polis, in religiösen Ritualen in Vereinsversammlungen oder schlicht in der Religion des Hauses. Dass Christusgläubige diese Grenze zu paganen Kulte nicht beachten wollten oder konnten, war ein Problem, das nicht nur in Kleinasien bestand, aber eben auch dort besonders virulent war, wie die Johannesapokalypse zeigt.¹¹⁹ Die Gründe für die Hinwendung zu Götterkulte, die aus der Perspektive der Betroffenen nicht automatisch eine Abwendung vom Christuskult implizieren musste, können Situationen äußeren Drucks gewesen sein,¹²⁰ konnten sich aber

¹¹⁵ Van der Watt, *Ethics*, 508 f; van der Merwe, *Matter*, 553–555: 555: „To live is to love.“

¹¹⁶ Vgl. Metzner, *Verständnis*, 296 u. ö., der im Anschluss an Schnackenburg von der „unmöglichen Möglichkeit“ spricht.

¹¹⁷ Vgl. auch Strecker, *Johannesbriefe*, 312 (mit einer allerdings sachlich kaum zutreffenden Erweiterung auf alles, „was an die Stelle Gottes treten könnte“); Schnelle, 1 Joh, 178. Zur grammatikalischen Gestalt der Warnung vgl. Strecker, *Johannesbriefe*, 311, Anm. 66.

¹¹⁸ Gegen eine metaphorische Deutung von εἶδωλα (etwa bei Goldhahn-Müller, *Grenze*, 30 f) vgl. zu Recht Klauck, 1 Joh, 342 f.

¹¹⁹ Vgl. nur die Sendschreiben nach Pergamon (Apk 2,14) und Thyatira (2,20). Aus römischer Perspektive berichtet Plinius d. J. über Christusgläubige, die im Kontext der Verfolgung Kaiserbilder und Götterstatuen verehren (ep. 10,96).

¹²⁰ Darauf hat Klaus Wengst hingewiesen (Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, ÖTK 16, Gütersloh / Würzburg 1990², 225; ähnlich Ekkehard Stegemann, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!“ Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes, ThZ 41, 1985, 284–294: 287–289. Wengsts (und R. Bultmanns) These, in 1 Joh 5,14–21 handle es sich um einen späteren Zusatz (Wengst, 1 Joh, 20 f; ähnlich Klauck, 1 Joh, 318 f), hat sich zu Recht nicht durchgesetzt; vgl. dazu Goldhahn-Müller, *Grenze*, 29–34; Metzner, *Verständnis*, 297–299.

auch einschneidenden persönlichen Erfahrungen verdanken. Kleine und große Unglücksfälle waren häufige Anlässe dafür, sich an die Götter zu wenden, was nicht nur in den „Beichtinschriften“ überliefert ist, sondern zur Grunddisposition griechisch-römischer Religiosität gehörte, wie die zahllosen Weiheinschriften demonstrieren. Freilich ist noch nicht entschieden, wo für den Verfasser – und seine Gemeinde – die Hinwendung zu den εἰδωολα einsetzte: Betraf es lediglich die ausdrückliche Verehrung paganer Gottheiten? Galt es auch bei passiver Beteiligung im Kontext von Polisfesten oder häuslicher Religiosität? Oder war schon das Essen von Tempelopferfleisch bereits „Sünde zum Tod“? Vor diesem Hintergrund wird – so deutlich die Anweisung nach dem ersten Eindruck gestaltet ist – erkennbar, dass die Interpretation des Handelns durch die beobachtende Person von entscheidender Bedeutung sein musste.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass auf der Seite des Todes nicht nur steht, wer sich gegenüber Gott (Lüge, Götzendienst), im Verhältnis zur Welt (Lebensstil) oder gegenüber einem Mitglied der Gemeinschaft (Fürsorge) falsch verhalten hat, sondern dass dies ebenso für jene gilt, die ein falsches christologisches Bekenntnis haben, ja, dass dies eigentlich nicht zu trennen ist. Die Zugehörigkeit zu Gott – genauerhin: das Gezeugtsein aus Gott – wird an der Liebe (2,3–6; 4,7) oder an gerechten Taten (2,29) ebenso erkennbar (3,10; 4,2) wie am Bekenntnis zum Sohn (2,22f; 4,1). In einer groben Systematisierung lässt sich die Darstellung der Sünde im 1. Johannesbrief daher so zusammenfassen, dass sie zwar alle Glaubenden betrifft (1,8.10), aber hinsichtlich ihrer Begründung im Wesen des Menschen (3,6–9), der auch ein Bruder sein kann (5,16f), oder hinsichtlich ihrer konkreten Umsetzung (sozial bzw. kultisch) unterschiedlich gewichtet wird.

3.3. Die Sozialstruktur hinter dem 1. Johannesbrief

Ohne hier breit auf die vielfältigen Rekonstruktionsvorschläge zur johanneischen Gemeinde eingehen zu können, gehe ich davon aus, dass wir es hier mit einigen kleinen Gemeinden in Kleinasien zu tun haben, die durch autoritative Einzelpersonen wie den Verfasser des 1. Johannesbriefs und gemeinsame Traditionen eng verbunden sind. Dabei gab es auch persönliche und inhaltliche Differenzen, die zu Abspaltungen und scharfer Polemik führten. Die Gemeinden befinden sich in einem Prozess der Identitätskonstruktion bzw. Identitätsneukonstituierung, wobei der Fokus stark auf die (Neu-) Ordnung von Theologie und Ethos ausgerichtet ist. Daher gehört das Thema „Sünde“ auch zu den Schwerpunkten des 1. Johannesbriefs.

Hinsichtlich des Umgangs mit Sünde lässt sich Folgendes erkennen: Der Sünder/die Sünderin ist Teil der Gemeinde. Inhaltlich wird die Sünde allgemein als Vergehen gegen das Liebesgebot definiert, ist also ganz eng an die Gemeinschaft gebunden. Von kultischen Vergehen ist im Blick auf den Götzendienst die Rede, für den es sehr wahrscheinlich keine Vergebung geben kann. Zudem geht der

Verfasser davon aus, dass jeder und jede Sünden begangen hat. Eine völlige Unberührtheit durch Sünde sei illusorisch (trotz 3,9), vielmehr ist das Bekenntnis von Sünden unerlässlich, um (wieder) Teil der Gemeinschaft zu sein.

Das Bekenntnis des Sünders geschieht öffentlich vor dem Forum der Gemeinde (1,9), sehr wahrscheinlich unter Anführung der Missetaten.¹²¹ Die Gemeinschaft ist darauf verwiesen, sich für die Sünder und Sünderinnen bei Gott einzusetzen. Eine bestimmte Amtsfunktion ist damit nicht verbunden. Jedem und jeder wird zugemutet, die Sünde in der Gemeinde zu erkennen, richtig zu qualifizieren und gegebenenfalls fürbittend für den Bruder bzw. die Schwester einzutreten. Diese Fürbitte wird als Lebensgabe beschrieben, rettet also vor dem Tod im Gottesgericht.¹²² Die Verbindungen von Bekenntnis und Vergebung bzw. von Fürbitte und Vergebung haben damit eine regulierende Funktion: Konflikte können so auf der Ebene der Gemeinschaft bzw. auf individueller Ebene überwunden werden.¹²³ Wer sich durch das öffentliche Bekenntnis von Sünde den Vorgaben der Gemeinschaft unterwarf, signalisierte, dass er oder sie hinsichtlich des Glaubens ein verlässliches Mitglied der johanneischen Gemeinde war.¹²⁴ Für die Gemeinschaft hatte dies aber zugleich auch eine die Bedeutung des Ethos unterstreichende Wirkung.¹²⁵

Der Verfasser des Briefs hat eine unverzichtbare Funktion, gerade hinsichtlich der Ordnung des Zusammenhangs von Sünde, Bekenntnis und Sühne. Er schärft die Grundsätze ein, die der Gemeinde zwar nicht völlig neu sein werden, deren unbedingte Gültigkeit und aktualisierte Anwendung im ablaufenden Identitätsprozess aber nach seiner Ansicht unerlässlich sind. Der Verweis auf Gottes Vergebungsbereitschaft, auf die Sühne durch Christus und dessen Fürsprecherfunktion, aber auch auf die interzessorische Funktion der Gemeindeglieder selbst ordnet den Umgang mit Vergehen strukturell. Zugleich macht der Verfasser mit dem Liebesgebot und seinen Konkretionen sowie mit der Warnung vor „Götzendienst“ die wesentlichen inhaltlichen Vorgaben.

Gott wird als gerecht und treu beschrieben, gerade hinsichtlich seiner Vergebungsbereitschaft. Sie ist begründet im kultisch gedeuteten Tod Christi, der zugleich als Fürsprecher für Sünder und Sünderinnen bei Gott, der in Kap. 1 vor

¹²¹ Eine religionswissenschaftliche Systematisierung von Beichtformen ist zu finden bei *Christoph Auffarth*, Art. Beichte, HRWG 2 (1990), 116–119. Philo v. Alexandrien hielt die Bedeutung der Umkehr zunächst bei sich selbst, dann aber auch öffentlich „zum Zwecke der Besserung der sie Anhörenden“ für wichtig (praem., 163).

¹²² Vgl. dazu auch die sachliche Parallele Jak 5,15, wonach das Gebet den Kranken retten wird, sodass er vom Kyrios aufgerichtet wird und seine Sünden vergeben werden. Der Zusammenhang von Krankheit und Sünde wird u. a. in Mk 2,1–12 und Joh 9,1–5 vorausgesetzt, nur dass dort Jesus selbst heilend eingreift und das Gebet daher nicht auftaucht.

¹²³ Vgl. *Roitto*, Practices, 242.

¹²⁴ Die Einordnung dieser Vorgänge in das Schema von „Ehre und Schande“ (*Roitto*, Practices, 242–249) macht überdies wahrscheinlich, dass die Bereitschaft zum Bekenntnis von Sünden den Bindungsgrad der Glaubenden an die Gemeinde und das Christusbekenntnis erkennen lassen sollte.

¹²⁵ Vgl. *Graf*, Confession, 264.

allem als Richtergestalt gedacht wird, eintritt. Die Unvereinbarkeit von Sünde und Gottesbeziehung steht dabei grundsätzlich außer Frage, sie wird aber durch Gottes Gnade, die freilich an das Bekenntnis der Sünde gebunden ist, überwunden. Zugleich bleiben bestimmte Vergehen unvergebar.

4. Der 1. Johannesbrief und die „Beichtinschriften“

Dass vieles, was wir in den Ausführungen über Sünde, Bekenntnis und Sühne im 1. Johannesbrief lesen können, einen auch bzw. vor allem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund hat, ist unbestreitbar. Zahlreiche Einzeluntersuchungen und die Kommentarliteratur führen dies in zahlreichen Details vor, sodass dies hier nicht geleistet werden muss.

Das Corpus der „Beichtinschriften“ eröffnet nun aber auch den Blick darauf, wie in einer paganen Perspektive, die sich sicherlich aus griechischer und möglicherweise auch aus orientalischer Religiosität speist, der Umgang mit Unglück und die Aufarbeitung mithilfe religiöser Deutungskategorien versucht wurde. Im Folgenden werden daher Aspekte angeführt, die zeigen, in welchen Bereichen Übereinstimmungen und Differenzen zwischen dem Textcorpus der Inschriften aus Kleinasien und dem 1. Johannesbrief bestehen. Dies dient nicht dazu, Abhängigkeiten in die eine oder andere Richtung zu konstruieren, sondern zum Aufweis der jeweiligen Spezifika, aber auch des gemeinsamen Hintergrundes der jeweiligen Aussagen zu Sünde, Bekenntnis und Sühne.

4.1. Begrifflichkeit

Sprachlich stehen sich die beiden unterschiedlichen Korpora teilweise recht nahe: ἁμαρτάνω und ἁμαρτία sind zentrale Lexeme, um die Verfehlungen zu bezeichnen. Die „Sühne“ (ἵλασμός/ἱλάσκομαι), die durch das Bekenntnis (ἐξ-ὁμολογέω) erreicht werden kann, gehört ebenso zur gemeinsamen Terminologie. Ihr jeweiliges Ziel ist die Rettung, wenngleich diese inhaltlich anders gefüllt wird. Schon in diesen zentralen Begriffen wird der beiden Korpora gemeinsame Hintergrund hellenistischer Kultvorstellungen – seien sie paganer, seien sie alttestamentlich-biblischer Herkunft – erkennbar.¹²⁶ Das sollte freilich nicht verdecken, dass sie sprachlich auch spezifische Eigenheiten haben. Die im 1. Johannesbrief zentrale ἀγάπη als positive Bestimmung des Verhaltens, der Wechselbegriff ἀδικία für ἁμαρτία (1 Joh 1,9; 5,17) usw. lässt sich in den Inschriften nicht nachweisen.

¹²⁶ Angeführt werden können auch Termine wie die Rede von Strafe (κολάζω κτλ. in zahlreichen Beichtinschriften sowie 1 Joh 4,18), der Gebrauch von αἵρω zum Lösen der Strafe bzw. Sünde (BIWK 55 und 1 Joh 3,5) sowie die Formulierung in 1 Joh 3,8, wonach der Sohn Gottes die Werke des Teufels löse, die mit der Lösung von Flüchen und Strafen in den Beichtinschriften zu vergleichen ist (vgl. etwa BIWK 58 u. ö.). Vgl. zur Terminologie auch den Überblick bei Paz de Hoz, Kulte, 114–124.

Umgekehrt haben Lexeme wie ἐπιζητέω (für die Verfolgung durch die Götter), ἀποδίδωμι (für die Sühneleistung) oder das Lob der δύναμις der Gottheit keine Entsprechungen in den Johannesbriefen.

4.2. Sünde und Verfehlung

a) Der Zusammenhang von ἀμαρτία und Strafe ist im 1. Johannesbrief ebenso selbstverständlich vorausgesetzt wie in den Beichtinschriften. Eine mögliche Differenz besteht darin, dass der 1. Johannesbrief nur eine Strafe nennt, den Tod. Der Tod umgreift jetzt schon das Leben derjenigen, die Christus nicht kennen, sich von ihm ab- und den „Götzen“ zuwenden (5,21) und das Liebesgebot nicht halten (3,14f).¹²⁷ Eine Konkretisierung über den Untergang im Gericht Gottes hinaus (4,17) hat der Autor sehr wahrscheinlich nicht im Blick, wenngleich sie in der Formulierung πρὸς θάνατον (5,16) indirekt erschlossen werden könnte. Aus der Perspektive jener Menschen, die in Lydien und Phrygien ihre Sünden bekannten, weil sie oder ihre Angehörigen von einem Unglück heimgesucht wurden, war der physische Tod aber unmittelbare Reaktion der Gottheit auf Verfehlungen. Was bei dem Presbyter hinsichtlich des ewigen Lebens gesprochen ist, ist dort auf das Ende des irdischen Lebens hin gesagt. Die Gottheit straft im Extremfall mit dem Tod.¹²⁸

b) Eine überaus verwerfliche Haltung in beiden Bereichen ist jene der Uneinsichtigkeit. 1 Joh 1,8–10 benennt sie als Selbstlüge und Beleidigung Gottes. Auch die „Beichtinschriften“ thematisieren mangelnde Einsicht,¹²⁹ lassen aber auch sonst schon durch ihre Existenz erkennen, wie wichtig es ist, die eigene Sünde zu bekennen. Manchmal werden allerdings Übeltäter erst dadurch zur Einsicht gebracht, dass die durch die Untat Betroffenen diese vor die Gottheit bringen und die folgende Bestrafung zur Einsicht führt. Die Beteuerung, Sünde begangen zu haben, ist sogar dann für die Sühne wichtig, wenn man nicht einmal weiß, was das Vergehen genau gewesen sein mag. Für beide Traditionen ist dabei klar, dass es sich um gottesfeindliche Akte handelt, die nicht ungestraft bleiben: Wer nicht einsieht, dass er Sünder ist, stellt Gott selbst in Frage. Er macht ihn zum Lügner (1 Joh 1,10) bzw. zweifelt an seiner Macht.

¹²⁷ Schicksalsschläge und Krankheit werden im Corpus Johanneum insgesamt nicht in dem Sinne verstanden, dass sie als Strafe gedeutet werden. Sie dienen vielmehr dazu, die δόξα Gottes und seines Gesandten zu offenbaren (Joh 9,3). Aber selbst in diesem Zusammenhang wird die Verbindung von Sünde und Strafe durch Behinderung nicht in Abrede gestellt.

¹²⁸ Blickt man über den 1. Johannesbrief hinaus, zeigt sich der Zusammenhang von Sünde und Strafe im Neuen Testament. So geht Paulus davon aus, dass Krankheit, Schwäche und Tod unter den Gemeindegliedern in Korinth ihre Ursache darin haben, dass sie in der Praxis des Herrenmahls den Leib des Herrn und damit die Gemeinde nicht richtig beurteilen (1 Kor 11,29f). Die Geschichte von Ananias und Saphira in Apg 5 illustriert erzählerisch, dass ein Vergehen gegen Gott ganz konkret den Tod zur Folge hat; vgl. auch Apg 13,8–11.

¹²⁹ Vgl. BIWK 12; 15; 34; 68f; 71.

c) Sünde und Sühne, das wird in den Inschriften wie im 1. Johannesbrief ebenfalls deutlich, sind gemeinschaftsrelevant und nicht eine Angelegenheit des Einzelnen. Während im 1. Johannesbrief die Betonung der Gemeinschaft ausgesprochen deutlich ausfällt, wird dies in den „Beichtinschriften“ dadurch erkennbar, dass diese Stelen überhaupt errichtet werden. Die Strafe ist der Gemeinschaft schon bekannt (Krankheit, Unglück, Tod), das Vergehen, aber auch die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses sollen ihr bekannt gemacht werden. Die hinter beiden Textgruppen stehenden Gemeinschaften (christliche Hausgemeinden bzw. Dorfgemeinschaften) sind überdies klein genug, um dies alles auch für die Gemeinschaft als Ganze als relevant zu begreifen. Daher ist es auch nötig, dass jeder und jede Einsicht bezüglich seiner oder ihrer Sünde zeigt, das Bekenntnis öffentlich ablegt bzw. veröffentlicht und Sühne bei der Gottheit erreicht.

4.3. Bekenntnis

a) Das zentrale Anliegen, das hinter den „Beichtinschriften“ sowie in den Anweisungen des 1. Johannesbriefs erkannt werden kann, ist diese Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. Menschen, die sich der Sünde schuldig gemacht haben, stehen in einem kritischen Verhältnis zur Transzendenz: Sie werden gestraft durch Krankheit und Unglück (BIKW) oder bleiben im Todesverhängnis (1 Joh). Das positive Gottesverhältnis wird im 1. Johannesbrief u. a. als Gemeinschaft mit Gott bezeichnet (1 Joh 1,6), in den „Beichtinschriften“ ist das Erreichen der Versöhnung, der Gnade etc. das entsprechende Äquivalent. Dabei geht der 1. Johannesbrief davon aus, dass jeder gesündigt hat (1,8), nicht nur einzelne. Krankheit und Unglück sind kein Anlass, nach Vergehen gegen die Gottheit zu suchen, vielmehr ist die gesamte Existenz offenbar – wie auch bei Paulus – eine unter der Sünde.

b) Der Vorgang des Bekennens gehört hingegen in beiden Traditionen zur Voraussetzung des Heilwerdens. Mag es bei den Beichtinschriften teilweise auch um eine konkrete Gesundung gehen, so ist in allen Inschriften wie in den Anweisungen im 1. Johannesbrief das Ziel die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. Damit wird auch die Strafe beseitigt, sei es der Zorn der Gottheit, der sich im irdischen Leben auswirkt, sei es der Ausschluss vom ewigen Leben.

c) Ebenfalls übereinstimmend ist der öffentliche Charakter des Bekennens, in einem Fall durch die errichtete Stele, im anderen durch das Aussprechen der Sünde in der Gemeindeversammlung. Eine gewisse Differenz besteht darin, dass die Erinnerung an die Vergehen in den Beichtinschriften dauerhaft – in der Tat bis heute – bewahrt wurde. In der johanneischen Gemeinde ist sie an die beteiligten Personen gebunden. In beiden Gruppen bedeutet das Bekennen aber zunächst Ehrverlust, der freilich korrigiert wird. Die Häufigkeit der „Beichtinschriften“ lässt darauf schließen, dass die Errichtung zu den Vorgaben dieser kleinen Gemeinschaften gehörte. Und auch die johanneische Gemeinde schätzt das Sündenbekenntnis – wenn auch nicht die Sünde selbst – positiv ein, ja fordert es geradezu.

d) Gemeinsam ist beiden Traditionen auch der forensische Kontext. Die Gottheit wird als richtend verstanden, Sünder als Straffällige. Die Parallelität geht so weit, dass in beiden Textgruppen ein Fürsprecher wichtig werden kann, der Paraklet. In 1 Joh 2,1 wird den reuigen Sündern zugesagt: „Wir haben einen Parakleten bei dem Vater, Jesus Christus, der Gerechte.“¹³⁰

Christus wird hier als einer, der sich vor Gericht für einen Angeklagten einsetzt, sei es ein Anwalt, Patron oder sonstiger Fürsprecher, genannt. Er hat diese Funktion, weil er gerecht ist, also wohl sündlos (vgl. u. a. 2 Kor 5,21).

In seiner Inschrift formuliert der bestrafte und versöhnte Theodoros an einer Stelle (BIWK 5, 235/36 n. Chr.): „Als Parakleten erhielt ich den Zeus“ (ἔσχα παράκλητον τὸν Δεῖαν).¹³¹ Im Konflikt mit der Gottheit Men Artemidorou stehend, an den Augen bestraft, wandte sich Theodoros an die Priester im Tempel und erhielt wahrscheinlich ein Orakel des Zeus als Antwort. Vielleicht wurde dabei sogar die Gerichtsverhandlung nachgespielt und ein Priester trat als Zeus auf. Die Funktion der Gottheit ist dabei die eines Fürsprechers, der die notwendigen Sühneleistungen verhandelt bzw. bekannt macht.

Der forensische Kontext legt die Verwendung bestimmter Metaphorik offenbar nahe, auch wenn die spezifische Ausprägung durchaus unterschiedlich sein mag. Gewiss hat der Verfasser von 1 Joh 2 durchaus auch die Funktion himmlischer Fürsprecher im Hinterkopf, wie sie in der atl.-jüd. Tradition belegt sind (ohne freilich den Begriff παράκλητος), doch lässt die Parallelität mit der Formulierung in dieser Inschrift doch erahnen, wie weit sich reale Erfahrung und religiöse Metaphorik hier angeglichen haben.

4.4. Sühne und Vergebung

Das Anliegen der Menschen, die uns diese Stelen hinterließen, ist ein Leben frei von Krankheit, von Tod und göttlichen Strafen. Für die Christuszgläubigen des 1. Jahrhunderts mag das nicht anders gewesen sein, in ihren Texten geht es aber um das ewige Leben, das nur durch Christusbekenntnis und das Bleiben in der geschwisterlichen Liebe erreicht werden kann. In ihren Grundstrukturen wie in manchen Einzelheiten lassen sich dennoch manche Übereinstimmungen erkennen.

a) Die Parallelität der Begrifflichkeit ist relativ klar, wenngleich sich in den Beichtinschriften das Nomen ἱλασμός bisher nicht gefunden hat. Sünde wird auch nicht vergeben (ἀφίημι 1 Joh 1,9), sondern weggenommen (ἀπαίρω; BIWK 5; vgl. aber 1 Joh 3,5; vgl. Joh 1,29). Gerade bei letzterem fällt eine wesentliche Differenz auf: Die Wegnahme der Sünde und der damit verbundenen Strafe erfolgt durch den Übeltäter (bzw. seine Angehörigen) selbst. In der Inschrift des Theodoros wird

¹³⁰ Παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

¹³¹ Für einen Beleg für παρακαλέω in derselben Funktion vom Ende des 2. Jh. vgl. Petzl, Beichtinschriften, 10; Ricl, Continuity, 16.

die Darbringung von Opfern genannt, sodass die Gottheit feststellt (BIWK 5): „Er nimmt hinweg die erste Verfehlung ...“ (ἀπαίρει τὴν πρώτην ἁμαρτίαν ...). Auch sonst werden öfters Opferhandlungen genannt, die die Wegnahme ermöglichen (vgl. auch BIWK 6).¹³² Möglich war auch einfach die Wiedergutmachung des Schadens bzw. die Erfüllung der religiösen Pflicht bzw. des Gelübdes. In einigen Fällen begegnen auch Zahlungen zur Lösung eines Eides (BIWK 33; 58). In den meisten Inschriften erfahren wir zwar nicht, was unternommen wurde oder ob überhaupt mehr als das Bekenntnis nötig war, doch die Wegnahme der Schuld wird festgestellt. Der 1. Johannesbrief, wie überhaupt die neutestamentliche Tradition, sieht es hingegen als selbstverständlich an, dass die Sünden durch Gott weggenommen (1 Joh 3,5) bzw. vergeben werden. Der Mensch ist gerade nicht Herr über seine Sünde.

b) Dem korrespondiert die unterschiedliche Zuordnung der Sühneleistung selbst: Sie ist aus paganer Perspektive selbstverständlich Aufgabe des Sünders. Opfer, Reinigungen und die Errichtung der Stele stimmen die Gottheit gnädig, sodass sie von ihrer Strafe ablässt. Der Straferlass, den die Christuszgläubigen anstreben und der sie zum ewigen Leben führt (1 Joh 1,2; 2,25; 3,15; 5,11), wird durch Christus selbst erwirkt. Er tritt nicht nur als gerechter Paraklet für sie vor Gott ein, er ist selbst „die Sühne“ (1 Joh 2,2), er reinigt selbst durch sein Blut (1 Joh 1,7). Das kultische Opfer, auf das mit der Rede vom Blut wohl angespielt wird, ist bereits erbracht. Das Bekenntnis von Sünde, nicht das Erbringen von Sühneleistungen, ist für die Christuszgläubigen daher ihre einzige Leistung, um von jeder Ungerechtigkeit rein zu werden (1,9).

c) In beiden Textcorpora spielt der Gedanke der Reinigung eine wichtige Rolle: Während 1 Joh Sünde als Unreinheit deutet, von der der Glaubende durch das Blut Christi gereinigt wird (1 Joh 1,7), ist in den Beichtinschriften kultische Unreinheit das, was in vielen Fällen zur Strafe durch die Gottheit führte. Während der 1. Johannesbrief kultische Metaphorik verwendet, geht es in den Beichtinschriften um reale Kultfähigkeit. In beiden Traditionen ist aber klar: Nur die Wiedererreichung des Status der Reinheit qualifiziert zur Rettung.

d) In beiden Corpora spielen Mittlerfiguren eine wichtige Rolle. Sprachlich wird dies an der Verwendung von παράκλητος sehr deutlich, einer göttlichen Figur, die zwischen dem Sünder und der Gottheit interveniert. In den „Beichtinschriften“ sind darüber hinaus auch Boten (ἄγγελοι) wichtig, da sie dem Sünder seine Sünde erst erkenntlich machen.

¹³² In den meisten Inschriften erfahren wir zwar nicht, was unternommen wurde oder ob überhaupt mehr als das Bekenntnis nötig war, doch die Wegnahme der Schuld ist Aufgabe des jeweils von der Strafe Betroffenen.

e) Als Mittlerfiguren, die das Vergehen als solches benennen, fungieren aber auch die Priester an den Tempeln bzw. der Verfasser des 1. Johannesbriefs. Es braucht nämlich autoritative Personen, die festlegen, was Sünde ist und was nicht. Vergehen werden zwar in den „Beichtinschriften“ und im 1. Johannesbrief konkret unterschiedlich definiert, sie bewegen sich aber jeweils im Rahmen von Kult und Gemeinschaft. Entscheidend ist, dass die menschlichen Mittlerfiguren jeweils das bereits bestehende Ethos bestätigen bzw. verstärken und gewichten. Dabei stehen sie selbstverständlich an der Stelle der Gottheit, die durch sie hindurch wirkt und damit die Festlegungen autorisiert.

f) In beiden Traditionen findet sich die Beteiligung Dritter vor der Gottheit. Während aber in 1 Joh 5,16 das Gebet dazu wirkt, dass einem anderen Leben geschenkt wird, ist die Situation in den „Beichtinschriften“ eine völlig andere: Bekenntnis und Sühne finden wegen der Schuld anderer statt, von der die unschuldigen Akteure – in der Regel Familienmitglieder – selbst betroffen sind. Der eigentliche Sünder kann dies nicht leisten, weil er unfähig, in der Regel tot, ist. Während also beide Textcorpora das Gebet von Unschuldigen kennen und sich dies jeweils dazu im Bereich der (realen bzw. fiktiven) Familie abspielt, ist die Ausrichtung unterschiedlich: In einem Fall geht es um die eigene Existenz („Beichtinschriften“), im anderen um die Existenz des fiktiven Familienmitglieds (1 Joh).

g) Sowohl der 1. Johannesbrief als auch die „Beichtinschriften“ kennen den Umstand, dass Sünde nicht vergeben, Verfluchung nicht gelöst werden kann bzw. eine Lösung dem Betroffenen nichts mehr nützt. Beides führt zum Tod, der freilich unterschiedlich bestimmt wird.

h) Beide Textcorpora haben eine klar paränetische Ausrichtung: Es geht immer darum aufzuzeigen, was Vergehen sind, was sie bewirken und dass die Gottheit sie nicht unbeachtet lässt. Ziel ist das gottgemäße Leben, die Beachtung der Regeln und Normen, die für die Gemeinschaft wichtig sind.

5. Schluss

Die Perspektive anderer religiöser Traditionen der antiken Welt einzunehmen, um zu verstehen, wie durch sie Menschen mit den Herausforderungen des Lebens und Sterbens umgingen, eröffnet neue Verstehenshorizonte für das Neue Testament. Es ging im Blick auf die lydischen und phrygischen „Beichtinschriften“ daher nicht um genetische Verknüpfungen, sondern darum, die Aussagen des 1. Johannesbriefs in ihrer Allgemeinheit und Besonderheit zu erkennen. Beide Textcorpora wurden daher einerseits als Dokumente religiös orientierter Wirklichkeitsdeutung und -bewältigung untersucht, deren Vergleich andererseits aber auch das spezifische Profil des Umgangs mit Sünde in den johanneischen Gemeinden deutlicher vor Augen treten lässt.