

Franz Nikolasch

Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens und ihre Bedeutung

Im Verständnis des Bußsakramentes zeichnet sich gegenwärtig in der römischen Kirche ein tiefgehender Wandel ab, der zu einer Neubesinnung auf Wesen und Zielsetzung dieses Sakramentes führt.¹ Dieser Tendenz entspricht auch die Weisung des Konzils, Ritus und Formeln des Bußsakramentes seien so zu erneuern, daß sie Wesen und Wirkung dieses Sakramentes deutlicher ausdrücken.²

Die Neubesinnung steht in engstem Zusammenhang mit einem Aufbruch in der Sakramententheologie, der den ekklesiologischen Aspekt dieser Heilszeichen tiefer zu erfassen sucht,³ speziell aber mit den dogmengeschichtlichen Untersuchungen zum Bußsakrament, die zeigen, wie tiefgehende Veränderungen dieses Sakrament im Laufe der Geschichte erfahren hat.⁴ Kein Theologe würde nach den Festlegungen von Trient so weitgehende Veränderungen für möglich halten, wären sie nicht durch die Geschichte bezeugt.

Für uns ergibt sich aus diesen Erkenntnissen, daß es nicht genügt, nur die altbekannten Formulierungen und Thesen zu wiederholen, auch wenn sie sich auf die Autorität von Trient berufen können. Ein Beharren allein auf überkommenen Positionen und Vorstellungen leistet keinen Beitrag zu einer Bewältigung der Problematik im Bereich des Bußsakramentes.

Es genügt aber auch nicht, sich nur mit der lateinischen Tradition auseinanderzusetzen, aus der unsere gegenwärtige Praxis erwachsen ist, vielmehr ist es unbedingt erforderlich, darüber hinaus sich der Tradition der Gesamtkirche bewußt zu werden, zu der auch die Kirchen des Ostens zählen. Es war für die westliche Kirche nicht von Vorteil, daß sie in vielen Punkten ihren Weg ohne Rücksicht auf die Traditionen des Ostens gegangen ist,⁵ im besonderen gilt dies für die Liturgie und Theologie des Bußsakramentes.

Für das Verständnis der Möglichkeiten und Grenzen in der Erneuerung des Bußsakramentes ist es daher von unerläßlicher Bedeutung, die Formen kennenzulernen, unter denen die Kirchen des

Ostens das Sakrament der Buße besitzen, wie auch deren Auffassungen über Natur und Wirkungen dieses Sakramentes zu beachten. Wenn sie sich auch in manchen Punkten von den Auffassungen der lateinischen Kirche unterscheiden, so bezeugen sie doch nicht weniger eine «katholische» Position, da sie sich zumindest mit gleichem Recht auf apostolische Traditionen berufen können wie der Westen.

Daß trotz aller Unterschiede die Gültigkeit dieser Traditionen anerkannt wird, kann man dem Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen entnehmen, das den Katholiken die Erlaubnis gibt, «die Sakramente der Buße, Eucharistie und der Krankensalbung von nicht-katholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden».⁶ Wieweit diese Gültigkeit der Sakramentspendung gegeben ist, wird man bestimmt nicht nach westlichen Vorstellungen und nach Entscheidungen von Florenz und Trient bestimmen können. Die Feststellungen des Konzils haben ihre besondere Bedeutung für das Bußsakrament, da sich hier die Vorstellungen mancher Kirchen des Ostens beträchtlich von denen des Westens unterscheiden.

I. Die Bußliturgie in den Kirchen des Ostens⁷

Für die westliche Kirche ist es bezeichnend, daß sie nur die Form der Einzelbeichte kennt, die kaum eine liturgische Gestaltung aufweist und sich in einem völlig individualistischen Rahmen bewegt. Hingegen zeigen die verschiedenen Formen der Bußliturgie in den östlichen Kirchen eine reiche Gestaltung; sie kennen sowohl einen gemeinsamen Vollzug wie auch die Einzelbeichte, aus deren Texten und Riten man jedoch deutlich ersehen kann, daß auch sie auf gemeinschaftliche Formen zurückgehen.

1. Die Liturgie der Einzelbeichte

In der byzantinischen Liturgie kann man aus dem heutigen Ritus der Einzelbeichte nicht erkennen, aus welcher Form von Gemeinschaftsliturgie er hervorgegangen ist. Aus den Beschreibungen der ältesten Ritualien über den Ablauf der Einzelbeichte kann man aus den Psalmen, Gebeten, Lesungen usw. erkennen, daß ein Zusammenhang mit dem Stundengebet besteht. Das liegt auch deshalb nahe, weil in Byzanz die Übung der Einzelbeichte hauptsächlich vom Mönchtum beeinflusst ist. Im besonderen zeigt sich, daß die Riten der Einzelbeichte von jenen Horen geprägt sind, die

einen Bußcharakter aufweisen, das Morgenlob zu Beginn des Tages («Orthros») und das Gebet zum Abschluß des Tages, die Komplet.⁸ Schon Basilius d. Gr. betont den Bußcharakter des «Orthros», deshalb gehöre der Psalm 50, der auch Bekenntnispsalm heißt, zu dieser Hore, «mit seinen Worten soll der Beter die Gesinnung der Reue bekunden».⁹ So gehört dieser Psalm in allen östlichen Liturgien zum Orthros, ein Zeichen, wie stark der Bußcharakter dieser Hore eigen ist. Gleiches gilt auch für die Komplet in der byzantinischen Liturgie. Wie sich aus der Liturgie des Stundengebetes ein selbständiger Ritus der Einzelbeichte entwickelt hat, zeigt die Regel des Studionklosters, der Abt soll während des Morgenlobes sich zu dem Platz begeben, wo er das Bekenntnis der Mönche entgegennimmt.¹⁰ Im Kloster des hl. Euthymios dagegen erfolgte das Bekenntnis erst zum Tagesabschluß, während der Komplet.¹¹

Im Laufe der Zeit ging aus diesen monastischen Riten die Einzelbeichte hervor, da diese Praxis über den Bereich des Klosters hinaus allen Gläubigen zugänglich wurde. Ähnliches ging auch im Westen vor sich: aus der, in iro-schottischen Klöstern üblichen Beichte der Mönche vor dem Abt, entwickelte sich die westliche Form der Einzelbeichte, die seit Beginn des Mittelalters die Kirchenbuße verdrängte. Anders waren die Voraussetzungen in der koptischen Liturgie. Während in Byzanz die Klöster mitten in den Städten sich befanden, gingen die Mönche Ägyptens hinaus in die Wüste, um fern von den Gemeinden ein Leben der Entsagung und des Strebens nach Vollkommenheit zu führen. Daher haben monastische Riten auf die Bußliturgie der koptischen Gemeinden keinen Einfluß ausgeübt, sie ist vielmehr von der Eucharistiefeyer geprägt; bereits Origenes hat deren Bedeutung für die Sündenvergebung betont.¹² So entsprechen die in den älteren Ritualien vorgesehenen Texte, abgesehen von geringfügigen Änderungen, den Gebeten vom Vaterunser bis zum Ruf «Das Heilige den Heiligen».¹³ Bei der heutigen Einzelbeichte ist dieser Zusammenhang kaum erkennbar, da der Priester weder das Vaterunser mit dem Embolismus noch das folgende Gebet der Kommunionvorbereitung, sondern nur die an den Vater gerichtete Vergebungsbitte spricht.¹⁴

Bei den Westsyryern steht die Liturgie der Einzelbeichte weder mit dem Stundengebet noch mit der Eucharistiefeyer in unmittelbarem Zusammenhang, die drei heute gebräuchlichen Formulare umfassen aber einen Wortgottesdienst mit Lesungen und Orationen, die den sogenannten «Inzens-

riten» (sedre) entnommen sind. So ist auch in diesem Fall ein Zusammenhang mit der Gemeindeliturgie gegeben.¹⁵

Eine besondere Situation ergibt sich in der ostsyrischen Liturgie, deren Tradition eine Einzelbeichte überhaupt nicht zu kennen scheint.¹⁶ Wenn gleich Aphraates für die frühe persische Kirche die Existenz der Einzelbeichte vor einer mit der Vollmacht der Sündenvergebung ausgestatteten Person bezeugt,¹⁷ gibt es in der späteren nestorianischen Kirche nur spärliche Hinweise. Es gibt nur den «Ritus der Entsühnung», der in erster Linie für die Wiederaufnahme Abgefallener bestimmt ist, aber auch bei anderen Sünden benützt werden kann.¹⁸ In der Regel erfolgt die Bitte um Vergebung der Sünden im Rahmen gemeinsamer Bußriten. Die ostsyrische Tradition ist heute nur bei den Nestorianern erhalten, denn die mit Rom unierten Kirchen (Malabarchristen, Chaldäer) haben die westliche Form der Einzelbeichte übernommen.¹⁹

Trotz aller Unterschiede ist den Riten der Einzelbeichte in den verschiedenen Kirchen des Ostens doch der Ursprung in einer Gemeinschaftsfeyer, deren Struktur auch weiterhin prägend blieb, gemeinsam.

2. Gemeinschaftliche Bußriten

Während die römische Liturgie abgesehen von einem längst nicht mehr verwendeten Ritus, der Rekonziliation der Büßer vom Gründonnerstag, keine Gemeinschaftsformen sakramentaler Buße aufweist, kennt der Osten neben der Einzelbeichte auch gemeinsame Bußriten, denen sündentilgende Kraft im Sinne sakramentaler Wirksamkeit zuerkannt wird und die oft eine größere Bedeutung haben als die Einzelbeichte.

Wie schon die Übersicht zu den Riten der Einzelbeichte gezeigt hat, sind diese aus Gemeinschaftsriten hervorgegangen, die zur Eucharistiefeyer oder zur monastischen Liturgie des Stundengebetes gehören oder selbständige Formen darstellen.²⁰

Auf die Bußelemente des Stundengebetes wurde bereits verwiesen: Morgenlob und Tagesabschluß, Orthros und Komplet, haben Bußcharakter und sollen in ihrer täglichen Wiederkehr den Menschen immer neu zur Besinnung auf sich selbst, zur Erkenntnis seiner Schuld und der Größe Gottes führen.

Eine größere Bedeutung kommt jedoch den Bußriten im Rahmen der Eucharistiefeyer zu. Da Sünde und Vergebung in ihrer kirchlichen Dimen-

sion Ausschluß und Wiederzulassung zur Eucharistie bedeuten,²¹ gehören gerade zu dieser Feier Bußelemente am Beginn oder innerhalb des Eucharistiegebetes selbst, oder als unmittelbare Vorbereitung auf die Kommunion.

Im Eucharistiegebet selbst haben die Westsyrier ein allgemeines Sündenbekenntnis mit einer Bitte um Vergebung, dem eine große Bedeutung zugemessen wird. Es ist das Gebet zwischen Fürbitten und Schlußdoxologie, das «Anes, Aphas, Synchoreson», das von Priester und Gemeinde abwechselnd gesprochen wird.²² Bereits im 4. Jh. ist dieses Gebet durch die Mystagogischen Katechesen von Jerusalem²³ und durch Epiphanius bezeugt.²⁴ Über die Jakobusanaphora fand es eine weite Verbreitung.²⁵ In diesem Gebet bittet die Gemeinde um Vergebung aller «bewußten und unbewußten, gewollten und ungewollten» Sünden. Stil und Verbreitung dieses Gebetes deuten darauf hin, daß es sich um eine jüdisch-christliche Tradition handelt, die auf die Synagogenliturgie zurückgeht. Dasselbe Gebet findet sich auch außerhalb der Eucharistiefeier im Rahmen von Bußriten des Stundengebets.²⁶ Die ostsyrische Tradition der Chaldäer, Nestorianer und Malabarchristen kennt in der Eucharistiefeier ebenfalls einen ausgeprägten Bußritus, der sich unmittelbar an das Hochgebet anschließt.²⁷ Bei den Nestorianern ist dieser Ritus heute die einzige Form einer Bußliturgie. Der Ritus selbst steht im Zusammenhang mit dem Brotbrechen, das in der ostsyrischen Liturgie dem Vaterunser vorausgeht. Zuerst ist ein Inzensritus, dann, unmittelbar vor dem Vaterunser, spricht die ganze Gemeinde ein Schuldbekenntnis und der Priester schließt mit der Bitte um Vergebung.²⁸ Dieser Bußritus an einer so bedeutsamen Stelle wird mit beigetragen haben, daß die Nestorianer die Einzelbeichte nicht einführten.

Bei den Kopten führten zwei Bußriten im Rahmen der Eucharistiefeier dazu, daß die zwar bekannte Einzelbeichte heute kaum geübt wird. Ein Bußritus steht am Beginn der Messe: der Priester durchschreitet mit dem Weihrauchfaß den Raum, und die Gläubigen beichten ihre Sünde gleichsam in den aufsteigenden Weihrauch, dem sie wie die Westsyrier reinigende und sündentilgende Kraft zuschreiben. Abschließend spricht der Priester eine an den Sohn gerichtete Bitte um Vergebung.²⁹ Nach den Behauptungen mittelalterlicher Autoren soll dieser Inzensritus bis in apostolische Zeit zurückreichen.³⁰ Wir können zwar mit Sicherheit sagen, daß dies nicht zutrifft, denn zur Zeit des Origenes wurde weder Weihrauch verwendet noch

ihm eine sündentilgende Kraft zugeschrieben – entsprechende Texte des AT deutet er in geistig-symbolischem Sinn³¹ – der Ritus reicht doch in eine sehr frühe Zeit zurück. Der zweite Bußritus folgt nach dem Vaterunser und besteht aus den Gebeten, die auch zur Einzelbeichte verwendet wurden.³²

Einen letzten, in allen östlichen Kirchen bekannten Bußritus bildet die feierliche Kniebeugungszeremonie zum Abschluß der österlichen Zeit in der zweiten Vesper des Pfingstfestes.³³ Während der österlichen Zeit ist es nicht erlaubt, zum Gebet niederzuknien, denn die Freude über die Auferstehung läßt das Knien als Zeichen der Bußgesinnung nicht zu. Es lag nahe, die Wiederaufnahme des Knien mit einer gewissen Feierlichkeit zu begehen. Der Ritus steht jedoch auch mit dem Festgeheimnis in Zusammenhang, denn an diesem Tag feiert die Kirche die Herabkunft des Hl. Geistes, der die Vergebung der Sünden bewirkt, wie der Herr nach seiner Auferstehung verheißen hat (Jo 20, 22–23) und *Origenes* in die Worte faßte: «Der Heilige Geist entfernt alle Unreinheit und er vergibt alle Sünden».³⁴ Die Gebete dieser Zeremonie weisen auf den Zusammenhang zwischen Aussendung des Geistes und Vergebung der Sünden wiederholt hin. Da dieser Ritus in allen Liturgien des Ostens bekannt ist und mit großer Feierlichkeit begangen wird, kommt ihm sicher ein hohes Alter und eine besondere Bedeutung zu.

II. Sakramentalität der Gemeinschaftsriten

Da den erwähnten Gemeinschaftsriten in manchen östlichen Kirchen eine größere Bedeutung beigegeben wird als der Einzelbeichte, ja bei den Nestorianern von einem Bußsakrament nur in dieser Form gesprochen werden kann, erhebt sich die Frage, ob und wieweit man den Gemeinschaftsriten echte sakramentale Wirkkraft zuerkennen muß, wieweit sie also eine legitime sakramentale Form sind.³⁵ I. H. Dalmais spricht ihnen jede sakramentale Bedeutung ab und schließt daraus, daß die bei den Nestorianern erhaltene ostsyrische Tradition kein Bußsakrament besitze, und daß die Kopten sehr selten von diesem Sakrament Gebrauch machen.³⁶ Es bleibt aber wohl zu bedenken, ob wir Bußsakrament und Einzelbeichte gleichsetzen dürfen; dies entspricht zwar der westlichen Auffassung seit der Scholastik, nicht aber der alten Kirche und auch nicht den Kirchen des Ostens. Allerdings muß man auch hier unterscheiden, da man den täglich wiederkehrenden Bußriten des

Stundengebets wohl nicht dieselbe Wirkkraft zuerkennen wird wie den seltenen Riten, etwa der Kniebeugungszeremonie oder den feierlichen Formen im Rahmen der Eucharistiefeyer. Vor allem ist die Auffassung maßgebend, die in den Kirchen selbst über die Wirkkraft dieser Riten besteht. Hier wird man unterscheiden müssen zwischen jenen Kirchen, denen die Einzelbeichte bekannt ist und den andern, bei welchen die Einzelbeichte kaum oder überhaupt nicht gebräuchlich ist. Im letzteren Fall wird man den Gemeinschaftsriten eher eine sakramentale Wirkkraft zuschreiben. Festzustehen scheint, daß jene Sünden von der Wirkkraft dieser Bußfeiern auszuschließen sind, die in der alten Kirche der feierlichen Kirchenbuße unterworfen waren und einem Ausschluß aus der Gemeinde gleichkamen, wie z. B. Glaubensabfall, Götzendienst, Mord und Ehebruch. Eine solche Einschränkung muß zumindest für die Dauer der Kirchenbuße gegolten haben. Hätte man die schweren Vergehen durch Teilnahme an einer Bußfeier tilgen können, wäre die Bußdisziplin überflüssig gewesen. Außerdem folgten in der koptischen Liturgie nach den Bußriten der Kommunionvorbereitung noch eigene Gebete für die Büsser,³⁷ ein Beweis, daß man die vorhergehenden Versöhnungsbitten für sie nicht als wirkmächtig erachtete. Dagegen war es allgemeine Überzeugung, daß durch die gemeinsamen Bußriten die läßlichen und alltäglichen Sünden getilgt werden, für die keine besondere Formen der Sündenvergebung bestanden.

Wo die Kirchenbuße nicht gleich wie in Byzanz durch die Einzelbeichte ersetzt wurde, blieben zumindest für längere Zeit die gemeinsamen Bußriten die einzige Form einer kirchlichen Bußliturgie. Sollte also für schwere Sünden auch weiterhin eine sakramentale Sündenvergebung möglich bleiben, so konnte sie nur im Rahmen dieser Bußriten erfolgen, ihre Wirkkraft mußte sich also auch auf die nach unserer Auffassung schweren Sünden erstrecken. Das gilt für die koptische Kirche, die vermutlich bis zum 12. Jh. die Einzelbeichte nicht kannte und deren Hierarchie sie dann nur widerstrebend aufnahm.³⁸ Ähnliches gilt für die Westsyrer, die den gemeinsamen Bußriten große Bedeutung zumessen und erst recht für die Nestorianer, die ja nur solche Bußformen kennen, während Chaldäer und Malabarchristen durch ihre Union mit Rom die westliche Form der Einzelbeichte einführten.³⁹

Aus diesen Gegebenheiten kann man ersehen, daß die Einzelbeichte in diesen Kirchen nicht als unabdingbar erachtet wird, wie ja die Ostkirchen

auch bei der Einzelbeichte auf ein vollständiges Bekenntnis wenig Wert legen. Allein diese Erkenntnis bedeutet für die Erneuerung der westlichen Bußliturgie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag.

III. Aufgabe der Kirche und des Priesters im Bußsakrament

Kennzeichnend ist auch die Auffassung über die Funktion der Kirche und des Priesters im Bußsakrament; ihre Aufgabe ist es nicht, über den Sünder zu urteilen, sondern für ihn Fürsprache zu leisten und um Vergebung zu bitten. Asterius v. Amasea verweist zur Begründung auf das Wort Christi: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet».⁴⁰ Die Kirchen des Ostens wissen sich in dieser Charakterisierung einig mit der Schrift, die von der Aufgabe und Notwendigkeit der Fürsprache für den Sünder spricht, durch die ihm Gottes Vergebung zuteil wird (vgl. Jak 5, 16; 1 Jo 5, 16). Daher lehnen sie die Auffassung vom Bußsakrament als einem richterlichen Akt, wie sie im Westen vorherrscht und in der Absolutionsformel zum Ausdruck kommt, ab.⁴¹ Gewiß verweisen einige Texte, besonders in Ägypten, auf die der Kirche übertragene Gewalt,⁴² dennoch erfolgt die Sündenvergebung nicht durch einen richterlichen Spruch des Priesters. In der Regel bittet die Kirche Gott um Vergebung der Schuld des Sünders und Gott selbst bzw. Christus vergibt die Sünde.⁴³ Diese Auffassung entspricht der alten Kirche und war auch im Westen bekannt. Riten und Texte der Büsserrekonziliation vom Gründonnerstag zeigen dies und Gebete wie das «Indulgentiam» galten bis zur Zeit des Thomas v. A. als sakramentale Absolutionsformeln. Neben der Fürbitte ist es Aufgabe des Priesters, wie ein Arzt zu wirken, der eine Krankheit feststellen und heilen soll. So betont Theodoret v. Kyros, der Priester habe als Arzt zu handeln oder wie die Priester des Alten Bundes, die Krankheit und Heilung des Aussatzes festzustellen hatten.⁴⁴ Dieselbe Auffassung vertritt schon Origenes, wenn er den Apostelnachfolgern die Aufgabe zuweist, als Seelenärzte zu handeln und Wunden zu heilen.⁴⁵ Diese Aufgabe ist dem Osten durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute bewußt geblieben, entspricht sie doch voll und ganz der Zielsetzung des Sakramentes, das Christus uns nicht zum Verurteilen, sondern zum Heilen überlassen hat.⁴⁶

Soll der Priester dieser Aufgabe gerecht werden, muß er in besonderer Weise mit dem Heiligen Geist vertraut sein, an dessen Mitteilung Christus

vgl. Thaut
u. Aue
→ Sekundär

die Sündenvergebung gebunden hat (Jo 20, 22–23), der die Jünger alle Versuchungen überwinden und die Herzen der Menschen erforschen lehrt. So versteht man auch, daß im Osten das Bußsakrament hauptsächlich den Mönchen überlassen ist, die für den Geist Gottes durch ihr Streben nach Vollkommenheit offen sind. Sie sind bis heute in bevorzugter Weise die «geistlichen Väter» oder «Geistlichen», wie die byzantinischen Ritualien die Beichtpriester nennen; zu ihnen kommen die Gläubigen, auch wenn sie, wie in früheren Zeiten, nicht geweiht waren.⁴⁷

¹ Vgl. F. J. Heggen, *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte* (Wien 1966) (Boete-viering en private biecht [Roermond 1965²]); W. Kasper, *Beichte außerhalb des Beichtstuhles?*: Concilium 3 (1967) 282–286; J. Bommer-Th. Rast, *Beichtprobleme heute – Prinzipien und Anregungen* (Zürich 1968); K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1960) 143–183; A. Winkhofer, *Kirche in den Sakramenten* (Frankfurt/M. 1968) 153–191.

² Konstitution über die Liturgie, Artikel 72.

³ Vgl. E. H. Schillebeeckx, *De sacramente heilseconomie* (Antwerpen-Bilthoven 1952); Ders., *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* (Mainz 1960) (Christus – sacrament van de Godsontmoeting [Bilthoven 1958]); K. Rahner, *Kirche und Sakramente = Quaestiones Disputatae 10* (Freiburg/Br. 1960). Bezüglich des Bußsakramentes vgl. die Konstitution über die Kirche, Artikel 11: «Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihre Sünden verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.» Vgl. auch Dekret über den priesterlichen Dienst, Artikel 5.

⁴ Vgl. besonders die Arbeiten v. B. Poschmann, *Poenitentia secunda* (Bonn 1940) und *Buße und letzte Ölung = Hdb. d. Dogmengeschichte IV/3* (Freiburg/Br. 1951); C. Vogel, *Le Pêcheur et la Pénitence dans l'église ancienne* (Paris 1966) und *Le Pêcheur et la Pénitence dans l'église médiévale* (Paris 1968).

⁵ Vgl. das Dekret über den Ökumenismus, Artikel 14–18.

⁶ Dekret über die katholischen Ostkirchen, Artikel 27. Vgl. Dekret über den Ökumenismus, Artikel 15: «... Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie...».

⁷ Vgl. I. H. Dalmais, *Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux*: La Maison Dieu 56 (1958) 22–29; L. Ligier SJ, *Dimension personnelle et Dimension communautaire de la Pénitence en Orient*: La Maison Dieu 90 (1967) 155–188; Ders., *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*: Nouv. Rev. Théol. 89 (1967) 940–967.

⁸ Vgl. L. Ligier SJ, *La Maison Dieu*, aaO. 164–167.

⁹ Basilios d. Gr., *Brief 207 an den Klerus v. Neocesarea*. Vgl. J. Mateos SJ, *L'office monastique à la fin de l'IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*: Or. Chr. 47 (1963) 53–88, besonders 84–85.

¹⁰ *Constitutiones Studitanae 22*: PG 99, 1712.

¹¹ Vgl. I. Hausherr SJ, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Rom 1955) 218.

¹² Origenes, *De Oratione 28*: PG 11, 528–529.

¹³ H. Denzinger, *Ritus Orientalium* (Würzburg 1968) I. 436–438; F. E. Brightman-C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western, I. Eastern Liturgies* (Oxford 1896) 181–184.

¹⁴ Vgl. L. Ligier SJ, *La Maison Dieu*, aaO. 170.

¹⁵ I. H. Dalmais, aaO. 23 ff.; H. Denzinger, aaO. I. 440–448.

Wie diese knappen Hinweise zeigen, können Praxis und Verständnis des Bußsakramentes in den Kirchen des Ostens dem Westen bei der Erneuerung seiner Bußliturgie eine bedeutende Hilfe leisten, um aus der bisherigen, nun in Krise geratenen Einseitigkeit und Engführung herauszufinden. Praxis und Verständnis des Ostens zeigen, daß sich der Kirche des Westens bisher vernachlässigte oder in Vergessenheit geratene Möglichkeiten auf-tun.

¹⁶ Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Rom 1947) 265–280.

¹⁷ Aphraates, *Demonstratio VII*: Patr. Syr. I. 315 ff.

¹⁸ H. Denzinger, aaO. I. 467–471.

¹⁹ I. H. Dalmais, aaO. 23.

²⁰ L. Ligier SJ: *La Maison Dieu*, aaO. 164–171.

²¹ L. Ligier SJ: *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites*: Or. Chr. Per. 29 (1963) 5–78.

²² F. E. Brightman, aaO. 96.

²³ *Mystagogische Katechese V/9–10*: PG 33, 1117.

²⁴ Epiphanius V. Salamis, *Haer. 75/8*: PG 42, 513.

²⁵ L. Ligier SJ: *Nouv. Rev. Théol.*, aaO. 963.

²⁶ Vgl. L. Ligier SJ: *La Maison Dieu*, loc. cit. 176.

²⁷ L. Ligier SJ: *Or. Chr. Per.*, aaO. 24–32.

²⁸ F. E. Brightman, aaO. 288–295.

²⁹ F. E. Brightman, aaO. 147–157.

³⁰ L. Ligier SJ: *Nouv. Rev. Théol.*, aaO. 962.

³¹ Origenes, *In Lev. hom. IX. 8*: PG 12, 519 f.; Ders., *In Num. hom. IX, 5*: PG 12, 629 f.

³² F. E. Brightman, aaO. 181–184.

³³ A. Rucker, die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten: *Heilige Überlieferung* (Münster/W. 1938) 193–211; R. Cabić, *La Pentecôte* (Tournai 1965) 111–113.

³⁴ Origenes, *In Lev. hom. II, 2*: PG 12, 444.

³⁵ L. Ligier SJ, *La Maison Dieu*, aaO. 178–186.

³⁶ I. H. Dalmais, aaO. 22 f.

³⁷ Vgl. die abessinische Liturgie, in der alte Elemente der Liturgie von Alexandrien erhalten blieben. F. E. Brightman, aaO. 288.

³⁸ G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jh.* (Paderborn 1923) 147–180.

³⁹ I. H. Dalmais, aaO. 23.

⁴⁰ Asterius V. Amasea, *Homilia XIII. Adhortatio ad paenitentiam*: PG 40, 360.

⁴¹ L. Ligier SJ: *Nouv. Rev. Théol.*, aaO. 945.

⁴² Vgl. H. Denzinger, aaO. I. 437–439.

⁴³ Vgl. H. Denzinger, aaO. 437–471.

⁴⁴ Theodoret v. Kyros, *Quaest. in Lev. XIII–XIV*, *Inter. 15*: PG 80, 320.

⁴⁵ Origenes, *Homilia I in Ps 37,1*: PG 12, 1369.

⁴⁶ Vgl. L. Ligier SJ: *Nouv. Rev. Théol.*, aaO. 946.

⁴⁷ Vgl. L. Ligier SJ: *Nouv. Rev. Théol.*, aaO. 945.

FRANZ NIKOLASCH

geboren am 3. April 1933 in Millstatt/See (Österreich), 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie sowie Professor für Liturgik an der Universität Salzburg. Er veröffentlichte u. a.: *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Wien 1963).