

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

¹¹ Vgl. La struttura, aaO. 81–177.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

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

Frans van de Paverd

Zeugnisse aus dem
christlichen Osten für die
Möglichkeit zur
Selbstversöhnung

I. Der Ursprung der Beichte

Wenn ein Jude oder Heide der Kirche beizutreten wünschte, verlangte man nicht von ihm, daß er, bevor er zum Katechumenat oder zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche zugelassen wurde, die Sünden seines früheren Lebens bekenne. Im Falle einer «zweiten Buße» wurde jedoch von dem Bekehrten erwartet, daß er seine Sünde, wenn diese geheim geblieben war, bekenne. Tertullian († nach 220) war bereits vertraut mit dem Brauch, daß der Büsser seinen konkreten Fehltritt oder wenigstens seine Schuld bekannt machte¹. Dieser Unterschied im Verhalten gegenüber Vergehen, die vor der Taufe begangen worden waren, und gegenüber den Sünden, die nach der Eingliederung in die Kirche geschahen, beruht vielleicht letzten Endes auf der Einsicht, daß die

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

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

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

begangene Sünde stand eine solche rein «kostenlose» Gabe nicht mehr zur Verfügung. Dann wurde vielmehr von dem sich Bekehrenden eine Genugtuung, ein Abbüßen seiner Schuld erwartet.

Vor allem bei einem Kirchenvater wie Cyprian († 258) trat diese Auffassung stark in den Vordergrund². Das Maß und die Art und Weise der Buße konnten nur durch die Kirche festgesetzt werden. Auch dies setzt im Falle von geheimer Sünde eine Beichte voraus. Auch aus diesem Blickwinkel gesehen, konnte der sich Bekehrende sich nicht damit begnügen, seine Schuld bloß zu erkennen, sondern er mußte seine konkrete Tat bekennen. Erst so wurde es möglich, ihm eine seiner Sünde angemessene Buße aufzuerlegen.

Wie auch immer das Entstehen der Beichte erklärt werden muß, der christliche Osten bietet Zeugnisse für die Möglichkeit, daß ein Sünder sich selbst – ohne die besondere Intervention der Kirche – mit der Gemeinschaft versöhnt. Diese Zeugnisse sind nicht alle auf einen Nenner zu bringen. Um zu erkennen, ob sie tatsächlich oder aber nicht relevant sind, werden wir diese eines nach dem anderen Revue passieren lassen.

II. Zeugnisse für die Möglichkeit der Selbstversöhnung

1. Es liegt im eigensten Wesen der Eucharistie beschlossen, daß an ihr nur derjenige würdig teilnehmen kann, der mit seinen Mitmenschen in Frieden lebt. Daher kommt es, daß es im Osten allgemeiner Brauch war, diejenigen, die etwas gegen ihren Nächsten hatten (vgl. Mt 5,25), vor dem Beginn des eucharistischen Hochgebetes wegzuschicken. Dadurch, daß jemand sich unversöhnlich gegenüber seinem Nächsten verhielt, schloß er sich selbst aus der Gemeinschaft aus. Nirgendwo aber wird ersichtlich, daß in diesem Falle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft eine besondere Intervention der Kirche gefordert gewesen wäre. Es war offensichtlich ausreichend, den Frieden mit seinem Mitmenschen wiederherzustellen, um sich so auch mit der Kirche zu versöhnen.

2. Nirgendwo in den sechs Büchern der *Didascalia apostolorum*³ (vom Beginn des 3. Jahrhunderts) wird die Beichte erwähnt. Das zweite Buch ist den Aufgaben des Bischofs gewidmet. Ihm wird ans Herz gelegt, jeden von ihm aus der Kirche ausgeschlossenen öffentlichen Sünder

nach seiner Bekehrung wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen. Wenn der Autor dieser Schrift die Beichte gekannt hätte, hätte man eine Anweisung über die einzuhaltende Verhaltensweise für den Fall, daß ein Gemeindeglied seine Sünden bekennte, erwarten können. Der Autor scheint also die Möglichkeit einer Beichte nicht in Erwägung gezogen zu haben.

3. Der 4. Kanon der Synode von Neokäsarea (314) bietet einen bemerkenswerten Text. Er lautet: «Wenn ein Mann sich vornimmt, aus Begehren zu einer Frau mit ihr zu schlafen, dieses Vornehmen aber nicht zur Verwirklichung kommt, ist er allem Anschein nach durch die Gnade gerettet.» Diese Aussage impliziert, daß der nicht zur Ausführung gekommene Vorsatz nicht gebeichtet werden mußte. Die Synodenväter huldigten offenbar dem Grundsatz: *De internis Ecclesia non iudicat.*⁴

4. Basilius von Käsarea und Gregor von Nyssa respektierten den Grundsatz: «Nulla poena sine lege». Wenn die «Väter», ihre Vorgänger, für einen Fehltritt kein Gesetz, keinen Kanon hinterlassen hatten, wodurch die Buße dafür festgesetzt wurde, konnte ein Bischof nicht aus eigener Initiative eine Strafe dafür auferlegen. Es ist nachweisbar, daß man ebensowenig forderte, daß eine derartige «nichtkanonische Sünde» gebeichtet werde⁵.

Beweisen die unter 3. und 4. genannten Zeugnisse tatsächlich die Möglichkeit, daß ein Sünder sich allein schon durch seine Bekehrung mit der Kirche versöhnen konnte? Gregor der Große schreibt, daß man von den Sünden, die aus Habsucht entspringen, bloß Diebstahl, Grabschändung und Kirchenraub als Übel betrachtet, weil die Väter allein für diese Fehlritte eine Buße vorgeschrieben hätten. Alle übrigen Formen von Habgier werden nicht ernst genommen⁶.

Man könnte nun einwenden, daß alle Sünden, für die es keine Bußkanones gab, subjektiv nicht als «Todsünden» erfahren werden konnten. Das bedeutet wohl, daß man den Sinn der unter 1. genannten liturgischen Praxis – einmal vorausgesetzt, daß es diese auch in Kappadokien gab – nicht mehr begriff und daß jedenfalls die Tragweite von Texten wie Mt 5,23–24; 6,12.15; 18,35; Mk 11,25 und Lk 11,4 vergessen worden war. Basilius und Gregor nennen nämlich als Beispiele für Sünden, die von Beichte und Buße ausgenommenen waren, nicht nur Trunksucht, Prahlucht, Habgier und Profitsucht (vgl. Kol 3,5; Eph 5,5; 1 Tim 6,10), namentlich auch

Wucher und das Eintreiben von Zinsen (vgl. z. B. Ex 22,25), sondern auch alle Äußerungen von Aggressivität (d. h., wie Gregor vermerkt, mit Ausnahme von Mord; darauf stand tatsächlich eine harte Buße), Beleidigung, Mißgunst, Haß, Groll, Streit sowie streitsüchtige und rachsüchtige Verhaltensweisen⁷.

5. Johannes Chrysostomos wird nicht müde, seine Zuhörer aufzurufen zur Bekehrung und zum Bekenntnis ihrer Sünden. Er spornt sie aber nicht an, ihre Untaten dem Bischof oder einem anderen Mitglied des Klerus zu enthüllen. Ausdrücklich sagt er, daß er sie nicht dazu verpflichten wolle, ihre Sünden Menschen anzuvertrauen. Es genügt vielmehr, Gott allein ihre Wunden zu zeigen und ihn um ein Heilmittel dafür zu bitten. Chrysostomos vertritt diesen seinen Standpunkt sowohl in seinen antiochenischen wie in seinen konstantinopolitanischen Schriften. Es ist nicht nötig, hier die Texte wiederzugeben, in denen seine Auffassung zum Ausdruck kommt. J. Quasten bietet in seiner *Patrology* zwei bedeutsame Zitate, von denen das erste (Hom. c. Anomaeos 5, PG 48, 745) aus Antiochien, das zweite (In Hebr. hom. 9,5, PG 63, 81) stammt. Man könnte diese Texte um noch weitere vermehren. Quasten weist ferner darauf hin, daß Chrysostomos in seinen Büchern *Über das Priestertum* siebzehn Aufgaben des Priesters aufzählt, dabei aber nicht die Aufgabe des Beichthörens nennt⁸.

Aus der Tatsache, daß Chrysostomos seine Zuhörerschaft lehrt, es genüge, wenn sie ihre Sünden vor Gott allein zugeben, darf man nicht ableiten, daß die Kirche in Antiochien und die in Konstantinopel keine öffentliche Buße gekannt hätten. In dieser Hinsicht stimmten sie mit allen anderen Ortskirchen überein⁹. In Antiochien und Konstantinopel bestand die Klasse der Büsser aber bloß aus den folgenden Personen: Sünder, die auf frischer Tat ertappt worden waren; solche, deren Schuld nach einer Anklage durch Dritte bewiesen war; Gemeindeglieder, deren Lebenswandel öffentlich Anstoß erregt hatte¹⁰.

Der Standpunkt des Chrysostomos hinsichtlich der Beichte kam nicht aus einer mangelnden Einsicht in die ekklesiale Dimension der Sünde. Auch er ist davon überzeugt, daß ein Getaufter, dessen Haltung im Widerspruch steht zur Heiligkeit der Kirche, sich selbst *ipso facto* aus der Kirche ausschließt. Sehr deutlich legt er das dar in seiner Predigt über David und Saul (Hom. de Davide et Saule, III, 1–2, PG 54, 695–697). Ein

unbekehrter Sünder, der äußerlich den Gottesdienstfeiern der Kirche beiwohnt, ist in Wirklichkeit weiter von der Gemeinschaft entfernt als der Büsser, der zwar noch nicht zur Teilnahme an der Kommunion zugelassen ist, aber auf jeden Fall schon Aussicht auf die vollkommene Versöhnung hat (PG 54, 695).

Es ist also offensichtlich, daß nach Chrysostomos ein Sünder, der nicht offiziell aus der Kirche ausgeschlossen ist, der sich aber durch sein eigenes Verhalten von ihr abgesondert hat, sich wieder mit ihr versöhnen kann durch das Bekenntnis seiner Schuld vor Gott allein. Eine besondere Intervention der Hierarchie ist in einem solchen Fall nicht nötig. Offensichtlich kann der sich Bekehrende die Versöhnungsbereitschaft der Kirche als a priori gegebene Tatsache voraussetzen.

6. Theodor von Mopsuestia war ein Zeitgenosse und Freund des Johannes Chrysostomos. Er wirkte auch in derselben (staatlich-römischen) Diözese Syria. Dennoch lehrt Theodor in seinen *Katechetischen Homilien*¹¹ deutlich, daß ein Getaufter, wenn er «eine große Sünde» (Hom. XVI 42, p. 599) begangen hat, diese dem Bischof beichten müsse¹². In einem Kommentar zu 1 Kor 11, 33–34 läßt er aber andere Töne hören¹³. Der betreffende Text bildet den Abschluß einer Ermunterung zu häufigem Kommunionempfang. Das Bewußtsein unserer Unwürdigkeit soll uns nicht von unserer Teilnahme an der Eucharistie abhalten. Einen gültigen Grund, nicht teilzunehmen, hat nur der Gläubige, der sich der Sünden schuldig gemacht hat, von denen Paulus sagt, daß diejenigen, die sie begehen, nicht in das Reich Gottes eintreten werden (vgl. 1 Kor 6, 9–10; Gal 5, 21; Eph 5,5). Einem derartigen Sünder kommt es erst dann wieder zu, an der Eucharistie teilzunehmen, nachdem er sich bekehrt hat. Aber wenn man als ein guter Christ zu leben bestrebt ist, ist es falsch, von der Teilnahme an der Kommunion abzusehen wegen der Sündigkeit, die unmittelbar mit unserer *conditio humana* mitgegeben ist. Dies wäre umso unrechter, als uns ja auch in der Eucharistie Vergebung geschenkt wird. «Es ist ja doch nur billig und recht, daß alles, was uns durch den Tod Christi zuteil geworden ist, durch die Symbole seines Todes verwirklicht werde.» Theodor schließt dann: «Sodaß ich zu behaupten wage, daß jemand, selbst wenn er eine schwere Sünde begangen hat, wenn er aber beschlossen hat, sich fortan jeder unangemessenen Handlungsweise zu ent-

halten und sich durch ein Leben nach dem Gesetze Christi der Tugend zu befleißigen und wenn er dann an den Mysterien teilnimmt in der vollen Überzeugung, für alles Vergebung zu empfangen, er keineswegs in seinem vertrauensvollen Glauben enttäuscht werden wird.»

7. Der Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439) erzählt eine pikante Begebenheit, die zur Abschaffung des Amtes des Bußpresbyters geführt haben könnte¹⁴. Diese Episode hat auch einen Platz gefunden in der *Kirchengeschichte* seines Zeigenossen Sozomenos, der sie von seinem Kollegen übernommen und mit einigen eigenen Ergänzungen bereichert hat¹⁵. Sokrates schreibt, daß zu der Zeit, als Nektarios Bischof von Konstantionopel war (381–397), eine adelige Dame zum Bußpriester kam und ihm eine Sünde nach der anderen bekannte, die sie nach der Taufe begangen hatte. Der Presbyter befahl der Frau zu fasten und unablässig zu beten. Sie setzte aber ihre Beichte fort und beschuldigte sich selbst noch eines anderen Vergehens. Sie sagte, daß ein Diakon mit ihr geschlafen habe. Das Bekenntnis dieser letzten Sünde hatte für den Diakon den Ausschluß aus der Kirche zur Folge. Der Vorfall hatte aber noch ein anderes Nachspiel. Er verursachte große Aufregung beim Volk, das empört war nicht nur über das, was da vorgefallen war, sondern auch über die Tatsache, das die Kirche ernsthaft in Mißkredit gebracht worden war. Daher riet ein gewisser Eudaimon, ein Presbyter der Kirche und Alexandriner von Geburt, dem Nektarios, das Amt des Bußpriesters abzuschaffen «und jedem zuzugestehen, nach dem Urteil seines eigenen Gewissens an den Mysterien teilzunehmen». Nur so könne die Kirche vor übler Nachrede bewahrt bleiben.

Diese Geschichte hat manchen Gelehrten einige Kopfzerbrechen bereitet. Sie ist nicht frei von Ungereimtheiten und historischen Unmöglichkeiten. Soviel ist aber deutlich, daß sie nämlich das Nichtvorhandensein einer Beichtpraxis in Konstantinopel unterstellt. So bestätigen Sokrates und Sozomenos, was wir bereits von Johannes Chrysostomos vernommen haben.

8. Timotheos I. von Alexandrien (380–385) wird ein für unser Thema interessanter Kanon zugeschrieben¹⁶. Er beantwortet damit die Frage: «Was gebührt jemandem, der im Geheimen eine Sünde begeht und sie, obschon er sich ihrer schämt, nicht beichtet?» Die Übersetzung der Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach,

aber ihre Tendenz ist deutlich erkennbar. Sie läuft darauf hinaus, daß, wenn jemand im Geheimen eine Sünde begangen hat und dann zu wahrhaftiger Umkehr gelangt, Gottes Gebote hält und Almosen gibt, «Gott auch ihm vergibt».

Der Fragesteller, der diese Antwort herauslockte, ging offensichtlich davon aus, daß die Beichte die normale Einleitung des zur Versöhnung führenden Prozesses bildete. (Pseudo?-) Timotheos behauptet aber, daß, wenn jemand aus dem einen oder anderen Grund seine geheime Sünde nicht beichtet, eine konkret sich äußernde Bekehrung ebenso zur Vergebung führen könne.

9. Ein letztes Zeugnis stammt aus einer viel späteren Zeit, nämlich vom Ende des 12. Jahrhunderts. Es zeigt aber, daß auch damals noch der Gedanke lebendig war, daß man auch ohne Beichte Vergebung erlangen könne, selbst bei ernsthaften Sünden. Es geht hier um die Betrachtungsweise eines gewissen Petros Chartophylax. Er war Archivar des Patriarchen von Konstantinopel, also Inhaber eines Amtes, das eine viel gewichtigere Position mit sich brachte als das Amt eines einfachen Bibliothekars¹⁷. Nach einem in Byzanz beliebten *genus litterarium* äußert dieser Autor seine Meinung über verschiedene Punkte in Antworten auf eine Reihe von Fragen. Er bietet auch Lösungen für Probleme, welche die Beichte betreffen¹⁸. Auf die Frage, ob es gut sei, daß wir unsere Sünden Männern im geistlichen Amt bekennen, antwortet er, daß dies zwar gut und nützlich sei, aber nur dann, wenn dies vor urteilsfähigen Beichtvätern geschehe. «Wenn du also einen geistbegabten und erfahrenen Mann findest, der imstande ist, dich zu heilen, dann beichte ihm ohne Scham und mit Glauben deine Sünden, so als tätest du es vor dem Herrn und nicht vor einem Menschen.»¹⁹

Diese These läßt selbstverständlich die Frage wach werden, was zu tun sei, wenn man keinen kompetenten und geistbegabten Mann findet. Die Antwort lautet: «Beichte deine Sünden Gott, vor ihm allein, während du dich selbst verurteilst und nach dem Beispiel des Zöllners (vgl. Lk 18, 13) sagst: «Unser Gott, Du weißt, daß ich ein Sünder bin und jeder Vergebung unwürdig, aber rette mich um Deiner Barmherzigkeit willen!»

Schließlich folgt noch die Frage: «Aber wenn ich Gott meine Sünden beichte, muß ich mir dann jede Sünde, die ich begangen habe, in Erinnerung rufen und aufzählen?» Petros antwortet: «Sicherlich nicht! Vor allem nicht, wenn du mit dem Leib und durch Unkeuschheit (*por-*

neía) gesündigt hast. Sobald du dir ja diese Sünde in Erinnerung rufst, wird deine Seele beschmutzt. Daher ist es gut, nach dem Beispiel des Zöllners zu sagen: «Gott, sei mir Sünder gnädig.» Diese letzte Antwort zeigt, daß Petros auch Sünden, die allgemein als ernst betrachtet wurden, nicht ausschließt von der Möglichkeit, sie Gott allein zu beichten.

Aus den Empfehlungen des Petros erhellt auch, daß im Lauf der Zeit eine wichtige Veränderung betreffs der Person des Beichtvaters stattgefunden hatte. Zunächst war es der Bischof, der kraft seiner Verantwortung für die Heiligkeit und Glaubwürdigkeit der Gemeinde die angezeigte Figur war, um als Beichtvater aufzutreten und über Ausschluß und Wiederaufnahme zu urteilen. Bei Petros geht es um *pneumatikoí*, um Männer, die durch ein charismatisches Unterscheidungsvermögen imstande sind, in jedem besonderen Fall zu erkennen, welche Therapie hier und jetzt angemessen ist. Der kirchliche Aspekt von Sünde und Versöhnung ist völlig in den Hintergrund gedrängt. Die Aufmerksamkeit richtet sich ausschließlich auf das persönliche Heil des einzelnen Pönitenten. Der Beichtvater ist nicht mehr der Repräsentant der Kirche, sondern der Repräsentant Gottes.

III. Nachbetrachtung

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß selbst die Autoren, welche die Wichtigkeit der Beichte erkennen, doch auch ihre Relativität betonen. Nur die Bekehrung ist wesentlich. Eine systematische Untersuchung der byzantinischen theologischen Literatur könnte vielleicht noch mehr derartige Zeugnisse zutage fördern. Aber vor allem die von Johannes Chrysostomos für Antiochien und Konstantinopel bezeugte Praxis scheint mir von besonderem Interesse zu sein. Sie zeigt (und dasselbe erhellt aus der *Didascalia apostolorum*), daß das Fehlen einer Beichtpflicht keineswegs das Fehlen jener Prozedur bedeutet, die man später – obwohl irreführend – «Sakrament der Versöhnung» (welche Bezeichnung den Vorzug verdient) nennt.

Eine Diskussion über den Sinn der Beichte fällt denn auch nicht zusammen mit einem Disput über die Bedeutung eines Versöhnungsverfahrens. Wenn Beichte und Sakrament der Versöhnung auf dasselbe hinauslaufen würden, dann würden diejenigen, die den Sinn der Beichte zur

Diskussion stellen, in diametralem Gegensatz stehen zu denjenigen Theologen in der Alten Kirche, die in ihrer Polemik gegen Montanisten, Novatianer und andere rigoristische Strömungen die Möglichkeit mindestens einer «zweiten Buße» durchgesetzt haben. Der Zweifel am Existenzrecht eines kirchlichen Versöhnungsverfahrens ist ebenso absurd wie die Bestreitung des Sinnes der Taufe.

Die Frage, über die man debattieren kann, ist nicht, ob gebeichtet werden müsse oder nicht, sondern in welchen Fällen eine offizielle Versöhnung mit der Kirche geboten ist. Es scheint mir eindeutig klar zu sein, daß einem Getauften, der sich öffentlich von der Kirche entfernt hat, oder dessen Verhalten Anlaß dazu gab, daß die Kirche sich öffentlich von ihm distanzierte, die Möglichkeit geschenkt werden muß, sich auch wieder öffentlich zu rehabilitieren und mit der Gemeinschaft ins Reine zu kommen.

Eine andere Frage ist es, ob in dem Falle, wo ein Gläubiger sich *nicht* öffentlich von der *communio* ausgeschlossen hat, die Gemeinschaft darauf bestehen muß, daß das unchristliche Verhalten ihr in der Person ihres Leiters oder von dessen Delegiertem enthüllt wird, damit sie so ihre bedingte oder bedingungslose Vergebung aussprechen kann. Wenn man diese Frage bejahend beantwortet, folgt daraus, daß dann auch die Beichte unentbehrlich ist. Man kann sich aber fragen, ob der Gewinn, der möglicherweise aus einer solchen Forderung erfließen könnte, von dem damit gepaarten Verlust aufgewogen wird.

Man könnte in diesem Zusammenhang vielleicht auf folgendes hinweisen: Wie sehr jemandes Lebensentwurf auch in Konflikt steht mit der Heiligkeit der Kirche, so ist doch das durch die Taufe geschaffene Band zwischen ihm und der Kirche unzerbrechlich. Auch Getaufte, die von der *communio* ausgeschlossen sind, bleiben bis zu einem gewissen Grade Glieder der Kirche, und sei es auch nur als «leidende und irrende Glieder». Daher gilt, daß, solange ein Glied von der Kirche abgeschnitten ist, der ganze Leib der Kirche verstümmelt ist²⁰.

Darum sollte man vielleicht behaupten können, daß es für den Aufbau des Ganzen opportun ist, daß die Kirche, wenn es um geheime Sünden geht, unter bestimmten Umständen von ihrem Recht auf ausdrückliche Vergebung absieht. Zu diesen Umständen sollte man namentlich den Fall rechnen können, daß ein Getaufter, der sich durch ein unwürdiges Verhalten von der Ge-

meinschaft abgesondert hatte, später zur Umkehr kommt, aber von der vollständigen Teilnahme am kirchlichen Leben abgehalten wird, weil

er oder sie die Beichte nicht als ein befreiendes Geschehen, sondern als eine Last erfährt.

¹ Vorgrimler, Buße und Krankensalbung: Handbuch der Dogmengeschichte IV/3 (Freiburg/Basel/Wien 1978) 45.

² Vorgrimler, aao. 56.

³ F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum I* (Paderborn 1905; Turin 1970) 1–384.

⁴ Vgl. F. van de Pavard, *The Matter of Confession in According to Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa: Studi albanologici, balcanici, byzantini ed orientali in onore di Giuseppe Valentini S. J.* (Studi albanesi, studi e testi VI, Florenz 1986) 285–294 (im folgenden zitiert als «The Matter»).

⁵ Vgl. *The Matter*, 285–291.

⁶ *Epist. can.*, can. 6, PG 45, 232 D – 233 B; vgl. *The Matter*, 287.

⁷ Siehe Basilios, *De iudicio Dei* 7, PG 31, 669 A; *Hom. in Ps. 32*, 2, PG 29, 325 D – 328 D (vgl. *The Matter*, 290 f.); *Gregorius Epist. can.*, can 1, PG 45, 225 B (vgl. *The Matter*, 291, Anm. 32); can 5 CD); can. 6 (233 B).

⁸ J. Quasten, *Patrology III* (Utrecht/Antwerpen 1963) 478–479. Vgl. B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg i. B./Basel/Wien 1978) 329 f.

⁹ Siehe F. van de Pavard, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel: Orient. Christ. Analecta* 187 (Rom 1970) 184–198 (für Antiochien) und 453–460 (für Konstantinopel).

¹⁰ Siehe *The Matter*, 293 und Ebd. Anm. 39.

¹¹ R. Tonneau/R. Deveresse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e testi 145, Vatikanstadt 1949).

¹² Siehe I. Oñatibia, *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiastica*. In: *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) I (Münster 19170) 427–440. Vgl. auch J. Quasten, aao. (siehe oben, Anm. 8) 422 f.

¹³ Siehe K. Staab, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 189.

¹⁴ *Hist. eccl.* V, 19, PG 67, 613 A – 620 A.

¹⁵ *Hist. eccl.* VII, 16, PG 67, 1457 C – 1464 A; Griech. Christl. Schriftsteller 50 (J. Bidez/G. C. Hansen) 322, 17–324, 15.

¹⁶ *Responsio canonica* 35, I. B. Pietra, *Juris Ecclesiastici graecorum historia et monumenta I* (Rom 1864) 637,6.

¹⁷ Zur Person und zum Amt von Petros Chartophylax siehe H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich: Handbuch der Altertumswissenschaft XII*, 2,1 (München 1954) 659 und 109 ff.

¹⁸ PG 119, 1098.

¹⁹ Die Frage und die Antwort sind auch überliefert unter dem Namen Anastasios Sinaites († nach 700). Vgl. PG 89, 369 D – 372 A. Zu der Reihe von «Fragen und Antworten», die diesem Verfasser zugeschrieben werden, siehe Beck, aao. 444.

²⁰ Polykarp von Smyrna, *Epist. ad Phil.* XI, 4.

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANS VAN DE PAVERD

1934 in Amsterdam, Niederlande, geboren. Seit 1954 Mitglied der niederländischen Provinz des Augustinerordens, in deren Ordenshochschulen er Philosophie und Theologie studierte. 1961–1964 Spezialisierung in Theologie der Ostkirchen am Päpstlichen Institut für Orientalische Studien in Rom. Veröffentlichungen u. a.: «Confession» (exagoreusis) and «Penance» (exomologesis) in «De lepra» of Methodius of Olympus I–II. In: *Orient. Christ. Period.* 44 (1978) 309–341; 45 (1979) 45–74; Ausschluß und Wiederversöhnung in der Byzantinischen Kirche. In: *Ostkirchl. Studien* 28 (1979) 281–302; *Disciplinary Procedures in the Early Church*. In: *Augustinianum* 21 (1981) 291–316; *The Matter of Confession in According to Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa: Studi albanologici, balcanici, byzantini ed orientali in onore di Giuseppe Valentini S. J.* (Studi albanesi, studi e testi VI, Florenz 1986).