

Die orthodoxe Theologie der Ehe: Von der Ehe als Mysterion und der Ermöglichung sowie Bewertung einer zweiten Ehe*

1. Das Mysterion der Ehe in der orthodoxen Theologie

Was bedeutet es, dass die Ehe ein *Mysterion* ist und wie kommt dieses *Mysterion* zustande? Die Ehe „berührt den Kern menschlicher Existenz, die Liebe und ihre schöpferische Kraft, die Selbstverwirklichung des Menschen und seine eschatologische Verherrlichung. Sie ist ein ‘Mysterium der Liebe’...und des Lebens, das sich nicht in einem streng dogmatischen oder kirchenrechtlichen Rahmen darstellen lässt.“¹

Wenn man sich die Entwicklung der Sakramentenlehre anschaut, wird man feststellen, dass die Ehe in den Sakramentenlisten nicht vor dem 13. Jahrhundert aufgelistet ist.² Das heißt aber nicht, dass die Ehe nicht schon vorher als ein sakramentales Gnadengeschenk angesehen wurde. So ist schon bei Ambrosius und Origenes zu finden, dass Gott selbst die Ehe eingesetzt hat und seine Gnadengaben dort wirken.³ Dieser Segen ist nach Auffassung einiger Väter durch den Sündenfall verloren gegangen. Christus, der die alte Ordnung wiederhergestellt hat, habe die Ehe auf der Hochzeit zu Kana sogar über ihren ursprünglichen Stand erhöht, da sie zum Abbild Christi und der Kirche wurde. Genau so werde auch jede Ehe von Christus durch den Priester gesegnet und erhoben.⁴

Diese Erhebung der Ehe – besser lässt sich noch von einer Verwandlung oder Konsekration sprechen – geschieht im Kern, wie in jedem *Mysterion*, durch die Epiklese, die mit dem Gestus der Geistmitteilung verbunden ist. In der kirchlichen Eheschließung findet sich der Gestus der

Handauflegung als Krönung wieder.⁵ Aus diesem Grunde ruft der Priester bei der Konsekration der Naturehe – die durch den gemeinsamen Konsens der Ehegatten zustande kommt – flehend den Geist Gottes herab. Sowohl der deprekative

* Teile dieses Artikels sind meiner Buchpublikation zur vorliegenden Thematik entnommen: *Gottes Segen für die zweite Ehe!? Ein katholischer Ausblick auf die orthodoxe Theologie der Ehe und die Perspektiven für die wiederverheirateten Geschiedenen*, 3. überarb. und erw. Aufl., Norderstedt: BoD, 2013.

1 A. KALLIS: *Über den Tod hinaus: Ehe und Ehescheidung in der orthodoxen Kirche*, Münster: Theophano, 2011, 25.

2 Vgl. H. PETZOLD: „Die Auffassung über die Spendung des Ehesakraments in Recht und Usus der orthodoxen Kirche“, in: *Kyrios* 9 (1969), 193-221 (195).

3 Ibid. 196. I. TSCHEWERIKOW: „Das Ehesakrament in der russischen orthodoxen Kirche“, in: *Evangelische Jahresbriefe* 15 (1950/51), 93-99 behauptet sogar, dass die Ehe im Osten seit dem Konzil von Karthago im Jahre 408 als „Hauptsakrament“ festgelegt sei – im Gegensatz zum Westen, wo es erst ab dem 12. Jahrhundert als Sakrament angesehen würde (94).

4 Vgl. M. KUNZLER: „Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie“, in: K. RICHTER (Hg.): *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 1989, 141-151 (143); H. PETZOLD: „Die Auffassung über die Spendung des Ehesakraments“, 206; M. KUNZLER: *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn: Bonifatius, 1995, 456; J. BASAROFF: *Die Ehe nach der Lehre und dem Ritus der orthodoxen russischen Kirche*, Karlsruhe: Hasper, 1857, 1.

5 Vgl. R. HOTZ: *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus, 1979, 228 und 230. Hotz nennt dort als mögliche Gesten die Handauflegung oder die Salbung. Siehe auch A. KALLIS: „Sakramente (mysteria) III, orth. Sicht“, in: H. KRÜGER/W. LÖSER/W. MÜLLER-RÖMHELD (Hg.): *Ökumene-Lexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Otto Lembeck/Josef Knecht, 1987, 1079-1084 (1083).

Charakter des Gebetes als auch der Gestus der Handauflegung/Krönung machen deutlich, dass der Priester nicht von sich aus die Ehe einsegnet, sondern nur Werkzeug ist. Der eigentlich Handelnde ist Gott in der Person des Heiligen Geistes.⁶ Nach orthodoxem Verständnis ist die Herabrufung des Heiligen Geistes, die Epiklese, bei der Eheschließung in den Worten der Krönung zu finden: „Herr, unser Gott, mit Herrlichkeit und Ehre kröne sie.“⁷

Für das Verständnis der kirchlichen Eheschließung als Verwandlung der Ehe ist die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) von herausragender Bedeutung. Die dort beschriebene Verwandlung von Wasser in Wein, die man auch als typologische Deutung der Eucharistie versteht, ist ebenso auf die Ehe selbst anzuwenden.⁸ So macht auch der Vergleich zwischen der Eucharistie und der Ehe deutlich, wie sich das *Mysterion* ereignet. Der einfache Verzehr des Brotes und Weines ist genauso wenig schon sakramental wie der Entschluss der Brautleute zur Ehe. Erst die Verwandlung des Brotes und analog dazu die Verwandlung der Naturehe durch den priesterlichen Segen machen die beiden Ereignisse zu Mysterien.⁹ Kallis verdeutlicht diese konstitutive Rolle des Priesters beim Zustandekommens des Ehesakraments aus dem ekklesiologischen Verständnis des Ehesakraments und erläutert, weshalb daher nicht die Eheleute die Spender des Sakramentes sein können: Zu jedem Sakrament gehöre die eschatologische Dimension, die das Reich Gottes sichtbar mache. Würde die Ehe allein als Vertrag angesehen, bei dem die Eheleute die Stifter sind, dann ende der Vertrag mit dem Tod des einen Ehepartners. Wenn die Ehe als Vertrag angesehen werde, erscheine sie „als eine diesseits fixierte Institution, die den sterblichen Körper betrifft. Losgelöst von ihrer spezifisch christlichen ekklesiologisch-soteriologischen Dimension verliert sie ihre zeitlose Dynamik, die das Reich Gottes kennzeichnet, auf dessen Verwirklichung sie hinzielt.“¹⁰

Wenn die Ehe parallel zur Eucharistiefeyer behandelt wird, dann ist auf die Frage einzugehen, was an der Ehe oder den Eheleuten verwandelt

wird und wie das Ergebnis dieser Verwandlung aussieht. Nach Tschetwerikow werden die Eheleute in eine „übernatürliche Welt erhoben“.¹¹ Durch diese Aussage, dass die Ehe nicht nur eine Angelegenheit dieser Welt ist, wird deutlich, dass die Ehe über sich selbst hinausweist. Alle Mysterien haben durch die *Transformation* eine eschatologische Bedeutung. Gerade dadurch, dass die Ehe zwar in dieser Welt gelebt wird, aber doch auch gleichzeitig über sie erhoben ist – erhoben in das Königreich Gottes –, vermittelt und manifestiert sie in dieser Welt die kommende Welt.¹² In der Liebe der Eheleute wird so die Liebe Gottes zur Welt und zur Kirche sichtbar. Da die Liebe der Ehepartner nach diesem Verständnis ihre Wurzeln in dem *Mysterion* Christi und seiner Kirche hat (Eph 5,32), lässt sich das *Mysterion* der Ehe zusätzlich in Bezug auf die ekklesiologische Dimension verstehen: „Die ‚natürliche‘ Ehe wird in ‚das große Geheimnis Christi und der Kirche‘ hineingenommen, und so erhält sie durch das Sakrament eine ganz neue Bedeutung; hier wird nicht nur die Ehe als solche, sondern alle menschliche Liebe verwandelt.“¹³ Dieser ekklesiologische Aspekt der ehelichen Verbindung wird besonders durch die Bezeichnung der Ehe als „Hauskirche“ verdeutlicht. In der Beziehung der Ehepartner ist der dreieinige Gott gegenwärtig und aus ihr heraus entsteht die Kirche neu.¹⁴ „Christian persons make Christian couples. Christian couples make Christian marriages. Christian marriages make Christian homes. Christian homes make Christian families. Christian families make up the Church.“¹⁵

Wenn die Eheleute aber von Gott durch den Priester gesegnet sind, wie kann eine solche von Gott gesegnete Ehe überhaupt zerbrechen? Zwar kommt das *Mysterion* der Ehe nicht durch die Eheleute zustande, aber in dessen Wirkung ist es abhängig davon, wie die Eheleute es in sich wirken lassen. Das Geschenk der Gnade Gottes kann entweder angenommen oder auch abgewiesen werden, denn ein *Mysterion* wirkt nicht auf magische Weise. Zerbricht eine Ehe, dann wird deutlich, dass die Gnade Gottes darin trotz kirchlicher Trauung nicht genügend wirken konnte.¹⁶ Die Zerbrechlichkeit der Ehe wird gerade auch

darin deutlich, dass die Liebe der Ehepartner die Substanz des *Mysterions* ist. Die Liebe ist es, wie oben dargestellt, die verwandelt werden soll. Wenn sie nicht verwandelt wird, sondern vergeht, dann fehlt der Ehe im wahrsten Sinne des Wortes die Substanz.

2. Der „Tod der Ehe“ und die Ermöglichung der Wiederheirat in den orthodoxen Kirchen

Die zuvor aufgezeigte Bedeutung der Ehe in den orthodoxen Kirchen könnte zu dem Schluss führen, dass eine zweite Ehe nicht erlaubt sei und man streng dem generellen Scheidungsverbot Jesu folge (vgl. das Streitgespräch [Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-9] und den Einzelspruch [Mt 5,32 par. Lk 16,18]) sowie die Überlieferung bei Paulus [1 Kor 7,10f.]). Richtig daran ist, dass die Ehe nach orthodoxem Verständnis nicht einmal mit dem Tod endet. Wäre sie eine rein säkulare Angelegenheit, so wäre der Ehepartner tot, der Ehevertrag nichtig und das Eheband damit beendet. Da die Ehe aber selbst einen transzendenten Charakter hat und der verstorbene Partner ins Reich Gottes hinübergegangen ist, besteht die Ehe fort. Aus diesem Grund fehlt in der Liturgie der Eheschließung auch der im Westen übliche Terminus „bis der Tod euch scheidet“.

Daraus folgt aber nicht, dass nun – unter Missachtung des paulinischen Zugeständnisses an die Verwitweten, wieder heiraten zu dürfen

- 6 Vgl. R. HOTZ: *Sakramente*, 242. Siehe auch A. KALLIS: „Sakramente“, 1083.
- 7 Vgl. P. EVDOKIMOV: *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*, New York: Crestwood, 1985, 153; R. HOTZ: *Sakramente*, 249; M. KUNZLER: *Die Liturgie*, 456.
- 8 Vgl. R. HOTZ: *Sakramente*, 249; J. CHRYSSAVGIS: „The Sacrament of Marriage: An Orthodox Perspective“, in: *Asia Journal of Theology* 2 (1988), 450-458 (453).
- 9 Vgl. J. BASAROFF: *Die Ehe*, 6; M. KUNZLER: *Vom Sakrament der Liebe: Einladende Gedanken zu Theologie, Spiritualität und Liturgie des Ehesakramentes*, Paderborn: Bonifatius, 2008, 151-155. Es gibt noch eine weitere Verbindung zwischen Ehe und Eucharistie. Jede Feier der Mysterien gipfelte ursprünglich in der Eucharistie. In

den ersten neun Jahrhunderten galt dies auch für die christliche Eheschließung. Gerade in den Anfängen, als es noch keinen vorgeschriebenen Ritus für die Feier der Trauung gab, fand die Verwandlung durch die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie statt. Vgl. dazu A.N. SMIRENSKY: „The Evolution of the Present Rite of Matrimony and Parallel Canonical Developments“, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964), 38-47 (40); A. SCHMEMANN: „The Indissolubility of Marriage: The Theological Tradition of the East“, in: W.W. BASSETT (ed.): *The Bond of Marriage: An Ecumenical and Interdisciplinary Study*, Notre Dame, IN-London, UK: University of Notre Dame Press, 1968, 97-116 (101); A. ANAPLIOTIS (Hg.): *Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht: Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter*, Münster: LIT, 2010, 16-18; K. WARE: „The Sacrament of Love: The Orthodox Understanding of Marriage and its Breakdown“, in: *The Downside Review* 109 (1991), 79-93 (81).

- 10 A. KALLIS: „‘Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre’: Zur Ekklesiologie der orthodoxen Trauung“, in: K. RICHTER (Hg.): *Eheschließung*, 133-140 (137).
- 11 I. TSCHETWERIKOW: „Das Ehesakrament“, 94.
- 12 Vgl. A. SCHMEMANN: „The Indissolubility of Marriage“, 99; G. LACHNER: *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, Paderborn: Schöningh, 1991, 35.
- 13 A. SCHMEMANN: *Aus der Freude leben: Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, übers. von M. Zimmerer, Olten-Freiburg i. Br.: Walter, 1974, 107.
- 14 Vgl. A.M. STAVROPOULOS: „The Understanding of Marriage in the Orthodox Church“, in: *One in Christ: A Catholic Ecumenical Review* 15 (1979), 57-64 (57); A. KALLIS: *Über den Tod hinaus*, 27-29; A. LORETAN: „Braucht es zum Glück eine kirchliche Heirat? Theologische Argumente für eine kirchliche Eheschließung in säkularer Gesellschaft“, in: *De processibus matrimonialibus* 15/16 (2008/2009), 141-171 (160f.). G. LACHNER (*Die Kirchen*, 35) weist darauf hin, dass die Ehe schon seit den Kirchenvätern als „kleine Kirche“ bezeichnet wird, was sich aus der „Partizipation am Mysterion der Kirche“ ergebe.
- 15 STYLIANOPOULOS, zitiert nach: G. LACHNER: *Die Kirchen*, 17.
- 16 Vgl. G. LACHNER: „Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen“, in: T. SCHNEIDER (Hg.), *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien: Herder, 1995, 127-142 (134); J. MEYENDORFF: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, Deutsch von U. Kroll, Gersau: Fluhegg, 1992, 49. J.N. KARMIRIS: „Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche“, in: P. BRATSIOTIS (Hg.): *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, 15-120, schreibt zunächst, dass nicht der Vollzug, aber die Wirkung der Sakramente von dem Empfangenden abhängt. Im Satz darauf schreibt er, dass die Sakramente ohne den Glauben dessen, der sie empfängt, bestehen und wirken. Ob es sich dort um einen inhaltlichen Widerspruch oder um eine sprachliche Ungenauigkeit handelt, ist nicht zu entscheiden (103).

(1 Kor 7,8f.) – weder Geschiedene noch Verwitwete eine weitere Ehe eingehen können, sondern diese paulinische Konzession wird sogar als Zugeständnis an die menschliche Schwäche beiden Gruppen zugestanden. Ohne ein solches pastorales Zugeständnis könnte es ansonsten sein, dass das hohe Ideal der Ehe umschlägt in „Unverständnis oder gar Unbarmherzigkeit denen gegenüber, die an dieser Realität scheitern. Was positiv und stützend gedacht ist“, die sakramentale Realität der Gegenwart Gottes, würde dann zur gefühlten Gottesferne führen, d.h. „zur Last und zum Unrecht“.¹⁷ Bei diesem Zugeständnis stützt sich die Ostkirche im Wesentlichen auf zwei Argumentationsstränge: Der erste leitet sich ab von den biblischen Ausnahmen vom Scheidungsverbot bei Matthäus und Paulus. Der andere basiert auf dem *Oikonomia*-Prinzip.

Zum biblischen Befund: Die o.g. Quellenlage zeigt, dass das Scheidungsverbot Jesu als historisch gesichert angesehen werden kann.¹⁸ Aber bereits beim synoptischen Vergleich ist zu sehen – ohne die Frage nach einer möglichen Urfassung an dieser Stelle diskutieren zu können –, dass sich alle Evangelien-schreiber dazu berechtigt sahen, gewisse frühkirchliche Anpassungen vorzunehmen, ohne damit die Dignität der Aussage Jesu in Frage zu stellen.

Wenn man von der jüdischen Praxis ausgeht, ist die Erweiterung *καὶ γαμῶν ἑτέραν* („und eine andere heiratet“) durch *Lukas* (Lk 16,18) eine Modifizierung in Bezug auf außerjüdische Begebenheiten, denn der Ehebruch wird bei Lukas in der ersten Vershälfte dadurch vollendet, dass der Mann eine andere Frau heiratet. D.h. der Mann begeht – entgegen der jüdischen Praxis – Ehebruch gegenüber seiner eigenen Ehefrau.¹⁹ Ähnliches gilt für die markinische Fassung (Mk 10,11). *Markus* geht jedoch noch über die lukianische Veränderung hinaus, wenn er in Mk 10,12 in gleicher Weise von der Scheidung und Wiederheirat der Frau spricht – eine Möglichkeit, die im Judentum nicht bekannt war.²⁰ *Matthäus* orientiert sich sowohl mit dem Streitgespräch (Mt 19,3-9) wie im Einzellogion (Mt 5,31f.) an jüdischen Verhältnissen. Dies wird bereits in der

Formulierung der Fragestellung der Pharisäer zu Beginn des Streitgesprächs sichtbar, denn dort wird nicht wie bei Markus die Frage nach der Erlaubnis der Ehescheidung an sich gestellt – die so kein Jude gestellt hätte –, sondern die Frage nach dem zulässigen Scheidungsgrund.²¹ Jesu Antwort erfolgt dann in zwei Schritten, die im Folgenden näher untersucht werden sollen: Der erste Schritt ist der Hinweis auf Gottes Schöpfungsordnung und die Unauflöslichkeit der Ehe; der zweite Schritt erfolgt dann in der Weisung Jesu zum Scheidungsverbot mit Ausnahme der *Porneia*.

Wenn in dem Hinweis auf die Schöpfungsordnung in Mt 19,6 davon gesprochen wird, dass der Mensch das, was Gott verbunden habe, nicht mehr trennen dürfe (ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζτέω), dann kann das *μὴ χωριζτέω* („darf nicht trennen“) einerseits mit „kann nicht“ – im Sinne einer ontologischen Unauflöslichkeit – und mit „darf/soll nicht“ – im Sinne einer moralischen Unauflöslichkeit – übersetzt werden. Obwohl Lachner einerseits zeigt, dass in der Orthodoxen Kirche sowohl Vertreter der ontologischen als auch der moralischen Unauflöslichkeit zu finden sind,²² stellt sie andererseits heraus, dass die Übersetzung der hier genannten Stelle durchgängig im Sinne der moralischen Unauflöslichkeit erfolgt.²³ Durch den Gebrauch des Imperativs anstelle des möglichen Optativs wird jedoch der Anspruch an die Gemeinde deutlich, denn es handelt sich somit nicht um einen einfachen Wunsch, sondern um ein Gebot.²⁴

Was die Weisung Jesu angeht, schränkt *Matthäus* das dortige Scheidungsverbot durch eine konkrete, echte Ausnahme (*πορνεία*) (Mt 5,32/ Mt 19,9) ein,²⁵ was mit der Fragestellung am Anfang des Streitgesprächs bei *Matthäus* in Zusammenhang steht. Denn die Pharisäer fragen dort nach einem möglichen Scheidungsgrund, worauf Jesus nach dem Hinweis auf Gottes Willen, der eine Ehe eigentlich unauflöslich verbunden hat, und der Beurteilung, dass Mose nur eine Konzession gemacht hat, eine konkrete Ausnahme zugesteht.²⁶ Diese Tatsache stützt auch

die o.g. Deutung des göttlichen Scheidungsverbots als moralische Unauflöslichkeit. Bei einer Auslegung als absolute Unauflöslichkeit würden die Klauseln einige Schwierigkeiten bereiten: „Die Einschübe bei Matthäus ‘*mè epí porneía*’ (19,9) und ‘*parektós logou porneías*’ (5,32) erscheinen in diesem Fall wie Fremdkörper, und man muß allen Scharfsinn aufbieten, um Jesus nicht eine Inkonsequenz in seinem Denken zuschreiben zu müssen.“²⁷

Diese Befunde, die Deutung als moralische Unauflöslichkeit und die *Porneia*-Einschränkung, sind zusammen mit den Zugeständnissen des Paulus (1 Kor 7,8-16) an Witwen, wiederheiraten zu dürfen, und an von Ungläubigen Verlassene, sich scheiden zu dürfen, die biblischen Fundamente der ostkirchlichen Ermöglichung einer Wiederheirat. Diese ostkirchliche Öffnung im Umgang mit der Möglichkeit der Wiederheirat verhindert das, wogegen Jesus selbst an vielen Stellen angegangen ist: Wenn das mosaische Gesetz rigoros angewendet wird, wird es von Jesus als unmenschlich abgetan. So hält er in der o.g. Stelle die Männer, die sich unter Berufung auf das mosaische Gesetz rechtlich bemächtigt sehen, ihre Frauen aus nahezu beliebigen Gründen aus der Ehe wieder zu entlassen, (mit Ausnahme der *Porneia*) zur Einehe an. Die Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11), die, ebenfalls dem Gesetz nach, die Todesstrafe „verdient“ hat, nimmt er in Schutz.

An dieser Stelle setzt der zweite Argumentationsstrang der ostkirchlichen Ermöglichung der Wiederheirat an, das *Oikonomi*aprinzip als Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit.

Die Handlungsweise der orthodoxen Kirchen richtet sich am Erreichen des Reiches Gottes

17 H. MEESMANN: „Heil-lose Zeichen: Die sakramentale Religiosität der katholischen Kirche wird nicht mehr nachgefragt, sagt der Religionssoziologe Michael Ebertz“, in: *Publik-Forum* 22 (2013), 43.

18 Vgl. G. SCHNEIDER: „Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments“, in: *Theologische Zeitschrift* 80 (1971), 65-87 (66); G. BORNKAMM: „Ehescheidung und Wiederheiratung im Neuen Testament“, in: W. SÜCKER/J. LELL/K. NITZSCHKE (Hg.):

Die Mischehe: Handbuch für die evangelische Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 50-53 (50); P. HOFFMANN/V. EID: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 1979, 109f.; K. NIEDERWIMMER: *Askese und Mysterium: Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 14; G. HÄFNER: „Ehescheidung und Wiederheirat: Neutestamentliche Aspekte“, in: E. GARHAMMER/F. WEBER (Hg.): *Scheidung – Wiederheirat – von der Kirche verstoßen? Für eine Praxis der Versöhnung*, Würzburg: Echter, 2012, 101-117 (101).

19 Vgl. R. SCHNACKENBURG: „Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche: Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges“, in: F. HEINRICH/V. EID (Hg.): *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, München: Kösel, 1972, 11-34 (15); G. HÄFNER: „Ehescheidung und Wiederheirat“, 102-105.

20 Vgl. G. SCHNEIDER: „Jesu Wort über die Ehescheidung“, 71f.; K. NIEDERWIMMER: *Askese und Mysterium*, 18; G. HÄFNER: „Ehescheidung und Wiederheirat“, 102-105.

21 Vgl. G. BORNKAMM: „Ehescheidung“, 51; K. NIEDERWIMMER: *Askese und Mysterium*, 15; R. PESCH: „Die neutestamentliche Weisung für die Ehe“, in: N. WEIL/R. PESCH ET AL.: *Zum Thema Ehescheidung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970, 24-40 (28).

22 Vgl. G. LACHNER: *Die Kirchen*, 88ff.

23 Vgl. *ibid.* 100. So zum Beispiel J. MEYENDORFF: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, 14.

24 Vgl. P. L'HUILLIER: „Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche“, in: J. DAVID/F. SCHMALZ (Hg.): *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg: Pattloch, 1969, 337-351 (339). Siehe auch G. LARENTZAKIS: „Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche: Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche“, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125 (1977), 250-261 (254f.).

25 Vgl. E. MÉLIA: „Die Ehescheidung in der orthodoxen Kirche“, in: *Orthodoxe Stimmen* 22/3 (1975), 47-50 (48); R. PESCH: „Die neutestamentliche Weisung für die Ehe“, 28f.; G. SCHNEIDER: „Jesu Wort über die Ehescheidung“, 79; H. FRANKEMÖLLE: „Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament“, in: TH. SCHNEIDER (Hg.): *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien: Herder, 1995, 28-50 (36). Dagegen J.J. DEGENHARDT: *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen: Möglichkeiten und Grenzen*, Paderborn: Bonifatius, 1994, 14.

26 Vgl. K. NIEDERWIMMER: *Askese und Mysterium*, 16; R. PESCH: „Die neutestamentliche Weisung für die Ehe“, 28; G. HÄFNER: „Ehescheidung und Wiederheirat“, 110-114. Häfner argumentiert hier so, dass aus dem jüdischen Kontext die *Porneia*-Klauseln so gedeutet werden könnten, dass auch eine Wiederheirat erlaubt sei. „Wird die Frau wegen Ehebruchs entlassen, ist eine Wiederheirat des Mannes kein Ehebruch.“ (*Ibid.* 112.)

27 P. L'HUILLIER: „Ehescheidung“, 340.

aus, der *theosis*. So sagt bereits Chrysostomos: „...ob wir in Jungfräulichkeit sind, oder in der ersten oder zweiten Ehe, wir müssen danach streben, das Reich Gottes zu erreichen“.²⁸ Um dies zu befördern, handelt die Kirche entweder *kat' akribeian* oder *kat' oikonomian*. Für gewöhnlich wird die *Akribeia* beschrieben als „das strikte Festhalten der Kirche an den kanonischen Verordnungen“.²⁹ Wenn der Gläubige vom „rechten Weg“ abgekommen ist, bedient sich die Ostkirche zunächst einmal der Buße, um ihn wieder zurückzuführen. Im Gegensatz zum Westen, wo häufig die „richterliche Funktion des Bußpriesters“ im Vordergrund steht, geht es in der Ostkirche „vor allem um den Lobpreis der heilenden Barmherzigkeit Gottes“.³⁰ Die Bußauflagen bei einer zweiten Ehe werden deshalb auch nicht als Bußstrafen vorgesehen, sondern sie dienen zur inneren Gesundung. Dabei ist besonders zu beachten, dass die Kirche nicht in jedem Falle auf eine Wiedergutmachung besteht, sondern nur, wenn diese möglich ist. Wenn einer Ehe die Substanz, die Liebe, fehlt und von daher von ihrem Tod gesprochen wird, zeigt dies, dass in einem solchen Fall eine Wiedergutmachung nicht mehr möglich ist.³¹

Über die Buße hinaus kennt die Kirche dann noch den Weg der *Oikonomia*, um die *theosis* des Menschen zu erreichen, wenn dies auf dem Weg der *Akribeia* nicht möglich ist. Ausdrücklich soll noch einmal betont werden, dass also *Akribeia* und *Oikonomia* letztlich demselben Ziel dienen. Beide werden eingesetzt, um anzuleiten und zu bessern. Beide „bezeichnen zwei verschiedene Verfahrensweisen, deren sich die Kirche bei der Anwendung der ihr zur Verfügung stehenden Heilmittel bedient“.³²

Eine der treffendsten Definitionen der *Oikonomia* lässt sich bei Anastasius vom Sinai finden. Er definiert sie als „die bewusste Nachgiebigkeit zum Heil des Menschen“.³³ Mit diesem Handeln will die Ostkirche die göttlichen Barmherzigkeit nachahmen, denn Gott selbst hat „aus unaussprechlicher Menschenliebe den gefallen Menschen von der Sünde, dem Verderben und dem Tod durch die Inkarnation des Heilandes

und sein gesamtes Erlösungswerk [errettet]“.³⁴ So versteht auch die Orthodoxe Kirche unter *Oikonomia* ein Handeln aus liebevoller Sorge um die Glieder der Kirche, die die kanonischen Vorschriften übertreten haben. Die Anwendung der *Oikonomia* liegt dabei in den Händen der höchsten kirchlichen Autorität. Daher ist es dem Priester nicht gestattet, diese einfach von sich aus zu gewähren. Die erste Instanz ist der Bischof. Jedoch kann die Synode als nächsthöhere Instanz die Urteile des Bischofs aufheben. Die höchste Instanz ist dann die ökumenische Synode.³⁵

In Bezug auf die Ehescheidung wird die Anwendung der *Oikonomia* nicht einheitlich bewertet.³⁶ Die Anerkennung anderer Scheidungsgründe als den Ehebruch ist nach Larentzakis aufgrund der *Oikonomia* geschehen.³⁷ Diese Nachsichtigkeit beschränke sich dabei nicht auf die Zulassung der Ehescheidung, sondern erlaube dem „reumütigen Gläubigen... am Sakrament der Ehe teilzunehmen...und später...auch am Sakrament der hl. Eucharistie“.³⁸ Hiermit stimmt im Wesentlichen auch die Aussage Mélias überein. Er, der eine sonst nicht geläufige Unterscheidung von „pastoraler“ und „kanonischer“ *Oikonomia* macht, sieht die Zulassung von Wiederverheirateten zur Eucharistie als Zeichen der pastoralen *Oikonomia* an. Denn dort wird auf die „disziplinären Sanktionen“³⁹ (Ausschluss von der Eucharistie) verzichtet, obwohl das Hindernis (die zweite Ehe) nicht beseitigt ist.

Neben diesen Stellungnahmen wird in der orthodoxen Literatur die Anwendung der *Oikonomia* auch häufig skeptisch bewertet.⁴⁰ Bereits Patriarch Nikolaos Mystikos hat in der Auseinandersetzung mit Kaiser Leo VI. auf die Grenzen der *Oikonomia* hingewiesen. Er schreibt dazu: „Wie? Die Dispensationsgewalt sollte sich soweit erstrecken, dass der Uebertreter eines Gesetzes keine Strafe findet...Das ist eine Nachsicht, welche dem Sünder kein Heil, sondern nur Verderben bringt, die Makel nicht tilgt, sondern nur vergrößert. Die Dispens [= *oikonomia*] ist eine heilsame Nachsicht, wenn sie den Sünder rettet, ihm hilfreiche Hand bietet, den Gefallenen aufrichtet, nicht aber ihn am Boden liegen lässt und

so nur noch mehr in den kläglichen Abgrund hinunterzieht; sie ist eine Nachahmung der Liebe Gottes zu den Menschen, welche dem Rachen des wilden Tieres seine Beute entreißt.“⁴¹ Diese Zurückhaltung gegenüber der *Oikonomia* ist aus der Erfahrung erwachsen, dass sie oft missbraucht wurde. So schreiben Konstantinidis und Suttner, dass die *Oikonomia* nicht in jedem Fall anzuwenden sei, sondern nur dann, wenn dies nach der geistlichen Sendung der Kirche erforderlich ist und dies „weder zum Ärgernis gereicht noch zur Laxheit verleitet“.⁴² Gerade weil ein „für endlose Kompromisse geöffnetes Tor“⁴³ zu einer Laxheit führen könnte, habe die Orthodoxe Kirche laut Meyendorff jede vierte Ehe nach Verwitwung und Scheidung verboten, obwohl es keine theologischen Gründe dafür gebe, gerade drei Ehen zu erlauben.

Trotz dieser notwendigen und sinnvollen Mahnungen gegenüber dem Missbrauch der *Oikonomia*, die sich ja nicht gegen das „Ob“ sondern nur das „Wie“ der Anwendung richten, muss darauf hingewiesen werden, dass die Kirche aus ihrem Sendungsauftrag heraus in manchen Situationen sogar dazu verpflichtet ist, nicht katakribian zu handeln. „Um dieses Heiles [der

28 CHYSOSTOMOS: *Homil. 19,6 in I Cor*, zitiert nach G. LACHNER: *Die Kirchen*, 151, Anm. 227.

29 G. LARENTZAKIS: „Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung“, 257.

30 B. HÄRING: *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederheirat: Ein Plädoyer*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 1990, 37.

31 Vgl. G. LACHNER: *Die Kirchen*, 152f.; G. LACHNER: „Praxis“, 139f.

32 A. BASDEKIS: „Gesetz oder Philantropia [sic]? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen ‘Akribeia’ und ‘Oikonomia’: Ein orthodoxer Beitrag“, in: *Catholica* 38 (1984), 150-178 (160). Vgl. auch G. LACHNER: *Die Kirchen*, 153; M. KUNZLER: „Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfasstheit der Ostkirchen“, in: L. GEROSA/P. KRÄMER/S. DEMEL/L. MÜLLER (Hg.): *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen*, Münster u.a.: LIT, 2001, 54f.

33 Zitiert nach P. RODOPOULOS: „Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht“, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 36 (1986), 223-231 (223).

34 J.N. KARMIRIS: „Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche“, 53. Lachner (G. LACHNER:

„Praxis“, 137) weist darauf hin, dass häufig auch Schriftstellen wie zum Beispiel Lk 15 und Joh 8 als Zeichen für Gottes Barmherzigkeit herangezogen werden.

35 Vgl. P. RODOPOULOS: „Oikonomia“, 228f.

36 Vgl. B. ARCHONDIS: „The Problem of Oikonomia Today“, in: *Kanon* 6 (1983), 39-50 (39f.), der darauf hinweist, dass *Oikonomia* nie systematisch definiert wurde. Als Beispiel für die Definitionsprobleme führt er das Vorbereitungspapier zur Panorthodoxen Synode und die ablehnende Reaktion von fünf Athener Professoren an.

37 Vgl. G. LARENTZAKIS: „Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung“, 257. Siehe auch H. DOMBOIS: *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche: Ist die Unauflöslichkeit der Ehe absolut?*, München: Kaiser, 1976, 27; R. HOTZ: „Die ostkirchliche Ehepraxis: Klare Prinzipien, aber ohne pastoralen Rigorismus“, in: *Der christliche Osten* 46 (1991), 14-19 (17).

38 G. LARENTZAKIS: „Die orthodoxe Kirche: Versuch einer Selbstdarstellung“, in: *Orthodoxes Forum* 5 (1982), 107-132 (127). Auch K. RICHTER: „Die liturgische Feier der Trauung: Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung“, in: *Concilium* 9 (1973), 486-493 [490] sieht die Erlaubnis der Wiederheirat im *Oikonomia*-Prinzip begründet. Er stellt aber gleichzeitig die Frage, ob durch eine kirchliche Feier der zweiten Ehe nicht das „sakramentale Zeichen verdunkelt“ würde.

39 E. MÉLIA: „Das eheliche Band im Lichte der Sakramenten- und der Moraltheologie der orthodoxen Kirche“, in: R. METZ/J. SCHLICK (Hg.): *Die Ehe – Band oder Bund?*, Aschaffenburg: Pattloch, 1970, 87-108 (104).

40 Vgl. hierzu G. LACHNER: *Die Kirchen*, 153f. und TH. SCHÜLLER: *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der salus animarum: Ein kanonischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg: Echter, 1993, 127f.

41 Zitiert nach M.A. STIEGLER: *Dispensation: Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht*, Mainz: Kirchheim, 1901, 241. Eine etwas gekürzte, aber deshalb auch nicht ganz so deutliche Fassung, findet sich bei E.C. SUTTNER: „‘Ökonomie’ und ‘Akririe’ als Normen kirchlichen Handelns“, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 15-26 (17); Vgl. auch A. KALLIS: „Oikonomia – ein Prinzip der Freiheit“, in: R. RÜBERG (Hg.): *Nach Scheidung wieder verheiratet: Informationen, Reflexionen, Perspektiven*, Kevelaer: Butzon & Bercker-Bornheim: Ketteler-Düsseldorf: Klens, 1993, 120-124 (121) und P. L’HUILIER: „Ehescheidung“, 348f. L’Huillier verweist hier darauf, dass das *Oikonomia*-Prinzip immer nur auf eine geringe Zahl von Sonderfällen angewandt werden könne. Aus diesem Grunde verurteilt er auch die kirchlichen Instanzen, wenn sie einfach die staatlichen Scheidungsurteile anerkennen.

42 C. KONSTANTINIDIS/E. SUTTNER: *Fragen der Sakramentpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden: Eine Handreichung für die Seelsorger*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1979, 40.

43 J. MEYENDORFF: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, 42.

Menschen] willen ist es der Kirche nicht nur erlaubt, von der strengen Einhaltung der kirchlichen Vorschriften abzuweichen, sondern sie ist dazu verpflichtet, denn sie ist die Herrin der Kirchenordnung, die zu ihrer Grundlage die Liebe hat, die alle Menschen in die Herrlichkeit Gottes führen will.“⁴⁴

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass die orthodoxen Kirchen sich durch die Evangelien dazu verpflichtet sehen, Scheidung und Wiederheirat nicht einfach zu erlauben. Letztlich ist es deren Überzeugung, dass allein im Falle des Todes des Ehepartners, eine Wiederheirat möglich ist (Röm 7,1-3). Zunächst einmal ist damit natürlich an den physischen Tod zu denken. Aber neben dem physischen Tod wird oft auch der moralische und religiöse Tod erwähnt. Beide Formen sind schon im Neuen Testament zu finden. Der Ehebruch wird mit dem moralischen Tod gleichgesetzt und das *Privilegium Paulinum* bezieht sich auf eine Form des religiösen Todes.⁴⁵ Vom Neuen Testament her kennen die orthodoxen Kirchen also nur zwei Scheidungsgründe. Andererseits betrachtet die Ostkirche die Bibel nicht als Vorschriftensammlung, so dass sie sich aufgrund des *Oikonomia*-Prinzips dazu berechtigt fühlt, weitere Scheidungsgründe zuzulassen, wenn diese mit den zuvor genannten vergleichbar sind.⁴⁶

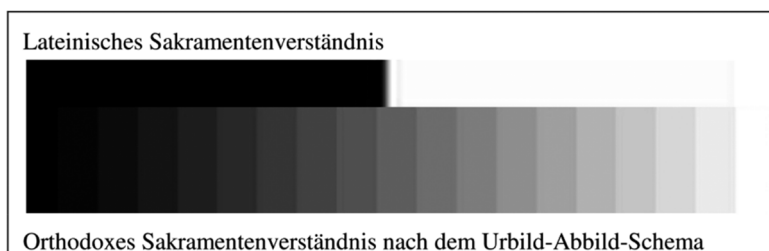
3. Die zweite Ehe als Mysterion?

Eine (umstrittene) Bewertung der zweiten Ehe

Die Antworten auf die Frage, ob die zweite Ehe in der orthodoxen Kirche als ein Sakrament angesehen werden kann, fallen recht unterschiedlich aus.

In der außerorthodoxen Rezeption wird zuweilen ausgeblendet, dass nahezu alle orthodoxen Theologen, die sich in den letzten Jahrzehnten zu diesem Thema geäußert haben, von einer (geminderten oder vollen) Sakramentalität der zweiten Ehe ausgehen.⁴⁷ Entsprechend wird geschlussfolgert, dass die zweite Ehe keine sakramentale Ehe sei. In diesem Sinne äußerte sich z.B. Schockenhoff 2012 in einem Vortrag vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK): „*Diese zweite Ehe ist in der orthodoxen Kirche allerdings nicht der ersten Ehe gleichgestellt, nicht die feierliche Eheschließung in der Form der Krönung des Ehepaares durch den Priester – also nicht eine sakramentale Ehe mit der Heilsbedeutung und der symbolischen Funktion, dass sie Abbild der Treue Gottes zu den Menschen, der Treue Christi zu seiner Kirche ist* [Hervorhebung: M.E.], – sondern das ist eine geduldete zweite aus Nachsicht gewährte Chance, die ganz im Zeichen der Buße steht.“⁴⁸ Nach lateinischem Sakramentenverständnis mag auch bereits die Frage irritieren, ob einer Handlung eine geminderte oder volle Sakramentalität zukomme, denn dem westlichen Verständnis nach ist es nicht möglich, von einem „Mehr“ oder „Weniger“ in dieser Sache zu sprechen. Bei der Beantwortung der Frage nach der Sakramentalität der zweiten Ehe in der Ostkirche darf aber nicht das lateinische Sakramentenverständnis zugrunde gelegt werden, sondern diese Frage lässt sich nur anhand der orthodoxen Lehre beantworten.

Zum ostkirchlichen Sakramentenverständnis ist allgemein zu sagen, dass sich in den orthodoxen Kirchen zwar unter westlichem Einfluss, im Anschluss an das Konzil von Lyon 1274, die



Siebenzahl der Sakramente durchgesetzt hat, aber dennoch wird diese nicht als absolut festgelegt und klar umrissen angesehen, so dass auch andere Handlungen außerhalb dieser Siebenzahl einen sakramentalen Charakter haben können.⁴⁹ Da die Mysterien in der Ostkirche als eine Art „Brücke zwischen Gott und den Menschen“⁵⁰ verstanden werden, kommt es bei der Charakterisierung einer Handlung als sakramental offenkundig darauf an, inwiefern diese als eine tragfähige Brücke in dieser Beziehung verstanden werden kann. Um dies zu verdeutlichen, wird häufig das platonische Urbild-Abbild-Schema angeführt. Das sakramentale Geschehen wird dann selbst als Abbild verstanden, in dem Gott als Urbild gegenwärtig wird.⁵¹ Dabei versteht es sich von selbst, dass mit dem Abbild keine negativ konnotierte „Schattenprojektion der Realität [gemeint ist], sondern die Vergegenwärtigung der Realität, die in ihrer mystischen Daseinsweise im Symbol für den Menschen wahrnehmbar und erfahrbar wird“.⁵² Das irdisch-sakramentale Zeichen verweist also nicht bloß auf eine ferne transzendente Realität, sondern im *Mysterion* selbst wird Gottes Herrlichkeit gegenwärtig: Die Mysterien sind „voll mit Gottes Gnade“⁵³ und können als „verborgene Offenbarung“⁵⁴ bezeichnet werden. Mit dem Verweis auf das Urbild-Abbild-Schema kann aber auch verdeutlicht werden, dass das Urbild besser oder schlechter repräsentiert werden kann. Solange das Abbild – wie oben erwähnt – als tragende, gnadenvolle Brücke zwischen Gott und Mensch verstanden werden kann, kann es als *Mysterion* angesehen werden.

Es ist nun die Frage zu klären, ob die zweite Ehe das Reich Gottes beziehungsweise die Beziehung Christus – Kirche / Gott – Volk Gottes in der Weise abbilden kann, dass ihr der Rang eines *Mysterions* zukommt. Ein Blick in die orthodoxe Literatur zeigt, dass diese Problematik eher selten

geltenden Spezial-Gesetzen, Mostar: Pacher & Kisić, ²1905, 629ff.

44 A. KALLIS: „Oikonomia“, 122.

45 Vgl. N. MILASCH: *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche: Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen*

46 Vgl. G. LARENTZAKIS: „Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung“, 257; B. PUSZKAR: „Die Scheidungspraxis in der Russisch-Orthodoxen Kirche“, in: *Ostkirchliche Studien* 38 (1989), 136-165 (147); G. LACHNER: „Praxis“, 137.

47 Bereits F. HEILER (*Die Ostkirchen*, München-Basel: Reinhardt, 1971, 184) hat darauf hingewiesen, dass die Sakramentalität der zweiten und dritten Ehe nur selten bestritten wird.

48 E. SCHOCKENHOFF: „Kirche als Versöhnungsgemeinschaft: Für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Kommunionempfang“, Vortrag auf der Vollversammlung des ZdK am 23./24. November 2012; <http://www.zdk.de/cache/dl-Plaedoyer-des-ZdK-fuer-einen-anderen-Umgang-mit-wi-7b9a576deb84bfdccc8ffa967b4a922-2689.mp3> [03.02.2014], MP3-Zeitindex: 14:42-15:18. Im Redemanuskript taucht dieser Aspekt so nicht auf – gemäß Angabe des ZdKs gilt das gesprochene Wort. Auch R. HOTZ („Die ostkirchliche Ehepraxis“, 16) verneint aufgrund der fehlenden Krönung die Sakramentalität der zweiten und dritten Ehe. Mit dem gleichen Argument, der fehlenden Krönung, schlussfolgert dagegen B. PUSZKAR („Die Scheidungspraxis“, 138f.), dass der zweiten Ehe (nur) die sakramentale Fülle fehle. Dazu steht völlig im Kontrast die Aussage von TH. BREMER („Die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen“, in: *Kleine Konfessionskunde*, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn: Bonifatius, ²1997, 81-138 [117]), dass heute bei der 2. und 3. Eheschließung häufig der normale Ritus benutzt werde.

49 TH. BREMER („Die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen“, 116) verweist diesbezüglich u.a. auf die Mönchsweihe. Siehe auch S. HEITZ: *Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit: Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 130; E.D. THEODOROU: „Schwerpunkte der orthodoxen Sakramentenlehre in ökumenischer Hinsicht“, in: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ. ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ* (1992), 593-610 (597); online: http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1992_4_1_Theodorou.pdf [15.01.2014].

50 N. MANOLE: *Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen*, Münster: LIT, 2005, 217. Vgl. auch J. OELDEMANN: *Die Kirchen des christlichen Ostens: Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer: Topos Plus, ³2011, 156.

51 Vgl. N. MANOLE: *Ekklesiologische Perspektiven*, 218; R. HOTZ: *Sakramente*, 243.

52 E.D. THEODOROU („Schwerpunkte der orthodoxen Sakramentenlehre“, 595) zitiert hier A. KALLIS: *Sakramente*, 1064.

53 C. STREZA: „Symbol und Ikone in der Liturgie“, in: *International Journal of Orthodox Theology* 4/2 (2013), 97-122 (101).

54 S. HEITZ: *Christus in euch*, 130.

erwähnt und unterschiedlich bewertet wird.⁵⁵ Dennoch muss noch einmal festgehalten werden, dass der zweiten Ehe in der aktuellen orthodoxen Theologie nahezu immer eine Sakramentalität zugesprochen wird – entweder eine geminderte oder sogar eine volle.

Lachner vertritt die Position, dass der zweiten Ehe zumeist *die Fülle* der Sakramentalität abgesprochen wird.⁵⁶ In diesem Sinne schreibt beispielsweise Wittig, dass auch die zweite Ehe ein Sakrament sei, da die Kirche auch ihr die Gnadenmittel verleihen wolle, damit sie – wenn auch nicht im vollen Maße (!) – Abbild des *Mysterions* Christi und seiner Kirche sein könne.⁵⁷ Ganz ähnlich äußert sich Palmieri, der darauf verweist, dass der zweiten Ehe zwar die Fülle der Sakramentalität fehle, ihr aber dennoch Sakramentalität zukomme. Er argumentiert mittels der Gegenüberstellung von der ersten Ehe auf der einen und der Promiskuität (*Porneia*) auf der anderen Seite: In diesem Vergleich würde die zweite, stabile Ehe immerhin noch ein Abbild der ersten Ehe sein – im Sinne des o.g. gestuften Urbild-Abbild-Verhältnisses.⁵⁸

In der orthodoxen Literatur lassen sich aber auch Äußerungen finden, die die Sakramentalität der zweiten Ehe nicht eingeschränkt sehen. Stylianopoulos beispielsweise spricht ihr ausdrücklich die Fülle der Sakramentalität zu.⁵⁹ Und Larentzakis spricht dieser Position, ganz anders als Lachner (s.o.), die Norm zu und formuliert: „Die gegenseitige Meinung, daß nur die erste Eheschließung volles Sakrament sei, die weiteren aber ‘nicht die volle sakramentale Bedeutung’ ... haben, ... fand in der orthodoxen Theologie kaum Anklang.“⁶⁰

Zur Klärung dieser Frage nach der geminderten oder vollen Sakramentalität sollen im Folgenden die liturgischen Quellen näher untersucht werden, da sich die Sakramentenauffassung der Orthodoxen Kirche „eher in ihrem Mysterienkult, in den liturg. Texten und mystagogischen Schriften der Kirchenväter... erfahren [lässt] als in späteren Traktaten einer S.theologie“.⁶¹ Dabei soll das Augenmerk sowohl auf die Teile gerichtet werden, die sich im Vergleich zur ersten Ehe

verändert haben, als auch auf die unveränderten Passagen. Wegen der Bedeutung der Krönungszeremonie im engeren Sinne wird diese dabei von besonderer Bedeutung sein.

Bei den Veränderungen des Ritus lassen sich zwei Schwerpunkte ausmachen: 1. Sofern Passagen *entfallen* sind, betrifft dies Elemente, die eine *heilsvergegenwärtigende Bedeutung* haben. Als wichtigste Einschnitte dieser Art sind zum Beispiel das Fehlen des Gebets der Ringe, des Einzugs in die Kirche und des Aufstellens vor der Ikonostase zu werten. 2. Einige dieser entfallenen Passagen wurden durch andere *ersetzt*: dort wurden nun Elemente mit einem deutlichen *Bußcharakter* hinzugenommen: zum Beispiel die beiden Bußgebete statt der ersten beiden Priestergebete.

Zu den entfallenen Elementen (1): Die zweite Eheschließung beginnt ebenso wie die erste im Narthex beziehungsweise an dessen Pforte, aber während die Verlobten bei der ersten Eheschließung nach der Verlobung in die Kirche einziehen, findet die gesamte zweite Eheschließung im Narthex statt.⁶² Der Ort des Narthex wird für die Verlobung aus dem Grunde gewählt, weil diese „die christliche Form der ‘natürlichen’ Heirat“ ist und im „Vorhof des Königreichs“⁶³ gefeiert wird. Die Wahl des Narthex für die Feier der zweiten Ehe ist auch für die gesamte Bewertung der zweiten Ehe von Bedeutung, da sie in paradoxer und gleichzeitig genialer Weise zugleich in der Kirche verortet ist und doch nicht. Man gesteht ihr also soviel Dignität zu, dass die zweite Ehe nicht außen vor bleibt, aber dennoch findet man bereits in der Wahl des Raumes/des Ortes eine Ausdrucksform, sie gegen das Ideal der ersten Ehe abzugrenzen. Mit dem Verbleiben im Narthex ist ebenfalls verbunden, dass die zu Beginn der Krönungsliturgie stattfindende und vom Psalm 117 begleitete Prozession zur Ikonostase entfällt.⁶⁴ Damit fehlen zwei weitere sinnfällige Zeichen der Eheschließung. Beide Elemente bezeichnen den Einzug ins Königreich Gottes. Der Psalm 117 war ursprünglich Bestandteil der Tempelliturgie in Jerusalem. „Man sang ihn, wenn die Leviten an hohen

Feiertagen in das Allerheiligste einzogen.“⁶⁵ Die Beschneidung der Liturgie um solche eschatologische Deutungselemente setzt sich fort in der ausbleibenden Aufstellung vor der Ikonostase: Gerade darin, dass sich in der ersten Eheschließung der Mann der Christus-Ikone zuwendet und die Frau der Ikone der Gottesgebälerin, die das Urbild der Kirche ist, kommt in jener ersten Ehe zum Ausdruck, dass sich die Eheleute dem „archetypischen Bild der Ehe“⁶⁶ zuwenden und zu dessen Abbild werden. In der zweiten Eheschließung entfällt dieser Aspekt, wie oben bereits dargestellt wurde.

Als weiteres zentrales Moment, das entfallen ist, ist das Gebet der Ringe zu nennen. Dieser Austausch der Ringe ist der Höhepunkt der Verlobungsfeier. Die Ringe stellen allgemein ein Symbol der Treue der Ehegatten dar. Sie liegen auf dem Altartisch und berühren somit „the mystery of the Kingdom and...they indicate the dimension into which the sacrament will lead the couple“.⁶⁷ Zwar findet der Ringtausch auch im Ritus der zweiten Eheschließung statt, aber die eigentliche Bedeutung des Ringaustausches bleibt in dieser Feier im Grunde verhüllt, weil das erläuternde „Gebet der Ringe“ fehlt.

Zu den ersetzten Elementen (2): Als Beispiele werden hier die ersten zwei Priester- bzw. Bußgebete aufgegriffen. Ganz im Gegensatz zur glorreichen Freude, die im ersten Priestergebet durchscheint, ist das erste Bußgebet der zweiten Eheschließung stark geprägt von der Schilderung der Sünde des Menschen und der Vergebungsbereitschaft Gottes – was angesichts der Situation der zweiten Eheschließung an sich durchaus passend ist. „Zitiert werden nicht mehr die alttestamentlichen Gestalten voller Glorie, sondern die Dirne Rahab (Jos 2,1-24; Hebr 11,31; Jak 2,25), der Zöllner (Lk 18,10-14) und der gute Räuber (Lk 23, 40-43): alle diese empfingen Gottes Vergebung und Gnade wegen ihres Glaubens und ihrer Reue.“⁶⁸ Dieses Gebet, in dem das Brautpaar mit Zöllnern, Buhlern und Schächern verglichen wird und in dem von ihren „Übertretungen“ und „Missetaten“ gesprochen wird, ist jedoch häufig als zu streng empfunden worden,

so dass wegen der Härte dieses Vergleichs das Formular der ersten Eheschließung auch bei Zweitehen benutzt wurde.⁶⁹ Das zweite Bußgebet setzt den zuvor genannten Schwerpunkt fort und

55 So auch G. LACHNER: „Praxis“, 134ff.

56 Vgl. *ibid.* 134. Als Vertreter dieser Position, die der zweiten Ehe die Fülle der Sakramentalität absprechen, werden Charalambidis, Franck und Meyendorff genannt. (So auch TH. PFAMMATTER: *Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche: Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis*, Freiburg [CH]: Academic Press Fribourg, 2002, 160.) Larentzakis, der selbst eine andere Position vertritt, nennt als weitere Vertreter Sägmüller und Bouyer. Siehe G. LARENTZAKIS: „Die orthodoxe Kirche“, 126, Anm. 53.

57 Vgl. A.M. WITTIG: „Die Einsegnung einer zweiten Ehe“, in: *Ostkirchliche Studien* 32 (1983), 45-48 (47). Ähnlich auch B. PUSZKAR: „Die Scheidungspraxis“, 139. Siehe hierzu auch das Zitat von B. LÖBMANN am Ende des Artikels.

58 Vgl. A. PALMIERI: „The Second Marriage Service in the Orthodox Church“, in: *INTAMS Review* 14/2 (2008), 170-180 (178). In Fußnote 50 (S. 179) verweist Palmieri auf weitere Autoren, die eine positive Antwort auf die Frage nach der Sakramentalität der zweiten Ehe geben: Stylianopoulos, Larentzakis, Wittig, Garvey, Nagorny.

59 Vgl. TH. PFAMMATTER: *Geschiedene*, 160.

60 G. LARENTZAKIS: „Die orthodoxe Kirche“, 126, Anm. 53. Vgl. auch O. ROUSSEAU: „Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen“, in: *Concilium* 3 (1967), 322-334 (325). Auch A. ANAPLOTIS („Rezension zu: M. Eckert: *Gottes Segen für die zweite Ehe!*“, in: *International Journal of Orthodox Theology* 4/3 (2013), 168-175 [173]) spricht davon, dass diese „Meinung von Prof. Anastasios Kallis [gemeint ist Larentzakis, M.E.] ... als absolut vorherrschend bezeichnet werden [kann]“.

61 A. KALLIS: „Sakramente“, 1079. An anderer Stelle drückt Kallis dies so aus: „Orthodoxe Denkweise, Theologie und Spiritualität finden ihren genuin orthodoxen Ausdruck in der Liturgie.“ (A. KALLIS: „Theologie als Doxologie: Der Stellenwert der Liturgie in der orthodoxen Kirche und Theologie“, in: K. RICHTER [Hg.]: *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 1986, 42-53 [42].)

62 Zum Aufbau des orthodoxen Gotteshauses siehe zum Beispiel die Zeichnung bei H.-C. DIEDRICH (Hg.): *Das Glaubensleben der Ostkirche: Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, München: Beck, 1989, 80.

63 A. SCHMEMANN: *Aus der Freude leben*, 108.

64 Vgl. J. MEYENDORFF: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, 41.

65 *Ibid.* 32. Vgl. auch A. SCHMEMANN: *Aus der Freude leben*, 109.

66 R. HOTZ: *Sakramente*, 250.

67 P. EVDOKIMOV: *The Sacrament of Love*, 149.

68 J. MEYENDORFF: *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, 41.

69 *Ibid.*

stellt vor allem die Erlösungstat Christi heraus, der die Schuld der Menschen (übertragen: auch die des Ehepaars) auf sich geladen hat. Auch die Erlaubnis einer weiteren Ehe, die Paulus (den Verwitweten) gibt, dass es besser ist zu heiraten als zu brennen, ist in diesem Bußgebet aufgeführt.

Trotz dieser deutlichen Unterschiede des ersten und zweiten Eheritus darf nicht übersehen werden, dass der Ritus der zweiten Eheschließung in den liturgischen Büchern ab dem 3. Priestergebet identisch ist mit dem ersten Ritus – einschließlich der Krönung (s.u.). In all diesen verbleibenden Teilen wird der Mysteriencharakter der zweiten Eheschließung, entgegen den zuvor genannten Kürzungen, deutlich. Palmieri weist zu Recht darauf hin, dass bereits die Bezeichnung des gesamten Ritus der Eheschließung als *crowning service* die Bedeutung der Krönung herausstellt, so dass an dieser Stelle noch einmal darauf eingegangen werden soll.⁷⁰ Die Krönung selbst war ursprünglich wohl nur für die erste Ehe reserviert.⁷¹ Die Geschichte der orthodoxen Kirchen zeigt jedoch, dass die Krönung von Wiederverheirateten immer wieder durchgeführt wurde.⁷² „Heute ist sie [die Krönung Wiederverheirateter] aber in einzelnen östlichen Kirchen üblich.“⁷³ Zum Teil ist dies wohl in den Anordnungen einzelner Kirchen des Ostens eingeschränkt auf die Fälle, in denen zumindest „einer der Partner noch ledig ist“.⁷⁴ Dabei richte sich laut Wittig die griechisch-orthodoxe Kirche allein nach dem Stand des Mannes; wogegen die rumänische Kirche jede Ehe bekränze, in der einer der Gatten noch ledig sei.⁷⁵ Da in diesem Abschnitt vor allem die Liturgie nach dem Ausmaß der Sakramentalität der zweiten Ehe befragt werden soll, ist darauf hinzuweisen, dass sich diese Einschränkung auf Teil-Ledige in den liturgischen Büchern nicht finden lässt. Alle vorliegenden liturgischen Texte, soweit sie die Feier der zweiten Ehe enthalten, führen die Krönung entweder an oder verweisen darauf, dass die Feier nach dem dritten Priestergebet mit der ersten Feier der Ehe identisch ist.⁷⁶ Die Diskussion über die Zulässigkeit der Krönung von

Zweitehen wird sogar in den Anmerkungen zu den liturgischen Texten selbst aufgegriffen. Dies geschieht in der Weise, dass einerseits darauf verwiesen wird, dass die Krönung von zweiten Ehen verboten ist (Nikiphoros der Bekenner). Andererseits wird aber auch klar gestellt, dass die Kirchen in der Tradition Konstantinopels die Krönung dennoch durchführen, ohne dafür getadelt worden zu sein (Niketas), was in der Konsequenz heißt, dass eine solche Krönung möglich ist und auch praktiziert wird.⁷⁷

Hinsichtlich der zuvor genannten Fragestellung nach dem Grad der Sakramentalität der zweiten Ehe kann unter Berücksichtigung der liturgischen Befunde Folgendes geschlussfolgert werden: Sofern man die Sakramentalität allein von der Krönung abhängig macht, wird man der zweiten Ehe wohl, falls eine Krönung legitim

70 Vgl. A. PALMIERI: „The Second Marriage Service“, 177.

71 Ibid.

72 Vgl. hierzu TH. PFAMMATTER (*Geschiedene*, 160), der zutreffend auf die Darstellung Ritzers (K. RITZER: *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster: Aschendorff, 1981, 147) verweist.

73 F. HEILER: *Die Ostkirchen*, 184. Vgl. auch R. HOTZ: *Sakramente*, 196, Anmerkung 713. TH. BREMER („Die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen“, 117) geht soweit zu sagen, dass bei der Wiederheirat häufig sogar der erste Ritus benutzt werde. Folgt man der Aussage, dann würde in diesen Fällen nicht nur die Krönung stattfinden, sondern auch die hier vorgenommene Differenzierung und Fragestellung wäre hinfällig.

74 G. LACHNER: „Praxis“, 132. Siehe dort auch Seite 136.

75 Vgl. A.M. WITTIG: „Die Einsegnung einer zweiten Ehe“, 48, Anm. 14.

76 S. HEITZ (Hg.): *Mysterium der Anbetung*, Bd. III: *Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubige*, Köln: Luthel Verlag, 1988; ORTHODOXE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): *Das heilige Sakrament der Taufe; Das Sakrament der Ehe*, Remseck: Stiller, 1981; *Das Sakrament der Ehe und der Segen der Kirche für Familie und Haus im byzantinischen Ritus*, übertr. von S. Bückmann, Paderborn: Schöningh, 1940; A. VON MALTZEW: *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*. Berlin: Sigismund, 1898. (Auf die mancherorts abweichenden Lesungen Mt 19 und 1 Kor 6 muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden.)

77 Vgl. die o.g. liturgischen Texte. Siehe auch A. KALLIS: *Über den Tod hinaus*, 68; A. PALMIERI: „The Second Marriage Service“, 174.

durchgeführt wird, die volle Sakramentalität zugestehen können. Sofern allerdings von der gesamten Liturgie ausgegangen wird, ist klar zu erkennen, dass der Ritus der zweiten Eheschließung nicht bloß ein mit Bußcharakter versehener, dem ersten Ritus aber ansonsten adäquater Ritus ist. Manches von dem Heilsvergegenwärtigenden, was ein *Mysterion* gerade ausmacht und im liturgischen Vollzug der ersten Eheschließung zum Ausdruck gebracht wird, ist schlichtweg entfallen. Dies berücksichtigend müsste man dann davon sprechen, dass die zweite Ehe sehr wohl ein *Mysterion* ist, aber mit geminderter Sakramentalität. Löbmann bringt dies, unter Bezug auf das Alte Testament, so zum Ausdruck: „Aus dieser Sicht der Ehe als Abbild des Bundes Gottes mit dem Volke Israel fließt noch ein zweites Element: Der Bund hat den Charakter eines einmaligen und einzigen Bundes. ...jede zweite Ehe, ganz gleich aus welchem Grunde sie eingegangen worden ist – auch nach dem Tod des einen Gatten – richtet sich gegen die Einmaligkeit des Bundes und gegen die Bundestreue. Jede zweite Ehe bedeutet ein Abweichen vom Ideal, sie ist kein volles Abbild des Bundes mehr.“⁷⁸

Michael Eckert ist Beauftragter für die Lehrerausbildung und unterrichtet an den Friedrich-v.Bodelschwingh-Schulen in Bielefeld-Bethel. Er hat neben seinem Diplom in Theologie (Paderborn) auch das Erste und Zweite Staatsexamen für die Sekundarstufe II/I in den Fächern Katholische Religionslehre, Philosophie und Erziehungswissenschaft/Pädagogik erworben (Paderborn, Bielefeld, Siegen). Zusätzlich hat er sich weiterqualifiziert zum Heilpraktiker für Psychotherapie und zum Personenzentrierten Berater (GwG). Publikation zum Thema: *Gottes Segen für die zweite Ehe!? Ein katholischer Ausblick auf die orthodoxe Theologie der Ehe und die Perspektiven für die wiederverheirateten Geschiedenen*, 3. überarb. und erw. Aufl., Norderstedt: BoD, 2013.

78 B. LÖBMANN: „Das Ehescheidungsverbot Jesu im Hinblick auf die Eheauffassung in der orientalischen und lateinischen Kirche“, in: W. ERNST/K. FEIEREIS/F. HOFFMANN (Hg.): *Dienst der Vermittlung: Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt*, Leipzig: St. Benno, 1977, 673-689 (676).

- Summary

In the Orthodox Churches marriage has a substantial dignity – it is considered a *mysterion*/sacrament. I.e. marriage is not a purely worldly matter, but as an earthly-sacramental sign refers to a transcendent reality. However, this sign does not remain in a transcendental distance, but God's glory becomes present in the *mysterion* itself. Thus marriage is transformed into the icon of God's love in the world by the priest's blessing. Because of its transcending character, such a marital union does not end with death – nevertheless it can still fail, as reality sometimes proves too well. The Orthodox Churches

The Orthodox Theology of Marriage

concede in certain cases that not only widows and widowers (1Cor 7,8f.), but also divorcees may enter into a second marriage. For two reasons, the Eastern Churches feel authorized to allow these exceptions: First, the biblical separation ban is interpreted not ontologically, referring to the restrictions in Matthew (in the case of *Porneia*) and Paul (in the case of abandonment by a non-religious partner). Second, the Eastern Churches apply the principle of *Oikonomia*, as an imitation of the divine mercy for the salvation of men and concede further comparable causes of divorce. On the basis of the ideal

of the first marriage as an image of the glory of God the question is which significance such a second marriage has and whether it can be regarded as *mysterion*. Even though there are opinions (particularly in the West) which deny the sacramental character to the second marriage, in the orthodox literature almost consistently either a reduced or even a full sacramentality is attributed to it. The investigation of the second marriage rite shows that both positions affirming the sacramentality to a second marriage can be justified.