

an die Eucharistie für den Katholiken eine ganz besondere Forderung zum Teilen und zur Verantwortung mit einschließt, und zwar nicht nur auf der persönlichen Ebene, sondern auch auf Weltebene im Blick auf die Schaffung neuer internationaler Wirtschaftsbeziehungen“. Am dritten Tag verabschiedete das Symposium mit 147 Jastimmen bei 24 Enthaltungen eine Botschaft für den Eucharistischen Weltkongreß, aus der auch Auszüge zu Beginn des Kongresses verlesen wurden. In dieser Botschaft heißt es: „Wir feiern eine Eucharistie, die Gabe und Zeichen der Gemeinschaft ist. Aber wir leben in einer Welt, die zerrissen ist, und in Kirchen, die nicht in voller Gemeinschaft miteinander leben. So haben wir gespürt, wie das Wort des hl. Paulus auf uns lastete: ‚Wenn ihr zusammenkommt, so heißt das nicht mehr: das Abendmahl des Herrn feiern; denn jeder nimmt beim Mahle sein eigenes Essen vorweg, und der eine darbt, während der andere trunken ist‘ (1 Kor 11, 20–21) . . . Durch die Eucharistie zieht Jesus uns hinein in eine Dynamik des Teilens und der Gerechtigkeit, der Achtung vor dem anderen und der Demut, der weltweiten Gemeinschaft und ganz besonders des Opfers . . . Es ist derselbe Heilige Geist, der das Opfer, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit, in den Leib und das Blut Jesu Christi verwandelt und der zugleich all jene umwandelt, die Gott an seinen Tisch einlädt. Sie sind aufgefordert, auf dieser Erde eine neue Welt zum Wachsen zu bringen, bis Christus wiederkommt. In der Eucharistie sind Gott und der Mensch vereint. An Christus teilnehmen bedeutet: jeden Menschen als Bruder annehmen wollen . . . Das Teilen des gleichen Brotes durch alle Christen trägt in sich die Verheißung der Einheit für alle Menschen. Voller Hoffnung in die durch Jesus Christus geoffenbarte Kraft Gottes . . . feiern wir in jeder Eucharistie das Kommen dieser Welt, in der die Liebe Gottes das tägliche Brot der Gemeinschaft aller Menschen sein wird.“

Die soziale Dimension der Eucharistie zur Geltung kommen lassen, dies kann auf vielfache Weise geschehen, je nach den Verhältnissen, in denen eine Kirche lebt. Nicht immer muß dabei das Moment der „Eucharistie der Armen“ im Vordergrund stehen. Andere soziale Zusammenhänge können gerade in reichen Ländern ebenso wichtig sein. Die

Eucharistie als Feier des Todes und der Auferstehung Jesu unter unseren Verhältnissen ernst nehmen heißt auch: durch den Empfang dieses Brotes empfänglich werden für das Leid, die Angst und die Trauer vieler Menschen. Eine solche Empfänglichkeit ist deshalb wichtig, weil die in unserer Gesellschaft herrschende Mentalität geprägt ist von einer systematischen Verdrängung des Leidens und des Todes; und diese Verdrängung macht das Leben unmenschlich. Das eucharistische Brot aber öffnet für eine Liebe, die dem egoistischen Habenwollen deutlich entgegengesetzt ist. Die eucharistische Tischgemeinschaft kann zum immer neuen Anstoß werden für Anteilnahme und Miteinanderteilen, ja sogar für einen umfassenden neuen Lebensstil.

Wenn wir so Eucharistie feiern, geht es hierzulande nicht in derselben Weise wie in anderen Kontinenten um Befreiung von Armut und Elend; zunächst geht es um Befreiung von den Fesseln des Reichtums, der die Menschen untereinander isoliert, und von dem erstickenden Druck eines überschießenden Wohlstandes. Wo aber diese Befreiung eingetreten ist, ist der Weg frei für ein von der Eucharistie inspiriertes soziales Engagement.

Ernst Chr. Suttner (Hrsg.)

Wiederheirat in der orthodoxen Kirche

Bei der Diskussion der vergangenen Monate über die Frage nach der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion wurde immer wieder auf die Praxis der orthodoxen Kirchen hingewiesen, die eine Segnung einer nach Scheidung erfolgten zweiten Ehe kennen und die betreffenden Personen auch zur Eucharistie zulassen. Um hier authentische Aussagen zur Verfügung zu haben, hat Prof. Suttner einige Stellen aus Schriften bedeutender orthodoxer Theologen übersetzt und stellt sie hier zur Verfügung. – Wir denken, daß die Frage nach dem „Brotbrechen für das Leben der Welt“ auch beim Scheitern einer Ehe in der orthodoxen Heilswirtschaft gut aufgehoben ist.* red

* Vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 142 (1994) 361 ff.

Aus der Sicht der orthodoxen Kirche kann der Christ nur eine einzige Ehe eingehen, die dem christlichen Eheideal in jeder Hinsicht entspricht. Jede Wiederheirat, auch bei Wittenschaft, widerspricht dem Ideal der orthodoxen Kirche von der Einehe, denn das Ehebündnis von Christen bildet gemäß dem Epheserbrief die Bindung zwischen Christus und der Kirche ab und besitzt um der daraus erfließenden hohen geistlichen Würde willen bleibende Bedeutung auch für die Ewigkeit. Dennoch ist es der Kirche nach orthodoxer Auffassung von Gott her erlaubt, bei ihren Gläubigen nachsichtig eine Wiederheirat zu dulden, wenn die menschliche Schwachheit hinter dem hohen Ideal zurückbleibt; denn dann ist es besser, „zu heiraten als sich in Begierde zu verzehren“ (vgl. 1 Kor 7, 9). Die orthodoxe Kirche toleriert es, daß Gläubige, die ihre erste (und eigentliche) Ehe wegen des frühzeitigen Todes ihres Partners oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr fortführen können, unter gewissen Bedingungen eine neue Verbindung eingehen. John Meyendorff begründet dies bibeltheologisch wie folgt:¹

Das alttestamentliche jüdische Denken sah die eigentliche Bedeutung und das Ziel der Ehe in der Zeugung. Das deutlichste und notwendigste Zeichen des Segens Gottes wurde im Fortbestand des Stammes gesehen. Abrahams Gehorsam und sein Vertrauen auf Gott führten zum Versprechen einer glorreichen Nachkommenschaft: „Ich will dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand . . .“ (Gen 22, 17). Dieses feierliche, Abraham gegebene Versprechen erklärt, warum Kinderlosigkeit besonders für Frauen als Fluch betrachtet wurde.

Diese Ansicht . . . ist ursprünglich mit der Tatsache verbunden, daß das frühe Judentum keine klare Vorstellung vom persönlichen Fortleben nach dem Tod hatte. . . . Das Versprechen an Abraham schloß jedoch ein, daß das Leben in der Nachkommenschaft fortbestehen konnte.

Die monogame Ehe auf der Basis immerwährender Liebe eines Mannes und einer Frau füreinander existierte eher als ein

¹ John Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, New York 1970, 14–18.

Idealbild. Es war in der Schöpfungsgeschichte enthalten, im Hohenlied, in verschiedenen prophetischen Bildern der Liebe Gottes für Sein Volk. Aber es wurde niemals eine absolute religiöse Norm oder Forderung.

Im NT ändert sich die Bedeutung der Ehe radikal. Der Gegensatz ist gerade deshalb klar, weil die Texte Denkkategorien des AT verwenden, um sie ausdrücklich abzuändern. Kein einziger Text des NT, der die Ehe erwähnt, weist auf die Zeugung als Grund oder Ziel der Ehe hin. Die Geburt von Kindern ist nur dann ein Heilmittel, wenn sie „in Glaube, Liebe und Heiligkeit“ (1 Tim 1, 15) geschieht. Die Änderung der Normen des AT wird an drei Stellen besonders deutlich:

1) Alle drei synoptischen Evangelien (Mt 22, 23–32; Mk 12, 18–27; Lk 20, 27–37) berichten über die Haltung Jesu gegenüber dem Levirat. Es ist wichtig zu erwähnen, daß die Frage sich auf Christi Lehre über Auferstehung und Unsterblichkeit bezieht, welche die Sorge um das Weiterleben durch die Nachkommenschaft wegnimmt . . . Jesu Antwort ist lediglich eine Absage an ein naives und materialistisches Verständnis von der Auferstehung und macht keine eigentliche Aussage über die Ehe. Letztere findet sich – implizit und explizit – in anderen Teilen des NT.

2) Christi Lehre über das Verbot der Scheidung spiegelt in eigentlicherer Weise das Wesen der christlichen Ehe wider. Es wird in direktem Gegensatz zum jüdischen Deuteronomium ausgedrückt (Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11; Lk 16, 18). Die bloße Tatsache, daß die christliche Ehe unauflöslich ist, schließt alle Interpretationen der Nützlichkeit aus. Die Verbindung zwischen Mann und Frau ist ein Ziel in sich selbst; sie ist eine ewige Verbindung zwischen zwei einzigartigen und ewigen Persönlichkeiten, die nicht durch Interessen wie Nachkommenschaft (die Rechtfertigung für das Konkubinat) oder Familiensolidarität (die Basis für das Levirat) zerbrochen werden kann. Die Unauflöslichkeit ist jedoch kein *gesetzlich* absolutes Erfordernis. Es gibt die berühmte, bei Matthäus erwähnte Ausnahme („außer im Fall von Unzucht“ – 5, 32), die uns daran erinnert, daß das Gesetz des Gottesreiches niemals rechtlich zwingend ist, daß es die freie Antwort des Menschen voraussetzt, und daß das Geschenk der christlichen Ehe daher an-

genommen, aus freiem Willen gelebt, aber schließlich auch durch den Menschen zurückgewiesen werden kann . . .

3) Wenn der hl. Paulus vom Witwenstand spricht, setzt er voraus, daß die Ehe nicht durch den Tod aufgelöst wird, denn „die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13, 8). Ganz allgemein unterscheidet sich die Haltung des hl. Paulus zur Ehe deutlich darin von der jüdisch-rabbinischen Sicht, daß er (besonders im 1. Korintherbrief) dem Zölibat deutlichen Vorrang vor der Ehe einräumt. Nur im Epheserbrief wird diese negative Sicht korrigiert durch die Lehre von der Ehe als einem Bild für die Verbindung zwischen Christus und der Kirche – durch eine Lehre, die zur Grundlage für die gesamte Theologie von der Ehe wurde, wie man sie in der orthodoxen Tradition findet. In einem Punkt hingegen, nämlich hinsichtlich der Wiederverheiratung von Witwern, wird die Sicht des hl. Paulus . . . von der kanonischen und sakramentalen Tradition der Kirche streng beibehalten: „Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren“ (1 Kor 7, 9). Die zweite Ehe entweder eines Witwers oder eines Geschiedenen wird nur toleriert als etwas, das besser ist „als daß sich einer in Begierde verzehrt“, aber nicht mehr. Bis zum zehnten Jahrhundert wurde sie in der Kirche nicht gesegnet, und noch heute bleibt sie ein Hindernis, um in den Klerus einzutreten. Unser heutiger Ritus, zweite Ehen zu segnen, zeigt auch deutlich, daß er nur aus Nachsichtigkeit zugelassen wird.

Diese drei Beispiele zeigen deutlich, daß im NT eine völlig neue Auffassung von der Ehe eingeführt wird; sie hängt direkt ab von der Frohbotschaft der Auferstehung, die von Christus gebracht wurde. Ein Christ ist – schon in dieser Welt – dazu berufen, neues Leben zu erfahren, ein Bürger des Reiches Gottes zu werden; und er kann dies in der Ehe tun. Dann jedoch hört die Ehe auf, entweder eine einfache Befriedigung vorübergehender natürlicher Triebe oder ein Mittel zur Sicherung eines trügerischen Fortlebens durch die Nachkommenschaft zu sein. Sie ist die einzigartige Verbindung zweier Wesen in Liebe, zweier Wesen, die ihre Menschlichkeit übersteigen und dabei nicht nur „miteinander“, sondern auch „in Christus“ vereint sein können.

*Zu den Ausführungen des Epheserbriefes, von denen eben gesagt wurde, daß sie die eigentliche Basis für die orthodoxe Ehelehre abgeben, schreibt Meyendorff:*²

Wenn nun der hl. Paulus die Ehe ein Mysterium (oder Sakrament; das griechische Wort ist dasselbe) nennt, so meint er, daß der Mensch in der Ehe nicht nur die Bedürfnisse seiner irdischen, weltlichen Existenz befriedigt, sondern auch ein sehr wesentliches Charakteristikum des Zwecks verwirklicht, für den er geschaffen wurde: d. h. er tritt ein in den Bereich ewigen Lebens. In der Welt besitzt der Mensch eine Reihe verschiedener Talente und Kräfte – materielle, intellektuelle, emotionale –, doch seine Existenz ist *zeitlich* begrenzt. Nun bedeutet „aus dem Wasser und dem Hl. Geist wiedergeboren werden“ aber, in den Bereich ewigen Lebens eintreten; denn durch Christi Auferstehung steht dieser Bereich schon offen, er kann erfahren und an ihm kann Anteil genommen werden. Indem der hl. Paulus die Ehe ein Mysterium nennt, bestätigt er, daß auch der Ehe ein Platz zukommt im ewigen Reich. Der Mann wird *ein* Wesen, ein einziges „Fleisch“ mit seiner Frau, genauso wie der Sohn Gottes aufhörte, nur Er selbst, d. h. nur Gott zu sein und *auch* Mensch wurde, damit die Gemeinschaft Seines Volkes auch zu Seinem Leib werden kann. Daher vergleichen die Erzählungen des Evangeliums das Gottesreich so oft mit einem Hochzeitsfest, das die prophetischen Visionen des AT von einer Hochzeit zwischen Gott und Israel, dem ausgewählten Volk, erfüllt. Dies ist auch der Grund, warum eine wahrhaft christliche Ehe nur einmalig sein kann, nicht kraft irgendeines abstrakten Gesetzes oder ethischen Gebotes, sondern weil sie eben ein Mysterium des Gottesreiches ist, das den Menschen in *ewige* Freude und *ewige* Liebe hineinführt.

*Gerade weil er diese hohe Würde der Ehe herausstellt, sieht Meyendorff sofort Anlaß, weiterzufahren und von dem Erfordernis zu sprechen, daß die Theologie von der Ehe die menschliche Unzulänglichkeit und die Realität der Sünde in Betracht ziehen muß.*³

Als Mysterium oder Sakrament steht die christliche Ehe sicherlich im Widerspruch zur praktischen, empirischen Realität der

² Ebd. 22.

³ Ebd. 22 f.

„gefallenen“ Menschheit. Sie erscheint, wie das Evangelium selbst, als unerreichbares Ideal. Es gibt jedoch einen entscheidenden Unterschied zwischen „Sakrament“ und „Ideal“. Ein Sakrament ist keine imaginäre Abstraktion. Es ist eine Erfahrung, in die der Mensch nicht bloß einbezogen wird, sondern in der er in Gemeinschaft mit Gott handelt. Im Sakrament nimmt die Menschheit an der höheren Wirklichkeit des Geistes teil, ohne jedoch aufzuhören, voll und ganz menschlich zu sein. Sie wird . . . in der Tat in einer authentischeren Weise menschlich und erfüllt ihre ursprüngliche Bestimmung. Ein Sakrament ist ein „Übergang“ zum wahren Leben; es ist das Heil des Menschen. Es ist ein offenes Tor zu wahrer, unverfälschter Menschlichkeit . . .

Fehler, Mißverständnisse und sogar bewußte Auflehnung gegen Gott, d. h. Sünde sind möglich, solange der Mensch in der gegenwärtigen empirischen und sichtbaren Existenz der „gefallenen Welt“ lebt. Die Kirche versteht dies sehr gut, und deshalb wird das Mysterium des Reiches, das in der Ehe erscheint, in der orthodoxen Praxis nicht auf eine Sammlung gesetzlicher Regelungen zugestutzt. Aber wahres Verständnis und gerechtfertigte Berücksichtigung menschlicher Schwäche sind nur möglich, wenn man die absolute Normkraft der Lehre des NT von der Ehe als Sakrament anerkennt.

L. I. Vasilenko⁴, der die christliche Ehe als ein Abbild und einen Anteil an der Braut-schaft der Kirche für ihren Erlöser und wiederkommenden Herrn Jesus Christus beschreibt, betont: „Natürliche Hingabe kann nicht reichen. Um den Weg der Ehe bis zum Ziel zu durchschreiten, bedarf es der Gnade.“ Er wendet sich dann dem Fall zu, „daß mit kirchlichem Segen verheiratete Ehegatten die erforderliche Einheit aus Gnade, welche die Einheit der Seelen bewirkt, nicht erwarben“, und skizziert das pastorale Verhalten der orthodoxen Kirche ihnen gegenüber wie folgt:

Wenn sie das anfängliche Potential natürlicher Liebe ausgeschöpft und sich zu wenig bemüht haben, unvergängliche Liebe zu er-

werben, entdecken sie vielleicht eines Tages, daß die innere Erosion ihrer gegenseitigen Beziehungen soweit fortgeschritten ist, daß sie schon nichts mehr verbindet außer der Pflicht und äußerlicher Verbindlichkeiten, deren Erfüllung behindert wird, weil beide Gatten sich in ihr eigenes Leben zurückzogen. In diesem Fall besteht keine Ehe von christlicher Art, und man muß dies als ein Scheitern in geistlicher Hinsicht verstehen. Ist in solchen Fällen, wenn die äußere Scheidung davon zeugt, daß innerlich keine christliche Ehe bestanden hat, ein weiterer Versuch auf Gründung einer Ehe gerechtfertigt oder nur die Scheidung ohne einen solchen Versuch? . . .

In der Orthodoxie ist die neue Ehe de facto, wenngleich mit manchen Schwierigkeiten, erreichbar für Gläubige, deren geistliches Scheitern in der Ehe weder von den Ehegatten selber, noch mit Unterstützung durch geistlich erfahrene Leute behoben werden konnte. Dabei behält die alte Empfehlung, nach dem ersten Scheitern künftig unverheiratet zu bleiben, ihren Wert, falls die innere Entschlossenheit und die geistliche Kraft dazu besteht. Fehlt es aber daran, wird eine weitere Ehe zugelassen, in der Hoffnung, daß sie nicht nur die letzte sein wird, sondern auch tadellos, rein und heilig.

Bücher

Solidarisches Miteinander-Sein und -Teilen

Margot Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992, 392 Seiten.

In dieser – als Dissertation von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bochum angenommenen – Studie wird detailliert die Entwicklung der ökumenischen Bewegung vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg rekonstruiert, die zu einer beachtlichen Annäherung der beiden lange Zeit getrennt verlaufenen Schwerpunktprojekte

⁴ L. I. Vasilenko zählt zu den Verantwortlichen von „Father Alexander Men’s Open Eastern Orthodox University“ in Moskau. Sein Beitrag „Familie und Ehe in den Schriften orthodoxer Denker“ erschien in: *Theologia* (Moskau) 1 (1994) 2, 168–185.