

Familie für alle?

Eine theo-anthropologische Ethik für die „Oikogeneialogie“¹?



Stefanos Athanasiou²

1. *Der eschatologische Aspekt der Familie als Hinführung zum Thema*

Über den ekklesialen und ökumenischen Aspekt hinaus, der in der Folge analysiert wird, gilt es in Bezug auf die Ehe und dadurch auch auf die Familie einen eschatologischen Aspekt zu beachten, der für die Heiligkeit der Ehe eine besondere Bedeutung hat. Es hat den Anschein, dass besonders in den sogenannten Logienquellen (Q) bei Matthäus und Lukas der Familienbund als „weltlicher Verbund“ eher als Hindernis auf dem Weg zu Christus hin gesehen wurde. Aus diesem Grund wurde der Gläubige aufgefordert, seine Familie zu verlassen, um Christus zu folgen. Jesus äußert demgemäß in der lukanischen Tradition: „Wer zu mir kommt und nicht hasst seinen Vater und die Mutter und die Frau und die Kinder und die Brüder und die Schwestern und dazu sein Leben, kann nicht mein Schüler sein“ (Lk 14, 26, vergl. auch Mt 10,37). Hildegard Scherer verweist darauf, dass das Wort „hassen“ jedoch nicht in der heutigen Bedeutung zu sehen ist, da es hierbei „nicht um ein Gefühl, sondern um die Aufkündigung des praktischen Zusammenhalts“ geht.³ Demnach ist dieser Aufruf für Scherer damit verbunden, seine Familiensicherheit aufzugeben, um als einzigen „verläss-

¹ Ich benutze hier das Wort „Oikogeneialogie“, das vom griechischen Wort „Οικογενειαλογία“ abgeleitet wird und übersetzt soviel heißt wie: Die Rede über die Familie.

² Dr. Stefanos Athanasiou ist Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

³ *Hildegard Scherer*: „Schau, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.“ Familie im Neuen Testament; in: Das Heilige Land. 149 (2017), 12–17, hier: 13.

lichen Anker“ den Vater im Himmel zu haben.⁴ Aus diesem Gedanken heraus ergab sich in späterer Zeit unter anderem die monastische Tradition, die als ein eschatologisches Abbild der Menschheit im Paradies und des engelsgleichen „ehelosen“ Lebens verstanden wurde. In Mt 22,30 etwa sagt Jesus selbst: „Denn nach der Auferstehung heiratet man nicht, noch wird man geheiratet, sondern die Menschen sind wie Engel im Himmel.“

Martin George bemerkt, dass die ersten Christen mit der Parusia und der Hoffnung der baldigen Ankunft Christi nach seiner Auferstehung die Zeit, in der sie lebten, als Zeit der Auferstehung betrachteten, was zu einer monastischen Wende geführt hatte. Dabei sollte die eschatologisch gelebte Gegenwart Christi, welche die Kirche ist, vor aller Unreinheit bewahrt werden, was zu einer Relativierung der Ehe führte, die eben als „sexuell“ und somit als unrein galt. So verlangten die ersten Christen von ihren Mitbrüdern und Mitschwestern, „um die Reinheit der Beziehung Christi zur Kirche darzustellen, die keusche Hochzeit in Christus in der Kirche durch absolute sexuelle Enthaltbarkeit“ zu leben.⁵ Die Ehe und im weiteren Sinne die Familie wurden dabei ohne Zweifel zu einem eschatologischen Ort umfunktioniert, wobei durch die sexuelle Enthaltbarkeit die Kirche als „familia ecclesia“ den Platz der biologischen Familie einnahm. Die Kirche wurde dadurch eine „Familie für alle“, in der sich alle als Brüder und Schwestern in Christo sahen. Mit der sich verzögernden Parusia des Herrn hat sich wohl auch in der alten Kirche die nötige Abkehr von der absoluten Keuschheit hin zum Abbild der Kirche als neue „eschatologische“ Familie ergeben, obwohl hierbei die Familie als Abbild der Kirche immer auch einen eschatologischen Charakter innehat. So bleibt für die alte Kirche „die vollständige, auch physische Jungfräulichkeit grundsätzlich der höhere Status des Christen. Aber im umfassenderen Sinn ist Jungfräulichkeit als Reinheit der Seele und des Leibes und als Tun des Guten gegenüber dem Nächsten auch in der physischen vollzogenen, leiblichen Ehe möglich, wenn der eheliche Verkehr sich in Grenzen hält und nicht den bestimmenden Teil des Ehelebens bildet“⁶. Ein wichtiger Bestandteil der christlichen Auffassung über die Ehe bildet auch die Tatsache, dass die Eheschließung bis zum Quinisextum im 7. Jahrhundert keiner festen allgemeinen kirchlichen sakramentalen Praxis bedurfte. Die Ehe als eine Vereinbarung zwischen den Ehepartnern wurde dadurch als weltliche Angelegenheit gesehen – ganz der römischen Gesetzgebung entsprechend. Erst durch die feste

⁴ Ebd., 14.

⁵ *Martin George*: Die Voraussetzungen und die Entwicklung des Denkens des Johannes Chrysostomos über die Ehe, Erlangen 1989, unveröffentlichte Habilitationsschrift, 310.

⁶ Ebd., 377.

Einbindung der Ehe im sakramentalen Leben der Kirche wurde diese auch ekklesiologisch und sakramental als heilsmöglicher Weg ratifiziert und durchgesetzt. Bis dahin galt die Eheschließung eben als ein rein säkularer Akt des Staates. Das Einzige, was die Kirchenväter wie etwa Johannes Chrysostomos im Osten des Römischen Reiches interessierte, war das Ethos in der Ehe und inwieweit dieses gelebt wurde.⁷

Ohne Zweifel bedeutete die feste Einbindung der Ehe im sakramentalen Leben der Kirche eine Aufwertung der Ehe an sich, da sie damit als ethisches Abbild der eucharistischen Kirche in der Gesellschaft ihren Platz gefunden hat. Die Ehe wurde zu einer „Mikrokirche“, die eben die Kirche an sich abbildet und sich damit dem Typus des monastischen Lebens als Abbild des Himmelreiches näherte. In der Ostkirche wurde durch die Anbindung der Ehe an das sakramentale Leben der Kirche die Ehe als sakramentaler Akt gelebt und betont, wobei sie ihre juristische Bedeutung, die sie noch im säkularen Bereich hatte, gegenüber der ekklesiologischen und eschatologischen Bedeutung größtenteils verlor.⁸ Die Ehe und damit ihr Ausdruck in der Familie wurde de facto als ein sakraler Bund gesehen, was zur Folge hatte, dass sie damit einen besonderen theologischen Sinn erhielt. Denn jetzt sieht man in ihr eine Dynamik, die die Basis der Heiligung der Gesellschaft an sich ermöglicht, weil eben die Familie die Basis der Gesellschaft darstellt. Durch die ekklesiologische Typologie der Ehe wurde nun Christus selbst in den Mittelpunkt der Familie gestellt, wobei die Familie ebenso wie die Kirche aufgerufen wurde, im Jetzt die eschatologische Familie in Christus zu sein, und damit Abbild der selbigen Kirche Christi zu werden. Dieser Tradition folgend hat auch die Orthodoxe Kirche in neuerer Zeit versucht, eine Familientheologie zu formulieren.

2. Das Familienverständnis der Synode von Kreta

Die große und heilige Synode⁹ der Orthodoxen Kirche, die vom 18. bis 26. Juni 2016 auf der griechischen Insel Kreta stattfand, bezog sich in ihrem Dokument „Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse“ auf den

⁷ Vgl. ebd., 379.

⁸ Vgl. Ralf Miggelbrink: Sakramentalität der Ehe – Was heißt das?; in: Konrad Hilpert/Bernhard Laux (Hg.): In Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg u. a. 2014, 73–87, hier: 80.

⁹ Ich benutze an dieser Stelle das Wort Synode im Sinne des griechischen Wortes Σύνοδος, mit dem sowohl eine Lokalsynode als auch ein Konzil definiert werden kann, da bekanntlich auch eine Lokalsynode eine theologische Dynamik entwickeln kann, die ihr bzw. ihren Entscheidungen eine ökumenische Akzeptanz verleihen kann.

orthodoxen Familienbegriff, indem sie die heutigen Gefahren, der die Familie ausgesetzt ist, besonders betont. So heißt es unter anderem in Artikel 1.1 des Dokumentes: „Die Institution der Familie ist heute durch Phänomene wie die Säkularisierung und den moralischen Relativismus bedroht. Die Orthodoxe Kirche bekräftigt die geheiligte Natur der Ehe als ihre fundamentale und unbestreitbare Lehre. Der frei eingegangene Bund von Mann und Frau ist die unerlässliche Voraussetzung der Ehe.“¹⁰

Laut Synode besteht das Kernproblem der heutigen Familienkrise in der Säkularisierung und im moralischen Relativismus des Familienbundes, wobei hierbei die Heiligkeit der Ehe diesen Phänomenen entgegengestellt wird. Als sichtbares Zeichen der Familienkrise gelten für die Synode die „wachsenden Zahlen der Scheidungen und Abtreibungen“.¹¹ Liest man das Dokument als Ganzes, fällt schnell auf, dass der Familienbegriff und der Ehebegriff fast miteinander verschmelzen. So heißt es in Paragraph 1.8 des Dokumentes: „Die Ehe ist das Zentrum der Familie, und die Familie gibt der Ehe ihre Berechtigung.“¹² Familie und Ehe sind demnach so miteinander verschmolzen, dass jede von ihr die andere nötig hat, um überhaupt existieren zu können. In diesem Sinne versteht die Synode wohl die schon erwähnte Heiligkeit der Familie aus der Ehe heraus. Die Familie als rein menschlicher Bund wird durch die Ehe geheiligt, bzw. bekommt einen Spross der Heiligkeit eingesetzt, der auf dem Boden der Familie wachsen oder eben auch verdorren kann. Hierbei gilt die Ehe als die freie Entscheidung des Ehepaars, im Kern ihrer Familie den lebensspendenden göttlichen Logos – Jesus Christus – einsetzen zu wollen und ihn gedeihen zu lassen. Aus diesem Grund besitzt die Ehe für die Synode wohl eine christozentrische Typologie und wird nach Eph 5,32 als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche gesehen.¹³ Es verwundert deshalb nicht, dass Paragraph 1.4 des Dokumentes die Ehe als ein „Bild der Kirche“ sieht und bei den Eheleuten als „unerlässliche Bedingung“ den Glauben an Jesus Christus voraussetzt.¹⁴ Die Ehe wird somit das Abbild der *Communio Sanc-*

¹⁰ Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse; in: *Barbara Hallensleben* (Hg.): *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 19. bis 26. Juni 2016, Münster 2016, 62–66, hier: 62.* Eine deutsche Übersetzung der synodalen Dokumente der Großen und Heiligen Synode auf Kreta wurde von Barbara Hallensleben (Fribourg/Schweiz) herausgegeben und übersetzt. Aus dieser Übersetzung stammen im Folgenden die Zitate der Dokumente der Synode von Kreta.

¹¹ *Hallensleben*, *Einheit in Synodalität*, 65.

¹² Ebd., 64.

¹³ Vgl. ebd., 62.

¹⁴ Vgl. ebd., 63.

torum, ein Nährboden der Heiligkeit, die „nicht einfach als natürliche vertragliche Beziehung, sondern auch als sinnstiftende und schöpferische geistliche Kraft in der geheiligten Institution der Familie besteht“.¹⁵

Wie fremd mag wohl für den heutigen Menschen dieses Verlangen nach der Heiligkeit der Ehe bzw. der Familie klingen und wie unverständlich ist doch der Aufruf der Synode, den sie an „ihre Kinder und alle Männer wie Frauen guten Willens“ richtet, „der Heiligkeit der Familie treu zu bleiben“¹⁶, also ihrem Mittelpunkt (Jesus Christus) nicht zu entsagen. Die Familienkrise ist für die Synode also eine Folge der Glaubenskrise der Gesellschaft, die den Samen des „Säkularismus“ und des „moralischen Relativismus“ statt des göttlichen Logos auf ihrem Nährboden der Familie zulässt und erst somit die Familienkrise unserer Zeit entstehen lässt.

Durch diese Betonung der Heiligkeit im synodalen Dokument wird besonders die sakramentale Ebene der Ehe betont. Für die Orthodoxe Kirche ist demnach die Ehe ein heiliges Sakrament, das wie jedes Sakrament zur Heiligkeit aufruft. Gerade aus diesem Grund heraus werden die Säkularisierung und die moralische Relativierung als Profanierungsakt der Ehe gesehen, welcher der Familie ihre Heiligkeit nimmt. Die Frage, die sich hierbei stellt, ist, worin eigentlich der Unterschied zwischen einer „heiligen“ und einer „säkularen“ Familie besteht.

3. *Die Familie als Abbild der Kirche*

Auch wenn die Säkularisierung der Familie als „modernes“ Problem der Gesellschaft dargestellt wird, muss man gestehen, dass dieses keimhaft schon immer und in jeder Zeit existiert hat. Betrachtet man die Vorwürfe von Johannes Chrysostomos (4./5. Jahrhundert), wie er diejenigen verurteilt, die sich aus zweckbedingten Gründen – etwa zur ökonomischen Absicherung – auf eine Ehe einließen, kann man feststellen, dass säkulare Gründe schon immer einen wichtigen Bestandteil der Eheentscheidung vieler Menschen ausmachten.¹⁷ Die Familie als Zweckbund war demnach eine feste und nötige Institution in der Menschheitsgeschichte und sicherlich ein Bund nicht nur zur sozialen Absicherung zwischen den Eheleuten, sondern diente auch als „Absicherungsort“ der Eltern, die im Alter nicht mehr arbeiten konnten. In diesem Sinne war die Familiensippe in früheren

¹⁵ Ebd., 63.

¹⁶ Ebd., 65.

¹⁷ Vgl. *Johannes Chrysostomos: Προς Ρωμαίους*, PG 60, 644–645.

Zeiten eine wichtige sozioökonomische Komponente der Lebensabsicherung. Durch die Entwicklung der Rentensysteme bzw. der ökonomischen Absicherung im hohen Alter wurde die Familiensippe aufgebrochen und trennte diese von der Kernfamilie. Durch die ökonomische Verselbstständigung beider Eheleute in den letzten Jahrzehnten hat der ökonomische Abhängigkeitscharakter der Eheleute sicherlich abgenommen. Daraus ergab sich, dass neben der ökonomischen Absicherung Normen und Werte ins Zentrum des Eheverständnisses traten, die sich von der Abhängigkeitsgrundlage, die sie eben im ökonomisch-existenziellen Bund der „alten“ Familie hatte, befreien konnte. Hans-Günter Gruber merkt dahingehend an, dass „mit der Individualisierung und Privatisierung der Werte und Normen (...) auch eine Abnahme des gesellschaftlichen Verpflichtungs- und Verbindlichkeitscharakters der Ehe als Institution verbunden ist“¹⁸. Auch wenn dies natürlich bedeutet, dass durch die Subjektivierung von Werten und Normen das Individuum frei ist zu entscheiden und besonders darüber, ob eine Ehe bzw. ein Familienbund aufgelöst werden sollte, spiegelt dies den inneren Wahrheitsausdruck der Menschen wider.

Familie und Ehe sind demnach nicht mehr „nur“ Orte der „Existenzabsicherung“, sondern werden Orte, wo eigentliche „geistige“ *Communio* gelebt werden kann – eine geistige *Communio*, die in diesem Sinne eine Einheit voraussetzt. Familie wird ein Ort, wo man verstanden und geliebt werden möchte und wo das Zentrum eben nicht mehr nur die existenzielle Absicherung ist, sondern vor allem die „Kommunikationsgemeinschaft“ gelebt werden möchte.

Aus diesem Grund ist die Familienkrise unserer heutigen Zeit vor allem auch eine Krise des Subjekts, Einheit erleben zu können. So versteht sich wohl auch die Befürchtung der Synode von Kreta im Paragraph 1.8, den „in der heutigen Welt herrschenden Druck, neue Formen des Zusammenlebens anzuerkennen (...) nicht nur angesichts der negativen Folgen für die Struktur der Gesellschaft, sondern auch wegen der Belastung der Beziehungen innerhalb der traditionellen Familie“.¹⁹ Die Subjektivierung und der daraus folgende zunehmende Egoismus sind demnach Strömungen, die zum „Hauptopfer (...) das Ehepaar und vor allem die Kinder“²⁰ haben.

Man sollte jedoch auch anerkennen, dass die neu entstandenen Lebensformen der Familie auch eine Chance für das christliche Familienbild

¹⁸ *Hans-Günter Gruber*: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg u. a. 1994, 39.

¹⁹ *Hallenleben*, Einheit in Synodalität, 64.

²⁰ Ebd., 64.

sein können. War in früheren Zeiten die ökonomische Abhängigkeit besonders vonseiten der Frauen eine Gegebenheit, mussten diese zwangsläufig im Bund der Ehe und in der Familie eine *Communio* eingehen, ohne diese eventuell wahrhaftig zu wollen. Zweifelsohne war in diesen Fällen die Basis des Familienzusammenhaltes nicht die Wahrheit der Liebe, sondern die existenzgebundene Abhängigkeit. Die heutigen Familien sind durch die ökonomische Befreiung aus diesem Grund aufgerufen, sich ontologisch mit dem christlichen Familienbegriff auseinanderzusetzen. Die ökonomische Unabhängigkeit führt dazu, dass eben die Eheleute damit konfrontiert sind, als Verbundenheitsbasis die Liebe und nicht die Abhängigkeit und Zweckmäßigkeit zu haben. Aus diesem Grund kann man nicht einfach sagen, dass das alte Familienmodell einfach ein besseres war, da man den wahrhaftigen Zusammenhangsgrund nicht genau beweisen kann. Was man jedoch zugehen muss, ist, dass die heutige sozioökonomische Situation besonders in der westlichen Welt dazu führt, dass die christlichen Familien aufgerufen werden, eine *Martyria* – ein Zeugnis der geglaubten Einheit – zu werden. In dieser *Martyria* liegt auch der eigentliche Sinn der Einheit der Familie.

Für die Synode ist das Ziel der Familie klar, nämlich in der ehelichen Liebe ein Abbild der Kirche zu sein und die gelebte Liebe Christi widerzuspiegeln.²¹ Die geistige Einheit des Ehepaares ist demnach der Grundpfeiler der Familie – eine Einheit, die die gegenseitige Hingabe voraussetzt. In der Orthodoxen Kirche wird die Hochzeit auch als Krönung bezeichnet, um den genannten martyriologischen Charakter der Ehe und der Familie darzustellen. Das Ehepaar wird im Sakrament der Ehe aufgerufen, ein Martyrium, ein Bekenntnis zu ihrer Einheit, in der Gesellschaft zu sein. In der griechischen Tradition werden den Eheleuten Kränze auf die Häupter gesetzt, die eben den Kranz des Martyriums der Ehe darstellen sollen. Der martyriologische Charakter der Ehe wird durch den Bezug auf die Märtyrer immer wieder deutlich. So heißt es an einer Stelle der Zeremonie: „Heilige Märtyrer, die ihr herrlich gerungen habt und gekrönt seid, bittet den Herrn, auf dass er sich unserer Seelen erbarme“ oder an anderer Stelle: „Ehre sei Dir Christus Gott, Du Ruhm der Apostel und Freude der Märtyrer, welche die wesenseine Dreifaltigkeit verkündeten.“²² Die Eheleute werden damit aufgerufen, um ihren Glauben zu ringen und Freude zu haben, dass Christus in ihrer Mitte ist und den Grundboden ihrer Einheit darstellt.

²¹ *Hallensleben*, Einheit in Synodalität, 63.

²² Siehe Orthodoxer Gottesdienst, Bd. VI, Sakramente, 3. Teil, Ordnung der Krönung, Übersetzt von Aleksej Mal'cev, Gersau 1989, 28.

In der altkirchlichen Tradition, die vor allem in der „katholischen Kirche“ ihre Fortsetzung findet, war das Sakrament der Ehe ein fester Bestandteil der eucharistischen Feier der Gemeinde. Die Einheit des Ehepaares wurde in der Eucharistie ein Abbild der gesamten Kirche, die in der *Communio* ihren vollkommenen Ausdruck fand. Die Trennung des Ehesakramentes von der eucharistischen Feier in der Orthodoxen Kirche, die wohl aus pastoralen Gründen stattfand, da die orthodoxe Eucharistiefeier mehrere Stunden andauert, hat dazu geführt, dass das Ehesakrament aus seinem „natürlichen Ort“ abgespalten wurde. Auch wenn die Ehe, wie die Synode von Kreta weiterhin betont, für die Orthodoxie ein Abbild der Kirche ist, so muss eigenkritisch festgehalten werden, dass durch die Trennung der Ehezeremonie von der Eucharistiefeier eine Relativierung des ekklesiologischen Abbildes der Ehe stattgefunden hat.

Die Heiligkeit der Ehe als Abbild der Einheit der Kirche in Christus ist eine Einheit, die auf der Eucharistie basiert und aus diesem Grund als eine eucharistische Ehe-Ekklesiologie gesehen werden kann. Die Familie wird Abbild der Kirche, weil sich die Eheleute im Akt der Ehe mit Christus verbinden und er dadurch Mittelpunkt der Familie wird. Die Familie wird somit eine Art „Mikrokirche“, die in Christus ein Teil der Gesamtkirche wird. Sie wird zu einem Ort, wo Kirche gelebt wird und ihren Ausdruck findet. Durch die Einheit in Christus jedoch verliert die Familie den Sinn einer „geschlossenen Gesellschaft“ und wird in der *Communio* mit der Kirche zum Ausdruck der gelebten Kirche. Deshalb ist es in einer besonderen Art und Weise wichtig, auch den eucharistischen Charakter der Ehezeremonie zu betonen und zu leben. Das Ehepaar verbindet sich in der Kirche und wird ein Abbild der Einheit zwischen Christus und der Kirche.

Wie Ralf Miggelbrink aufzeigt, wurde die Ehe nicht immer als Sakrament in der Kirche gedeutet und musste sich erst als Sakrament, also als „Mittel zur Heiligung“, durchsetzen.²³ Das geschah, auch wenn dies bedeutete, dass man dadurch die Ehe unter Nichtchristen als bloße Naturehe (*matrimonium legitimum*) und nicht als heilige Ehe ansah.²⁴ Durch die Sakramentalisierung der Ehe werden ihr kirchliche Charakteristika zugesprochen, da man in ihr die Kirche sehen will.

Dieser Theologie folgend verlangt die Synode von Kreta, „die Institution der Familie auf einem stabilen Grund zu festigen, den weder Regen noch Wasserfluten noch Wind zerstören können, denn ihre Grundlage ist ja der Fels, der Christus ist (Mt 7,25)“.²⁵ Der Fels des Glaubens wird somit

²³ Miggelbrink, *Sakramentalität der Ehe*, 73–85.

²⁴ Vgl. ebd., 75.

²⁵ *Hallensleben*, *Einheit in Synodalität*, 64.

die Basis der Familie und dadurch ein Abbild des Felsens, auf dem die Kirche steht (Mt 16,18).²⁶ In dieser Bindung des Glaubens der Familie an Christus wird sie auch im eigentlichen Sinne zur „Mikrokirche“ und wird zum Ort, wo die Wirkungskraft der eucharistischen Gemeinschaft der Gesamtkirche im Kleinen gelebt wird. Die Frage, die sich an dieser Stelle stellt, ist, inwieweit die gängige orthodoxe Praxis der Möglichkeit der Scheidung bzw. der Erlaubnis von bis zu drei Eheschließungen mit der „Ehe-Ekklesiologie“, die sie hier vertritt, zu vereinbaren ist. Auch wenn das synodale Dokument zwar in Paragraph 1.2 verweist, dass „das Geheimnis des unlöslichen Bundes von Mann und Frau ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche (Eph 5,32) ist“²⁷, stellt sie in Paragraph 2.2 fest: „Eine Ehe, die nicht unwiderruflich aufgelöst oder annulliert worden ist, wie auch eine Ehe über die dritte hinaus, stellen ein absolutes Hindernis zum Abschluss einer Ehe dar, entsprechend der orthodoxen kanonischen Überlieferung, die eine Doppelehe und eine vierte Ehe kategorisch verurteilt.“²⁸ Es verwundert an dieser Stelle, dass das Oikonomia-Prinzip der Orthodoxen Kirche im Fall der zweiten und dritten Ehe nicht explizit erwähnt wird, sondern nur die kanonische Möglichkeit, diese durchzuführen und das absolute Verbot einer vierten Ehe unterstrichen wird. Es ist jedoch charakteristisch, dass die orthodoxe Ehe, wie bereits erwähnt, ein Abbild der Kirche ist und Braut und Bräutigam in der Zeremonie als Märtyrer der Kirche dargestellt und aufgerufen werden, die Unauflöslichkeit der Kirche zu leben und zu bezeugen. In der Zeremonie der zweiten Ehe jedoch bekommt der dafür vorgesehene Gottesdienst einen Bußcharakter. So heißt es im Segnungsgebet der zweiten Ehe:

²⁶ Auch wenn etwa in der römisch-katholischen Exegese besonders diese Stelle als Basis der Theologie des Petrusamtes gesehen wird, ist zu betonen, dass in der Orthodoxen Exegese und Tradition der Fels, auf dem die Kirche gebaut wird, nicht Petrus, sondern das vorangegangene Bekenntnis und dadurch Petrus' Glaube der Fels ist, auf dem die Kirche gebaut wird.

²⁷ *Hallensleben*, Einheit in Synodalität, 62.

²⁸ Ebd., 65. Da die Übersetzung einen Sinnfehler beinhaltet, wurde hier meinerseits eine Bearbeitung der deutschen Übersetzung vorgenommen. Im Originaltext der Synode heißt es nämlich diesbezüglich: Περί τοῦ μὴ ἀμετακλήτως λυθέντος ἢ ἀκυρωθέντος γάμου καὶ τοῦ προὑπάρχοντος τρίτου, ἰσχύει ὅτι συνιστοῦν ἀπόλυτα κωλύματα πρὸς σύναψιν γάμου, συμφώνως πρὸς τὴν κατηγορηματικῶς καταδικάζουσαν τὴν διγαμίαν καὶ τὸν τέταρτον γάμον Ὁρθοδόξου κανονικῆν παράδοσιν. Hier wird eben nicht wie in der Übersetzung von Hallensleben die dritte Eheschließung verboten, sondern davon gesprochen, dass über diese dritte Eheschließung hinaus ein absolutes Eheverbot existiert. Bei Hallensleben heißt es diesbezüglich: „Eine Ehe, die nicht unwiderruflich aufgelöst oder annulliert worden ist, wie auch eine dritte Ehe, stellen ein absolutes Hindernis zum Abschluss einer Ehe dar, entsprechend der orthodoxen kanonischen Überlieferung, die eine Doppelehe und eine vierte Ehe kategorisch verurteilt“ (ebd.).

„Herr Jesus Christus, Du Wort Gottes, du hast, auf das ehrwürdige und lebenspendende Kreuz erhöht, unseren Schuldschein zerrissen und uns aus der Macht des Teufels erlöst. Tilge die Vergehen Deiner Diener, welche die Hitze und die Bürde des Tages und das Brennen des Fleisches nicht zu tragen vermochten und nun zu einer zweiten Ehe zusammentreten, wie Du Deinem Apostel Paulus unserer Schwäche halber angeordnet hast, mit den Worten: Es ist besser zu heiraten als zu brennen. Du nun, als Gütiger und Menschenliebender, erbarme Dich und vergib uns unsere Schuld, weil Du es bist, der unsere Gebrechen auf die Schultern geladen hat. Denn niemand ist ohne Sünde oder ohne Fehler, wer auch nur einen Tag gelebt hat, außer Dir allein. Du allein bist ohne Sünde im Fleische gewandelt, und hast uns ewig Leidlosigkeit geschenkt. Denn Du bist, o Gott, der Gott der Bußfertigen, und Dir senden wir Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und allezeit und von Ewigkeit in Ewigkeit.“²⁹

Die zweite Ehe wird aus diesem Grund als Akt im Rahmen des Oikonomia-Prinzips zugelassen, da man den Menschen ermöglichen möchte, in einer zweiten oder auch dritten Ehe die unerreichte Einheit der ersten Ehe zu erreichen. Über die dritte Ehe hinaus wird dies jedoch nicht zugelassen, da dann die Kirche eben davon ausgeht, dass die jeweilige Person dieses Ziel nicht erreichen kann bzw. will. Die Orthodoxe Kirche hat sich demnach einer gesellschaftlichen Tatsache angepasst und den Menschen, die sich scheiden lassen und trotzdem das „gelebte“ Ehesein in der Kirche leben möchten, einen Weg geöffnet, sodass sie diese Einheit anstreben können.

Kommen wir jedoch zurück auf die ekklesiale Struktur der Ehe, die auch in einem anderen Punkt dieses Synodalschreibens einen sehr ökumenischen Charakter bekommt. Die Synode schließt mit diesem Dokument eine Ehe zwischen einem orthodoxen Gläubigen und einem nicht-orthodoxen Christen nicht grundsätzlich aus. Zwar heißt es in *Paragraph 2.5a*: „Für die Ehe von orthodoxen mit nicht-orthodoxen Christen besteht gemäß kanonischer Akribie (Genauigkeit) ein Hindernis (72. Canon des Quinisextum in Trullo)“, jedoch steht in Paragraph 2.5b: „Die mögliche Anwendung der kirchlichen Oikonomia in Bezug auf die Ehehindernisse soll vom Heiligen Synod jeder autokephalen Orthodoxen Kirche gemäß den Grundsätzen der hl. Canones und im Geist pastoraler Unterscheidung im Hinblick auf das Heil des Menschen entschieden werden.“³⁰ Ohne Zweifel

²⁹ Siehe *Orthodoxer Gottesdienst*, Bd. VI, Sakramente, 3. Teil, Ordnung der Körnung, 38.

³⁰ *Hallenleben*, Einheit in Synodalität, 66.

spiegeln diese zwei Punkte des Dokumentes die zwei theologischen Strömungen auf der Synode wider, die in der Orthodoxen Kirche global vertreten sind und die auch weiterhin ein theologisches Problem für die Orthodoxe Kirche bleiben werden. Die Synode erlaubt, dass beide Vorgehensweisen, die zurzeit in der Orthodoxen Kirche existieren, durchgeführt werden sollten. Das heißt, dass diese autokephalen Kirchen, die eine Ehe zwischen Nicht-Orthodoxen und Orthodoxen nicht zulassen, gut daran tun, andererseits jedoch auch Ortskirchen, die vor allem in der Diaspora existieren und mit der Tatsache der konfessionsübergreifenden Ehe konfrontiert sind und dies zulassen, weiterhin diese Möglichkeit haben werden.

Eine „Ehe zwischen Orthodoxen und Nichtchristen“ ist jedoch nach den Beschlüssen der Synode weiterhin nicht möglich.³¹

4. Die Einheit der „kleinen Kirche“

Was heißt dies jetzt aber konkret für die bereits erwähnte Ehe-Ekklesiology? Wenn die Ehe tatsächlich Ausdruck der Kirche ist und die in ihr gelebte Kirche in ihr im Kleinen ihren Ausdruck findet, dann wird durch die Zulassung und Segnung der konfessionsunterschiedlichen Ehen der ökumenische Akt einer „kleinen Kircheneinheit“ vollzogen, wo eben die „kleine Kirche“ ökumenisch schon die Einheit lebt. Die Frage, die sich hierbei natürlich stellt, ist, inwieweit eine ökumenische Ehe möglich ist, wenn diese sich in der eucharistischen Feier nach altkirchlicher Tradition vollzieht und ein nicht-orthodoxer Christ eben nicht am Kelch des Herrn teilhat. Genau hierin liegt nach orthodoxer kanonischer Akribie das Problem der Zulassung einer interkonfessionellen Ehe. Aber die Zulassung der ökumenischen Ehe auch im Rahmen der Oikonomia vonseiten der Synode ermöglicht eine „eucharistielose“ kleine „Kircheneinheit“, in der zwar die Einheit der Ehe und Familie gelebt wird, wobei jedoch der Kelch und die Eucharistie nicht mehr den Mittelpunkt in der Familie ausmachen, sondern der gemeinsame soteriologische Glaube an Jesus Christus. Der Glaube an Christus wird somit der Einheitsausdruck der Ehe, was aus diesem Grund für die Synode eine interreligiöse Ehe nicht möglich macht. Warum findet jedoch in diesem Akt der Orthodoxen Kirche nicht eine Prinzipienänderung der Ekklesiology an sich statt, wo eben nicht mehr der Kelch die eucharistische Einheit der Kirche darstellt, sondern einzig und allein der

³¹ Vgl. ebd., 66.

Glaube an Christus die Einheit der Kirche ausmacht? In diesem Sinne findet eine „Kircheneinheit“ auf der Basis einer „dogmatischen Minimalvoraussetzung“ statt, wo nur der gemeinsame Glaube die Dynamik der Einheit besitzt und dogmatische Feinheiten außer Acht gelassen werden. Die entscheidende Frage ist hierbei, inwieweit sich dieses Oikonomia-Prinzip auch auf die Kirche an sich anwenden lässt, oder eben nur ein Oikonomia-Prinzip für die pastoralen Bedürfnisse der „kleinen Kirche ist“. Wie auch immer dies ausgelegt wird, man muss zugestehen, dass durch die Zulassung der konfessionsunterschiedlichen Ehen ein Akt der Kircheneinheit vollzogen wird, der in der Basis der Kirche, welche die „kleine Kirche“ (Familie) ohne weiteres darstellt, als Akt der ökumenischen Annäherung gesehen und vollzogen wird.

Der ökumenische Dialog der Familien ist aus diesem Grund eine gelebte Gegebenheit, die nicht einfach verschwiegen werden kann und die sehr wohl als ekklesiologische Gegebenheit existiert.

Die interkonfessionelle Ehe und Familie wird damit nicht nur Abbild der Kirche, sondern Abbild der gespaltenen Kirche, wobei sie die „Einheit“ auf ihre Art und Weise lebt. Inwieweit jedoch die Familien eine ökumenische Dynamik entwickeln können, um die theologischen Unterschiede zwischen den Kirchen durch das gelebte Leben zu überwinden, wird eine offene Frage für die Zukunft bleiben. Sicher ist nur, dass die eschatologische, ekklesiologische und vor allem christologische Dynamik in der Familie diese zu einem Grundpfeiler der Orthodoxen Theologie und Kirche macht.