



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Abschiedsvorlesung: Dem Leben dienen.
Reflexionen über die Kirche und ihre Theologie
von Günter Eßer

Diskussion: Die Feier der Partnerschaftssegnung



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016)

Jahresheft des
Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Abschiedsvorlesung:
Dem Leben dienen.
Reflexionen über die Kirche und ihre Theologie
von Günter Eßer

Diskussion:
Die Feier der Partnerschaftssegnung

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2016

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie

Jahresheft 2016 des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Günter Eßer: DEM LEBEN DIENEN · Reflexionen über die Kirche und ihre Theologie. <i>Lectio ultima</i> anlässlich der Verabschiedung als Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, gehalten am 3. Oktober 2015 in der Namen-Jesu-Kirche in Bonn	3
Diskussion: Die Feier der Partnerschaftssegnung	15
Andreas Krebs · Dirk Kranz : Christentum und Homosexualität · Ein Rück- und Ausblick ...	19
Karin Hügel: Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt · Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1-4) und Ruths Treueschwur gegenüber Noomi (Ruth 1,14-17)	31
Matthias Ring, Christian Rütten, Siegfried Thuringer: Der Ritus der Segnung gleich- geschlechtlicher Partnerschaften · Ein Werkstattbericht	49
Lothar Haag: Trauung und Partnerschaftssegnung · Nötige Unterscheidung oder Diskriminierung?	59
Günter Eßer: „Gott segnet Euch, damit Ihr ein Segen für andere werdet.“ · Die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands.	67
Wolfgang Schürger: Lebensbündnisse segnen · Zur Geschichte von Segenshandlungen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in protestantischen Kirchen	79
Aus dem Alt-Katholischen Seminar	95

Liebe Leserin, lieber Leser,

Sie halten das erste „Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn“ in Händen, das künftig immer zum Jahresende erscheinen soll. Es trägt den Titel „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“ und benennt damit die Schwerpunkte unserer Arbeit. Neben Neuigkeiten aus dem Universitätsseminar soll das Heft Ihnen möglichst anregende theologische Beiträge zu Fragen bieten, die Menschen nicht nur in unserer Kirche bewegen.

Zum Ende des Sommersemesters 2015 ist Günter Eßer, seit 1998 Professor für Alt-Katholische Theologie, in den Ruhestand verabschiedet worden. Mit seiner „*Lectio ultima*“, gehalten am 3. Oktober 2015 in der Bonner Namen-Jesu-Kirche, eröffnen wir diesen Band. Die Vorlesung ist mit dem persönlichen Motto der theologischen, kirchlichen und pastoralen Arbeit Günter Eßers überschrieben: „Dem Leben dienen“. Dem Abbruch christlicher Traditionen und dem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Kirchen hält Günter Eßer entgegen: „Jede Zeit ist Gottes Zeit. Jede Zeit ist Lebens-Zeit“ – auch unsere Zeit! Es gehe darum, die gegenwärtige Situation nicht zu beklagen, sondern anzunehmen und „Oasen des Glaubens“ zu schaffen, in denen das Evangelium erfahrbar werde. Dazu müssten wir vielleicht, so Günter Eßer, „unsere alten Wege verlassen, weil Gott sich schon längst neue Wege gesucht hat“.

Der zweite Teil dieses Heftes widmet sich dem Schwerpunkt „Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften“ – einem Thema, das in der deutschen alt-katholischen Kirche seit der Einführung eines entsprechenden Ritus' durch Bischof Matthias Ring auf Gemeinde- wie Bistumsebene lebhaft diskutiert

wird. Die Gespräche verlaufen, so weit ich das bisher mitbekommen durfte, überaus sachlich, differenziert und mit großem Respekt vor unterschiedlichen Auffassungen. Letztere gibt es nach meinem Eindruck kaum noch bezüglich der grundsätzlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, sondern eher mit Blick auf die Frage, wie diese theologisch einzuordnen sind. Wir hoffen, dass Sie in diesem Heft hierzu den einen oder anderen interessanten, weiterführenden, vielleicht auch provokanten Gedanken finden können. Es versteht sich eigentlich von selbst, sollte an dieser Stelle aber vielleicht doch gesagt werden: Die Autorinnen und Autoren vertreten in ihren Texten jeweils ihre eigene Position, nicht die „des“ alt-katholischen Universitätsseminars. Denn zum einen gibt es auch an unserem kleinen Institut unterschiedliche Meinungen. Zum anderen gehen die einzelnen Aufsätze durchaus in verschiedene Richtungen. Darüber hinaus haben wir unserem ökumenischen Anspruch unter anderem dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass wir auch Verfasserinnen und Verfasser aus anderen Kirchen zu Beiträgen eingeladen haben, ohne ihnen dabei Vorgaben zu machen. Schließlich aber, und das ist der entscheidende Punkt: Es geht uns in der theologischen Arbeit um Denkanstöße – nicht um irgendwelche Endgültigkeiten!

Am Ende dieses Heftes finden Sie einen kurzen Bericht über das Universitätsseminar: unter anderem über die neuen Personen, die seit einiger Zeit dort arbeiten, über Abschlussarbeiten, die in den Studiengängen des Seminars entstanden sind, und über Ereignisse und Aktivitäten des vergangenen Jahres.

Zum Schluss bleibt mir nur, Anne Hensmann-Eßer und Theresa Hüther für die redaktionelle Mitarbeit, Andreas von Mendel für das – wie ich finde – überaus gelungene Layout und dem Alt-Katholischen Bistumsverlag für die reibungslose Zusammenarbeit zu danken. Ich wünsche Ihnen viel Freude bei der Lektüre!

Andreas Krebs

Günter Eßer

DEM LEBEN DIENEN · Reflexionen über die Kirche und ihre Theologie. *Lectio ultima* anlässlich der Verabschiedung als Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, gehalten am 3. Oktober 2015 in der Namen-Jesu-Kirche in Bonn¹



Es entspricht einem alten Brauch, dass Hochschullehrerinnen und -lehrer Studierende und Weggefährten am Ende Ihrer offiziellen universitären Laufbahn zu einer *Lectio ultima*, einer letzten großen Vorlesung im Rahmen des akademischen Lehrbetriebs einladen. Und es ist durchaus erlaubt, eine solche *Lectio ultima* als eine Art Zusammenfassung der bisherigen Lehrtätigkeit zu bezeichnen, etwas pointiert ausgedrückt: als eine Art „akademisches Testament“.

Für Professor Günter Eßer war der 3. Oktober 2015 die Gelegenheit, sich mit einer solchen *Lectio* offiziell als Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn zu verabschieden. Der Ort, die „*Namen-Jesu-Kirche*“ in Bonn, war dabei bewusst gewählt. In dieser Kirche feiert er Gottesdienst und macht damit deutlich, dass für ihn Theologie als akademische Disziplin immer einen lebendigen Bezug zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden haben muss, die im Hören auf das Wort Gottes und im Feiern der Eucharistie ihre Mitte hat. Oder wie es die Herausgeber der ihm gewidmeten Festschrift treffend ausdrücken: „*Seine Forschung wie seine Lehre ist von der Überzeugung bestimmt, dass Theologie nur lebendig wird, wenn sie die Nähe zu Spiritualität, Pastoral und kirchlichem Handeln sucht*“.² Der Ort des Gottesdienstes und der Ort des gemeinsamen theologischen Denkens und Forschens sind also für ihn zwei Markierungen der einen geistlichen Weggemeinschaft, die er mit seinen Studierenden und mit vielen anderen Menschen, denen er und die ihm begegnen, teilt. Immer aber steht für ihn im Mittelpunkt die Herausforderung, dass die Kirche dem Leben der Menschen zu dienen habe. Seine Studierenden für diese Kernberufung der Kirche zu sensibilisieren, war für ihn stets ein Leitmotiv seines theologischen Lehrens. Einiges davon ist auch, gewissermaßen als *ceterum censeo*, in seine *Lectio ultima* eingeflossen.

1. Theologie als Lehr- und Lerngemeinschaft

Die Professur am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn ist – Insider wissen das – eine recht eigenwillige Konstruktion. Sie umfasst nämlich drei Arbeitsschwerpunkte: die systematische Theologie, die sich mit Fragen des Glaubens und der Lehre befasst, die historische Theologie, der es um die Geschichte der Kirche geht, und schließlich die ökumenische Theologie, bei der es um die schwierige Frage geht, ob und wie die getrennte Christenheit wieder zu mehr Einheit zurückfinden kann. Und wer immer diese Professur übernimmt, macht zunächst einmal die Erfahrung, in wenigstens einem dieser Fachbereiche *Lehrling* zu sein.

Lehrling zu sein, das klingt zugegebenermaßen wenig professoral. Natürlich bringen akademische Lehrerinnen und Lehrer ihr erarbeitetes Wissen in das theologische Arbeiten ein. Es ist ihre Aufgabe, einen fachlichen „Input“ zu geben. Aber manchmal ergibt sich in den Lehrveranstaltungen mehr als nur die Vermittlung von Wissen, sondern ein fruchtbares Miteinander von Professor und Studierenden, von Lehrendem und Lernenden. Da beginnt eine gemeinsame theologische Reise, ein gemeinsames Suchen und Ringen um Antworten auf Fragen, die sich aus dem Studium ergeben: Was ist das überhaupt: alt-katholisch? Was können wir aus der Geschichte unserer Kirche lernen? Was kann sie einbringen in unsere für den Glauben schwierig gewordenen Zeit, einer Zeit, in der die Säkularisierung unserer Gesellschaft unaufhaltsam fortschreitet? Wo ist unser Platz im großen Konzert der Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen? Was ist die Mitte, aus der heraus wir leben?

Für alle, deren Aufgabe es ist, Theologie zu lehren, ist es ein Glücksfall, auf Studierende zu treffen, die nicht nur das reproduzieren, was der Professor gerne wissen möchte, sondern die bereit sind, auf eine solch spannende theologische Entdeckungsreise mitzugehen. Auf eine Reise, bei der alle Lehrende und Lernende sind, bei der alle von Fragen der anderen profitieren, auch und gerade von den kritischen Fragen. Denn Studierende haben das Recht, kritische Fragen zu stellen. Sie haben auch das Recht, eine Vision von Kirche zu entwickeln. Diejenigen, die schon länger dabei sind,

sollten diese Visionen nicht zerstören, aber sie haben die Pflicht, sie mit der Realität von Kirche und Welt zu konfrontieren. Es gilt, die zukünftigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unserer Kirche auf diese Realität vorzubereiten. Gemeinsam haben wir uns der Frage zu stellen: Was ist notwendig, damit Kirche die ihr anvertraute Botschaft des Evangeliums in die Zukunft tragen kann? Und was braucht sie selbst, um diese Botschaft des Evangeliums zu leben?

Lehrende und Lernende, die sich auf eine solche gemeinsame theologische Lerngemeinschaft einlassen, die also alle sowohl Lehrlinge als auch – zumindest in gewissen Aspekten – Lehrende sind, lernen in diesem Miteinander zwei wichtige Aspekte theologischen Arbeitens, nämlich Ehrlichkeit und Demut: *Ehrlichkeit*, verbunden mit der Einsicht, dass wir als Theologinnen und Theologen nicht auf alle Fragen Antworten haben und uns davor hüten müssen, auf komplexe Glaubens- und Lebensfragen einfache, oftmals schwarz-weiß gefärbte Ratschläge zu geben. Und *Demut*, weil wir unser Wissen und all die klugen Worten, zu denen Theologinnen und Theologen fähig sind, in die konkrete pastorale Wirklichkeit der Kirche einbringen sollen. Da haben wir es aber immer mit Menschen zu tun, die ihr Leben leben müssen, ihr Leben mit all dem, was dieses Leben ausmacht, gerade auch mit den krummen, holprigen Wegen, mit den vielen Warum-Fragen, die ohne Antwort bleiben, mit dem Suchen nach Gott und nicht zuletzt mit einem scheinbar für die Ewigkeit geltenden, festgezurrtes Paket an Theologie, an Dogmen und Lehren, das oftmals nur wenig dazu beiträgt, eine Lebenskrise zu bewältigen. Ich bin sehr dankbar, dass ich mit Studierenden diese theologische Lerngemeinschaft erfahren durfte. Durch sie wurde ich reich beschenkt!

2. Gott geht es immer um das Leben, darum muss es der Kirche auch immer um das Leben gehen.

Dieses gemeinsame theologische Arbeiten, das Suchen und Fragen nach dem, was alt-katholisch ist, mehr noch, nach dem, was Kirche ist – denn wir Alt-Katholiken verstehen uns ja als kleiner Teil dieser die Welt umspannenden einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche – hat mich immer mehr zu dem geführt, was die Studierenden dann als „Eßers

Lieblingsthema“ bezeichnet haben, und das für mich in der Tat Mitte und Herz aller Theologie und aller kirchlichen Praxis ist, nämlich *dem Leben zu dienen*, dem Leben der Menschen mit all seinen verschiedenen Facetten. Das bedeutet gleichzeitig aber auch, sich all dem entgegenzustellen, was das Leben behindert oder gar zerstört. Die biblische Begründung dieser für mich entscheidenden Berufung der Kirche finde ich in einem Satz, den der Evangelist Johannes Jesus in den Mund legt, wenn er ihn in seinem Evangelium sagen lässt: „*Ich will, dass sie [also die Menschen,] das Leben haben und es in Fülle haben.*“³

Wie kann die Kirche dem Leben dienen? Einen wichtigen Aspekt erkenne ich in der Verkündigung Jesu, nämlich den Aspekt der Umkehr. Mit einem unmissverständlichen Appell zur Umkehr beginnt Jesus sein öffentliches Wirken: „*Die Zeit ist gekommen, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt dieser guten Botschaft.*“⁴ Das heißt doch: Ohne Umkehr geht es nicht mit dem Reich Gottes, und geht es auch nicht mit der Kirche. Ohne Bereitschaft, Lehre und Praxis der Kirche auf den Prüfstand des Evangeliums zu stellen, ist es nie gegangen und wird es auch in Zukunft nicht gehen. Es ist inzwischen ökumenischer Konsens, von der Kirche als *Ekklesia semper reformanda* zu sprechen, also von der Kirche, die sich ständig erneuern muss, weil sie keine perfekte Gesellschaft ist, sondern aus fehlerhaften Menschen besteht. Christinnen und Christen verletzen oft andere durch ihren Hochmut, ihre Arroganz und ihre Besserwisserei und sind dabei immer wieder versucht, alles andere wichtiger zu nehmen als das Evangelium.⁵ Das ist eine Realität in der Kirche! Und weil das so war und bis heute so ist, ist Umkehr not-wendig, ist ein Zurück zum Kern des Evangeliums für die Kirche überlebens-notwendig. Die Theologie sollte bei diesem Umkehrprozess den Part der Mahnerin, der Prophetin übernehmen, durchaus bereit, den Finger in die Wunden zu legen.

Ein Beispiel für den Appell zur Umkehr, also der Rückbesinnung auf den Kern der Berufung von Kirche, finde ich in Jesu Diskussionen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über den Schabbat.⁶ Was ist erlaubt, was ist verboten am wöchentlichen Ruhetag? Der Kern der jesuanischen Kritik, so scheint mir, ist eine gewisse Verdunkelungsgefahr! Jesus hält seinen Diskussionspartnern vor, durch die vielen Einzelschriften, mit denen sie die Heiligkeit des Schabbat schützen wollen, den eigentlichen Sinn dieses

Tages zu verdunkeln und damit aus den Augen zu verlieren. Sechs Tage soll der Mensch seiner Arbeit nachgehen, am siebten Tag aber soll er ausruhen, neue Kraft sammeln, sich auf sein Leben, seine Familie und seinen Gott besinnen. Und Gott hat es ja dem Menschen vorgemacht, wie wir in der Schöpfungsgeschichte nachlesen können.⁷ Weil Gott ausgeruht hat nach der ganzen Anstrengung des Schaffens, ist dieser siebte Tag heilig. Da es Gott aber immer um den Menschen geht, geht es ihm auch beim Schabbat um den Menschen. Jesus bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: Dieser von Gott geschenkte Ruhetag ist für den Menschen da, und nicht umgekehrt: der Mensch für den Schabbat.⁸

Gott geht es immer um den Menschen! Und weil es Gott immer um den Menschen geht, geht es ihm immer auch um das Leben. Immer! Deshalb ist auch das Evangelium, das Jesus gebracht hat und das der Kirche anvertraut ist, eine Botschaft des Lebens. Und wer diese Botschaft verdunkelt, wer sie blockiert durch alle möglichen Verordnungen, Vorschriften, Gesetze, die ihre Richtigkeit haben können, die vielleicht auch notwendig sind, damit Gemeinschaft funktionieren kann, die aber mit Blick auf die Botschaft, die uns übergeben wurde, zweitrangig oder gar drittrangig sind, der versündigt sich an diesem Evangelium und an den Menschen, denen es gilt.

Gott geht es immer um das Leben! Wenn es Gott aber um das Leben geht, dann hat es der Kirche auch und immer um das Leben zu gehen. Dann hat die Theologie der Kirche zu helfen, Wege zum Leben zu finden. Sie hat dabei mahnend ihre Stimme zu erheben, wenn das Leben in Gefahr ist, wenn die Stimme der Armen, Schwachen, Ausgebeuteten zu schwach ist und überhört wird. So gesehen können die Propheten mit ihrer manchmal provozierenden und unbequemen Botschaft Lehrmeister für die Theologenzunft sein.

Umkehr tut also not und damit verbunden die Bereitschaft, das, was Kirche heute ist und ausmacht, auf den Prüfstand des Evangeliums zu stellen und ehrlich zu fragen: Was dient der göttlichen Botschaft, dass die Menschen das Leben in Fülle haben sollen, und was bremst sie aus? Was hindert die Kirche, was hindert uns Christinnen und Christen, was hindert die Theologie daran, dem Leben zu dienen?

Auf diese Fragen gibt es keine fertigen Antworten, höchstens vorsichtig formulierte Lösungsansätze. Wir sind uns bewusst, in einem Zug zu sitzen, der in rasanter Fahrt auf ein Ziel zusteuert, das wir nicht kennen, auf eine Zukunft hin, die wir nicht planen können. Das verwirrt, lähmt, macht Angst – oder provoziert Aktivismus. Da werden pastorale Pläne für die nächsten Jahre aufgestellt und Strukturen reformiert, von denen eigentlich jeder weiß, dass sie schon überholt sind, bevor sie in Kraft treten. Aber hilft denn Nichtstun weiter? Das Warten, bis der Sturm vorüber ist, um dann aus den Ruinen neu aufzuerstehen? So stehen wir in dieser Spannung zwischen Lähmung und Aktivismus. Und wir wissen, dass wir keine Patentrezepte präsentieren können. Und das Leben, dem wir doch dienen sollen, das Leben der Menschen, es entgleitet uns. Total unbefriedigend ist das! Denn wir wollen doch so gerne Macher sein!

3. Jede Zeit ist Gottes Zeit. Jede Zeit ist Lebens-Zeit

Da es nach christlicher Überzeugung bei Gott keine Zufälle gibt, müssen wir uns die Frage stellen, was Gott uns mit dieser schwierigen Situation von Glaube und Kirche heute sagen will. Was er der Kirche sagen will, die in einer Zeit galoppierender Säkularisierung das Evangelium verkünden soll, in einer Zeit, in der jährlich Hunderttausende die Kirchen verlassen, in einer Zeit mit erschreckend schwindender Glaubenssubstanz auch bei denen, die sich der Kirche noch verbunden fühlen. Was Gott mit all diesen Fakten sagen will, wenn er zur Umkehr aufruft und auf das Evangelium verweist, auf die entscheidende Quelle unseres Glaubens, auf die Botschaft des Lebens, selbst wenn wir dabei die schmerzhafteste Erfahrung machen müssen, dass vieles an Strukturen und an sorgsam gehüteten Traditionen zusammenbricht.

Auf der Suche nach Verstehenshilfen ist mir ein Buch des römisch-katholischen Pastoraltheologen Christian Hennecke wichtig geworden, das den Titel trägt: *Kirche, die über den Jordan geht*.⁹ Zunächst irritiert dieser Titel und weckt eher düstere Vorstellungen, wie: „Die Kirche, die über die Wupper geht“ oder: „Die Kirche, die über die Klinge springt.“ Bei mir löste dies zunächst ziemlich abwehrende Gefühle aus, und ich ertappte mich bei dem

Vorwurf: Da entwirft schon wieder einer eine Art kirchliche Apokalypse, ein Horrorszenario. Klar ist: Der Autor redet nicht drum rum, er hat einen nüchternen Blick auf die Situation der Kirche heute.¹⁰ Aber er sieht diese Situation nicht als Weg in den Untergang, sondern als Chance für die Kirche, in einer sich rapid verändernden Welt selbst zu verändern und damit wieder zu einer überzeugten und überzeugenden Botin des Evangeliums zu werden.

Hennecke knüpft bei seinen Überlegungen zu einer neuen Pastoral an die biblischen Erzählungen von der beschwerlichen Wüstenwanderung der Israeliten an, bis sie zum Jordan kommen, dem Fluss, der die Grenze markiert zwischen dem Alten, das sie jetzt hinter sich lassen, und dem Neuen, Unbekannten, auf das sie sich einlassen müssen, wenn sie den Jordan überschreiten.¹¹ Und es gibt kein zurück! In der Wüste bleiben, heißt zugrundegehen.

Der Autor nimmt den Leser von heute bei der Hand und erklärt, dass eigentlich all das, was die Kirche heute umtreibt, schon einmal da gewesen ist, z.B. die Wüste als Bild für die Gotteskrise mit der bangen Frage: „Ist Gott denn überhaupt noch in unserer Mitte oder hat er uns schon längst unserem Schicksal überlassen?“¹² – Diese „Gotteskrise liegt darin“, so schreibt er, „dass der Weg durch die Wüste immer neu vor die Entscheidung führt, ob ich Gott und seiner Führung vertraue, mich seiner Liebe anvertraue und ihm folge. Ob ich der Verheißung Glauben schenke, in das Land der Verheißung geführt zu werden – oder ob ich in Panik gerate, weil ich mich allein gelassen fühle.“¹³ Oder anders formuliert: Trauen wir Gottes Verheißung, mit uns, als dem *Pilgernden Gottesvolk* unterwegs zu sein durch diese Zeit oder nicht? Vertrauen wir ihm und halten wir es aus, dass viele bekannte Bilder und Vorstellungen von Gott zerbrechen? Die Verheißung bleibt, dass wir ihm begegnen werden, aber das kann neu und anders sein, überraschend vielleicht und so nicht erwartet. „Dass dabei die Wüste ein Ort der Diaspora und der möglichen Desorientierung ist, gehört zu der neuen Suchbewegung hinzu“, macht Hennecke deutlich. Denn die Wüste „ist ein Ort, an dem bekannte Gewissheiten zerbrechen.“¹⁴ Und vielleicht ist es ja gerade das, vor dem die meisten Angst haben. Aber die Kirche von morgen, so hat Heiner Koch bei seiner Einführung als Erzbischof von Berlin gesagt, wird keine Folie

der Kirche von heute sein.¹⁵ Und deshalb noch einmal die Frage: Trauen wir Gott zu, dass er unsere Wüste zu neuem Blühen bringt? Trauen wir ihm das Leben zu?

Das Buch von Christian Hennecke hat aber auch noch einen Untertitel, und der lautet: Expeditionen ins Land der Verheißung. An der Grenze, also am Jordan angekommen, werden Kundschafter ausgesandt, so heißt es. Sie sollen in Erfahrung bringen, was die Kinder Israels möglicherweise erwartet, jenseits des Jordan. Nach 40 Tagen kehren sie zurück und bringen üppige Früchte mit.¹⁶ Das Bild vom *Land, in dem Milch und Honig fließen*, entsteht. Das soll bedeuten: Die Verheißungen Gottes sind wirklich wahr! Die Zukunft übertrifft alle Befürchtungen und Zweifel.¹⁷

Für uns als Kirche mag das heißen – und dies ist zweifellos eine weitere Herausforderung an unseren Glauben: Vertrauen wir Gottes Wegbegleitung, auch und gerade in diesen Wüstenzeiten, dann können wir – nicht irgendwann, sondern hier und jetzt schon – Früchte der Zukunft, Früchte von Gottes neuem Land erfahren, zumindest ansatzweise. Das bedeutet: Überall dort, wo die Botschaft Gottes lebt, wo es Menschen, Gemeinden, Gemeinschaften, Universitätsseminare gibt, in denen dieser frohen Botschaft vom Leben, das Gott will, weil er ein Gott des Lebens ist, nachgespürt wird, wo Menschen dem Leben dienen und sich derer annehmen, die im Sterben liegen, weil sie keine Hoffnung mehr haben, weil sie keinen Sinn mehr im Leben sehen, weil sie die Brüche ihres Lebens nicht mehr tragen können, überall dort also, wo Menschen am Leben ihrer Mitmenschen teilhaben, da geschieht das Neue, da beginnt Gottes neue Zeit, auf kleinen Inseln, in kleinen Oasen, mitten in der großen Wüste.

Vielleicht ist es unsere Aufgabe als Kirche von heute für die Kirche von morgen, *Kundschafter* zu sein, Kundschafter, die den Weg zu diesen Inseln des Lebens weisen, ja, selbst mitzuhelfen, dass solche Inseln und Oasen entstehen.

4. Die Namen-Jesu-Kirche in Bonn · Geistliches Gasthaus an den Lebenswegen der Menschen

Wie kann eine solche „Insel des Lebens“ aussehen? Als die Alt-Katholiken vor einigen Jahren die Seelsorge an der Namen-Jesu-Kirche in Bonn übernahmen, stellten sie dieses Projekt unter das Leitwort: Diese Kirche soll ein *Geistliches Gasthaus an den Wegen der Menschen* sein. Was kann das heißen? Ich denke, das pastorale Leitmotiv für die Namen-Jesu-Kirche macht zugleich deutlich, worauf wir uns in Zukunft als Kirche insgesamt einstellen müssen. Denn *Gasthaus* heißt: Es kommen Besucher auf Zeit. Und die, die kommen, werden sich sehr genau anschauen, was unsere *geistliche Speisekarte* zu bieten hat.

Das klingt vielleicht zunächst ungewohnt, ja sogar befremdlich, so als sei es unsere Aufgabe, den Menschen *nach dem Mund zu reden*, so als hätten wir sie nur nach ihrem geistlichen Appetit zu fragen, unsere geistliche Speisekarte trendy zu gestalten und aus einem Gottes-Haus eine Spielstätte für geistliche Events zu machen. Aber nein, es geht nicht darum, aus einer Kirche ein Szene-Lokal zu machen, das heute „in“ ist und morgen „out“ sein kann. Es geht vielmehr darum, dass das *Gottes-Haus* ein offenes *Menschen-Haus* wird, in das Besucher eintreten, in dem sie verweilen und Gott begegnen können. Diesem Gott, der auf sie wartet, der sich nicht aufdrängt, aber bereit ist, ihr Leben mit zu gehen, den Alltag zu teilen, die Sorgen, das Leid, die Krankheit und auch den Tod.

Ein *Geistliches Gasthaus an den Wegen der Menschen* ist dazu da, den Reisenden, den Müden und Lahmen, den Eiligen und denen, die mit viel Muße kommen, für eine gewisse Zeit Gastfreundschaft zu schenken, wissend, dass sie über kurz oder lang ihren Weg fortsetzen werden. Wie gut, wenn sie die Erfahrung mitnehmen: Dies hier ist ein guter Ort! Hier werden wir ernst genommen mit unserem Leben, so wie es ist. Ein Gasthaus stellt sich darauf ein, dass Menschen kommen und gehen. Und natürlich bleibt die Hoffnung, dass einige zu Stammgästen werden und wiederkommen.

Doch sollten wir uns nichts vormachen. In der Kirche der Zukunft werden viele feste Strukturen, die für die Ewigkeit gedacht schienen, zerbrechen, werden die Bindungen an eine konkrete Gemeinde sich lockern und das christliche Glaubensfundament wird noch stärker als bisher schon zu einer

Art „Patchwork-Religion“ mutieren. Ob uns das nun passt oder nicht, aber das ist unsere Situation heute, und das wird sie morgen sein. Das ist die Herausforderung, vor der wir stehen.

Wenn wir als Kirche das Evangelium nicht verraten wollen, dann haben wir keine andere Chance, als uns dieser Herausforderung zu stellen. Sind wir bereit, das zu tun, dann müssen wir als erstes lernen zu akzeptieren, dass uns Gott genau in diese Kirchensituation hineinstellt und uns den Auftrag gibt, hier, an den Straßen der Menschen, Räume des Lebens zu schaffen, Orte, an denen das Evangelium das Leben der Menschen erreicht, Orte, an denen Gott erfahrbar wird, Orte, an denen das Leben zu leben beginnt.

Und da ist unsere Kreativität gefragt. Da dürfen wir nicht einfach sagen, das geht aber nicht, denn das ist nicht (mehr) alt-katholisch oder protestantisch oder römisch-katholisch. Wenn es um die Kirche der Zukunft geht, muss alles auf den Prüfstand und den Test bestehen, ob es noch evangeliumstauglich ist, ob es Gott und seiner Botschaft dient.

Es geht dabei nicht darum, das berühmte Kind mit dem Bad auszuschütten, aber es geht stets darum, die Mitte des Evangeliums vor Augen zu haben und darum, dass dieses Evangelium gelebt sein will, um es verkünden zu können. Es geht um *frohe* Botschaft, es geht immer – und ich bleibe dabei – um das Leben, weil unser Gott ein Gott des Lebens ist. Dazu müssen wir vielleicht heute unsere alten Wege verlassen, weil Gott sich schon längst neue Wege gesucht hat. Dazu müssen wir vielleicht auch alte Strukturen aufbrechen, weil sie zu Ketten geworden sind, die das Evangelium einschnüren und die Luft zum Atmen nehmen. Dazu müssen wir aber mit Sicherheit neue Formen schaffen, um Gottes gute Botschaft den Menschen *anbieten*, ja, *anbieten* zu können! Denn etwas anderes können wir nicht tun. Alles andere liegt nicht mehr in unserer, sondern in Gottes Hand.

Zu diesem Angebot gehört eben auch, Oasen des Glaubens zu schaffen, *Geistliche Gasthäuser* an den Lebenswegen der Menschen zu errichten; dazu gehört, dass wir es akzeptieren, eben nur *Anbieter* einer guten Botschaft zu sein. Und dazu gehört, dass Menschen kommen, eine Weile bleiben und dann wieder gehen. Wir müssen es Gott zutrauen, dass er ihr Leben begleitet und segnet. Unsere Aufgabe wird es sein, um beim Bild vom Gasthaus zu bleiben,

so etwas wie eine *geistliche Speisekarte* zu erstellen, die den Gästen Appetit auf Gott macht, die den Menschen hilft, den Hunger nach Sinn, nach Annahme, nach Trost, nach Leben, nach Gott eben, ein Stückweit zu stillen oder zumindest wachzuhalten. Unsere Aufgabe wird es sein, den Menschen *die Kraft* zu geben, die ihnen hilft, ihre Lebensstraße weiterzugehen mit all dem, was ihr Leben mit sich bringt. Manchmal dürfen wir sie dazu auch eine Strecke des Weges begleiten.

Und die Theologie? Die Theologie wird dabei die wichtige Aufgabe haben, gewissermaßen die *Rohstoffe* bereit zu halten, die notwendig sind, damit das Personal dieser *Gasthäuser Gottes* ein Menu kreieren kann, in dem Gottes Leben und Lebendigkeit zu schmecken ist und das vielleicht – ja hoffentlich – Appetit nach mehr macht, Appetit nach Leben, Appetit nach Gott...

Fußnoten

- 1 Für die Veröffentlichung leicht überarbeitete Fassung. Der Stil des mündlichen Vortrags wurde weitgehend beibehalten.
- 2 Anja Goller, Andreas Krebs, Matthias Ring (Hg.), Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Günter Esser [Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Reihe B (Darstellungen und Studien), Band 6], Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2015, 9.
- 3 Joh 10,10.
- 4 Vgl. Mk 1,14.
- 5 Hans Küng umschrieb im Kontext des II. Vatikanischen Konzils die römisch-katholische Kirche als eine *ecclesia semper reformanda* und fügte hinzu, dass das „reformanda“ kein „reformatorisches Reservat“ sei (vgl. Hans Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Wien, Herder, 1960, 51). – Und im Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils wird die Notwendigkeit dieses reformatorischen Prinzips *deutlich* hervorgehoben. Es heißt dort: „Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauerhaften Erneuerung (*perennis reformatio*) gerufen, derer sie als menschliche und irdische Einrichtung allezeit bedarf...“ (vgl. ÖR 6, hier zitiert nach ² LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd II, Freiburg i. Br., Herder, 1967, 70-73).
- 6 Vgl. Mk 23-28 par u.ö.
- 7 Vgl. Gen 2,1-3
- 8 Vgl. Mk 2,27
- 9 Christian Hennecke, Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung, Münster, Aschendorff, 5. Aufl. 2011.
- 10 Natürlich ist zu bedenken, dass Christian Hennecke sein Buch vor dem Hintergrund der pastoralen Situation seiner, der römisch-katholischen Kirche schreibt. Da gibt es sicher eine Reihe von Unterschieden zur Situation unserer alt-katholischen Kirche. Aber das Grundproblem bleibt auch bei uns, nämlich Wege zu finden, das Evangelium den Menschen von heute als Botschaft, die für die Gestaltung ihres Lebens sinnvoll ist, zu verkünden.
- 11 Vgl. Ex 15,1-18,27; Num 10,11-36,13; Deut 1,1-4,43; Jos 1,1-5,1.
- 12 Vgl. Ex 17,7.
- 13 Hennecke, 16.
- 14 Hennecke, 17.
- 15 Vgl. Predigt zur Amtseinführung des Erzbischofs von Berlin, Dr. Heiner Koch, Samstag, 19. September 2015, veröffentlicht vom Erzbistum Berlin unter www.erzbistumberlin.de/de/wir-sind/leitung/erzbischof/amtseinfuehrung-dr-heiner-koch, gesehen am 22.08.2015.
- 16 Vgl. Num 13,1-14,45.
- 17 Vgl. Hennecke, 17-19.

Diskussion: Die Feier der Partnerschaftssegnung



Dieser Schwerpunktteil des Jahresheftes versammelt Beiträge, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit dem Ritus für die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften befassen, der seit zwei Jahren im deutschen alt-katholischen Bistum eingeführt ist.

Im ersten Text versuchen *Andreas Krebs* und *Dirk Kranz*, einen skizzenhaften Überblick zum Verhältnis zwischen Christentum und Homosexualität zu zeichnen. Dabei wird deutlich, dass man zu verschiedenen Zeiten recht unterschiedlich mit gleichgeschlechtlichem Begehren und Lieben umgegangen ist. Die inzwischen verbreitete Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Beziehungen hängt mit einem grundsätzlichen Wertewandel zusammen, der auch verschiedengeschlechtliche Paare betrifft: Sexuelle Handlungen werden heute danach beurteilt, inwieweit sie die Selbstbestimmung der Beteiligten achten (Autonomie) und zudem Ausdruck gegenseitiger, verbindlicher Zuneigung sind (Relationalität). Vor diesem Hintergrund kommen die Autoren zu einem Ausblick auf die aktuelle alt-katholische Diskussion zur Partnerschaftssegnung.

Es folgt ein Aufsatz von *Karin Hügel*, der sich mit zwei Texten aus dem Alten Testament auseinandersetzt, die in der Feier der Partnerschaftssegnung als Lesungen verwendet werden können: Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1–4) und Ruths Treueschwur gegenüber Noomi (Ruth 1,14–17). Dabei deutet die Autorin die Texte bewusst aus einer „queeren“ Perspektive, also aus der Perspektive von Menschen, die nicht in die Vorgaben heteronormativer Beziehungsmuster passen. Im Widerspruch zu einer verbreiteten exegetischen Meinung macht Karin Hügel geltend, dass beide Texte erotische Anklänge enthalten; vermutlich sei zur Zeit ihrer Abfassung gar nicht zwischen körperlich-sexueller und unkörperlich-asexueller „Liebe“ unterschieden worden. Insofern erscheint es durchaus legitim, dass sich gleichgeschlechtlich liebende Menschen heute in diesen Texten wiederfinden – freilich nicht im Sinne einer vermeintlichen biblischen „Begründung“ ihrer Lebensform, sondern im Sinne einer reflektierten Aneignung, die sich der Differenz zwischen Damals und Heute bewusst ist. Was diese Differenz betrifft, weist Karin Hügel unter anderem darauf hin, dass die genannten biblischen Gestalten nicht in Paarbeziehungen, sondern in Mehrfachbeziehungen leben. Aus dieser Feststellung leitet sie eine provokante Rückfrage an heutige Vorstellungen von Ehe und Partnerschaft ab:

Ist die lebenslange exklusive Paarbeziehung wirklich für alle Menschen das passende Lebensmodell? Der Beitrag wird ergänzt mit Darstellungen aus der Bildenden Kunst, an denen man erkennen kann, dass in den Geschichten von David und Jonathan bzw. Ruth und Noomi nicht erst in jüngster Zeit ein erotischer Subtext gelesen wurde.

Der nächste Beitrag befasst sich detailliert mit der neuen Feier der Partnerschaftssegnung. Er wurde gemeinsam von *Matthias Ring*, *Christian Rütten* und *Siegfried Thuringer* als Mitgliedern der Liturgischen Kommission des alt-katholischen Bistums bzw. der Arbeitsgruppe zum Segensrituale erstellt und beschreibt, wie der Ritus entstanden ist, welche Aspekte in der Kommission besonders diskutiert wurden und welche Gründe bei wesentlichen Entscheidungen für die vorliegende Textgestalt leitend waren. Der „Werkstattbericht“, wie die Autoren ihren Text nennen, macht sehr anschaulich, wie man auf Grundlage vorhandener Materialien und Erfahrungen – bereits seit 2003 wurden Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare, die auf Gemeindeebene stattfanden, bei der Bistumsleitung dokumentiert – eine inhaltlich stimmige, liturgisch ansprechende und pastorale Anliegen ernstnehmende Gottesdienstgestalt zu finden versuchte. Erklärtes Ziel der Herausgabe eines offiziellen Segensrituals war, deutlich zu machen, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften in der alt-katholischen Kirche akzeptiert werden. Die Autoren gehen auch auf erste Reaktionen aus pastoralpraktischer, sakramentstheologischer und gesellschaftspolitischer Perspektive ein.

Ein Gesichtspunkt, der für die Arbeit der Liturgischen Kommission eine wichtige Rolle spielte, wird im anschließenden Text von *Lothar Haag* aufgegriffen und kritisch diskutiert: Der Ritus zur Feier der Partnerschaftssegnung sollte nach dem Auftrag von Bischof Matthias Ring so gestaltet werden, dass die Frage nach der theologischen Bewertung der Segnung – und insbesondere die Frage nach ihrem sakramentalen Charakter – offen bleibt. Lothar Haag stellt in seinem Beitrag in Frage, ob ein solcher theologisch sozusagen „neutraler“ Ritus überhaupt möglich ist. Er beobachtet, dass in der Feier der Partnerschaftssegnung sowohl auf das Vermählungsvotum (aus römisch-katholischer, teils auch alt-katholischer Sicht konstitutiv für das Ehesakrament) als auch auf eine ausdrückliche Epiklese (aus alt-katholischer Sicht zentral für jede Sakramentenfeier) verzichtet wurde. Zumindest für Außenstehende und ökumenische Dialogpartner, so Lothar Haag,

liege damit die Schlussfolgerung nahe, dass die Feier der Partnerschaftssegnung eben nicht als Sakrament verstanden werden solle. Nach Ansicht des Autors wäre es schlüssiger, zwischen Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft nicht zu unterscheiden, sondern die Feier der Trauung so zu überarbeiten, dass sie unabhängig vom Geschlecht der beteiligten Personen verwendet werden kann.

Anders als Lothar Haag möchte *Günter Eßer*, wie er in seinem Aufsatz darlegt, sehr wohl zwischen Ehe und Partnerschaftssegnung unterscheiden. Gleichzeitig will er aber vermeiden, dass die Partnerschaftssegnung gegenüber der Ehe als „Sakrament zweiter Klasse“ oder als bloßes „Sakramentale“ gesehen wird. Er schlägt deshalb vor, Ehe und Partnerschaftssegnung einander gleichzustellen und unter dem Begriff „Sakrament der gesegneten Liebe“ zusammenzufassen. Damit votiert er für eine ähnliche Erweiterung und Neudeutung eines Sakramentes, wie es sie etwa auch schon beim früheren „Sterbesakrament“ oder bei der „Beichte“ gegeben hat, wo man heute aus guten theologischen Gründen vom „Sakrament der Krankensalbung“ bzw. „Sakrament der Buße“ spricht. Eine ähnliche Weiterentwicklung der Sakramententheologie bezüglich Ehe und Partnerschaft wäre, so Günter Eßer, eine gute Anknüpfung an die gesellschaftliche Offenheit und Reformbereitschaft, die im Altkatholizismus seit seinen Anfängen wirksam sei.

Mit dem abschließenden Aufsatz von *Wolfgang Schürger* erhalten wir Einblicke dazu, wie die Diskussion um die Partnerschaftssegnung in den evangelischen Kirchen verlaufen ist und welche liturgische Texte hier Verwendung finden. Zwar spielen sakramententheologische Fragestellungen dabei keine Rolle; die Ehe gilt in der evangelischen Tradition als ein „weltlich Ding“. Trotzdem sind manche Debatten mit den alt-katholischen vergleichbar: Soll auch in der Partnerschaftssegnung ein Trauversprechen abgelegt werden oder nicht? Ist es wichtig, einen Unterschied zwischen Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft deutlich zu machen? Oder gibt es überhaupt keine prinzipiellen Differenzen? Wolfgang Schürger schließt mit einem Ausblick auf die weltkirchliche Situation; sein Augenmerk gilt dabei nicht zuletzt auch der Anglikanischen Gemeinschaft, in der es über diese Fragen zu großen Auseinandersetzungen gekommen ist.

Andreas Krebs · Dirk Kranz

Christentum und Homosexualität

Ein Rück- und Ausblick



Zu allen Zeiten haben Menschen andere Menschen des anderen wie auch des eigenen Geschlechts begehrt und geliebt. Wir haben heute dafür die Begriffe „heterosexuell“ und „homosexuell“ und verwenden sie oft, um uns selbst oder anderen eine „sexuelle Orientierung“ oder „sexuelle Identität“ zuzuschreiben. Nicht alle Menschen passen allerdings in diese Dichotomie. Einige können sich sowohl von Männern als auch von Frauen angezogen fühlen oder ändern im Lauf des Lebens ihre sexuelle Ausrichtung. Für manche – etwa inter- oder transsexuelle Menschen¹ – stoßen die Kategorien „Mann“ und „Frau“ überhaupt an Grenzen. Zudem gibt es Personen, die ihre eigene Sexualität und/oder Geschlechterrolle gar nicht mit der Dualität von „männlich“ und „weiblich“ in Verbindung bringen wollen.

1. Heteronormativität

Menschliche Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart gingen und gehen recht unterschiedlich mit dieser Vielfalt um – die Haltungen reichen von Akzeptanz über Toleranz bis hin zu verschiedenen Graden der Ablehnung, all das oft verbunden mit spezifischen Geschlechternormen und sozialen Rollenzuweisungen. Das Christentum fällt hier insofern auf, als es eine ausgeprägt „heteronormative“ Kultur ausgeprägt hat – also eine Kultur, in der Attraktion und Sexualität ausschließlich zwischen Mann und Frau stattfinden sollen und auch dies, zumindest nach dem Ideal, einzig in der monogamen Ehe. Zur Kehrseite einer solchen Kultur gehört, dass sie gleichgeschlechtliche Ausdrucksformen von Sexualität oft mit besonderer Schärfe ächtet und zuweilen gewaltsam verfolgt.²

Dies ist insofern überraschend, als homosexuelle Handlungen in den biblischen Schriften eine eher marginale Rolle spielen. In den Evangelien kommen sie überhaupt nicht vor, in der neutestamentlichen Briefliteratur nur am Rande. Mit einem ausdrücklichen Tabu belegt wird gleichgeschlechtliche Sexualität einzig in einer bestimmten, historisch späten alttestamentlichen Gesetzessammlung, dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26). Der insgesamt rigoristische, auf Abgrenzung Israels gegen andere Völker zielende Text sieht bei Übertretung dieses Tabus sogar – wie etwa auch bei Ehebruch (Lev 20,10) oder heterosexuellem Geschlechtsver-

kehr während der Menstruation (Lev 20,18) – die Todesstrafe vor (Lev 20,13, vgl. Lev 18,22). Allerdings ist das hier ausgesprochene Verbot, „mit einem Männlichen nicht das Liegen einer Frau zu liegen“ (so der Wortlaut), durchaus interpretationsbedürftig.³ An anderen Stellen des Alten Testaments werden homosexuelle Handlungen zwar missbilligt, aber oft ist nicht ganz klar, welcher Gesichtspunkt dabei eigentlich im Fokus steht. Um gleichgeschlechtliche Liebe geht es jedenfalls nicht. Das gilt auch für die Erzählung von Sodom, die von einigen Gruppen bis heute herangezogen wird, um eine Verurteilung von Homosexualität zu rechtfertigen. Wer die recht verstörende Geschichte einmal nachliest (Gen 19), stellt fest: Das Vergehen der Bewohner Sodoms besteht nicht etwa in homosexuellen Handlungen als solchen, sondern in dem Versuch, Personen, die als Fremde besonderen Schutz verdient hätten, zu Opfern einer Gruppenvergewaltigung zu machen. (Lot, der „Held“ dieser Geschichte, will das Vorhaben nach Gen 19,8 übrigens dadurch verhindern, dass er stattdessen seine eigenen Töchter, die noch nie Geschlechtsverkehr hatten, zur Vergewaltigung anbietet.)

Warum wird diese Erzählung – in der es eigentlich um eine Verletzung des Gastrechts geht (vgl. auch Mt 10,14f.) – in der christlichen Tradition zum zentralen Schreckbild „abweichender“ Sexualität? Man kann dies wohl nur verstehen, wenn man berücksichtigt, dass sich das Christentum in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte eng an asketischen Idealen ausgerichtet hat. Viele biblische Texte rechnen noch ganz selbstverständlich mit Geschlechtlichkeit als einer Realität des menschlichen Lebens; auch Homoerotik wird dabei weder ausgespart noch einseitig negativ gezeichnet.⁴ In der frühen christlichen Literatur hingegen verdüstert sich das Bild von Sexualität überhaupt. Erotisches Begehren erscheint als schwer kontrollierbare, das Glück und Seelenheil des Menschen permanent bedrohende Macht. Sexuelle Handlungen sind nur dann – gerade noch – akzeptabel, wenn sie in der monogamen Ehe vollzogen werden und ausschließlich der Fortpflanzung dienen; Enthaltensamkeit und Ehelosigkeit sind indessen vorzuziehen. Massentauglich sind diese Ideale sicher nie gewesen. Doch sie lassen nunmehr gleichgeschlechtliches Begehren als besonders fragwürdig erscheinen. Der Codex Justinianus – ein spätrömisches Gesetzeswerk, das 529 in Kraft tritt – sieht für homosexuelle Handlungen die Todesstrafe vor, von der allerdings im Fall glaubwürdiger Reue abgesehen werden kann. Demgegenüber scheint die Gesetzgebung der Germanenreiche, die

nach dem Untergang des weströmischen Reiches an dessen Stelle treten, toleranter zu sein. Im weltlichen Recht Europas lassen sich jedenfalls (vom westgotischen Spanien abgesehen) bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts kaum Sanktionen gegen Homosexualität nachweisen.⁵

2. Kriminalisierung und Entkriminalisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität

Ab dieser Zeit jedoch kommt es zu einem Umschwung. In den Jahrhunderten zuvor ist die Bewertung homosexuellen Verhaltens noch weitgehend Sache einer Alltagsmoral, die nur zum Teil der kirchlichen Kontrolle unterworfen ist. Doch nun wird Homosexualität kriminalisiert und vor allem erstmals auch systematisch verfolgt. Dieser Umschwung fällt gewiss nicht zufällig mit einer verschärften Unterdrückung von Juden, Muslimen und sogenannten Häretikern zusammen: Die europäischen Gesellschaften werden insgesamt intoleranter. Seitens der Kirche wird auf der Dritten Lateransynode (1179) eine Bestrafung „sodomitischer“ Handlungen gefordert (zu denen neben homosexuellen auch heterosexuelle Handlungen jenseits des Vaginalverkehrs zählen können). In den folgenden Jahrhunderten entstehen in Europa entsprechende Gesetze, die bisweilen drastische Sanktionen bis zur Todesstrafe vorsehen. Allerdings sind hiervon nicht alle Menschen in gleicher Weise betroffen. Grundsätzlich gesteht man Mitgliedern der aristokratischen Führungsschicht größere Freiheiten zu. Außerdem werden die neuen Gesetze nicht immer und überall konsequent umgesetzt – und wenn, trifft man hierbei durchaus auch auf Widerstände. Gut dokumentiert ist das Beispiel des Stadtstaats Florenz:⁶ Zwischen 1432 und 1502 werden nicht weniger als siebzehntausend Menschen wegen „sodomitischer“ Handlungen formell verurteilt, die meisten von ihnen junge Männer, denen man gleichgeschlechtlichen Verkehr zur Last legt – und das bei einer Gesamtbevölkerung von nur vierzigtausend Personen (einschließlich Frauen und Kindern). Das Beispiel zeigt zum einen, dass kirchliche und staatliche Autoritäten mitunter große Schwierigkeiten haben, die Ächtung von Homosexualität in der breiten Bevölkerung durchzusetzen. Andererseits sind diese Autoritäten immer mehr dazu bereit, den hierfür notwendig erscheinenden Aufwand auch tatsächlich zu betreiben. Die Unterdrückung von Homosexualität wird zu einem politischen Ziel von erstaunlich hoher Priorität. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gilt ab 1553

ein Gesetz, das für männliche wie weibliche Homosexualität den Tod auf dem Scheiterhaufen vorsieht.

Zu einer neuerlichen Wende kommt es erst im Zeitalter der Aufklärung. Rechtsgelehrte vertreten nun den Grundsatz, dass Strafen nur dann verhängt werden dürfen, wenn es Geschädigte gibt. Homosexuelle Handlungen mögen demnach lasterhaft sein; im Falle von Einvernehmlichkeit verlangen sie aber keine rechtlichen Konsequenzen. In Frankreich steht Homosexualität ab 1791 nicht mehr unter Strafe. Das Gleiche gilt in der Folgezeit für die französisch beherrschten Gebiete sowie für Länder, die sich in ihrer Gesetzgebung an den napoleonischen „Cinq Codes“ orientieren. Auch in Bayern wird ab 1810 dank aufklärerischen Einflusses einvernehmliche Homosexualität nicht mehr verfolgt. In Ländern wie Preußen und Österreich, die an der Strafbarkeit homosexueller Handlungen festhalten, gelten diese zumindest nicht mehr als Kapitalverbrechen. Ab 1872 – mit Einführung des Paragraphen 175 des Reichsstrafgesetzbuchs – wird männliche Homosexualität allerdings im gesamten deutschen Kaiserreich (wieder) strafbar. In einer 1935 verschärften Fassung – die Nationalsozialisten verfolgen schwule Männer systematisch und internieren sie zu Tausenden in Konzentrationslagern – bleibt der Paragraph 175 auch in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft. Erst 1969 wird einvernehmliche Homosexualität unter Erwachsenen straffrei gestellt. Dennoch soll es bis 1994 dauern, bis der Paragraph 175 ganz gestrichen wird. Die DDR übernimmt den Paragraphen 175 in der vor 1935 geltenden Fassung, wendet ihn ab Ende der 1950er Jahre aber faktisch nicht mehr an und streicht ihn 1968. 2001 wird für gleichgeschlechtliche Paare das Rechtsinstitut der Lebenspartnerschaft eingeführt, das inzwischen – abgesehen vom gemeinsamen Adoptionsrecht – der Ehe weitgehend gleichgestellt ist. Homosexuelle Partnerschaften finden hierzulande mittlerweile breite gesellschaftliche Anerkennung.⁷

3. Ein neues Verständnis von Sexualität

Die allmähliche Entkriminalisierung, zunehmende Toleranz und schließlich Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Beziehungen hängt mit einem grundsätzlichen Wandel im Verständnis von Sexualität zusammen, der für die

Bewertung homo- wie heterosexuellen Verhaltens gleichermaßen Folgen hat. Von großer Bedeutung ist zunächst die Säkularisierung des Diskurses über Sexualität. Diese wird ab dem 19. Jahrhundert zum Untersuchungsgegenstand der Medizin und dadurch zunehmend dem kirchlich-religiösen Einflussbereich entzogen. Zuvor wurden sexuelle Handlungen als „sündhaft“ oder „nicht sündhaft“ klassifiziert. Unter Voraussetzung eines schöpfungstheologisch-normativen Naturbegriffs sprach man auch von „natürlichen“ oder „unnatürlichen“ Akten. An die Stelle dieser Unterscheidungen tritt nun diejenige zwischen „gesund“ und „krank“. Homosexualität wird vielfach zur Krankheit erklärt. Durch diese neue Form der Stigmatisierung verlieren rechtliche Sanktionen allerdings ihre Plausibilität, denn eine Krankheit wählt man nicht, und sie muss nicht bestraft, sondern geheilt werden.⁸ Zudem erkennen aufgeschlossene Beobachter, dass angeblich „kranke“ Homosexuelle im Allgemeinen doch kerngesunde Menschen sind. Selbst entschiedene Verfechter der Annahme einer schweren Störung beklagen sich darüber, dass Homosexuelle in der Regel kein Krankheitsempfinden hätten. Die Pathologisierung von Homosexualität wird deshalb schon im 19. Jahrhundert in Frage gestellt. Vernünftig begründen lässt sie sich aus heutiger Perspektive nicht. 1992 streicht auch die Weltgesundheitsorganisation Homosexualität aus der „Internationalen Klassifikation von Krankheiten“ („International Classification of Diseases“, ICD).

Ein weiterer Faktor, der zur Akzeptanz von Homosexualität beiträgt, ist eine Sicht auf geschlechtliches Begehren, die in diesem nicht nur einen starken Trieb, sondern auch eine mögliche Ausdrucksform von Zuneigung und personaler Bezogenheit erkennt. Romantische Liebe, die Sexualität ausdrücklich einschließt, ist in unserer Kultur nach einer langen, etwa zweihundertfünfzig Jahre zurückreichenden Entwicklung zum Ideal geworden. Entsprechend geht etwa der seinerzeit einflussreiche Psychiater und Rechtsmediziner Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) davon aus, dass Liebe ohne sexuelle Anziehung ebenso unvollständig sei wie Sexualität ohne Liebe. Sinnliche Lust zwischen Frau und Mann erscheint damit, ohne unmittelbare Verbindung mit dem biologischen Reproduktionszweck, als wesentliches Element partnerschaftlicher Intimität. Krafft-Ebing – der selbst an der Pathologisierung von Homosexualität zunächst großen Anteil hatte – erkennt in seinen Gesprächen mit gleichgeschlechtlichen Frauen- und Männerpaaren, dass auch diese romantische Liebe empfinden und in

ihren Partnerschaften ausdrücken. So ändert er mit der Zeit seine Position zugunsten einer positiveren Haltung gegenüber Homosexualität.⁹ Tatsächlich unterscheiden sich gleichgeschlechtliche Liebesbeziehungen in ihren Freuden und Leiden, Hoffnungen und Problemen, in Gelingen und Misslingen nicht von verschiedengeschlechtlichen.¹⁰

Ein dritter Faktor liegt in dem hohen Stellenwert, der seit dem gesellschaftlichen Wandel der 1960er und 1970er Jahre der sexuellen Selbstbestimmung zugesprochen wird. Noch 1966 schreibt der Bundesgerichtshof bezüglich des Widerwillens einer Frau, Geschlechtsverkehr mit ihrem Mann zu haben, dass die Ehe „von ihr doch eine Gewährung in ehelicher Zuneigung und Opferbereitschaft“ fordere.¹¹ Ein halbes Jahrhundert später liest man derlei mit Kopfschütteln; Geschlechtsverkehr ohne beiderseitige Einwilligung wird inzwischen auch in der Ehe als Vergewaltigung geahndet. Heute gilt als selbstverständlicher Grundsatz, dass jeder Mensch frei über seine Sexualität bestimmen können soll. Das gilt natürlich auch für Menschen, die einvernehmlichen Sex mit einwilligungsfähigen Partnern des eigenen Geschlechtes suchen.

4. Zur aktuellen Diskussion

Die in konservativen Kreisen noch immer zu hörende Behauptung ist also unrichtig, dass die mittlerweile verbreitete Akzeptanz homosexueller Beziehungen auf eine „anything goes“-Mentalität zurückzuführen sei. Im Gegenteil, wer sexuelles Verhalten mit Blick auf die Intensität personaler Bezogenheit und die Achtung vor der Selbstbestimmung des/der anderen bewertet, macht sich hohe Maßstäbe zu eigen. Die römisch-katholische Theologin Margaret A. Farley hat einen umfassenden Versuch vorgelegt, diese Maßstäbe – Autonomie und Relationalität – moraltheologisch einzuholen und daraus Normen für „Gerechten Sex“ abzuleiten. Im Einzelnen nennt sie: Unversehrtheit, Einvernehmlichkeit, Gegenseitigkeit, Gleichheit, Verbindlichkeit, Fruchtbarkeit (im Sinne einer Bereitschaft, andere durch die mit dem Partner erfahrene Liebe zu bereichern), soziale Gerechtigkeit.¹² Diese anspruchsvollen Normen erlauben keine Abwertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mehr.

Die deutsche Alt-Katholische Kirche hat während der letzten zwanzig Jahre den dargestellten Wandel im Verständnis und in der Bewertung von Sexualität nachvollzogen – ähnlich wie die Geschwisterkirchen der Niederlande, Österreichs und der Schweiz sowie eine Reihe evangelischer und anglikanischer Kirchen vornehmlich in Westeuropa und Nordamerika. 1997 hält die Bistumssynode fest, dass „in vielen unserer Gemeinden gleichgeschlechtlich liebende Frauen und Männer integriert sind. Die Synode bittet die Gemeinden, sich um ein Klima der Akzeptanz, der Offenheit und Toleranz gegenüber homosexuell liebenden und lebenden Menschen weiterhin zu bemühen.“¹³ Fünfzehn Jahre später belegt die religionssoziologischen Studie „Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche“ (RELAK) einen hohen Grad an Akzeptanz für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften.¹⁴ Eine solche Lebensgemeinschaft ist zudem kein Hindernis mehr, in den hauptamtlichen Pfarrdienst des alt-katholischen Bistums übernommen zu werden. Einen wichtigen Schritt stellt auch das 2014 eingeführte offizielle Segnungsritual für gleichgeschlechtlichen Partnerschaften dar.

Noch allerdings ist die Diskussion darüber nicht abgeschlossen, wie die Partnerschaftssegnung theologisch zu bewerten ist. Hat sie die gleiche Relevanz wie eine Ehe – für das Paar und für andere? Handelt es sich, wie bei der Ehe, um ein Sakrament? Stehen Partnerschaftssegnung und Ehe auf einer Stufe? Andere Beiträge in diesem Heft werden hierauf ausführlicher eingehen.¹⁵ Wir möchten zum Abschluss auf die genannten Fragen je eine kurze Antwort versuchen:

1. Zur Relevanz für das Paar: Die Feier der Partnerschaftssegnung sieht wie die Feier der Ehe ein lebenslanges Treueversprechen vor: „Seid ihr bereit, einander jeden Tag neu anzunehmen und in der Treue zu einander zu wachsen?“¹⁶ Treue wird nicht statisch, sondern als gemeinsame Entwicklungsaufgabe verstanden. Diese Aufgabe kann – was erhofft und erbeten wird – gelingen, aber wie alles Menschliche auch scheitern. Hetero- und homosexuelle Partnerschaften unterscheiden sich hier nicht.

2. Zur Relevanz für andere: Weder eine homosexuelle noch eine heterosexuelle Liebe gelingt, wenn sie sich, mit Farleys Worten, in einem „égoïsme à deux“ verkapselt.¹⁷ Sie soll, wie es in der Feier der Partnerschaftssegnung

heißt, für andere fruchtbar werden: „Seid ihr bereit, eure Liebe weiter zu schenken, damit eure Liebe auch für die Nächsten fruchtbar werde?“¹⁸ Dies kann, muss aber nicht ausschließlich dadurch geschehen, dass Kinder bei dem Paar aufwachsen. Auch dies gilt für homosexuelle Partnerschaften ebenso wie für heterosexuelle.

3. Zur Frage der Sakramentalität: In der neueren römisch-katholischen Theologie wird die Sakramentalität der Ehe mit dem Gedanken begründet, dass sie eine menschliche Widerspiegelung der bedingungslosen Treue Gottes darstelle, bzw. ekklesiologisch gefasst: dass sie die unzertrennliche Liebe zwischen Christus und der Kirche symbolisiere.¹⁹ Man kann diese hohe, tendenziell überfordernde Eheologie durchaus problematisieren. Eine bodenständigere Herangehensweise würde eher betonen, dass Gott die Liebe zweier Menschen gerade auch in ihrer konkreten Unvollkommenheit und Gebrochenheit zum wirksamen Zeichen seiner Nähe machen kann. Beide Denkformen lassen aber im Grunde nicht zu, zwischen verbindlichen, auch die Mitmenschen bereichernden heterosexuellen und homosexuellen Partnerschaften eine prinzipielle Differenz zu konstruieren. Wenn man die heterosexuelle Liebe zweier Menschen in einen sakramentalen Horizont stellen kann, ist dies mit gleichem Recht auch bei homosexueller Liebe möglich.

4. Folglich spricht aus unserer Sicht alles dafür, den Lebensbund verschiedengeschlechtlich liebender Menschen und den Lebensbund gleichgeschlechtlich liebender Menschen einander theologisch und liturgisch gleichzustellen.

Prof. Dr. Andreas Krebs ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Dr. Dirk Kranz ist Akademischer Oberrat am Fachbereich I – Psychologie der Universität Trier.

Fußnoten

1 Als „transsexuell“ oder auch „transident“ bezeichnet man Personen, die den Wunsch haben, als Angehörige des anderen Geschlecht zu leben und anerkannt zu werden. „Intersexuelle“ Menschen haben einen Körper mit sowohl „männlichen“ als auch „weiblichen“ Merkmalen.

2 Michael Brinkschröder spricht von Antihomosexualität als einer „tiefgreifende[n] Pathologie des Christentums“: Michael Brinkschröder, Sodom als Symptom, Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären, Eine religionsgeschichtliche Anamnese, Berlin-New York, de Gruyter,

- 2006, VII. Vor allem in einigen Ländern Afrikas kommt es seit neuerer Zeit zu „christlich“ begründeten Homosexuellen-Verfolgungen, die bis zu mehr oder weniger offen gebilligter Lynchjustiz reichen. Geschichtlich gesehen dürfte auch die Aggressivität, mit der man in manchen islamisch geprägten Regionen gegen Homosexualität vorgeht, ein christliches Exportprodukt sein. Präkoloniale islamische Gesellschaften verhielten sich gegenüber gleichgeschlechtlicher Liebe offenbar bemerkenswert tolerant. Siehe hierzu Thomas Bauer, Islam und „Homosexualität“, in: Ders., Bertold Höcker, Walter Homolka, Klaus Mertes (Hg.), Religion und Homosexualität, Göttingen, Wallstein, 2013, 71–89.
- 3 Möglicherweise ist nur an sexuelle Penetration gedacht. Diese Lesart lässt sich bis in die frühe jüdische Tora-Auslegung des Babylonischen Talmud zurückverfolgen. Siehe Saul M. Olyan, “And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13, in: *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994), 179–206.
 - 4 Vgl. Silvia Schroer, Thomas Staubli, Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte?, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), 15–22. Siehe auch den Beitrag von Karin Hügel in diesem Heft.
 - 5 Und das liegt gewiss nicht daran, dass es Homosexualität zu dieser Zeit nicht gegeben hätte – wie hin und wieder noch von Menschen behauptet wird, die Homosexualität als modernes oder westliches „Dekadenzphänomen“ interpretieren möchten. Recht gut erforscht ist z.B. der Niederschlag (männlicher) Gleichgeschlechtlichkeit in der mittelalterlichen Literatur: siehe z. B. Helmut Brall-Tuchel, Gleichgeschlechtlichkeit, Homosexualität, Freundesliebe: über mann-männliche Liebe in mittelalterlichen Literatur, in: *Forum Homosexualität und Literatur* 13 (1991), 5–27. Bahnbrechend für die Untersuchung des Phänomens Homosexualität in vormodernen Gesellschaften sind David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, sowie John Boswell, *Homosexuality in Pre-Modern Europe*, New York, Vintage Books, 1994. Zur historiographischen Problematik, frühere Ausdrucksformen von Homosexualität angemessen zu erfassen (und zur damit verbundenen Debatte zwischen „Konstruktivisten“ und „Essentialisten“) siehe die Übersicht und den plausiblen Lösungsvorschlag von David M. Halperin, *How to do the History of Male Homosexuality*, in: *Journal of Lesbian and Gay Studies* 6 (2000), 87–123. Eine enzyklopädische Zusammenschau zur Geschichte weiblicher und männlicher Homosexualität geben George E. Haggerty (Hg.), *Gay Histories and Cultures: an Encyclopedia*, New York, Garland, 2000 sowie Bonnie Zimmermann (Hg.), *Lesbian Histories and Cultures: an Encyclopedia*, New York, Garland, 2000. Zur Sexualitätsgeschichte im deutschsprachigen Raum siehe Franz X. Eder, *Kultur der Begierde, Eine Geschichte der Sexualität*, München, Beck, 2. erw. Aufl. 2009 (12002); zur Homosexualität: 151–170.
 - 6 Michael Rocke, *Forbidden Friendships, Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, New York, Oxford University Press, 1996, 96–97.
 - 7 Zur allgemeinen Akzeptanz von Schwulen und Lesben in Deutschland (auch im internationalen Vergleich): PEW Research Center, *The Global Divide on Homosexuality: Greater Acceptance in More Secular and Affluent Countries*, Washington 2013; zur Akzeptanz der rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: IPSOS, *Strong International Support Among Developed Nations for Legal Recognition of Same-Sex Couples*, New York 2013.
 - 8 Gayle Davis, *Health and Sexuality*, in: Mark Jackson (Hg.), *The Oxford Handbook of the History of Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 503–523: 510.
 - 9 Harry Oosterhuis, *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2000.
 - 10 Eine Übersicht zur empirischen Forschung zu Dauer und Qualität homosexueller Partnerschaften (auch im Vergleich zu heterosexuellen) geben Letitia A. Peplau, Negin Ghavami, Gay, Lesbian, and Bisexual Relationships, in: Harry T. Reis, Susan Sprecher (Hg.), *Encyclopedia of Human Relationships*, Thousand Oakes, Sage, 2009, Bd. 1, 746–751.
 - 11 BGH, Urteil vom 2. November 1966, Az. IV ZR 239/65, zit. nach <https://openjur.de/u/270402.html>, gesehen am 11.08.2016.
 - 12 Margaret A. Farley, *Verdammter Sex, Für eine neue christliche Sexualmoral*, Darmstadt, Theiss, 2014; zu Autonomie und Relationalität als verpflichtende Merkmale von Personalität siehe 233–237, zu den oben aufgezählten Normen 238–256. – Der reißerische Titel, den der deutsche Verlag (nicht zuletzt vor dem Hintergrund der aufgetragenen Reaktion des Vatikans) der Übersetzung des Buches gegeben hat, lässt leider nicht vermuten, dass es sich um eine zwar unerschrockene, aber fundiert, ausgewogen und umsichtig argumentierende moraltheologische Arbeit handelt. Im Englischen trägt das 2006 erschienene Buch den doppeldeutigen Titel „Just Sex“: „Einfach Sex“, „Gerechter Sex“.
 - 13 Beschlossen auf der 53. Ordentlichen Bistumssynode vom 01. bis 04.10.1997 in Mainz, Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/1997, 12.
 - 14 Dirk Kranz, Andreas Krebs, *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands: Eine empirische Studie, Ergebnisbericht*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014), 6–82: 59–62.

- 15 Zur Diskussion siehe auch Dirk Kranz, Andersartig, gleichwertig oder was? Zur Partnerschaftssegnung in der Alt-Katholischen Kirche, in: Christen heute 8 (2016), 32.
- 16 Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und hg. von Bischof und Synodalvertretung, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2014, 46.
- 17 Margaret A. Farley, Verdammter Sex, 251.
- 18 Feier der Partnerschaftssegnung, 46.
- 19 Gerhard Ludwig Müller, Die Ehe – „ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Bundes“, in: George Augustin, Ingo Proft (Hg.), Ehe und Familie, Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, Freiburg i. Br., Herder, 2014, 89–108.

Karin Hügel

Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare, queer ausgelegt. Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David (1 Sam 18,1-4) und Ruths Treueschwur gegenüber Noomi (Ruth 1,14-17)



Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland hat durch bischöflichen Erlass im Jahr 2014 eine offizielle „Feier der Partnerschaftssegnung“ eingeführt. „Gleichgeschlechtlich liebende Paare, deren Gemeinschaft auf Dauer angelegt ist und die füreinander verantwortlich sorgen wollen, können und dürfen mit Recht für ihre Partnerschaft um den Segen Gottes bitten“;¹ heißt es im Vorwort des Bischofs zum neuen Ritus. Dies ist eine Reaktion auf die verhältnismäßig raschen Veränderungen der gesellschaftlichen und rechtlichen Situationen von gleichgeschlechtlich liebenden Personen: In Deutschland haben lesbische und schwule Paare zwar noch immer kein Recht auf Eheschließung, aber seit 2001 die Möglichkeit einer eingetragenen Lebenspartnerschaft. Auch in vielen anderen europäischen Ländern ist es Lesben und Schwulen ermöglicht worden, gleichgeschlechtliche Ehen oder andere Formen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu schließen. Trotzdem bleibt in nicht wenigen europäischen Staaten unterschiedlichen queeren Leuten² eine rechtliche Anerkennung ihrer Beziehungen zueinander nach wie vor verwehrt, und in einem Land wie Russland wird sogar deren Meinungsfreiheit eingeschränkt.

Im Judentum und im Christentum gibt es momentan je nach religiöser Gruppierung unterschiedliche Regelungen für offizielle Feiern von lesbischen und schwulen Paarbeziehungen: Im Judentum werden innerhalb des Reformjudentums und bei den Rekonstruktionisten seit Jahren gleichgeschlechtliche Trauungen abgehalten. Inzwischen werden diese sogar in progressiven Kreisen des Konservativen Judentums weltweit praktiziert. Im Christentum werden innerhalb der schwedischen und dänischen evangelisch-lutherischen Kirche und innerhalb erst weniger deutscher evangelischer Landeskirchen gleichgeschlechtliche Paare verheiratet: In der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau sind Segnungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare in eingetragenen Lebenspartnerschaften mit traditionellen Trauungen weitgehend gleichgestellt; in der Evangelischen Kirche im Rheinland, in der Evangelischen Landeskirche in Baden und in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz können sich solche Paare neuerdings, heterosexuellen Paaren gänzlich gleichgestellt, kirchlich trauen lassen. Anderenorts in Europa gibt es noch keine der heterosexuellen Hochzeit gleichwertige kirchliche Feier für diverse queere Personen. Nur Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare werden in einigen Kirchen der westlich geprägten Welt – und auch da wieder nur in bestimmten Teilen – angeboten: Wie in der Alt-Katholischen Kirche gibt es

etwa auch in den meisten anderen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland Segnungen von gleichgeschlechtlichen Paaren, wobei nur in letzteren eine eingetragene Lebenspartnerschaft Voraussetzung ist. Bestimmte Texte der Hebräischen Bibel werden dabei als Lesungen oder als Predigttexte besonders gerne verwendet. Es sind dies 1 Samuel 18,1-4 für Männerpaare und Ruth 1,14-17 für Frauenpaare sowie Kohelet 4,9-12 für beide oder andere queere Paare.

Hier bespreche ich nun die beiden Lesungstexte 1 Sam 18,1-4 und Ruth 1,14-17.³ Zuvor möchte ich jedoch deren biblischen Kontext skizzieren. Beachtenswert ist nämlich, dass dort eigentlich keine reinen Paarbeziehungen, sondern nur Mehrfachbeziehungen vorkommen. Das verweist nicht zuletzt auf ein Verständnis von Ehe und Hochzeit, welches sich von unserem heutigen unterscheidet.

1. Mehrfachbeziehungen in der Hebräischen Bibel statt reiner Paarbeziehungen

Die Bibelstelle 1 Sam 18,1-4 kann mit „Die erste Begegnung zwischen David und Jonathan“ betitelt werden und beinhaltet Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David. Sie steht in einem Erzählzusammenhang, in dem ein Dreiecksverhältnis Davids zu Jonathan und dessen Vater, dem israelitischen König Saul geschildert wird.⁴ Auch für die vorangegangene Auseinandersetzung zwischen David und Goliath werden erotische Motive angeführt.⁵ Um die Stelle auf eine exklusive gleichgeschlechtliche Partnerschaft beziehen zu können, müsste der Kontext also mehr oder weniger ausgeblendet werden. Auch für heterosexuelle Beziehungen ist die ausschließliche Paarbeziehung nicht die allgemeine Norm in der Hebräischen Bibel. Dort gibt es nämlich neben der Einehe auch Polygynie (bei der ein Mann mehrere Frauen hat), während das Gegenteil, Polyandrie (bei der eine Frau mehrere Männer hat), allerdings als Ehebruch gewertet wird.⁶ Nicht nur israelitische Könige wie Saul und David durften mehrere Frauen haben, auch andere Männer mit geringerem Status. Von David sind z.B. in den Samuelbüchern acht Frauen überliefert, nämlich Michal, Ahinoam, Abigail, Haggit, Abital, Egla, Maacha und Bathseba. Am Anfang des 2. Samuelbuchs, in 2 Sam 1,26, wird in Davids berühmter Klage um Jonathan das Verhältnis zwischen Davids Männer- und

Frauenbeziehungen von ihm selbst so charakterisiert, dass ihm sein „Bruder“ – d. h. sein Liebhaber – Jonathan sehr lustvoll und dessen Liebe für ihn außergewöhnlicher als Frauenliebe gewesen sei. Aus heutiger queerer Sicht erinnert Davids Klage an einen schwulen oder bisexuellen Mann, der behauptet, dass er die Liebe seines Liebhabers der Liebe von Frauen vorzieht. Außerdem kann König Davids ausgelassenes, fröhliches und eventuell sexuelles Verhalten beim Tanzen in der Öffentlichkeit – in der Erzählung der Ladeüberführung nach Jerusalem in 2 Samuel 6 – Assoziationen mit dem Verhalten heutiger Personen auslösen, die sich als gay („fröhlich“, „schwul“) bezeichnen.⁷

Auch Ruth 1,14-17, „Ruths Bindung an Noomi“, welcher der zentrale Text der Hebräischen Bibel für weibliche Homoerotik ist, erscheint in einem anderen Licht, sobald die ganze Geschichte der Frauenbeziehung zwischen Ruth und Noomi und beider Verhältnis zu dem Mann Boas einbezogen wird. Diese Bindung einer Frau an eine andere Frau kann als queere Gegengeschichte zu jener Stelle im zweiten Schöpfungsbericht verstanden werden, nach welcher dem ersten Menschen, Adam, eine Frau geschaffen wird, damit dieser das Alleinsein überwinden kann.⁸ Auf die Fragestellung, welche Partner_Innen⁹ wir heute alle brauchen, um nicht allein zu sein und überleben zu können, legt das erste Kapitel des Buchs Ruth ein anderes Modell als eine ausschließliche Mann-Frau Beziehung nahe, nämlich eine Frauenbeziehung zwischen Ruth und Noomi.

Ruths bekannter Treueschwur gegenüber Noomi in Ruth 1,16f.: „Wo du hingehst, will ich hingehen“, entspringt ihrer Zuneigung zu ihrer Schwiegermutter. Später, im dritten Kapitel des Buchs Ruth, wird in einem positiven Kontext über diese beiden Frauen berichtet, dass sie quasi gemeinsam einen Mann, nämlich Boas, sexuell verführen. Gemäß Noomis Plan soll ihre moabitische Schwiegertochter Ruth Boas, den judäischen Verwandten und Löser, zum Geschlechtsverkehr verleiten, um wieder einen männlichen Nachkommen zu erhalten, nachdem beide Söhne Noomis verstorben sind. Noomi und Ruth erweitern ihre Beziehung mithilfe eines Mann namens Boas, welche durch ihn gelingt, wie schon sein sprechender Name andeutet: „In ihm ist Macht“. Solch gezieltes Einsetzen weiblicher Sexualität in einem heterosexuellen Geschlechtsakt, um eine Frauenbeziehung gesellschaftlich und wirtschaftlich abzusichern, ist heute zwar nicht für lesbische, aber möglicherweise für bisexuelle Leser_innen nachvollziehbar. Aus gegenwärtiger queerer Sicht könnte Boas einem Mann entsprechen, der Samenspender ist

und zusätzlich das Leben des lesbischen Paares unterstützt. Im biblischen Text ist nicht einmal klar, ob sich Boas überhaupt von Frauen und speziell von Ruth sexuell angezogen fühlt.

So ist bemerkenswert, dass die beiden Lesungstexte 1 Sam 18,1-4 und Ruth 1,14-17 eigentlich gar keine reinen Paarbeziehungen zwischen zwei Männern oder zwei Frauen betreffen, sondern im Kontext von Mehrfachbeziehungen stehen. Gegenwärtige – heterosexuelle oder gleichgeschlechtliche – Ehe-Modelle oder Hochzeitsriten durch Texte der Hebräischen Bibel begründen zu wollen, wäre anachronistisch.¹⁰ Die zahlreichen Verben in der Hebräischen Bibel, die – nicht im heutigen Sinn – „heiraten“ bedeuten, zeugen insgesamt von einer hauptsächlich androzentrischen Sichtweise und einer frauenverachtenden Welt, in der fast ausschließlich Frauen – auch gegen deren Willen – von Männern verheiratet und wie Besitz angeschafft werden können. Allerdings gibt es – vor allem im Hohelied und im Buch Ruth – demgegenüber auch konträre Aussagen. So ist es im Fall Ruths ausnahmsweise die Frau, welche den Mann Boas auffordert, sie zu heiraten: „Nimm deine Sklav_in zur Frau“.¹¹

Der einzige althebräische Begriff, welcher das deutsche Wort „Eheverpflichtung“ wiedergibt, ist *b^erit* (בְּרִית) – und ausgerechnet dieser Begriff fällt auch in der ersten Begegnung zwischen David und Jonathan, als der israelitische Königssohn dem jungen, schönen Emporkömmling „die Lebensgemeinschaft“ zusagt. Darauf komme ich nun im nächsten Abschnitt detaillierter zu sprechen.

2. Die erste Begegnung zwischen David und Jonathan: Jonathans Zusage der Lebensgemeinschaft an David

In jener Zeit schloss Jonatan David in sein Herz. Und Jonatan liebte David wie sein eigenes Leben. Saul behielt David von jenem Tag an bei sich und ließ ihn nicht mehr in das Haus seines Vaters zurückkehren. Jonatan schloss mit David einen Bund, weil er ihn wie sein eigenes Leben liebte. Er zog den Mantel, den er anhatte, aus und gab ihn David, ebenso seine Rüstung, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel. (1 Sam 18,1-4, Lesung nach der Einheitsübersetzung)

Der Name Davids, des späteren Königs von Israel und Juda, ist programmatisch: David (דָּוִד) bedeutet vermutlich nichts anderes als „Geliebter“ oder „Liebling“. Der Name wird mit dem hebräischen Nomen *dod* (דּוֹד/„Geliebter“, „Liebhaber“) in Zusammenhang gebracht. Im Plural bezeichnet *dodim* (דּוֹדִים) die Liebe im erotischen Sinn und wird vor allem im Hohelied oft verwendet.¹² Es stellt sich heraus, dass der in vielerlei Hinsicht begabte Hirtenjunge nicht nur zum Liebling von ganz Israel und Juda wird, sondern im Speziellen auch vom riesengroßen Philister Goliath, dem israelitischen König Saul und dessen Sohn Jonathan begehrt wird. Während Saul gegenüber David eine Hassliebe empfindet, erweist Jonathan dem attraktiven jungen Sieger über Goliath im 18. Kapitel des ersten Samuelbuchs offen seine Liebe:

Als David aufgehört hatte, mit Saul zu reden, fühlte sich Jonathan herzlich mit David verbunden, und Jonathan liebte ihn wie sich selber.¹³ (1 Sam 18,1)

Eine alternative wörtliche Übersetzung für „... fühlte sich Jonathan herzlich mit David verbunden“ lautet: „... verband sich Jonathans *nefesch* (נֶפֶשׁ) mit Davids *nefesch* (נֶפֶשׁ) ...“, wobei der Begriff *nefesch* (נֶפֶשׁ) ursprünglich die begierige Kehle und von daher die begehrenden, lebenshungrigen, ja triebhaften Aspekte der menschlichen Existenz bezeichnet, beispielsweise den Überlebenstrieb,¹⁴ aber auch den Sexualtrieb¹⁵ und das sehnsüchtige Verlangen.¹⁶ Damit legen sich Assoziationen mit dem biblischen Hohelied nahe: Die Frau äußert dort ihr sexuelles Begehren und nennt ihren Geliebten in Hld 1,7 und viermal in Hld 3,1-4¹⁷ „den meine *nefesch* (נֶפֶשׁ) liebt“, d. h. den sie mit all ihrer Leidenschaft liebt und ganz verzweifelt sucht. Analog dazu könnte auch in 1 Sam 18,1 von der erotischen Liebe und Verliebtheit Jonathans in David die Rede sein, wobei damals vermutlich gar nicht zwischen körperlich/sexueller „Liebe“ und unkörperlich/asexueller „Liebe“ unterschieden wurde.¹⁸

Saul nahm ihn [David] an diesem Tag und ließ ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren. (1 Sam 18,2)

Was könnte dieser Vers bedeuten, in dem König Saul David – nach dessen Sieg über Goliath – „nimmt“ (*laqach*/לָקַח) und nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren lässt? Normalerweise wird *laqach* (לָקַח) in Bezug auf eine Frau ausgesagt, die von oder für einen Mann (zur Heirat) „genommen“ wird; oder von einem Mann, der von einer Frau „genommen“ wird; manchmal

auch von einer Person, welche eine Heirat arrangiert.¹⁹ David könnte also mit einer neu verheirateten Braut verglichen werden, die in den Haushalt ihres Ehemanns einzieht.²⁰ Es bleibt jedoch unklar, ob David freiwillig in König Sauls Hof einzieht und welchen Stand er tatsächlich dort innehat.

Das Verhältnis zwischen Saul, David und Jonathan ist also eine Dreiecksbeziehung, wobei offenbar die beiden älteren Männer – König Saul und dessen Sohn Jonathan – dem jungen, schönen David bereits bei ihrer jeweils ersten Begegnung verfallen sind. Praktisch gleichzeitig binden sie David an sich.

Jonathan sagte David die Lebensgemeinschaft (*b^erit*/בְּרִיחַ) zu, denn er hatte ihn lieb wie sich selber. (1 Sam 18,3)

Nach 1 Sam 18,3 erweist Jonathan David seine Liebe, indem er als der höher-rangige Königssohn in eine Lebensgemeinschaft mit dem schönen, jungen, erfolgreichen Kriegshelden eintritt, den er „wie sich selber lieb“ hat, womit die starke Aussage über Jonathans Liebe von 1 Sam 18,1 nochmals wiederholt wird.²¹ Kann also *b^erit* (בְּרִיחַ) hier so etwas wie einen Ehebund zwischen den Männern bedeuten? In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass dieser Begriff als einziger dem deutschen Wort „Eheverpflichtung“ entspricht.²²

Jonathan zog sein ärmelloses, mantelartiges Obergewand aus, das er anhatte, und gab es David, dazu sein Gewand und sogar auch sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel. (1 Sam 18,4)

Jonathan beginnt die Lebensgemeinschaft mit dem aufstrebenden jungen Kämpfer symbolisch durch die Übergabe seiner Kleidung und seiner Waffen. In dieser Geste kündigt sich schon an, dass Jonathan auf das Königtum in Israel zugunsten Davids zu verzichten plant. Sowohl Jonathans ärmelloses, mantelartiges Obergewand als auch Schwert und Bogen zeugen von seiner hohen Stellung als Königssohn. Er ist bereit, sie an David abzugeben.²³ Gegenüber heterosexistischen Auslegungen, welche eine erotisch-sexuelle Komponente ausschließen wollen, plädiere ich dafür, emotionale, politische und religiöse Dimensionen hier erst gar nicht auseinanderzuidividieren.

Etwas später wird von einem bemerkenswerten Liebesschwur zwischen den beiden Männern David und Jonathan berichtet:



In zwei Zeichnungen des jüdischen Malers Simeon Solomon (1840-1905), der zur Kunstbewegung der Präraffaeliten in London zählte, wird das biblische Motiv des Schwurs zwischen David und Jonathan homoerotisch gedeutet. Solomon zeigt David als effeminierten Mann und bildet ihn in liebevoller Umarmung mit Jonathan ab.²⁵ Solomon selbst lebte seine Sexualität offen mit Männern aus - zu einer Zeit, als dies nicht akzeptiert wurde.²⁶



Abbildung 1 (links): Auf der farbigen Zeichnung ist der bekrönte David mit auffallend blonden Haaren, die bis auf den Boden reichen, im bodenlangen Kleid zu sehen. Seine rechte Hand hält er auf Jonathans Herz und schwört quasi „bei seiner Liebe zu ihm“. Wofür das grüne Fantasietier mit großen, spitzen Ohren auf Jonathans Helm steht, bleibt unklar.

Abbildung 2 (rechts): Auf der Federzeichnung hat Jonathan seine linke Hand im Schwurgestus erhoben. David, mit nacktem Oberkörper in Jonathans Armen liegend, blickt diesen mit großen Augen verliebt an.

Und Jonathan ließ David nochmals bei seiner Liebe zu ihm schwören; denn er liebte ihn wie sich selber. (1 Sam 20,17)

Warum „nochmals“? Hier stutzen die Lesenden, weil im 1. Samuelbuch von einem früheren Liebesschwur keine Rede ist. Heute kann der Vers 1 Sam 20,17 als queer betrachtet werden: Die Formulierung, dass jemand seinen Geliebten „bei seiner Liebe“ schwören lässt, würde für viele wahrscheinlich eher zu einem Liebeslied wie dem Hohelied passen. In Hld 2,7 und Hld 3,5 wird aber „bei den Gazellen oder den Damhirschkühen des Feldes“ geschworen, was aus meiner Sicht als rein erotische, nicht religiöse Metapher anzusehen ist.²⁴

In der Hebräischen Bibel gibt es Liebesschwüre allerdings nicht nur zwischen Mann und Frau – wie im Hohelied – oder zwischen zwei Männern – wie im ersten Samuelbuch –, sondern auch zwischen zwei Frauen, nämlich im Buch Ruth.

3. Ruths Treueschwur gegenüber Noomi: „Wo du hingehst, will ich hingehen“

In jenen Tagen gab Orpa ihrer Schwiegermutter Noomi den Abschiedskuss, während Rut nicht von ihr ließ. Noomi sagte: Du siehst, deine Schwägerin kehrt heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Folge ihr doch! Rut antwortete: Dränge mich nicht, dich zu verlassen und umzukehren. Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein. Der Herr soll mir dies und das antun – nur der Tod wird mich von dir scheiden. (Rut 1,14–17, Lesung nach der Einheitsübersetzung)

„Wo du hingehst, will ich hingehen“. Diese bekannten biblischen Worte der Bindung Ruths an eine andere Frau geben Anlass für eine queere Interpretation. Ruth ist die moabitische Urgroßmutter König Davids. Trotz ihrer fremden Herkunft wird sie in Israel zur Stammutter. Nach ihr ist das biblische Buch benannt, in welchem eine Frauenbeziehung im Zentrum steht. Ruth (רוּת), „die Freund_in“, ist ein sprechender Name, welcher von *r^e* ‘ut (רַעוּת/„Gefährtin“) bzw. von *ra* (ah) (רַעַה/„sich befreunden“) abgeleitet werden kann.

Manche Leser_Innen kennen vielleicht die spezielle sexuelle Konnotation des Begriffs „Freund_in“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: „Bis zum Ersten Weltkrieg verdichtete sich die Chiffre ‚Freundin‘ zur doppelsinnig-eindeutigen Selbstbezeichnung. In ihrer Überlieferung vermischten sich männerbündische Diskreditierung und lesbisches Selbstbewusstsein.“²⁷ So sang Marlene Dietrich im Lied „Wenn die beste Freundin“ zusammen mit Margo Lion hintergründig von weiblicher Bisexualität. Schwingt beim Namen Ruth zur Zeit der Hebräischen Bibel eine ähnliche Bedeutung mit?

Die sprechenden Namen im Buch Ruth unterstützen eine queere Lesart der Frauenbeziehung zwischen Ruth und Noomi. Als für die Judäer_in Noomi und ihre beiden moabitischen Schwiegertöchter Ruth und Orpa auf der Heimreise nach Betlehem die Zeit gekommen ist, voneinander Abschied zu nehmen und sich endgültig zu trennen, brechen Gefühle hervor. Während Orpa der Aufforderung ihrer Schwiegermutter, nach Moab zurückzukehren, nachgibt und sich durch einen Kuss endgültig von ihr verabschiedet – der Name Orpa (עֲרַפָּדָה) bedeutet „diejenige, die den Nacken (oref/עֲרֶף) zeigt“, das heißt, „die sich [von Noomi] abwendet“ –, hängt sich Ruth, „die Freund_in“, in Ruth 1,14 fest an Noomi, „die Lustvolle“. War Noomi Ruths „Sweetheart“? Eine Frau heute als „Süße“ anzureden, kann „Darling“, „Liebling“, „Herz“, „Baby“ meinen²⁸ und muss nicht unbedingt bedeuten, dass sie – möglicherweise abwertend – als lesbisch betrachtet wird. Mit dem Verb *na* (am (נָעַם) – „lieblich sein“, „hold sein“, „lustvoll sein“ –, von dem der Name Noomi (נְעֻמִי) abgeleitet wird, bezeichnet nicht nur der Mann im Hohelied seine Geliebte.²⁹ So spricht auch David in seinem berühmten Klagelied von dem Geliebten Jonathan am Anfang des zweiten Samuelbuchs.³⁰ Im Zusammenhang mit solchen eventuell erotischen Anspielungen durch sprechende Namen legt es sich nahe, die hebräische Formulierung *dabaq b^e* (דָּבַק בְּ, „jemandem fest anhängen“, „an jemandem kleben“) in Ruth 1,14 auch sexuell konnotiert zu verstehen und eine sexuelle Beziehung zwischen Ruth und Noomi nicht auszuschließen: Queer gelesen hängt sich Ruth, „die Freund_in“, fest an Noomi, die „Lustvolle“, d. h. verbindet sich sexuell mit ihr.

Im Buch Ruth verschwimmen nicht nur hier soziokulturelle Geschlechterrollen, ja sogar sexuell definierte Rollen. Auf einer symbolischen Ebene wird Ruth als Noomis Mann dargestellt, weil Ruth ihren Vater und ihre Mutter verlässt (*azav*/עָזַב) und sich in Ruth 1,14 fest an Noomi hängt

(*dabaq b^e/בְּרַבֵּק*), wie ein Mann in Gen 2,24 aus dem zweiten Schöpfungsbericht seinen Vater und seine Mutter verlässt (*azav/עזב*) und seiner Frau fest anhängt (*dabaq b^e/בְּרַבֵּק*). „Fest anhängen an“ (*dabaq b^e/בְּרַבֵּק*) bedeutet in Gen 2,24, eine ursprüngliche Einheit wiederzuerlangen und in eine Zeit zurückzukehren, als Mann (*isch/איש*) und Frau (*ischah/אשה*) wörtlich „ein Fleisch“ waren.³¹ Gen 2,24 ist jene Stelle des zweiten Schöpfungsberichts, welche Konservative immer noch zur biblischen Begründung der monogamen heterosexuellen Ehe anführen.³² Analog dazu könnten queer Lesende heute mit Ruths festem Anhängen an Noomi in Ruth 1,14 auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei lesbischen Frauen oder gar eine Partnerschaft oder eine Ehe zweier Frauen assoziieren.

Ruths Treueschwur gegenüber ihrer Schwiegermutter in den darauffolgenden Versen Ruth 1,16f. entspringt – queer gelesen – ihrer Zuneigung zu Noomi:

„Dränge mich nicht, dich zu verlassen.
 und mich von dir abzuwenden.
 Denn wo du hingehst, will ich hingehen.
 Wo du die Nacht verbringst, will ich die Nacht verbringen.
 Dein Volk ist mein Volk.
 Dein Gott (*elohim/אלהים*) ist mein Gott (*elohim/אלהים*).
 Wo du stirbst, will ich sterben.
 Dort will ich begraben werden.
 G*tt (*YHWH/יהוה*) tue mir alles Mögliche an,
 nur der Tod wird mich und dich trennen.“ (Ruth 1,16f.)

Ruth und Noomi stammen aus verschiedenen Völkern, nämlich aus Moab und Juda, und gehören unterschiedlichen Religionen an. Ruths Zuwendung zu Noomi bedeutet nicht nur, überall mit ihr hinzugehen und an denselben Orten die Nächte zu verbringen. Wegen ihrer Bindung an diese Frau ist sie außerdem entschlossen, sich auf eine andere Kultur und eine andere Religion einzulassen, wobei dabei nicht gesagt ist, dass sie deshalb zu einer bedingungslosen Assimilation bereit ist.

Ruth schwört, dass nur der Tod sie von ihrer Schwiegermutter trennen können, egal was ihr, durch G*tt (*יהוה*)³³ veranlasst, widerfahren mag. Heute mögen Frauen in glücklichen lesbischen Zweierbeziehungen ebenfalls zu

dem Schluss kommen, dass sie nur der Tod trennen wird. In einem Schweizer Dokumentarfilm („Long Time Love“)³⁴ wird langjährigen lesbischen Paaren unterschiedlichen Alters die Frage gestellt: „Was könnte Euch trennen?“. Die häufigste Antwort war: „Der Tod“.

Da sich nirgendwo in der Bibel und in kaum einer anderen Literatur eine bewegendere Bekundung von Liebe und Treue findet, wird Ruth 1,16f. oft als Hochzeitslesung oder Trauspruch bei Hochzeiten heterosexueller Paare verwendet. Aus heutiger Sicht passen diese biblischen Texte eher zu jüdischen oder christlichen Trauungen oder Segnungen lesbischer und schwuler Paare. Ruths Treueschwur gegenüber Noomi geht sogar über die Formel in christlichen Trauliturgien „bis dass der Tod uns scheidet“ in traditionellen kirchlichen Ehegelöbnissen hinaus.³⁵ Während eine Ehepartner_In nach dem Tode der_des anderen nochmals heiraten könnte, möchte Ruth am selben Ort wie Noomi begraben werden, also auch im Falle des früheren Ablebens der älteren Frau sich anschließend nicht mehr an einen anderen Menschen binden. Wer wäre heute tatsächlich zu so einem radikalen Schwur bereit? Problematisch und unrealistisch ist die kirchliche Aneignung, wenn daraus eine allgemeine Vorschrift zu unauflöslicher Treue gemacht wird – die in einer patriarchalen Vorstellungswelt vor allem auf Frauen bezogen wird.

Nach der biblischen Geschichte gesellt sich im zweiten Buch Ruth eine weitere Person, nämlich Boas, zum Frauenpaar Ruth und Noomi hinzu, der die Paarbeziehung zu einer Dreiecksbeziehung erweitert. Daher legen sich Ruths Worte der Bindung gegenüber Noomi in Ruth 1,16f. heute genau genommen eher für bisexuelle und polyamore als für lesbische Aneignungen durch öffentliche oder private Feiern familien- und kirchenrechtlich anerkannter oder nicht anerkannter Lebensgemeinschaften nahe. Eine queere Lektüre des Buchs Ruth stellt wegen der Dreiecksbeziehung zwischen zwei Frauen und einem Mann eine Herausforderung nicht nur für heterosexuelle, sondern auch für gleichgeschlechtliche Ehe- und Segnungsmodelle dar, welche die Lebensrealität bisexueller und polyamorer Menschen nicht berücksichtigen.

Gerade dort, wo sich eine Frau als Hauptfigur in einem biblischen Text durch ihre Treue (*chesed*/חֶסֶד) auszeichnet, ist die Rede von einer Bindung einer Frau an eine andere Frau. Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht



Abbildung 3: In einem romantischen, orientalisierenden Gemälde Philip Hermogenes Calderons (1833-1898)³⁹ werden die Gefühle zwischen Ruth und Noomi intensiviert dargestellt. Die Figur, welche Noomi zeigt, ist auffallenderweise sexuell ambivalent und könnte von Betrachter_Innen, welche den Titel des Bildes nicht kennen, auch für Boas gehalten werden.⁴⁰ Der Titel „Ruth und Noomi“ weist aber auf die Abschiedsszene zwischen Noomi und ihren Schwiegertöchtern auf dem Weg nach Juda hin, wo Ruth sich an ihre Schwiegermutter fest anhängt und ihr Treue schwört, während Orpa nach Moab

zurückkehren wird. Es könnte vermutet werden, dass die Schaffung einer sexuell mehrdeutigen Gestalt ein Kompromiss Calderons gewesen ist, weil eine innige Umarmung zweier Frauen im viktorianischen England als anstößig empfunden worden wäre.

ausgeschlossen werden, dass die Beziehung Ruths, „der Freund_in“, zu Noomi, der „Lustvollen“, als erotisch motiviert verstanden wird. Herkömmlicherweise wird Ruths Verhalten als vorgelebte, selbstlose Solidarität mit ihrer verarmten, verbitterten Schwiegermutter interpretiert, an der sich Leser_Innen ein Beispiel nehmen sollen. Ruth zeigt, was es heißt, sich bedingungslos für einen anderen Menschen zu engagieren. Ich teile nicht die Ansicht, einen absoluten Widerspruch zwischen Ruths vorbildhaftem solidarischem Handeln und einem, welches aus erotischer Attraktivität Noomis resultieren könnte, zu sehen.³⁶ Vielmehr könnte Ruths Zuwendung zu Noomi z.B. im Sinne von Audre Lodes Verständnis von Erotik als Macht gelesen werden:³⁷ Wenn eine Frau von innen heraus zu leben beginnt, in Berührung mit der Macht der Erotik in sich selber, dann wird sie für sich selber und für andere verantwortlich.³⁸

4. Zusammenfassung

Sich auf die Auslegung bestimmter alter Texte der Hebräischen Bibel im Zusammenhang mit damaligen Bekräftigungen von Beziehungen zwischen zwei Männern bzw. zwischen zwei Frauen zu konzentrieren, entspringt der heutigen Fragestellung, neue liturgische Formen für gegenwärtige Beziehungen diverser queerer Personen zu schaffen.

- (1) Im Zusammenhang meiner queeren Auslegungen der beiden Lesungen für Segnungsfeiern gleichgeschlechtlicher Paare – 1 Sam 18,1-4 (für ein Männerpaar) und Ruth 1,14-17 (für ein Frauenpaar) – weise ich darauf hin, dass sowohl in den Samuelbüchern mit der homoerotischen Dreiecksgeschichte zwischen Saul, David und Jonathan (plus deren Frauen) als auch im Buch Ruth mit der polyamoren Dreiecksgeschichte zwischen Ruth, Noomi und Boas keine reinen Paarbeziehungen, sondern Mehrfachbeziehungen dargestellt werden. Bei einem Vergleich heutiger Vorstellungen mit jenen, die wir in der Hebräischen Bibel finden, werden große Unterschiede hinsichtlich Ehe und Hochzeit deutlich. Gegenwärtige – heterosexuelle oder gleichgeschlechtliche – Ehemodelle oder Hochzeitsriten durch Texte der Hebräischen Bibel begründen zu wollen, wäre anachronistisch.

- (2) In der ersten Begegnung zwischen David und Jonathan in 1 Sam 18,1-4, dem Lesungstext für ein Männerpaar, ist gleich zweimal davon die Rede, dass Jonathan David (ein Name, der nichts anderes als „der Geliebte“ bedeutet) „wie sich selber“ liebt. Es bleibt den Lesenden überlassen, wie sie das hebräische Verb für „lieben“ verstehen wollen. Vermutlich wurde zur Zeit der Abfassung des biblischen Texts gar nicht zwischen körperlich/sexueller „Liebe“ und unkörperlich/asexueller „Liebe“ unterschieden. Gleichzeitig mit Jonathans wiederholter Liebesbekundung an David nimmt König Saul den schönen, im Kampf erfolgreichen Jüngling zu sich und lässt ihn nicht wieder ins Haus seines Vaters zurückkehren. David könnte deshalb mit einer neu verheirateten Braut verglichen werden, die in den Haushalt ihres Ehemanns einzieht. Jonathan sagt David zeitgleich seine Lebensgemeinschaft zu. Ich plädiere im Zusammenhang mit 1 Sam 18,1-4 dafür, emotionale und politische Dimensionen nicht auseinanderzudividieren.
- (3) Sprechende Namen im Buch Ruth unterstützen eine queere Lesart des Lesungstexts Ruth 1,14-17 für ein Frauenpaar: Aus damaliger wie heutiger Sicht kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beziehung Ruths, „der Freund_in“, zu Noomi, der „Lustvollen“, als erotisch motiviert verstanden wird, da sie sich in Ruth 1,14 an ihre Schwiegermutter fest anhängt und ihr in Ruth 1,16f. lebenslange Treue schwört. Ähnliche Formulierungen im Buch Ruth und im zweiten Schöpfungsbericht legen aus queerer Sicht ein eheähnliches Verhältnis zwischen diesen beiden Frauen im Buch Ruth nahe. Die Aneignung eines solch radikalen Treueschwurs ist jedoch für heutige lesbische Paare problematisch. Die Dreiecksbeziehung zwischen Ruth, Noomi und Boas stellt zudem eine Herausforderung nicht nur für heterosexuelle, sondern auch für gleichgeschlechtliche Ehe- und Segnungsmodelle dar, welche die Lebensrealität bisexueller und polyamorer Menschen nicht berücksichtigen.
- (4) Die Erschaffung sexuell ambivalenter Figuren in Werken der Bildenden Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England liefert zusätzliche queere Interpretationen der an sich schon bemerkenswert homoerotischen Bibelstellen: Simeon Solomon zeichnet David als effeminierten Liebhaber Jonathans beim Liebesschwur (1 Sam 20,17),

und Philip Hermogenes Calderon malt Noomi als sexuell mehrdeutige Gestalt in inniger Umarmung mit Ruth (Ruth 1,14-17).

Karin Hügel promoviert an der Universität von Amsterdam mit einer Arbeit über „Queere Lesarten der Hebräischen Bibel“.

Fußnoten

- 1 Vgl. Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und herausgegeben von Bischof und Synodalvertretung, Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2014, 8.
- 2 Queere Leute sind Lesben, Schwule, bisexuelle Leute, Transgenderpersonen, Intersexuelle, Asexuelle, Personen, die ihre sexuelle Orientierung oder ihre Identifizierung mit dem soziokulturellen Geschlecht hinterfragen, BDSM-Leute (das Akronym BDSM verweist auf die englischen Bezeichnungen Bondage & Discipline, Dominance & Submission, Sadism & Masochism) etc. Diese Personen haben das ursprüngliche Schimpfwort gegen sie – engl. „queer“ bedeutet „seltsam“, „sonderbar“ – als affirmative Selbstbezeichnung vereinnahmt und verwenden es im Sinne von „positiv pervers“. Eine positive Umdeutung von Beschimpfungen wie bei dem Begriff „queer“ ist nicht neu, z.B. engl. „Quaker“ („Quäker“), frz. „huguenots“ („Hugenotten“) oder nld. „geuzen“ (als Selbstbezeichnung niederländischer Freiheitskämpfer im Achtzigjährigen Krieg, die als frz. „gueux“, „Bettler“ geschmäht wurden). In der Linguistik heißen solche Wörter im Anschluss an letztgenanntes Beispiel „Geusenwörter“. Als Verb wird engl. „to queer“ gebraucht für „jemanden irreführen, etwas verderben oder verpfuschen“. Substantivisch steht es z.B. für „Falschgeld“. Es spielt also mit der Assoziation, dass solche Leute so etwas wie Falschgeld sind, mit dem die „straight world“, die Welt der „richtigen“ Frauen und Männer, getäuscht werden soll.
- 3 Bezüglich Koh 4,9-12 vgl. Karin Hügel, Eine queere Lesart von Kohelet 4,9–12, in: Scandinavian Journal of the Old Testament 28/1 (2014), 104–115.
- 4 Bezüglich meiner queeren Lesart dieses Dreiecksverhältnisses vgl. Karin Hügel, Queere Lesarten der Hebräischen Bibel, im Erscheinen.
- 5 Die Schönheit des jungen David weckt das Begehren des Knabenliebhabers Goliath. Vgl. Karin Hügel, Queere Aneignungen von David und Goliath. Künstlerische Selbstporträts als besiegte Knabenliebhaber, in: Walter Dietrich/Cynthia Edenburg/Philippe Hugo (Hg.), The Books of Samuel: Stories – History – Reception History, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 284, Peeters, Leuven 2016, 541-553.
- 6 Vgl. Michael L. Satlow, Jewish Marriage in Antiquity, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2001, 189.
- 7 Vgl. Karin Hügel, King David's Exposure while Dancing. A Queer Reading of 2 Samuel 6, in: Scandinavian Journal of the Old Testament 30/2 (2016), 249-260.
- 8 Vgl. Gen 2,18-24.
- 9 Meine Schreibweise ist eine Kombination des Gender Gaps mit dem Binnen-I. Diese Praxis stellt einen Kompromiss zwischen Ansichten der Queer-Theorie und des Feminismus dar. So sollen mit dem Gender Gap (Geschlechterzwischenraum) auch Menschen angesprochen werden, die sich nicht in einem rein binären Männlich/Weiblich-Schema wiederfinden können/wollen. Mit dem Binnen-I wird weiterhin einer nicht sexistischen Schreibweise Rechnung getragen.
- 10 Ich behaupte zudem, dass eine Liebeslyrik wie das Hohelied, in dem sexuelles Begehren und erotische Anziehung im Vordergrund stehen, sämtliche Ehe- und Lebenspartner_Innenschaftsmodelle herausfordern kann, auch jene von lesbischen und schwulen und anderen queeren Paaren. Vgl. Karin Hügel, Queere Lesarten des Hohelieds, in: Journal of the European Society of Women in Theological Research 21 (2013), 169–185: 172.
- 11 Die Formulierung *faras kanaf al* (על /ברשׁת קנף /jemanden zur Frau nehmen“) in Ruth 3,9 beinhaltet sexuelle Konnotationen, da das Nomen *kanaf* (כנף) „Flügel“, „Gewandsaum“ oder sogar euphemistisch „Penis“ bedeuten kann, der über die Frau ausgebreitet bzw. zu ihr ausgestreckt wird.
- 12 Vgl. Hld 1,2 etc.
- 13 Die Übersetzungen von Textpassagen der Hebräischen Bibel nach Karl Ellinger/Wilhelm Rudolph (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990 stammen von mir.
- 14 Vgl. Spr 16,26.

- 15 Vgl. Gen 34,2f.
- 16 Vgl. Silvia Schroer, Thomas Staubli, Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema „Homosexualität im Ersten Testament“, in: Bibel und Kirche 51/1 (1996), 15–22: 18. In der aramäischen Übersetzung des Targums Jonathan zu 1 Sam 18,1 wird Jonathans Zuneigung zu David noch expliziter ausgesprochen. Dort wird nämlich das aramäische Verb mit der Bedeutung „(in Liebe) verbunden sein“ verwendet, weshalb die aramäische Textstelle mit „verband sich Jonathans *nafscha* (נפשיא) in Liebe mit Davids *nafscha* (נפשיא)“ zu übersetzen ist. Vgl. Alexander Sperber (Hg.), *The Former Prophets According to Targum Jonathan, The Bible in Aramaic 2*, Brill, Leiden 1959, 132.
- 17 Hügel, *Queere Lesarten des Hohelieds*, 173-176.
- 18 Vgl. Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and „Sexuality“ in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series, Volume 26, Brill, Leiden/New York/Cologne 1997, 13.
- 19 Vgl. David J. A. Clines (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Volume 4, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 573.
- 20 Vgl. Danny Kaplan, *The Men We Loved. Male Friendship and Nationalism in Israeli Culture*, Berghahn, New York/London 2006, 105.
- 21 Für manche mag diese Übersetzung von *karat b'rit* (כרת ברית) ungewohnt klingen, weil sie „einen Bund schließen“ dafür kennen. Die Übersetzung von *b'rit* (ברית) mit „Lebensgemeinschaft“ im Zusammenhang mit 1 Sam 18,3 ist mir zum ersten Mal in einer Publikation aus dem Jahr 1914 begegnet: Vgl. Johannes Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 3, Verlag von Karl J. Trübner, Straßburg 1914, 33. Möglicherweise ist *l'dawid* (לדוד/„für David“) zu lesen statt *w'dawid* (וְדָוִד/„und David“), sodass ein Mächtiger (der Königssohn Jonathan) einen *b'rit* (ברית) für einen minder Mächtigen (David) durch das Schenken der eigenen Waffen und Kleidung in Kraft setzt. Vgl. Joachim Begrich, *Berit*. Ein Beitrag zur Erforschung einer alttestamentlichen Denkform, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 60 (1944), 1–11: 1, Fn. 4. So wird *wajikrot j'Jonathan l'dawid b'rit* (וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן לְדָוִד בְּרִית) mit „Zusage der Lebensgemeinschaft von Jonathan gegenüber David“ übersetzt. Vgl. Alfred Jepsen, *Berith*. Ein Beitrag zur Kultur der Exilzeit, in: Arnulf Kuschke (Hg.), *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Wilhelm Rudolph zum 70. Geburtstag, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, 161-179: 163. Siehe auch die Übersetzung von *karat b'rit* (כרת ברית) mit „einer Lebensgemeinschaft zusagen“. Vgl. Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten Bund im „Alten Testament“*, Beiträge zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 131, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, 54.
- 22 Vgl. Mal 2,14.
- 23 Im Zusammenhang des ersten Samuelbuchs ist von Bedeutung, dass nur der König und sein Sohn im Unterschied zu allen anderen Israelit_Innen überhaupt Waffen besitzen (vgl. 1 Sam 13,22) und David nun nach 1 Sam 18,4 zum zweiten Mal die Möglichkeit erhält, solche zu bekommen. Wir erfahren nicht, dass David die Kleidung und die Waffen Jonathans ablehnt, wie er es zuvor mit der Kleidung und den Waffen König Sauls getan hatte (vgl. 1 Sam 17,38f.).
- 24 Hügel, *Queere Lesarten des Hohelieds*, 183.
- 25 Bezüglich dieser beiden Zeichnungen von Solomon, „David und Jonatan“ von 1854-1855, welche sich in The Jewish Museum in London befinden, vgl. Abbildungen 1 und 2 bzw. Colin Cruise, *Love Revealed. Simeon Solomon and the Pre-Raphaelites*, Merrell, London/New York 2005, 70.
- 26 Solomon wurde 1873 zum Opfer der homophoben Gesetzgebung des viktorianischen Englands: Der damals 33-Jährige wurde zusammen mit dem 60-jährigen Stallknecht George Roberts in einer öffentlichen Toilette in London gefangen genommen. Die Anklage lautete auf ein versuchtes geschlechtliches Verhältnis gegen die Ordnung der Natur und unsittliche Entblößung. Während Roberts zu achtzehn Monaten harter Arbeit verurteilt wurde, wurde Solomon nur mit einer Geldstrafe bedacht und freigelassen. Vgl. Gayle Seymour, *The Trial and its Aftermath*, in: Solomon. A Family of Painters. Abraham Solomon 1823-1862. Rebecca Solomon 1832-1886. Simeon Solomon 1840-1905. Geffrye Museum London. 8 November-31 December 1985. Birmingham Museum & Art Gallery. 18 January-9 March 1986, Inner London Education Authority, London 1985, 29–30: 28.
- 27 Hanna Hacker, *Frauen und Freundinnen. Studien zur „weiblichen Homosexualität“ am Beispiel Österreich 1870-1938*, Ergebnisse der Frauenforschung 12, Beltz, Weinheim 1987, 192ff.
- 28 Vgl. Duden online, in: <http://www.duden.de/woerterbuch>, 7.1.2016, s.v. Süße.
- 29 Vgl. Hld 7,7.
- 30 Vgl. 2 Sam 1,26 bzw. Abschnitt 1. „Mehrfachbeziehungen in der Hebräischen Bibel statt reiner Paarbeziehungen“.
- 31 Vgl. Ilana Pardes, *The Book of Ruth. Idyllic Revisionism*, in: Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, 98-117: 102. Mit 1 Kön 11,2 und Gen 34,3 finden sich zusätzlich Textstellen, wo *dabaq b'* (דבק ב') eine sexuelle Konnotation in einem Verhältnis zwischen Mann und Frau(en) beinhaltet. In ersterer hängt nämlich der israelitische König

Salomo „mit Liebe“ an vielen ausländischen Frauen (an der Tochter des Pharaos und an moabitischen, ammonitischen, edomitischen, sidonischen und hethitischen Frauen). In der zweiten Textstelle hängt Sichems Herz an Dina; er liebt dieses Mädchen, das er zuvor vergewaltigt hat.

- 32 Hügel, Queere Lesarten des Hohelieds, 170.
- 33 Die Schreibweise der Gottesnamen mit Stern, G*tt (יהוה), stammt von mir und ist wie die Schreibweise mit dem Gender Gap von der Queer-Theorie inspiriert. יהוה hat nämlich kein grammatikalisch eindeutig zu bestimmendes Geschlecht; das Körperkonzept dieses Gottesnamens spart die Dimension des sexuellen Geschlechts aus. Außerdem kann diese Schreibweise als zusätzlicher Hinweis auf die traditionelle jüdische Gepflogenheit verstanden werden, das Tetragramm nicht auszusprechen, sondern als Name zu verstehen.
- 34 Vgl. Mitra Devi, Long Time Love, 50 min, Farbe, Schweiz 2014.
- 35 Vgl. Theodore W. Jennings Jr., Jacob's Wound. Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel, T & T Clark International, New York/London 2005, 228.
- 36 Vgl. Angelika Winterer, Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefs und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext, Europäische Hochschulschriften 810, Reihe XXIII Theologie, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005, 111.
- 37 Vgl. Audre Lorde, Vom Nutzen der Erotik. Erotik als Macht, in: Dagmar Schultz (Hg.), Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich, Aus dem Englischen von Renate Stendhal, 2. Auflage, Orlanda Frauenverlag, Berlin 1986, 187-194.
- 38 In der Hebräischen Bibel gibt es auffallenderweise kein Verbot, das Sex zwischen Frauen ahndet. In einem Lied des Hohelieds mögen queere Lesende sogar wegen der mehrdeutigen bildhaften Sprache der Erotik Anklänge an lesbische Sexualität finden. Hld 4,5 könnte bedeuten, dass sich die mit jungen Gazellen verglichenen Brüste einer Frau an anderen Frauen erquicken. Hügel, Queere Lesarten des Hohelieds, 181.
- 39 Bezüglich des Gemäldes „Ruth und Noomi“ von 1886, das sich heute in der Walker Art Gallery in Liverpool befindet, vgl. Abbildung 3 bzw. Visual Midrash from the TAL Education Fund Collections, <http://www.talvirtualmidrash.org.il/ArtEng.aspx?art=60>, 7.1.2016.
- 40 In der Bibel wird jedoch keine öffentliche Umarmung zwischen Boas und Ruth in freier Natur geschildert, sondern nur ihr heimliches Treffen auf der Tenne, wo bei ihrem Sex keine weitere Person anwesend ist. Vgl. Ruth 3,6-14.

Matthias Ring, Christian Rütten, Siegfried Thuringer

Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften

Ein Werkstattbericht



1. Bischöflicher Auftrag

Im Oktober 2011 bat Bischof Matthias Ring die Liturgische Kommission, einen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu erarbeiten. Der ursprüngliche Arbeitsauftrag sprach von einem „Ritus ad experimentum“, eine Einschränkung, die im Laufe der Erarbeitung aufgegeben wurde. Ausgangspunkt für den bischöflichen Auftrag war der Wunsch, eine seit etwa 25 Jahren bestehende Praxis zu ordnen.¹ Gleichzeitig sollte die Herausgabe eines offiziellen Segensrituals deutlich machen, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften in der alt-katholischen Kirche akzeptiert werden. Dabei war es dem Bischof jedoch wichtig, in diesem Kontext die Frage der theologischen Bewertung der Segnung offen zu lassen.

Im März 2012 wurde durch die Liturgische Kommission eine Arbeitsgruppe (I. Reimer, Ch. Rütten, F.-J. Jung) mit dem Auftrag gebildet, eine Vorlage zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu erarbeiten. Dazu sollten auch die Segensriten gesichtet werden, die seit einem entsprechenden Beschluss der Synode 2003 im Bischöflichen Ordinariat gesammelt wurden. Intention der Synode war es damals, zum einen die in den Gemeinden verwendeten Riten zu dokumentieren, diese aber auch Interessierten bei Bedarf zur Verfügung zu stellen.

2. Erarbeitung einer Vorlage durch die Arbeitsgruppe

Bei der Sichtung der gesammelten Segensriten zeigte sich der Arbeitsgruppe eine große Vielfalt an unterschiedlichen Formen. Neben entsprechenden Segensgebeten ohne liturgische Einbettung fanden sich auch Gottesdienstformulare, die neben dem Segen weitere Texte und ausdeutende Riten beinhalteten.

Im Hinblick auf die Erstellung einer Vorlage zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften für die Liturgische Kommission wurde daher in der Arbeitsgruppe zunächst der gottesdienstliche Rahmen einer solchen Feier diskutiert und die Entwicklung zweier Formulare überlegt, wobei – ähnlich

den Trauriten² – die Segensfeier einerseits in eine Eucharistiefeier integriert, andererseits als eigene Wort-Gottes-Feier konzipiert wurde.

Innerhalb der Eucharistiefeier erschien der Arbeitsgruppe eine Verortung der Segensfeier im Wortgottesdienst nach der Ansprache als sinnvoll. Ohne einer sakramentstheologische Bewertung der Partnerschaftssegnung vorzugreifen, verstand die Arbeitsgruppe diese Segnung – ähnlich wie die als Weihen bezeichneten Benediktionen – als Segen mit einer Wirkung bleibender Art.³ Entsprechende Segnungen werden in der Regel im Anschluss an die Ansprache vollzogen, um den Feiernden in der Ansprache die Bedeutung des Segens (noch einmal) bewusst zu machen. Aus dem gleichem Grund schlug die Arbeitsgruppe vor, auch im Rahmen einer Wort-Gottes-Feier die Segensfeier der Ansprache folgen zu lassen.

Ohne längere Diskussion kamen für die Arbeitsgruppe als Spender des Segens alle geistlichen Amtsträgerinnen und -träger in Frage. Durch diese wird deutlich, dass die Segnung nicht private, sondern öffentliche Handlung ist. Als Segen Spendende verweist die Amtsträgerin oder der Amtsträger in ihrer Person außerdem auf die Bedeutung des Segens für Kirche und Gemeinde, welche sich unter anderem dadurch als Orte des Segens erweisen. Als Ort der Segensfeier wäre demnach auch eine (Pfarr-)kirche zu wählen.

Neben dem gottesdienstlichen Rahmen wurden in der Arbeitsgruppe vor allem die Elemente des Wortgottesdienstes, die Segensgebete, die diesem vorausgehende Befragung bzw. das Versprechen der Partner sowie die ausdeutenden Riten diskutiert.

2.1 Wortgottesdienst

Da die gesammelten Segensriten lediglich eine begrenzte Auswahl an biblischen Texten boten und bei entsprechenden Feiern oft als einzigem biblischen Text auf 1 Kor 13 zurückgegriffen wurde, versuchte die Arbeitsgruppe, weitere Texte für die Gestaltung des Wortgottesdienstes einer Partnerschaftssegnung zu erschließen. Dabei wurden Texte zur Feier der Trauung bzw. anderer Segensfeiern⁴ auf deren Eignung für eine Liturgie zur Segnung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften geprüft sowie

Texte aus sog. Queer-Gottesdiensten (Gottesdiensten für und von LGBT und deren Freundinnen und Freunden) gesichtet.

Bei der Prüfung der Lesungstexte aus Trauritualen oder für andere Segensfeiern wurden viele Texte als geeignet für die Feier der Partnerschaftssegnung empfunden. Lediglich jene Texte die explizit heterosexuelle Partnerschaft thematisierten, wurden ausgeschlossen.

In Entwürfen zu Queer-Gottesdiensten fanden sich vielfach Texte zur Beziehung zwischen David und Jonathan (z.B. 1 Sam 18,1b-4; 19,1-7; 20,35-42) – einseitig als alttestamentlicher Prototyp homosexueller Partnerschaft interpretiert. Ohne sich einer entsprechenden Interpretation anzuschließen, wählte die Arbeitsgruppe 1 Sam 18,1b-4 aufgrund der dort verwendeten Bundesthematik für die Vorlage des Segensrituales.

In den Diskussionen der Arbeitsgruppe bzgl. des Wortgottesdienstes zeigte sich, dass zur richtigen Einordnung der vorgeschlagenen Texte eine Ansprache zentraler Bestandteil des Wortgottesdienstes sein sollte.

2.2 Befragung bzw. Versprechen der Partnerinnen bzw. Partner

Dass dem Segensgebet eine Befragung bzw. ein Versprechen der Partnerinnen bzw. Partner vorausgeht, war in den gesammelten Segensriten nicht selbstverständlich. Die Notwendigkeit einer dem Segen vorausgehenden Befragung der den Segen Empfangenden zur Bereitschaft eines Lebens in einer christlichen Partnerschaft war für die Arbeitsgruppe unstrittig. Diskutiert wurde allerdings über die Befragung der Gemeinde bzgl. der Lebenspartnerschaft. Diese wurde aber in theologischer wie gesellschaftspolitischer Hinsicht befürwortet. Die Bereitschaft der Gemeinde, das Paar zu bestärken, das in ihrer Liebe aufkeimende Reich Gottes zur Entfaltung zu bringen,⁵ lässt die Bedeutung des Segens sichtbar werden und fordert gleichzeitig das Bekenntnis der Gemeinde zu der partnerschaftlichen Verbindung. Dabei aktualisiert die Gemeinde den Synodenbeschluss von 1997 bzgl. der Akzeptanz gleichgeschlechtlich liebender Menschen. Gerade für Menschen, die in der Gesellschaft trotz gesetzlicher Akzeptanz

immer noch – oder wieder – unter Diskriminierungen vielfältiger Formen zu leiden haben, ist dies auch ein nicht zu unterschätzender Akt gesellschaftspolitischen Engagements.

Ein Votum bzw. Treueversprechen der den Segen Empfangenden wurde von der Arbeitsgruppe nur als fakultativ vorgeschlagen. Viele homosexuelle Paare leben bereits lange zusammen, bis sie sich zur offiziellen Gründung einer Lebenspartnerschaft entschließen. Zu diesem Zeitpunkt besteht vielfach nicht das Bedürfnis sich die Treue öffentlich zu versprechen. Das Bekenntnis der Treue wird zudem teilweise als etwas Intimes empfunden, das in einen öffentlichen Gottesdienst als unangemessen betrachtet wird.

Bei der vielfältigen Ausgestaltungen homo- wie auch heterosexueller Partnerschaften erschien es der Arbeitsgruppe bei einem fakultativen Treueversprechen nicht mehr zeitgemäß, einen Text dafür vorzugeben. Vielmehr sollten individuell von den Segen Empfangenden passende Versprechen erarbeitet werden.

2.3 Segensgebete

Die in den gesammelten Riten vorliegenden Segensgebeten unterscheiden sich in Länge und Sprache, beschränken sich aber meist auf Segensbitten ohne anamnetische Elemente. Daher wurde von der Arbeitsgruppe versucht, im Aufgreifen konzeptioneller Aspekte bestehender Gebete neue Benediktionen mit unterschiedlicher Sprache zu schaffen, die einen explizit anamnetischen Teil aufweisen. Dabei orientierte sich die Gestaltung für eine Benediktion an der Gattung Hochgebet, für zwei weitere an der Gattung Segensgebet.⁶ Das hochgebetförmige Segensgebet⁷ beginnt mit einer Gebetseinladung, der ein Gebetsstille folgt, und ordnet in einer ausführlichen Eulogie die partnerschaftliche Liebe in die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen ein. In einem daraus entspringenden Bittgebet wird der Segen auf das Paar herabgerufen. Das Gebet schließt mit einer doxologischen Formel. Im Gegensatz dazu ist die Segensbitte bei den segensgebetsförmigen Benediktionen differenzierter und beleuchtet deutlicher unterschiedliche Aspekte der Partnerschaft und des gemeinsamen Lebens.⁸ Sie folgt unmittelbar auf die Gottesanrede, die lediglich einige anamnetische

Elemente enthält. Der Unterschied der von der Arbeitsgruppe vorgelegten Gebete liegt folglich in deren Verhältnis von Lobpreis und Segensbitte. Dabei kann allenfalls für die beiden segensgebetsförmigen Benediktionen ein Mangel bzgl. einer Epiklese angenommen werden,⁹ wird in der Liturgiewissenschaft in Bezug auf den römisch-katholischen Brautsegen doch darauf hingewiesen, dass – zumindest implizit – die Bitte bzw. das Herabrufen des Segens epikletischen Charakter haben.¹⁰ Expliziter wurde eine der Gattung entsprechende Epiklese in den hochgebetsförmigen Segen zu integrieren versucht, wobei der Tatsache, dass die dem Glauben nach geistbegründete Partnerschaft nicht erst im Rahmen der Segensfeier begründet wird, durch die auf Ez 36,26 f. bezogene Bitte („Erhalte ihnen das neue Herz, das du ihnen geschenkt hast und das sie zur Liebe entzündet“¹¹) Rechnung getragen wurde.

Das hochgebetsförmige Segensgebet wurde zur Kantillation eingerichtet und zusätzlich mit einer fakultativen Gemeindeakklamation versehen, durch die der eulogische Charakter des Gebetes noch deutlich hervorgehoben wird, und die Herabrufung des Segens als gemeindliches Handeln deutlicher zum Ausdruck kommen kann.

2.4 Ausdeutende Riten

Unter den die Partnerschaftssegnung ausdeutenden Riten fand die Arbeitsgruppe im gesammelten Material eine große Diversität. Neben dem gemeinsamen Anzünden einer Kerze, über gemeinsames Trinken aus einem Kelch bis hinzu an Fruchtbarkeitsriten erinnernde Zeichenhandlungen war eine große Kreativität sichtbar. Allerdings wurden diese Riten von der Arbeitsgruppe als oft strak konstruiert, teils schwer verständlich und oft wenig ausdeutend betrachtet. Zudem erschienen Handlungen wie z. B. das gemeinsame Trinken aus einem Kelch bereits liturgisch anders besetzt. Irritierend war, dass das gesellschaftlich verbreitete Tauschen von Ringen – vielleicht als deutliche Abgrenzung zur Trauung – als Ritus nicht im Blick war. Befragungen von in einer eingetragenen Lebenspartnerschaft lebender Frauen und Männer zeigten, dass der Ring auch von ihnen als zentrales Symbol der Partnerschaft betrachtet wird. Aus diesem Grund wurde von der Arbeitsgruppe als ausdeutender Ritus der Ringtausch vorgeschlagen.

Weitere Symbolhandlungen wurden von der Arbeitsgruppe zwar nicht ganz ausgeschlossen,¹² aber in der Vorlage nicht mit dem gleichen Stellenwert versehen.

Ähnlich wie bei der Trauung schließt der Ringtausch nach Vorschlag der Arbeitsgruppe mit dem Segenswunsch: „Gott, der euch in seiner Liebe zusammengeführt hat, erhalte euch in seiner Treue“.¹³ Dieser Segenswunsch wird allerdings nicht mit einer rechtlichen Bestätigung verbunden¹⁴ und daher ohne weitere Zeichenhandlungen (Verbinden der Hände mit der Stola) ausgesprochen.

3. Diskussion der Vorlage mit der liturgischen Kommission

Erste Ergebnisse der Arbeitsgruppe wurden der Liturgischen Kommission im Herbst 2012 vorgestellt. Laut Protokoll wurde dabei vor allem über die Auswahl der biblischen Texte diskutiert, kontrovers insbesondere über 1 Sam 18,1b-4 – die Schilderung der Freundschaft zwischen David und Jonathan. Bedenken wurden dahingehend geäußert, dass die Aufnahme des Textes in das Rituale als Beleg für eine homosexuelle Beziehung im Alten Testament gewertet werden könnte. Einwände dagegen kamen später auch von außen, nachdem der fast fertige Entwurf als Arbeitshilfe zur Vorbereitung einer Partnerschaftssegnung an Geistliche weitergegeben wurde.

Letztendlich hat sich die Kommission doch für die Aufnahme entschlossen, da in dieser Perikope – wie es in der Einführung zum Rituale angeführt wird – David und Jonathan ihre Freundschaft mit der bedeutsamen Formulierung „einen Bund schließen“ besiegeln. Ähnliches gilt auch für die Aufnahme der Lesung Rut 1,14b-17 als Beispiel für eine intensive Freundschaft zwischen zwei Frauen.

Wurde bei dieser ersten Besprechung noch über die Unterscheidung von Trauung einerseits und Segnung einer Verpartnerung andererseits nachgedacht und im Protokoll festgehalten, dass „die Befragung der PartnerInnen nicht gleichzusetzen (ist) mit der Bereitschaftserklärung bei einer Trauung“, so spielte dies im Laufe des weiteren Diskussionsprozesses keine Rolle

mehr. Weitere Themen waren die Übergabe von Ringen (schweigend oder mit Worten), die Einbeziehung der Gemeinde (Frage nach der Bereitschaft, die zu Segnenden auf ihrem gemeinsamen Weg zu begleiten), aber auch die grundsätzliche Frage, wo im gottesdienstlichen Vollzug einer Gemeinde die Partnerschaftssegnung ihren Platz haben sollte. Die bisher praktizierten Modelle waren diesbezüglich vielfältig. Sie reichten von einer eigenen Feier mit oder ohne Eucharistiefeier (wie bei der Trauung) bis hin zu einer einfachen Segenshandlung in einem Gemeindegottesdienst, bei der diese dann vor dem Schlusssegen eingefügt wurde.

Im Protokoll (Oktober 2014) ist dazu noch zu lesen: „Bei der sonntäglichen Eucharistiefeier erfolgt die Segnung vor dem Schlusssegen“. Im weiteren Verlauf taucht dieser Gedanke nicht mehr auf und die Segnung an dieser Stelle wird nur mehr als eine Möglichkeit anlässlich der Feier eines Jahrestages vorgeschlagen.¹⁵

War in der ersten Fassung noch vorgesehen, dass die Partnerinnen bzw. Partner sich die Ringe schweigend anstecken, sieht die Endversion auch die Möglichkeit vor, die Ringe mit Begleitworten zu tauschen – eine Entwicklung, die im Einführungstext zum Rituale versehentlich nicht mehr berücksichtigt wurde. Dort heißt es: „Da es um die Segnung einer Partnerschaft und dazugehörige Riten geht, sollten die Partnerinnen und Partner einander die Ringe schweigend anstecken – die Vorsteherin oder der Vorsteher ist in der Rolle der oder des Segnenden oder der oder des Ausdeutenden“.

4. Erste Reaktionen

Die ersten Reaktionen auf das Rituale zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften erfolgten unter drei Perspektiven: pastoralpraktisch, sakramentstheologisch und gesellschaftspolitisch. Blitzlichtartig soll hier jeweils eine der ersten Reaktionen unter diesen drei Perspektiven vorgestellt werden.

4.1 Pastoralpraktische Perspektive

Das durch Arbeitsgruppe und Liturgische Kommission erarbeitete Rituale wird als Bereicherung der liturgischen Praxis wahrgenommen. Dabei wird von manchen Geistlichen das eulogische Segensgebet¹⁶ zusätzlich als weitere Alternative für die Segensgebete bei der Trauung betrachtet. Besonders die nicht auf biologisch Fertilität beschränkte Bitte um die Fruchtbarkeit der Partnerschaft („Lass ihren Bund fruchtbar werden für deine Gemeinde und für alle Menschen, damit deine Liebe unter den Menschen wachse...“¹⁷) erscheint auch für den Trausegen heterosexueller Paare geeignet, denen der Kinderwunsch aus medizinischen Gründen verwehrt bleibt bzw. die keine Kinder wünschen.

4.2 Sakramentstheologische Perspektive

Auch wenn die theologische Bewertung der Segnung explizit bei der Erarbeitung des Rituales offengelassen wurde, wirft das Rituale doch implizit die Frage nach einer Differenzierung zwischen Sakrament und Sakramentale auf. Im Rahmen der Jahrestagung der Geistlichen im Ehrenamt 2015 wurde diese Frage zum Gegenstand theologischer Auseinandersetzung. Dabei zeigte sich das Rituale nicht nur als Handreichung für die liturgische Praxis, sondern auch als Anstoß für den Diskurs bzgl. der Sakramentalität entsprechender Segensfeiern.

4.3 Gesellschaftspolitische Perspektive

Eine Reaktion unter gesellschaftspolitischer Perspektive war durch den Bischof explizit intendiert.¹⁸ Im ökumenischen Netzwerk der Aids-Seelsorgerinnen und -Seelsorger wurde das Rituale in diesem Sinn als Bekenntnis zum Wert gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und als Selbstverpflichtung der Kirche zum Schutz solcher Partnerschaften aufgefasst. Dieses Bekenntnis und die damit verbundene Selbstverpflichtung ist vielleicht die größte Herausforderung, der sich eine Kirche in einer Gesellschaft stellen kann, in der gleichgeschlechtlich liebende Menschen immer noch bzw. wieder mangelnde Akzeptanz und sogar offene und z. T. gewalttätige Anfeindung erfahren.

Bischof Dr. Matthias Ring ist Mitglied der Liturgischen Kommission des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Pfarrer Siegfried Thuringer deren Vorsitzender. Pastor Dr. Christian Rütten war Mitglied der Arbeitsgruppe zum Segensrituale.

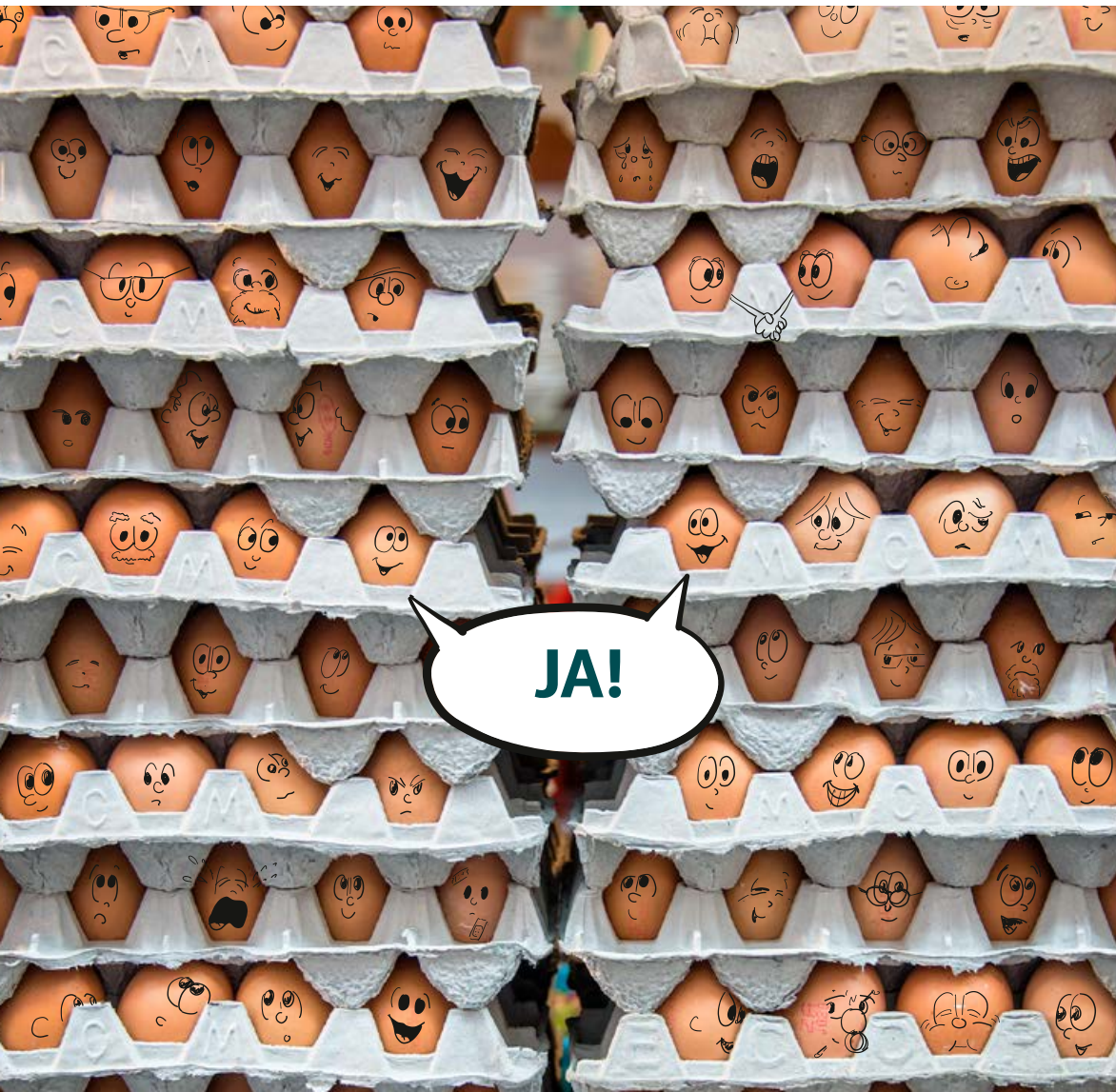
Fußnoten

- 1 Vgl. Bischof und Synodalvertretung (Hg), Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2014 (im Folgenden: FdP), 7.
- 2 Liturgische Kommission (Hg), Die Feier der Trauung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2001 (im Folgenden: FdT), 6f.
- 3 Reiner Kaczynski, Die Benediktionen, in: B. Kleinheyer, E. v. Severus, R. Kaczynski (Hg.), Sakramentliche Feiern II (Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 8), Regensburg, Pustet, 1984, 231-274: 240.
- 4 Neben FdT etwa auch Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Messlektionar, Sakramente und Sakramentalien, für Verstorbene (Bd. 7), Einsiedeln, Benziger, 1986.
- 5 FdP, 47.
- 6 Karl Heinrich Bieritz et al., Wort und Musik im Gottesdienst, in: R. Berger, K.-H. Bieritz, J. H. Eminhaus, B. Fischer, P. Harnoncourt, A. A. Häußling et al. (Hg.), Gestaltung des Gottesdienstes, Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 3), Regensburg, Pustet, 1990, 41–248: 116ff.
- 7 FdP, 48ff.
- 8 Vgl. FdP, 53ff.
- 9 Vgl. Lothar Haag, Das Sakrament der Ehe, Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart [Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Reihe B (Darstellungen und Studien) Band 7], Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2016, 87.
- 10 Karl Heinrich Bieritz et al., Wort und Musik im Gottesdienst, 116ff.
- 11 FdP, 51f.
- 12 FdP, 9.
- 13 FdP, 57.
- 14 FdT, 39.
- 15 FdP, 56.
- 16 FdP, 48ff.
- 17 FdP, 52.
- 18 FdP, 7f.

Lothar Haag

Trauung und Partnerschaftssegnung

Nötige Unterscheidung oder Diskriminierung?



1. Einleitung

Seit Sommer 2014 gibt es für das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland ein eigenes Rituale für die „Feier der Partnerschaftssegnung“,¹ in Kraft gesetzt durch Bischof Dr. Matthias Ring mit Zustimmung der Synodalvertretung. Wie Mitglieder der Liturgischen Kommission in ihrem Werkstattbericht schreiben (siehe den vorangehenden Beitrag in diesem Heft), wurde dadurch nicht nur eine bereits bestehende Praxis geordnet, sondern auch die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig sollte jedoch die Frage offen bleiben, wie die Segnung theologisch einzuordnen ist. Man wollte – wohl mit Blick auf die noch offene theologische Diskussion – eine Festlegung vermeiden, ob es sich bei der Partnerschaftssegnung wie bei der Ehe um ein Sakrament handelt oder nicht oder ob sogar Partnerschaftssegnung und Ehe als im Wesentlichen gleich zu sehen sind.

Doch ist es überhaupt möglich, ein Rituale zu erarbeiten, ohne sich doch – sei es mit bewusster Absicht oder nicht – in die eine oder andere Richtung festzulegen? Ich möchte das in Frage stellen. Nach dem Grundsatz „lex orandi – lex credendi“ („das Gesetz des Betens entspricht dem Gesetz des Glaubens“) können Liturgie, Glaube und Theologie gar nicht voneinander getrennt werden. Auch die liturgischen Vorgaben, denen nun im Rituale für die „Feier der Partnerschaftssegnung“ gesamtkirchliche Relevanz zukommt, haben notgedrungen theologische Implikationen.

Wer als Außenstehender zu den liturgischen Büchern und rechtlichen Verordnungen greift, um ein Bild von der alt-katholischen Position bezüglich Ehe und Partnerschaft zu gewinnen, wird zunächst folgende Beobachtung machen: Es gibt aktuell für das deutsche Bistum zwei Rituale – die „Feier der Trauung (FdT)“² und die „Feier der Partnerschaftssegnung (FdP)“ –, die sich auf einen ähnlichen oder sogar gleichen Sachverhalt beziehen: Zwei Menschen stellen ihre Partnerschaft, ihre Liebe zueinander, explizit in den Kontext Gott und Kirche und feiern dies in einer Liturgie. Die FdT ist auf die Verbindung Mann-Frau ausgerichtet und setzt eine staatliche Eheschließung voraus. So muss ein Nachweis der standesamtlichen Trauung vorliegen, obwohl von Seiten des Staates seit dem 1. Januar 2009 keine Pflicht zur Zivilehe vor

der kirchlichen Trauung mehr besteht.³ Das zweite Rituale ist für gleichgeschlechtliche Paare konzipiert, wobei eine staatliche Bewertung dieser Beziehung keinerlei Relevanz besitzt, d. h. es muss für die Partnerschaftssegnung keine eingetragene Lebenspartnerschaft vorliegen. Zwei Grundbedingungen für die Feier einer Partnerschaftssegnung werden im Vorwort genannt: Sie ist für gleichgeschlechtlich liebende Paare möglich, „deren Gemeinschaft auf Dauer angelegt ist und die füreinander verantwortlich sorgen wollen“.⁴ Dieselben Kriterien finden sich auch bei der Ehe: Sie ist auf Dauer angelegt und beinhaltet gegenseitige Solidarität der beiden Ehepartner. – Wie unterscheiden sich nun die Rituale im Einzelnen voneinander?⁵

2. Vergleich der Feier der Partnerschaftssegnung mit der Feier der Trauung

a) Die Befragung (FdP) / Frage nach der Bereitschaft (FdT):

Die textlichen Unterschiede in der Frage nach dem Ehekonsens bzw. nach der Bereitschaft zur Lebensgemeinschaft lassen sich als rein sprachliche Aktualisierungen auffassen. Mehr als zehn Jahre liegen zwischen den beiden Ritualen, die Texte bedurften einer Überarbeitung, um dem heutigen Menschen verständlich zu sein bzw. nicht als bloße Formel zu erscheinen. So findet sich bei FdT schon eine gegenüber älteren Ritualen veränderte Fassung bezüglich der lebenslangen Treue. Die in heutigen Ohren doch recht pathetisch klingende Formulierung „bis der Tod Sie scheidet“ wurde geändert in ein „die Treue halten bis zum Tod“. Dabei greifen die Fragen in FdP dieselben Themen auf wie die Fragen in FdT: die gegenseitige Liebe und die Treue. Auch der Topos der Weitergabe der Liebe ist in beiden Riten vorhanden; die bei der Vermählung mögliche Frage nach der Bereitschaft, die „Kinder, die Gott [...] schenkt, anzunehmen“, kann unterbleiben, ist also nicht wesentlich. Die Formulierung in der FdP, „[die] Liebe weiter zu schenken“, stellt eine Aktualisierung der Texte der FdT dar und ist eine Befreiung aus der theologischen Engführung, die in einer Partnerschaft erfahrene Liebe könne nur in Form von Kindern weitergegeben werden. Letztlich finden sich für diesen Teil keinerlei theologischen Unterschiede.⁶

b) Segensgebete

Ähnliche sprachliche Aktualisierungen zeigen sich auch in den Segensgebeten, die in FdP und in FdT enthalten sind. Darüber hinaus ergibt sich im Vergleich beider Ritualien folgende Beobachtung: In FdT ist es möglich, entweder ein sogenanntes „Epikletisches Segensgebet“ (Form A) oder einen „Feierlichen Segen über das Paar“ (Form B) zu wählen.⁷ Ersteres beinhaltet die Bitte um den Heilige Geist (Epiklese – Geistherabrufung). Die Einführung dieser Segensform in FdT ist wohl dem Umstand geschuldet, dass in der neueren alt-katholischen Theologie die Epiklese als ein wesentliches Moment jeder sakramentalen Handlung postuliert wird. Daher wurde für die FdT eine Epiklese eingeführt, die das Segensgebet ohne Bitte um den Geist ablösen sollte. Die Formulierung „Epikletisches Segensgebet“ versucht, die neue Betonung des Geistgeschehens mit der alten Betonung des Segens als Proprium der Eheschließung zu verbinden.⁸ Umso bemerkenswerter scheint angesichts dieser Entwicklung, dass FdP ‚nur‘ ein Segensgebet ohne Bitte um den Geist enthält. Wurde auf die Epiklese als mögliches Kennzeichen für ein Sakrament verzichtet?

c) Vermählungsvotum

Am auffälligsten ist, dass sich in FdP kein Vermählungsvotum, verbunden mit der Vermählungsbestätigung durch den Priester, findet. Die gegenseitige Frage „Nimmst Du N. als Deine Frau / Deinen Mann an“⁹ ist nicht in FdP aufgenommen worden. Leider gibt es in der Einführung dafür keine Erklärung. Nach römisch-katholischem Verständnis ist es allerdings genau diese Konsenserklärung, die für das Zustandekommen der Ehe unabdingbar ist: Indem die beiden Partner laut ihr Einverständnis vor dem Vertreter der Kirche erklären, schließen sie das Sakrament der Ehe. Diese römisch-katholische Auffassung wurde seit den 1960er Jahren bis in die jüngere Zeit auch im deutschen alt-katholischen Bistum vielfach übernommen.¹⁰ Vor diesem Hintergrund legt das Fehlen des Vermählungsvotums in FdP den Schluss nahe, dass hiermit der nicht-sakramentale Charakter der Partnerschaftssegnung verdeutlicht werden soll. Allerdings haben neuere Forschungen aufgezeigt, dass die alt-katholische Theologie das Zustandekommen der sakramentalen Ehe lange Zeit – wie es sich in

der niederländischen Kirche erhalten hat – auf den Segen bezogen hatte, da man annahm, dass die vertragliche Seite der Ehe von staatlicher Seite übernommen worden war.¹¹ Die aktuelle alt-katholische Position in dieser Frage ist nicht geklärt.

d) Ausdeutender Ritus: Ringwechsel

Der Vollständigkeit halber möchte ich an dieser Stelle auf den ausdeutenden Ritus des Ringwechsels eingehen, der bei beiden Ritualien zu finden ist, wobei FdP die Möglichkeit eröffnet, dass dieser Ritus nicht erfolgt. Dies könnte in den Fällen relevant sein, in denen vor der kirchlichen Segnung eine Ringübergabe bei der standesamtlichen Eintragung der Lebenspartnerschaft schon erfolgt ist. Da der staatliche Akt keine Voraussetzung für eine Partnerschaftssegnung ist, ist der Austausch der Ringe dann eine sicherlich sinnvolle Option.

3. Bewertung

Die kirchliche Eheschließung hat eine lange Geschichte; in der westlich-katholischen Tradition wird die Ehe seit dem II. Konzil von Lyon (1274) als Sakrament bezeichnet. Dabei ist es gar nicht so leicht zu klären, was damit gemeint ist. Auch die alt-katholische Kirche, aus der westlich-katholischen Tradition kommend, bezeichnet die zwischen einem Mann und einer Frau geschlossenen Ehe als Sakrament. Was das genau heißt, bleibt ebenfalls offen. Sicher ist, dass Ehe und Eheverständnis auch in der alt-katholischen Kirche einem Wandel unterworfen sind, der sich gut aus den liturgischen und theologischen Texten herauslesen lässt. So ist z.B. die Einführung auf die Fortpflanzungsfunktion der Ehe in neuerer Zeit aufgebrochen und auch die Wiederheirat ermöglicht worden.

In der Geschichte der christlichen Kirche war der Fokus stets auf die Beziehung zwischen Mann und Frau gerichtet, andere Beziehungsformen wurden als sündhaft bezeichnet und waren weder gedanklich noch

praktisch eine Option. Seit dem gesellschaftlichen Umbruch der 1960er und 70er Jahre geraten nun aber in Deutschland Menschen in den Blick, die lange Zeit für ihr So-Sein verfolgt und verleugnet wurden, Menschen, die nicht der bis dahin unhinterfragten Heteronormativität entsprachen. Diesen Menschen werden in der heutigen deutschen Gesellschaft immer mehr dieselben Rechte zugesprochen wie der Mehrheit. Die Erfahrung anderer Länder zeigt, dass eine völlige Gleichstellung Homosexueller der heterosexuellen Mehrheit weder etwas wegnimmt noch den Untergang des (christlichen) Abendlandes herbeiführt. Die christlichen Kirchen haben diese gesellschaftlichen Entwicklungen eher ablehnend beobachtet. Vor dem Hintergrund bestimmter Bibelauslegungen und Traditionen sprach man sich gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen aus, ja suchte vielmehr zu belegen, dass diese Lebensweise gegen die Natur und gegen Gott, d. h. zutiefst sündhaft sei. Erst in neuerer Zeit geschah in einigen Kirchen ein Umdenken. Auch die alt-katholische Kirche musste in einem längeren Prozess lernen, dass in ihr homophobe Tendenzen existieren und dass sie ihren Umgang mit homosexuellen Menschen reflektieren und neugestalten muss. So werden heute gleichgeschlechtlich liebende Menschen in den Gemeinden nicht nur toleriert; sie werden vielmehr als Gleiche akzeptiert und vor jeglicher pseudochristlichen Diskriminierung in Schutz genommen.

Als wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer völligen Akzeptanz ist auch das neue Rituale der „Feier der Partnerschaftssegnung“ zu bewerten, welches nicht zuletzt ökumenisch – ähnlich der Gleichstellung von Mann und Frau bei der Ordination – ein deutliches Signal aussendet. Die gut gemeinte und fortschrittliche Ausarbeitung eines eigenen Ritus der Partnerschaftssegnung hat nun jedoch paradoxerweise zur Folge, dass gleichgeschlechtlich liebende Menschen ungewollt als Sondergruppe deklariert werden, die einen eigenen Segensritus benötigen. Warum aber braucht es denn für gleichgeschlechtlich liebende Menschen einen besonderen Ritus, warum können sie ihren Liebes- und Lebensbund nicht in der vorhandenen Trauungsliturgie feiern?

Eingangs wurde referiert, dass die Liturgische Kommission eine theologische Entscheidung, ob einem homosexuellen Paar dieselbe Feier offensteht wie einem heterosexuellen, nicht treffen wollte und sollte. Man

hat versucht, die Frage unbeantwortet zu lassen, ob eine homosexuelle Partnerschaft ebenso ein Zeichen Gottes wirksamer Zuwendung zum Menschen (also ein Sakrament) sein kann wie eine heterosexuelle Partnerschaft. Tatsächlich aber hat man, wenn auch ohne Absicht, sehr wohl Festlegungen getroffen. Dass auf das Vermählungsvotum (aus römisch-katholischer, teils auch alt-katholischer Sicht konstitutiv für das Ehesakrament) und auf die Epiklese (aus alt-katholischer Sicht zentral für jede Sakramentenfeier) verzichtet wurde, können zumindest Außenstehende und ökumenische Dialogpartner schwerlich anders als in dem Sinne verstehen, dass die Feier der Partnerschaftssegnung nicht als Sakrament gesehen werden soll. Dadurch ist letztlich die Frage verschärft worden, warum die alt-katholische Kirche diese Sonderform – obwohl ansonsten keinerlei Segnungsrituale vorliegen – eingeführt und nicht eine Revision der FdT durchführt hat. Es wäre ja auch möglich gewesen, das Rituale FdT auf homosexuelle Paare auszuweiten bzw. sogar die Frage nach dem Geschlecht der einzelnen Personen offen zu lassen: Zwei Menschen stellen ihre Beziehung in den Horizont ‚Gott‘, und so geschieht, was der Begriff ‚sakramental‘ zu umschreiben versucht: „Sie überantworten in diesem Moment das, was ihnen gelingt – aber auch was scheitern kann, dem, das heißt Gott, der alle Möglichkeiten hat zu vollenden, was Menschen begonnen haben“.¹² Die Erstellung der FdP zeigt letztlich auf, dass es (immer noch) Unsicherheiten, gar Zweifel gibt, ob homosexuelle Partnerschaften auf dieselbe Stufe mit heterosexuellen gestellt werden können. Womöglich spielt hier auch der Blick auf die Ökumene eine Rolle; doch war dies ab einem gewissen Punkt auch bei der Frage der Frauenordination nicht mehr relevant. Ich denke, wir sollten als alt-katholische Christinnen und Christen in dieser Sache mutiger voranschreiten, gerade in Zeiten, in denen religiös begründete Diskriminierungen von Minderheiten nicht abzuflauen scheinen. Es wäre ein Zeichen für andere christliche Kirchen, aber auch in die Gesellschaft hinein, wenn wir in der Partnerschaft zweier Menschen gleich welchen Geschlechts ein wirksames Zeichen für Gottes Nähe und Zugewandtheit sehen und dies in einer Liturgie mit derselben Grundstruktur feiern könnten.

Lothar Haag, M.A., Dipl. theol., Dipl.so.z.päd. (FH) ist Diakon an der Namen-Jesu-Kirche, Bonn.

Fußnoten

- 1 Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und hg. von Bischof und Synodalvertretung, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2014.
- 2 Die Feier der Trauung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Hg. von der Liturgischen Kommission des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2001.
- 3 Laut nach wie vor gültiger Bischöflicher Verordnung zur Vorbereitung und Feier des Ehesakramentes. In: AmtKb Nr. 1/1988. S. dazu Lothar Haag, Das Sakrament der Ehe, Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2016, Kap. 4.2.2.
- 4 FdP, 8.
- 5 Eine tabellarische Gegenüberstellung von FdT und FdP kann auf www.ak-seminar.de/vergleich-trauung-und-partnerschaftssegnung/ eingesehen werden.
- 6 Vgl. FdT, 32 und FdP, 46.
- 7 FdT, 32ff.
- 8 Letztlich ist die Formulierung aber nicht hilfreich, da sie den Unterschied zwischen Epiklese und Segen aufhebt. Im Unterschied zum Segen, der im Namen des dreieinen Gottes von jeder Getauften erbeten werden kann, hat die Epiklese ihren Ort in der sakramentalen Feier und bringt zum Ausdruck, dass diese ein Handeln der Kirche im Geist darstellt. Nicht die juristische Vorstellung mit einem Spender-Empfänger-Modell wird hier theologisch verantwortet, sondern die kirchliche Feier eines Sakramentes, eines wirksamen Zeichens, in dem Gott gegenwärtig wird. Die Kirche verwaltet somit nicht einen Vorrat an Gnadenmitteln, die der Priester dann spendet, sondern die Gemeinde versammelt sich unter dem Vorsitz einer vom Bischof ordinierten Person, um Gott um seinen Geist zu bitten, damit in zutiefst Menschlichem Gott selbst erfahrbar wird. In dieser Zeichenhandlung wird Transformation, Wandlung erbeten: „Sende aus deinen Geist und das Antlitz der Erde wird neu“ (Ps 104,30). Der Kern jeder Sakramentenfeier ist letztlich dieses Hoffen auf Gottes Einbrechen in unsere Wirklichkeit. Da dies auch für die Ehe gilt, wäre zu wünschen, dass in einer Neuauflage der FdT die Epiklese als Zentrum der Sakramentenfeier deutlich gemacht wird.
- 9 FdT, 38.
- 10 Siehe beispielhaft Werner Küppers, Die Ehe – Glaube und Lehre der Alt-Katholischen Kirche, in: Eric Segelberg (Hg.), Man och kvinna: Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses kyrkodagar kring äktenskapet i Uppsala 1963, Stockholm, Salt-sjöbaden, 1964, 107–118; Joachim Vobbe, Gott traut uns. Wir trauen Gott, in: Ders., Brot aus dem Steintal, Bischofsbriefe, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2005, 303–363: 304.
- 11 Lothar Haag, Das Sakrament der Ehe, a.a.O., 57–80.
- 12 Magnus Striet, Bischof, tu was, in: Christ und Welt 50 (2014), o. S.

Günter Eßer

„Gott segnet Euch, damit Ihr ein Segen für andere werdet.“¹ Die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands.



Die augenblickliche Diskussion zur Frage nach dem sakramentalen Status gleichgeschlechtlicher Partnerschaften wird teilweise sehr emotional und kontrovers geführt. Mir ist es wichtig, bei dieser Diskussion unsere Geschichte mit zu bedenken, die immer in einem Spannungsverhältnis von Bewahren und Verändern stand. Beides gehört zu unserem kirchlichen Selbstverständnis. Um dieses Spannungsverhältnis deutlich zu machen, möchte ich zu Beginn meines Beitrags den geschichtlichen Hintergrund etwas ausführlicher darstellen.

1 Spannung zwischen Bewahren und Verändern

„Unser Standpunkt bleibt der katholische Standpunkt!“, betonte Friedrich von Schulte, einer der profiliertesten Laien der alt-katholischen Gründergeneration, zu Beginn des Zweiten Alt-Katholikenkongresses in Köln 1872.² Dieses Bekenntnis zur Katholizität der Alt-Katholiken war nach zwei Seiten hin wichtig: einmal mit Blick auf die römisch-katholische Kirche, die ihnen aufgrund der Ablehnung der Papstdogmen von 1870 die Katholizität absprach, sie also zu Häretikern machte, dann aber auch mit Blick auf die vielen Sympathisanten der alt-katholischen Protestbewegung, die oft weniger am christlich-katholischen Bekenntnis interessiert waren, sondern die Alt-Katholiken eher als eine politische Bewegung des Kulturkampfes gegen die ultramontane römisch-katholische Kirche betrachteten. Dass es der alt-katholischen Bewegung aber stets um mehr als nur um Politik ging, formulierte von Schulte unmissverständlich: „Wer nicht gläubiges Christentum bekennt, wie es die Schrift hat, wie es niedergelegt ist auf den wirklich allgemeinen Concilien der Kirche [...] Wer auf diesem gläubigen Boden nicht steht, der gehört als actives Mitglied uns nicht an.“³ Damit bekannten sich die Alt-Katholiken eindeutig zu dem, was ein Jahr zuvor im Programm des Münchener Katholikenkongresses formuliert worden war: „Im Bewusstsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus.“⁴

Allerdings bedeutete damals und bedeutet heute für Alt-Katholiken dieses Bekenntnis zur Katholizität kein unkritisches Festhalten an Lehre und

Struktur der Kirche des ersten Jahrtausends. Dies würde den theologischen und historischen Entwicklungen in der Kirche nicht gerecht. Die *Alte Kirche*, auf die sich die Alt-Katholiken berufen,⁵ ist eher als eine Art theologische Prüfinstanz zu verstehen.⁶ Das schließt auch die Frage ein, ob Reformen in der Kirche grundsätzlich mit der apostolischen Überlieferung übereinstimmen, auf die die Kirche verpflichtet ist. Dass sich die Kirche aber den veränderten Lebens- und Glaubensbedingungen der jeweiligen Zeit stellen muss, leuchtet ein, denn sonst erstarrt sie in einem unbeweglichen Traditionalismus und wird zu einer musealen Anstalt.

So verstand sich die Alt-Katholische Kirche seit Beginn des erzwungenen kirchlichen Eigenweges im 19. Jahrhundert als eine für notwendige Reformen offene Kirche. Manche der im Laufe ihrer jetzt mehr als 140jährigen Geschichte durchgeführten Reformen waren dabei allerdings nicht unumstritten. Das galt für die Aufhebung des Pflichtzölibats im Jahre 1878 genauso wie für die Öffnung des dreigliedrigen ordinierten Amtes für Frauen 1994. Nie aber wurden solche Reformentscheidungen leichtfertig gefällt. Immer ging ein langjähriger Entscheidungsprozess voraus.⁷

In ihrer Offenheit für Reformen mussten sich die Alt-Katholiken nicht selten auch fragen lassen, in wieweit sie sich in ihren Entscheidungen von gesellschaftlich vorangetriebenen Diskussionen oder Emanzipationsbewegungen beeinflussen ließen. Oder anders gesagt, ob nicht der berühmt-berüchtigte *Zeitgeist* allzu stark ihren Reformwillen bestimme und damit den immer wieder bemühten theologischen Rückbezug auf Lehre und Praxis der Alte Kirche ad absurdum führe?

Es ist hier nicht der Ort, all diese Diskussionen noch einmal aufzurollen. Aber was diesen ominösen *Zeitgeist* betrifft, der so gerne als Negativ-Schablone angeführt wird, um letztlich Reformen zu verhindern, gilt doch kritisch nachzufragen, ob er nicht – gerade mit Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen – auch als eine Herausforderung an die traditionelle kirchliche Lehre und Praxis verstanden werden kann und damit durchaus als ein Instrument des Heiligen Geistes. Ein Provokateur also, der die Kirche daran erinnert, dass ihre Mission etwas mit dem Leben der Menschen zu tun hat. Und das Leben nun einmal nichts Starres, sondern etwas Lebendiges, etwas ist, etwas das sich verändert. Will sagen: Die Lebensbedingungen der

Menschen, denen die Verkündigung des Evangeliums gilt, verändern sich. Und auf diese Veränderungen muss die Kirche reagieren. Dazu kann dieser *Zeitgeist* beitragen und fragen: Wie lebendig bist du überhaupt noch, Kirche?

Natürlich bleibt bei aller Offenheit für Reformen, die zum Wesen des Alt-Katholizismus gehört, immer die Frage, wie weit Reformen gehen können. Wann tangieren sie so stark das Glaubensfundament, dass ihre Umsetzung die Katholizität der Kirche in Frage stellt und die apostolische Überlieferung aushöhlt? Wie nicht anders zu erwarten, wird eine solche Frage von Reformbefürwortern und Gegnern unterschiedlich beantwortet. Letztlich wird die Entwicklung der Kirche entscheiden, wer im Recht war und ist. Aber ein solcher Prozess der Annahme oder Ablehnung von Reformen ist meist langwierig und selten so eindeutig, wie sich das viele wünschen. Die Spannung zwischen der Pflicht, das apostolische Erbe zu bewahren, gleichzeitig aber die Botschaft des Evangeliums aktuell und lebendig zu halten, wird jedenfalls bleiben, solange es Kirche gibt.

2. Alt-Katholisches Eheverständnis – eine kleine katholische Revolution im 19. Jahrhundert

Kann ein Blick auf die Gründungszeit unserer Kirche und die dort grundlegende Bereitschaft, auch weitreichende Reformen nicht zu scheuen, für unsere Diskussion hilfreich sein? Natürlich waren im 19. Jahrhundert Fragen um gleichgeschlechtliche Partnerschaften kein Thema. Homosexualität galt als Verbrechen und wurde mit Gefängnis bestraft.⁸ Wohl aber haben die Alt-Katholiken sehr intensiv über die Ehe nachgedacht, wie Lothar Haag in seiner Arbeit zum alt-katholischen Eheverständnis in Deutschland überzeugend dargestellt hat.⁹ Im Gesamtumfang alt-katholischer Reformen erscheinen die Änderungen gegenüber der römisch-katholischen Kirche eher bescheiden, aber ihre Wirkung ist nicht zu unterschätzen.

Die wichtigste Veränderung, auf die Lothar Haag mit Recht hinweist, war die Festlegung der Zivilehe als Voraussetzung für die Einsegnung der Ehe.¹⁰ Das bedeutete gegenüber der römisch-katholischen Praxis eine wirkliche sakramentstheologische Revolution. Denn während für die römisch-

katholische Kirche das Sakrament der Ehe an den Konsens der beiden Brautleute gekoppelt war und bis heute ist – d.h. das Sakrament kommt durch den Ehevertrag von Mann und Frau zustande –, unterscheiden die Alt-Katholiken zwischen dem zivilrechtlichen Akt des Eheversprechens, das entgegenzunehmen Sache des Staates ist, und der „Einsegnung“ der Ehe als sakramentalem Akt, der der Kirche zukommt. Oder um den alt-katholischen Theologen Otto Steinwachs zu zitieren: Die Konsenserklärung vor dem Staat konstituiert den Ehebund, für das Sakrament ist der Priester zuständig.¹¹

Diese Differenzierung zwischen staatlichem und kirchlichem Akt wurde allerdings im Laufe der folgenden Jahrzehnte durch die große Anzahl römisch-katholischer Priester, die in den alt-katholischen Kirchendienst traten und ihre (römisch-katholische) Ehetheologie mitbrachten, verdrängt. Wolfgang Kestermann, langjähriger Dozent für Kirchenrecht am Bischöflichen Seminar, stellte schon in seiner Kolloquiumsarbeit 1984 fest, es sei „im deutschen alt-katholischen Bistum die wohl einmütige Überzeugung der diensttuenden Priester, daß die Ehe ein Sakrament sei, das durch den Konsens der Brautleute unter konstitutiver Mitwirkung der Kirche zustande kommt.“¹² Und selbst der für die Entwicklung der alt-katholischen Theologie so wichtige Bonner Universitätsprofessor Werner Küppers (er wurde in der alt-katholischen Kirche getauft) vertrat die römisch-katholische Auffassung. 1964 wies er die Position des Utrechter Erzbischofs Andreas Rinkel zurück, der 1941 vor dem Hintergrund der niederländischen Tradition sowie mit Blick auf die Alte Kirche und die Orthodoxie für eine Rückkehr zur Trennung von Eheschließung und Ehesakrament eingetreten war.¹³

In der aktuellen theologischen Diskussion in unserer Kirche ist eine große Bereitschaft erkennbar, zur früheren alt-katholischen Vorstellung zurückzukehren, d.h. zwischen staatlichem und kirchlichem Akt zu unterscheiden und nicht den Ehevertrag, sondern das sakramentale Tun der Kirche in den Vordergrund zu stellen. Diese alt-neue Unterscheidung zwischen dem staatlichen Akt der Eheschließung und dem sakramentalen Akt der Einsegnung kann vielleicht hilfreich sein für unsere Diskussion um den sakramentalen Statuts gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Zunächst ist hier allerdings die theologische Grundsatzfrage zu klären, was unter einem Sakrament zu verstehen ist.

3. Sakramente sind „Zeichen der Nähe Gottes“

„Zeichen der Nähe Gottes“, ist der Titel der geradezu zum Klassiker gewordenen katholischen Sakramententheologie von Theodor Schneider, vormals Professor für Dogmatik an der Universität Mainz.¹⁴ In der Feier der Sakramente, diesen „Zeichen der Nähe Gottes“, geschieht in besonderer Weise „Christusbegegnung der Gläubigen“, schreibt Schneider im Vorwort.¹⁵ Damit wird gleichzeitig auf das Fundament der Kirche verwiesen. Denn was kann Kirche anderes sein als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, deren ganze Wirklichkeit begründet ist im „vom Heiligen Geist getragenen Christusgeschehen“¹⁶? Christus, Kirche und die von ihr den Gläubigen vermittelten „Zeichen der Nähe Gottes“ gehören also untrennbar zusammen. Die heutige Sakramententheologie spricht deshalb auch von Christus als dem eigentlichen, dem „*Ursakrament*“ von Gottes Heilswillen und Heilshandeln.¹⁷ Denn dieser ganz reale Mensch Jesus von Nazareth hat in seinem Leben und Wirken, seinem Sterben und Auferstehen Gottes Heilswillen für uns sichtbar und glaubbar gemacht. Jesu Heilswirken – so unser Glaube – setzt sich in der Kirche als dem „Leib Christi fort, wie der Apostel Paulus schreibt.“¹⁸ Was die frühe Kirche als „Apostolische Tradition“ überliefert hat und was schließlich in den Schriften des Neuen Testaments fixiert wurde, ist eine Entfaltung und theologische Reflektion dieses Heilshandelns Gottes und seines vom Heiligen Geist gewirkten Fortdauerns in der Kirche.

Was bedeutet das für die Kirche? Es bedeutet, dass die Kirche nicht um ihrer selbst willen existiert, sondern in all ihrem Tun die Verpflichtung hat, im biblischen Sinne Heilsgemeinschaft zu sein. Die Glaubwürdigkeit, ja, mehr noch, die Existenzberechtigung der Kirche steht und fällt mit der Umsetzung des Jesuswortes: „Ich will, dass sie [d.h. die Menschen] das Leben haben und es in Fülle haben.“¹⁹ Die Sendung der Kirche besteht also darin, das Evangelium als eine froh- und die Menschen freimachende Botschaft zu leben und durch ihr Leben zu verkünden. Die einzelnen Sakramente entfalten diese Sendung in das Leben der Menschen hinein, sie dienen dem Leben der Menschen, sie machen Gottes Heilssorge um uns und seine Liebe für uns im Zeichen sichtbar und erfahrbar.

Im Mittelalter wurde die Zahl der Sakramente auf sieben festgesetzt. Auch die alt-katholische Kirche hält an dieser Siebenzahl fest, wohl wissend, dass

dies eine theologische Festlegung ist und symbolisch die Fülle des göttlichen Heilshandelns ausdrücken will. Ist aber die Kirche für alle Zeiten auf diese sieben Sakramente festgelegt oder kann es mehr solcher Heilszeichen geben? Können wir vielleicht mit der orthodoxen Kirche von *wenigstens* sieben Sakramenten sprechen?²⁰ Auf unsere Diskussion übertragen: Wäre es denkbar, neben dem klassischen Ehesakrament von einem „*Sakrament der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft*“ zu sprechen, also die Zahl der Sakramente um eines zu erweitern?

Es ist nicht anzunehmen, dass die Alt-Katholische Kirche die Tradition der sieben Sakramente aufgibt. Wenig hilfreich scheint mir allerdings auch, eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft lediglich als ein „*Sakramentale*“ zu bezeichnen, wie von einigen Theologen vorgeschlagen wird. Wir müssen das römisch-katholische Kirchenrecht zu Hilfe nehmen, um zu verstehen, was damit überhaupt gemeint ist. „*Sakramentalien*“, so heißt es dort, „sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente [ad aliquam sacramentorum imitationem] Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden.“²¹ Ich hätte Mühe, die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften im Sinne des römisch-katholischen Kirchenrechts als „gewisse Nachahmung“ eines Sakramentes zu verstehen und sie letztlich zu einem Sakrament „zweiter Klasse“ zu degradieren. Das würde der Ernsthaftigkeit der Menschen, die ganz bewusst den Segen Gottes für ihren gemeinsamen Lebensweg erbitten, nicht gerecht.

Als erster theologischer Denkschritt wäre m.E. hilfreich, den Begriff des Sakramentes von der im Mittelalter festgelegten Siebenzahl zu befreien und das in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen, was sie theologisch und spirituell bedeuten, nämlich „*Zeichen der Nähe Gottes*“ zu sein, durch die das Heilshandeln Jesu Christi im Leben der Menschen präsent wird. Wohl-tuend deutlich betont der orthodoxe Theologe Grigorios Larentzakis, dass jegliches sakramentale Tun der Kirche eine Ausfaltung des einen und einzigen Heilsgeheimnisses Jesu Christi sei. Es müsse gesagt werden, so stellt er fest, dass „die verschiedenen Formen des sakramentalen Lebens, (die einzelnen Sakramente) zentriert um das eine Mysterium-Sakrament Christi eine Einheit bilden. Es geht nicht primär darum, wie viele Sakramente es in der Kirche gibt, oder über deren Charakter und Ausführung bis ins Detail zu

streiten. Es geht primär um die sakramentale Existenz, um das sakramentale Leben des Christen, das von Gott begnadet wird.“²²

Es geht also darum, dass Christinnen und Christen im Tun der Kirche Heil erfahren und dieses Heil in ihrem Lebenskontext leben und weitergeben können. In einer bewusst unter den Segen Gottes gestellten Partnerschaft, die dadurch zum Sakrament, d.h. zum Zeichen der Nähe Gottes wird, gilt das, was in der Überschrift zu diesem Beitrag mit den Worten des Buches Genesis ausgedrückt wurde: „Gott segnet euch, damit ihr ein Segen für andere werdet.“²³ Und das muss unabhängig vom Geschlecht derer gelten, die diesen Segen Gottes erbitten.

4. Das „Sakrament der gesegneten Liebe“²⁴

Wie in anderen alt-katholischen Kirchen so bestand auch für die Kirche in Deutschland seit längerem der Wunsch nach einem eigenen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlich lebender und liebender Paare. Ein solches Rituale wurde im Sommer 2014 publiziert. In seiner Einführung schreibt Bischof Dr. Ring: „Durch dieses Rituale wird [...] keine Praxis neu begründet, sondern eine seit mehreren Jahren bestehende geordnet.“ In einzelnen Gemeinden waren verschiedene Segensriten entstanden. Die Synode 2003 hatte daraufhin beschlossen, diese Texte „zu sammeln und zu ordnen.“²⁵ Bischof Ring betont in seinem Vorwort – und das ist für die innerkirchliche Diskussion nicht unwichtig – dass durch diesen Arbeitsauftrag die Praxis solcher Segensfeiern de facto durch die Synode anerkannt wurde, trotz „Ausbleibens eines grundsätzlich und explizit positiven Synodenbeschlusses.“²⁶

Die alt-katholische Kirche reagierte damit auf die gesellschaftlichen Veränderungen in Bezug auf gleichgeschlechtliche Paare und die vom Staat geschaffene Möglichkeit „Eingetragener Lebenspartnerschaften“. Dies war zweifellos ein wichtiger erster Schritt auf dem Weg zur Klärung des sakramentalen Status solcher Partnerschaften. Wie können wir diesen Weg nun weitergehen? Welche theologischen Überlegungen können dazu hilfreich sein? Nachfolgende Gedanken wollen eine Anregung zu der in unserer Kirche geführten Diskussion sein.

Im klassischen Ehesakrament wird Frau und Mann, die sich in Liebe und Treue aneinander binden, Gottes liebende Wegbegleitung zugesprochen. Mit welchem Recht kann diese Wegbegleitung Gottes einem gleichgeschlechtlich lebenden und liebenden Paar *abgesprochen* werden? Bei der Anerkennung einer Segensfeier als sakramentalem Akt geht es nicht um eine theologische Abwertung der Ehe oder Familie, sondern um die Frage, ob Gottes Liebe, die allen Menschen gilt, ob Gottes Segen – also seine Nähe und Wegbegleitung für eine Partnerschaft, die im sakramentalen Handeln der Kirche zum Ausdruck kommt – teilbar ist. Zugespitzt gefragt: Gibt es ein Heilshandeln Gottes erster und zweiter Klasse? Muss nicht dieser Segen, den die Kirche im Namen Gottes all den Personen zuspricht, die sich in Liebe und Treue und nach reiflicher Überlegung auf einen von Gott begleiteten gemeinsamen Lebensweg machen, *immer* Sakrament sein, *immer* Zeichen *seiner* Nähe, Liebe und Treue?

Walter Kasper hat einmal die klassische Ehe von Mann und Frau als „Grammatik“ bezeichnet, „mit deren Hilfe Gottes Liebe und Treue zur Sprache kommt.“²⁷ Als alt-katholischer Theologe kann ich diese Metaphorik, mit der die römisch-katholische Kirche die Ehe als Sakrament erklären will, gut verstehen. Aber wenn dieses Sakrament lediglich den Bund zwischen Mann und Frau bezeichnet, dann umschreibt dies m.E. nicht die Fülle von Gottes Gegenwart unter uns. Natürlich können wir sagen – und wir müssen es auch –, dass die Liebe zwischen Mann und Frau, durch Gottes Segen sakramental besiegelt, ein Abbild von Gottes liebender Gegenwart unter uns ist. Aber es ist eben auch nur *ein* Abbild, es ist *eine* Ikone seiner Liebe. Es umfasst sicher nicht die *ganze Fülle* von Gottes Liebe, die auch *andere* Abbilder haben kann.

Über das, was Liebe ist oder sein kann, ist viel geschrieben und gesungen worden. Jenseits aller Schlagerseligkeit, in der von Verliebtsein und glückseligem Sich-in-die-Augen-Sehen die Rede ist, kommen wir vielleicht dem, was Liebe wirklich bedeutet, am nächsten, wenn wir sagen: Liebe bedeutet, gemeinsam in die gleiche Richtung des Lebens zu schauen, gemeinsam in die gleiche Richtung des Lebens zu gehen. Ich meine damit, dass sich zwei Menschen an die Hand nehmen und die abenteuerliche Reise ins gemeinsame Leben beginnen wollen. Und diese Reise führt durch Licht und Dunkel, diese Reise geht auch nicht immer

geradeaus, sondern es gibt manche Irrwege und Umwege. Nur, wenn zwei Menschen sich lieben, wenn dieses Sich-Lieben mehr ist als ein verliebtes Strohfeuer der Gefühle, werden sie fähig und bereit sein, auch die Hindernisse auf dieser gemeinsamen Lebensstraße zu meistern und so aneinander zu wachsen. Wir wissen natürlich alle, dass dies eine große Herausforderung ist und dass die Liebe auf dieser manchmal schwierigen Lebensreise zerbrechen kann. Wir haben als Kirche dann nicht das Recht, über solche Lebensbrüche zu richten; wir sollten die Scherben zerbrochener Liebe in Gottes Hände legen, der allein heilen und einen neuen Anfang schenken kann.

Ich glaube, in dieser ganzen Diskussion um Ehe und Partnerschaft ist doch die eigentliche Frage, der wir uns als Kirche stellen müssen, die: Wie können wir Menschen helfen, ihre Liebe, die immer ein Geschenk des uns Menschen liebenden Gottes ist, ein Geschenk, das sie durch ihre Partnerschaft bezeugen wollen, in ihrem Leben zu verwirklichen? Wie können wir ihnen helfen, dass diese Liebe zu einem Sakrament wird, zu einem wirklichen Zeichen der Nähe Gottes, das ausstrahlt? Was können wir als Kirche tun, damit Menschen in ihrer Partnerschaft Sakrament füreinander sein können – und darüber hinaus für andere?

Zeichen dieser Nähe Gottes, Sakrament seiner Liebe kann, so meine ich, jedes Paar sein: eine Frau und ein Mann, ein Mann und ein Mann, eine Frau und eine Frau – wenn sie bereit sind, auf ihrem gemeinsamen Lebensweg Gottes Liebe sichtbar zu machen. Und deshalb ergibt es auch Sinn, all diese verschiedenen Wege der Liebe zu segnen, weil es sakramentale Wege sind.

Über viele Jahrhunderte hat die Kirche lediglich die Ehe von Mann und Frau als sakramentales Zeichen und Abbild der Liebe Gottes (zur Kirche und zu den Menschen) verstanden. Aufgrund vieler neuerer Überlegungen zu diesem Sakrament und in Respekt vor Menschen, die sich ganz bewusst mit ihrem Leben unter den Segen Gottes stellen, möchte ich diesem Sakrament einen anderen Namen geben und es „*Sakrament der gesegneten Liebe*“ nennen. Unter seinem Dach haben viele Formen gesegneter Partnerschaften ihren Platz. Und es macht gleichzeitig deutlich, dass die uns Menschen begleitende liebende Nähe Gottes nicht auf *eine* Form sakramentaler Wirklichkeit reduziert werden darf.²⁸

Prof. Dr. Günter Eßer war 1998 bis 2015 Professor für Alt-Katholische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn. Zur Zeit ist er Ausbildungsleiter für die Pfarramtsanwärterinnen und -anwärter im Alt-Katholischen Bistum.

Fußnoten

- 1 Gen 12,2.
- 2 Verhandlungen des Zweiten (Alt-)Katholikenkongresses 1872 in Köln, Köln 1872, 8.
- 3 Ebd.
- 4 Münchener Kongressprogramm Nr. I, hier zitiert nach Friedrich von Schulte, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, 2. Nachdruck der Ausgabe Gießen 1882, Aalen 2002, 22.
- 5 Der Name Alt-Katholisch weist auf das Bekenntnis zu Lehre und Praxis der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends hin, so wie dies im alt-katholischen Grundsatzprogramm, dem Münchener Kongressprogramm von 1871, formuliert worden war.
- 6 Vgl. Jan Visser, Ökumene – Welt – Utrechter Union. Die Aufgabe der Altkatholischen Kirchen, in : IKZ 84 (1994), 92–113: 97f.
- 7 Die Aufhebung des Pflichtzölibats stand schon von Beginn der kirchlichen Eigenexistenz an zur Debatte. Seit der ersten Synode 1874 wurde auf jeder Synode darüber diskutiert. Und bei der Frage der Frauenordination war es ein über 20jähriger Entscheidungsprozess, der mit den ersten Frauenordinationen in der Episkopalkirche der USA 1976 begann.
- 8 Der berühmt-berüchtigte § 175 trat mit dem neuen Reichsstrafgesetzbuch in Kraft und wurde erst im Zuge einer Strafrechtsreform 1994 abgeschafft.
- 9 Lothar Haag, Das Sakrament der Ehe. Alt-Katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart, [Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, hg. v. Andreas Krebs u. Mattias Ring, Reihe B (Darstellungen und Studien) Bd. 7] Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2016.
- 10 Vgl. ebd. 57.
- 11 Vgl. Otto Steinwachs, Gnade und Gnadenmittel in der alt-katholischen Kirche, Freiburg 1928, 33; hier zitiert nach Lothar Haag, ebd. 67.
- 12 Wolfgang Kestermann, Eherecht katholischer Kirchen. Prolegomena zu einer Neucodifizierung des Eherechts im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn (unveröffentlicht) 1984, 5. Hier zitiert nach Haag, ebd. 78, Anm. 430.
- 13 Andreas Rinkel, Ehe und Sakrament, IKZ 31 (1941); zusammenfassend dargestellt bei Haag, ebd. 70f. – Über Küppers' Eheverständnis im römisch-katholischen Sinn vgl. Haag, ebd. 76ff.
- 14 Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz, Grünewald, 92008.
- 15 Ebd. 1.
- 16 Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch Altkatholischen Dialogkommission (KuKg), Paderborn, Bonifatius/Frankfurt a.M., Lembeck, 2010, Abschn. 6.
- 17 Theodor Schneider, ebd. 34.
- 18 Vgl. 1 Kor 12,27.
- 19 Joh 10,10. – Alt-Katholiken können die Aussage der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Lumen Gentium, bejahen. Gleich zu Beginn heißt es dort, dass die Kirche „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (LG 1). In diesem Geist kann auch KuKg formulieren: „Die Lebensgestalt der Kirche durch alle Zeiten ist somit bestimmt durch die Gemeinschaft durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes, der ihre innere Lebendigkeit bewirkt. Dieser Geist wirkt in ihr auch jene Kräfte, die den einzelnen Ortskirchen und der Kirche als ganzer in besonderer Weise zu ihrer Auferbauung dient“ (Abschn. 8).
- 20 Vgl. Grigorios Larentzakis, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz, Styria, 2001, 63–65.
- 21 Can. 1166 – Codex des Kanonischen Rechtes Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 52001, 513.

- 22 Grigorios Larentzakis, Die Orthodoxe Kirche, vgl. ebd. 63.
- 23 Gen 12,2.
- 24 „Sakrament der gesegneten Liebe“ ist ein Arbeitstitel. Ähnlich wie bei anderen Sakramenten – z.B. dem „Sakrament der letzten Ölung“, das zum Sakrament der Krankensalbung oder Stärkung wurde, oder dem „Sakrament der Beichte“, das jetzt Sakrament der Versöhnung heißt, um die theologische Neuausrichtung dieser Sakramente auch sprachlich zu verdeutlichen – kann ein solch neuer sakramentstheologischer Begriff für das klassische Ehesakrament vielleicht helfen, hier eine notwendige theologische Öffnung kenntlich zu machen.
- 25 Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und herausgegeben von Bischof und Synodalvertretung, Bonn, Alt-Katholischer Bistumsverlag, 2014, 7.
- 26 Vgl. ebd.
- 27 Walter Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, hier zitiert nach Theodor Schneider, ebd. 280.
- 28 Eine solche sakramentstheologische Öffnung impliziert natürlich, dass über eine ganze Reihe von Fragen und Problemen, die mit diesem Sakrament zusammen hängen, neu diskutiert werden muss. Lothar Haag schreibt in der Schlussbetrachtung seines Buches z.B. davon, dass die meisten Kirchen keine eigentliche Ehe-theologie, sondern eine „Familientheologie“ vertreten, weil bis heute der Begriff ‚Ehe‘ mit dem der ‚Familie‘ gleichgesetzt werde. Und er plädiert in diesem Zusammenhang für eine saubere Trennung (Lothar Haag, ebd. 104f.).

Wolfgang Schürger

Lebensbündnisse segnen –

zur Geschichte von Segenshandlungen
zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften
in protestantischen Kirchen



1.

Lesben und Schwule werden sichtbar

„Ein Blick in die Geschichte unserer Kirche zeigt, dass oft die Praxis, also der Lebensvollzug, der Theorie und damit dem, was man allgemein als ‚Lehre‘ bezeichnen könnte, vorausging.“, schreibt Bischof Ring in seinem Vorwort zu der 2014 veröffentlichten Agenda zur Partnerschaftssegnung der Alt-katholischen Kirche. Und weiter: „Trotz verschiedener Anläufe konnte sich unsere Kirche in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts nicht dazu durchringen, einen Grundsatzentscheid zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu verabschieden.“

Beides ließe sich in ganz ähnlicher Weise auch über die Geschichte und Erfahrungen gleichgeschlechtliche l(i)ebender Paare in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sagen: Bereits 1977 gründet sich auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin die „Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche“ e.V. Lesben und Schwule werden daraufhin in den evangelischen Kirchen immer sichtbarer. In den meisten westdeutschen Gliedkirchen kommt es in der zweiten Hälfte der 80er Jahre zu intensiven Auseinandersetzungen über die Frage, ob und, wenn ja, welchen Platz gleichgeschlechtlich l(i)ebende Menschen in der Kirche haben können. Große öffentliche Aufmerksamkeit rief damals vor allem die Evangelische Kirche im Rheinland hervor, die im Rahmen ihres Diskussionsprozesses „Homosexuelle Liebe“ Anfang der 90er Jahre mit großformatigen Plakaten, auf denen gleichgeschlechtliche Paare zu sehen waren, für eine Akzeptanz von Lesben und Schwulen nicht nur in den Kirchen, sondern auch in der Gesellschaft warb.

Die Diskussion in dieser Phase der Auseinandersetzung war jedoch von Unsicherheit und Vorurteilen geprägt. Diese kommen in der Orientierungshilfe des Rates der EKD von 1996 „Mit Spannungen leben“ deutlich zum Ausdruck. Der Text markiert in gewisser Weise das Ende dieser ersten Phase der Diskussion: „Die in diesem Text gebrauchte Redewendung ‚homosexuelle Prägung‘ lässt bewußt offen, ob und in welchen Fällen es sich um eine nur überwiegende oder um eine ausschließliche, um eine angeborene und/oder um eine im Verlauf der Lebensgeschichte erworbene Prägung handelt. [...] Für die homosexuell geprägten Menschen, die ihre Prägung als Belastung

empfinden, ist die Frage nach den Entstehungsbedingungen allerdings insofern relevant, als von ihrer Beantwortung die Möglichkeiten und Chancen einer Veränderung mit abhängen.⁴¹ Die Möglichkeit der Konversion wird in den meisten Dokumenten dieser Zeit offen gelassen, jedoch sehen die Kirchenleitungen, „dass mit der Ausgrenzung, Diskriminierung und Kriminalisierung homophiler Menschen ein Irrweg beschritten worden ist, der dem Evangelium widerspricht.“⁴²

Das Papier wirbt daher für einen unvoreingenommenen Umgang miteinander – in Kirche und (damals noch genauso wichtig) Gesellschaft: „Homophile Menschen stehen vor der oft schweren Aufgabe, ihre vom Verhalten der Mehrheit abweichende Prägung zu akzeptieren, mit ihr umzugehen und sie in eine verantwortliche Lebensgestaltung zu integrieren. Dieser spezifischen Situation ist mit Verständnis, Annahme und Zuwendung zu begegnen. In der öffentlichen Diskussion über Homosexualität ebenso wie im Umgang mit homophilen Menschen und deren Selbstdarstellung gilt es zu beachten, dass es der von Gott verliehenen Ganzheitlichkeit und Würde des Menschen widerspricht, wenn Menschen ausschließlich von ihrer sexuellen Prägung her verstanden werden.“⁴³

In den meisten Gliedkirchen setzt sich zu dieser Zeit auch die Überzeugung durch, dass es der Ganzheitlichkeit des Menschen nicht angemessen ist, zwischen einer homosexuellen Veranlagung einerseits und gelebter Homosexualität andererseits zu unterscheiden und etwa grundsätzlich ein zölibatäres Leben für homosexuelle Christinnen und Christen zu fordern: „Denjenigen, denen das Charisma sexueller Enthaltensamkeit nicht gegeben ist, ist zu einer vom Liebesgebot her gestalteten und damit ethisch verantworteten gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft zu raten. Die Kriterien, die für sie gelten, sind – mit einer wesentlichen Ausnahme – dieselben, die für die Ehe und Familie gelten: Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit.“⁴⁴ Die angesprochene „wesentliche Ausnahme“ betrifft die Frage der Kinder – bis heute tun sich die Gliedkirchen immer noch schwer mit der Vorstellung, dass gleichgeschlechtliche Paare Verantwortung für die nachfolgende Generation übernehmen.

2. „Segnende Begleitung“ von Partnerschaften

Die vorsichtige Öffnung, die in den bisherigen Zitaten deutlich wird, zeigt sich auch bei der Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: „Wenn homosexuell geprägte Menschen im Rahmen der geistlichen Begleitung durch andere Christen für sich eine Segnung erbitten, sollten sie ebensowenig abgewiesen werden wie andere Menschen, die eine solche Bitte äußern. Ihren Ort hat eine solche Segnung in der Seelsorge und der damit gegebenen Intimität. Diese Segnung im Rahmen eines Gottesdienstes vorzunehmen, kann wegen der Gefahr von Mißverständnissen nicht befürwortet werden. In jedem Fall muß für alle Beteiligte erkennbar sein: Gesegnet wird nicht die gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft als Form des Zusammenlebens, sondern gesegnet werden Menschen, und zwar in diesem Falle homosexuell geprägte Menschen, die allein oder in einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft ethisch verantwortlich leben.“⁵

Der EKD-Text spiegelt die Beschlusslage in der Mehrheit der Gliedkirchen in der Mitte der 90er Jahre wider: Segnungen sind möglich, jedoch in der seelsorgerlichen Verantwortung der konkreten Pfarrerin oder des konkreten Pfarrers; Segnungen sollen in einer begrenzten Öffentlichkeit stattfinden; gesegnet wird nicht die Partnerschaft, sondern gesegnet werden die konkreten Menschen. Letzteres soll, so wird immer wieder betont, der Verwechselbarkeit mit einer Trauung entgegenwirken.

In meiner eigenen, der bayerischen, Landeskirche, aber auch in vielen anderen Gliedkirchen führt diese Öffnung „im seelsorgerlichen Rahmen“ zu einer Vielzahl von Ausgestaltungsformen dieser Segenshandlungen. Zugleich kommt es in der Sorge um die Nicht-Verwechselbarkeit mit einer Trauung zum Teil zu kuriosen Differenzierungen: Mancherorts wird betont auf einen Ringwechsel verzichtet, an anderen Orten darf es kein gegenseitiges Versprechen oder einen gegenseitigen Segenswunsch der Partner_innen geben. Auch an der Frage, ob durch Glockengeläut eine durch die Synodenbeschlüsse nicht zugelassene Öffentlichkeit hergestellt wird, entzündeten sich immer wieder Konflikte.

Im Jahr 2003, also zwei Jahre nach der Einführung des Lebenspartnerschaftengesetzes, stellt die Kirchenkonferenz der EKD fest, „dass die Unterscheidung zwischen einer Segnung von Menschen und der Segnung der Partnerschaft weder vermittelbar noch durchhaltbar sei, denn eine Handlung könne nicht losgelöst vom Lebenszusammenhang, in den sie gestellt sei, beurteilt werden“.⁶ Da zugleich auch die gottesdienstähnlichen Handlungen im Rahmen der seelsorgerlichen Begleitung mit „Heimlichtuerei“ verwechselt werden könnten, scheint die Kirchenkonferenz zu diesem Zeitpunkt den Gliedkirchen nahelegen zu wollen, auf jede Form von Segenshandlungen zu verzichten.⁷ Die gemeindliche Praxis ist mit solch einer restriktiven Auslegung der Beschlüsse der 90er Jahre aber längst nicht mehr zu vereinbaren.

Unter dem Vorzeichen der „seelsorgerlichen Verantwortung“ für die angemessene Ausgestaltung eines segnenden Handelns hat sich nämlich in den späten 90er Jahren längst ein breites Spektrum liturgischer Formen und Bausteine entwickelt.⁸ De facto ist durch den Verweis auf die individuelle seelsorgerliche Verantwortung ein gestalterischer Freiraum entstanden, der der Lebenssituation gleichgeschlechtlicher Paare sehr angemessen ist: Viele von ihnen leben ja – auch ohne schützendes Rechtsinstitut – schon seit Jahren oder Jahrzehnten zusammen und nahmen die Öffnung in den evangelischen Kirchen zum Anlass, ihren gemeinsamen Weg unter den Segen Gottes zu stellen. Die liturgische Freiheit der seelsorgerlichen Verantwortung eröffnet hier natürlich die Möglichkeit, den Gottesdienst als Dankgottesdienst für den gemeinsamen Lebensweg zu gestalten, in dem das Paar dann – auch – gesegnet wird.

3. Das Lebenspartnerschaftengesetz als Zäsur

Am 1. August 2001 tritt in der Bundesrepublik das Lebenspartnerschaftengesetz in Kraft. Erstmals gibt es damit ein der Ehe ähnliches Rechtsinstitut, das gleichgeschlechtliche Partnerschaften schützen soll. Anders als die römisch-katholische Kirche haben sich die EKD und ihre Gliedkirchen im Vorfeld dezidiert für eine rechtliche Besserstellung gleichgeschlechtlicher Paare eingesetzt. Bereits „Mit Spannungen leben“ fordert dazu auf, rechtliche

Benachteiligungen zu beseitigen, soweit sie nicht zum „Schutz der Ehe“ nötig sind.⁹ Im Jahr 2000 legt das Kirchenamt der EKD mit „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken“ dann ein Papier vor, das sich deutlich für einen verbesserten Rechtsschutz ausspricht – allerdings auch Kritik an dem ursprünglichen Gesetzesentwurf der rot-grünen Bundesregierung übt.

Nach der Verabschiedung des Gesetzes sehen sich die Kirchenleitungen mit der Forderung konfrontiert, auf die veränderte Rechtswirklichkeit mit einer Anpassung der kirchlichen Praxis und Rechtslage zu reagieren. Diskutiert wird hierbei nicht nur über liturgische, sondern auch über dienstrechtliche Fragen wie das Zusammenleben im Pfarrhaus oder die Versorgungsansprüche der Partner. Kirchenkonferenz, Rat und Kirchenamt der EKD legen im September 2002 eine Orientierungshilfe über „Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz“ vor.¹⁰ Diese kommt zu dem Ergebnis, dass hinsichtlich der Segnung das im Grundgesetz verbürgte Selbstbestimmungsrecht der Kirchen gelte, so dass ein neues Rechtsinstitut nicht zwangsläufig zu einer veränderten liturgischen Praxis führen müsse. Bezüglich kirchlicher Mitarbeitender offenbart die Orientierungshilfe eine gewisse Ratlosigkeit: Einerseits könnten die EKD und ihre Gliedkirchen ihren Mitarbeitenden aufgrund der Loyalitätspflicht nicht einfach das Eingehen einer Lebenspartnerschaft verbieten, da sie sich im Vorfeld mehrfach für eine rechtliche Besserstellung von Partnerschaften ausgesprochen haben. Andererseits sei die Diskussion um die Vereinbarkeit von gelebter Homosexualität und kirchlichem Verkündigungsauftrag in verschiedenen Gliedkirchen noch nicht beendet. Im Rahmen der Erarbeitung eines einheitlichen, für alle Gliedkirchen geltenden Dienstrechtes wird dieses Dilemma im Jahr 2011 schließlich so gelöst, dass in einem Paragraphen 39a die Gleichbehandlung von Lebenspartnerschaften festgeschrieben wird, dieser Ergänzungsparagraph aber von den Gliedkirchen einzeln und explizit bei der Übernahme des Gesetzes in Kraft gesetzt werden muss.¹¹

Die lesbisch-schwulen Konvente als Standesvertretungen begrüßen diese Entwicklung grundsätzlich, gleichzeitig werden aber auch Bedenken laut, dass damit nun die Eingetragene Lebenspartnerschaft als die einzig ethisch verantwortliche Form des Zusammenlebens betrachtet werde. Die Orientie-

rungshilfe „Mit Spannungen leben“ hatte 1996 dagegen mit den Kriterien „Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit“ Leitlinien definiert, die sich auf unterschiedliche Formen des Zusammenlebens anwenden lassen.

4. Von der „segnenden Begleitung“ zur Trauung

Mit der Anpassung des Dienstrechtes haben die EKD und ihre Gliedkirchen de facto die Relevanz des Lebenspartnerschaftengesetzes für den kirchlichen Bereich anerkannt. Nach 2011 wird daher der Druck immer stärker, nun auch eine agendarische Anpassung an die neue Rechtswirklichkeit vorzunehmen. Die Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck ist im Herbst 2011 die erste Kirchenleitung, die die Möglichkeit einer öffentlichen, gottesdienstlichen Segnung für Paare in eingetragener Lebenspartnerschaft beschließt. Im März 2013 legt das Landeskirchenamt de facto eine Agende für diese Gottesdienstform vor, die allerdings als „Materialien für die Segnung“ bezeichnet wird.¹²

Im Sommer 2013 folgt die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau: Mit der am 1. Juli 2013 erlassenen neuen Lebensordnung der Kirche¹³ werden Trauung heterosexueller Ehepaare und Segnung eingetragener Partnerschaften grundsätzlich gleichgestellt. Die Lebensordnung findet dazu den neuen, verbindenden Begriff des Gottesdienstes zu einem „vor dem Standesamt eingegangenen Lebensbündnis“ (Nr. 262). Der einzige Unterschied besteht darin, dass den nach wie vor bestehenden Vorbehalten mancher Kirchengemeinden und Pfarrer_innen dadurch Rechnung getragen wird, dass sie die Möglichkeit haben, die Segnung einer Eingetragenen Lebenspartnerschaft abzulehnen (Nr. 260).

Ein nahezu identisches Vorgehen (Gleichbehandlung mit Ablehnungsvorbehalt) beschließen die Synoden der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz am 9. April 2016¹⁴ und der Evangelischen Kirche des Rheinlandes am 15. Januar 2016¹⁵. Noch weiter geht die Synode der Evangelischen Kirche von Baden mit ihrem Beschluss vom 23. April 2016¹⁶: Dort wird auf den Gewissensvorbehalt verzichtet und über die Gleichstellung

hinaus ein Versöhnungsprozess initiiert, der helfen soll, die Schuld der Kirche gegenüber Lesben und Schwulen aufzuarbeiten. Es ist absehbar, dass weitere Kirchen folgen werden.

5. Liturgische Kennzeichen der Trau-/Segenshandlung

Die letzten Zeilen machen deutlich, dass die Diskussion um den liturgischen Charakter und kirchenrechtlichen Status der Segenshandlungen in den Gliedkirchen der EKD gerade in vollem Gange ist. Von den letztgenannten Kirchen hat bis jetzt lediglich die Evangelische Kirche von Kurhessen und Waldeck agendenähnliches Material vorgelegt. Die Richtung der liturgischen Entwicklung wird jedoch auch in den anderen Beschlusstexten und in der bereits erwähnten Stellungnahme der Kirchenkonferenz der EKD aus dem Jahr 2003 deutlich: Die Unterscheidung zwischen einer Segnung von Menschen und der Segnung einer Partnerschaft ist weder durchhaltbar noch vermittelbar! Anders als von der Kirchenkonferenz im Jahr 2003 intendiert, hat dies nun aber nicht zu einer Rücknahme der segnenden Begleitung in den Bereich der Seelsorge geführt, sondern zu einer weitgehenden Gleichstellung und liturgischen Gleichbehandlung heterosexueller und homosexueller Paare.

5.1. Nähe und Differenz von Ehe und Lebenspartnerschaft

Die Autoren des agendarischen Materials aus Kurhessen und Waldeck betonen, dass gleichwohl die Unterschiede zwischen Ehe und Lebenspartnerschaft gewahrt bleiben:

„Rechtliche Bedingung ist die eingetragene Lebenspartnerschaft und nicht eine Eheschließung. Die Handlung selbst ist als Segnung zu bezeichnen und nicht als Trauung. Sie wird an eigener Stelle registriert. Das hier vorgelegte liturgische Material ist keine agendarisch verpflichtende Ordnung. Es enthält Texte und Formulierungen, die die spezifische Situation im Blick haben: Man begrüßt nicht das Ehepaar, sondern Partnerinnen oder Partner; man bittet um Gottes Segen für die Partnerschaft, nicht für eine Ehe.

Gleichwohl sind für die Gestaltung eines evangelischen Gottesdienstes zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare die drei Elemente unverzichtbar, die nach reformatorischem Verständnis (Martin Luthers Traubüchlein) für eine Trauung als konstitutiv gelten: Gottes Wort, Gebet und Segen. Dass sowohl bei der Trauung als auch bei der Segnung weitere liturgische Elemente hinzutreten und diese einander ähnlich sein können, entspricht der möglichen Gestaltungsfreiheit evangelischer Gottesdienste.¹⁷

Die Autoren betonen auf diese Weise Nähe und Differenz von Ehe und Lebenspartnerschaft. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Eintragung in die Kirchenbücher in einem eigenen Lebenspartnerschaftenregister geschieht. Die anderen drei Kirchen vollziehen diese Eintragung m.W. im Trauregister. Die Lebensordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau geht einen Schritt über Kurhessen-Waldeck hinaus: Dort wird von „Lebensbündnissen“ gesprochen. Dieser Begriff verbindet übergeordnet Ehe und Lebenspartnerschaft. Dahinter steht die Einsicht, dass „die gleichgeschlechtliche Orientierung zu den natürlichen Lebensbedingungen gehört. Homosexualität kann als Teil der Schöpfung gesehen werden. Von seiner Schöpfung sagt Gottes Wort: ‚Siehe, es war sehr gut‘ (1 Mose 1), und der Mensch kann zu Gott beten: ‚Ich danke dir, dass ich wunderbar gemacht bin. Wunderbar sind deine Werke, das erkennt meine Seele‘ (Psalm 139). Dieser Lobpreis des Schöpfers und der Schöpfung ist unabhängig von der sexuellen Orientierung des Menschen.“¹⁸ Die Verurteilung homosexueller Praxis im Neuen Testament sei der Tatsache geschuldet, dass die antike Weltsicht Homosexualität nur als verwerfliches Verhalten von Heterosexuellen kenne.¹⁹

Unter dem Vorzeichen dieser Erkenntnis aber sei 1 Mose 2,18 („Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei“) als Zusage Gottes an hetero- wie homosexuelle Lebensbündnisse zu lesen: „In der Bestimmung zu einem Lebensbündnis zwischen zwei Menschen zeigt sich Gottes Liebe zu den Menschen. Diese Bestimmung zum Lebensbündnis ist gleichermaßen Zeichen, Geschenk und Geheimnis seiner Liebe. Darum ist es ausgerichtet auf Dauer, auf gegenseitiges Vertrauen und auf Verlässlichkeit (vgl. 1 Kor 13). In diesem Lebensbündnis haben Liebe und Freude aneinander ihren Platz sowie auch die Bereitschaft, Lasten gemeinsam und stellvertretend füreinander zu tragen (Gal 6,2).“²⁰

Die Landessynode trifft diese Aussagen in vollem Bewusstsein der ökumenischen Sprengkraft, die in diesen Aussagen liegt: „Die EKHN ist sich bewusst, dass diese Sichtweise in manchen anderen Kirchen abgelehnt wird. Ökumenisch sind Kirchen dadurch, dass sie sich an Jesus Christus ausrichten und sich darin begegnen. Die kulturellen Muster, die auch in Kirchen in Fragen der Geschlechtlichkeit wirksam sind, sind im Leib Christi keine endgültigen Festlegungen. ‚Wer Gottes Willen tut‘, sagt Jesus, ‚ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter‘ (Mk 3,35). Alle sozialen Festlegungen auf der Grundlage der Zweigeschlechtlichkeit, wie etwa die Verweigerung der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, sind deshalb kritisch zu hinterfragen. Das gilt aber auch für die Überlegungen, die in dieser Lebensordnung begründet werden. Der EKHN liegt viel daran, das ökumenische Gespräch im Geist der Geschwisterlichkeit weiter zu führen, stets wissend, dass Menschen auch irren können und auf den Geist der Wahrheit Gottes angewiesen sind.“²¹

5.2. Das agendarische Material der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck

Der äußere Aufbau des vorgelegten agendarischen Materials (und in der Print-Fassung auch das Erscheinungsbild des Buches) entspricht grundlegend der Trauagende: Glockengeläut zur Eröffnung des Gottesdienstes, Abholung des Paares an der Kirchentür, Dankgebet, Psalmlesung, Verkündigungsteil, Schriftworte zur gegenseitigen Liebe, Fragen/gegenseitiges Versprechen, Ringwechsel oder ein anderes Zeichen, Segensspruch über dem Paar, Dank- und Fürbittgebet, allgemeiner Schlusssegen.

Natürlich sind die „Fragen“ nicht als „Traufragen“ überschrieben, aber schon ein Blick in die vorgeschlagenen Lesungen zeigt, dass auch in diesem Material Nähe und Differenz zum Ausdruck kommen: Im Hauptteil wird für die Schriftlesung vor der Segnung als erster Text 1 Kor 13,1–13 vorgeschlagen – ein Text, der natürlich nicht explizit von der Ehe spricht, sondern das Hohelied der Liebe singt, aber damit auch seinen festen Platz in Trauagenden hat. Jesu Worte zu Ehe und Ehescheidung sucht man in dem Material natürlich vergeblich. Wenig verwunderlich ist dagegen, dass mit Rut 1,16f als zweiter Lesungstext eine Geschichte vorgeschlagen wird, die

von der Beziehung zweier Frauen erzählt (Schwiegertochter und Schwiegermutter, wohlgemerkt!) – die aber ebenfalls in Trauliturgien verwendet wird.

Dass offenbar auch die kurhessisch-waldeckschen Autor_innen der hessen-nassauischen Idee der „Lebensbündnisse“ als verbindender Größe etwas abgewinnen können, zeigt die Tatsache, dass unter den alternativen Vorschlägen Gen 2,18 zu finden ist. An einigen Stellen wird aber auch deutlich, dass die Autor_innen die Differenz der Lebenssituationen sehr genau vor Augen haben. Ein Vorschlag für das Fürbittgebet weitet den Blick über das Paar und sein Umfeld hinaus für die Welt:

„Wir denken an schwule und lesbische Paare

in vergangenen Zeiten

oder in anderen Ländern der Erde.

Noch heute leiden viele unter ihnen an Missachtung und Verfolgung.

Schütze und stärke sie

und alle, die um Respekt und gleiche Rechte für sie streiten.“²²

Auch die Erfahrung von Diskriminierung wird in den liturgischen Vorschlägen direkt angesprochen. Unter den zur Auswahl angebotenen meditativen Teilen findet sich der Text von Bernhard von Issendorff „Auf Anfeindungen gebt doppelte Zustimmung“:

„Im Streit um die Segnungen homosexueller Paare

Wenn sie sagen: ‚Ihr gehört einer Minderheit an‘,

dann stimmt ihnen in doppelter Weise zu:

Denn die Liebenden sind immer in der Minderheit,

doch das mindert ihre Liebe nicht.

Und dies ist das Zweite:

Glücklich sind nur wenige

und sie sind es nur in einigen Augenblicken.

Wenn sie sagen: ‚Ihr lebt gegen die Natur an‘,

dann stimmt ihnen in doppelter Weise zu:

Denn sich auf andere Menschen einzulassen,

entspricht nicht der Wolfsnatur des Menschen.

Und dies ist das Zweite:

Aus der Liebe allein wächst die Kultur,

die das menschliche Leben menschlich macht.

Wenn sie sagen: ‚Die Bibel verdammt euer Leben‘,

dann stimmt ihnen in doppelter Weise zu:
Denn nicht kannten die Bibelleser euer Leben,
doch sprach die Bibel zu ihnen und ihrer Zeit.
Und dies ist das Zweite:
Jedes Leben steht unter Gottes Gericht
und bedarf der Vergebung des Herrn.
Wenn sie sagen: ‚Ihr seid eine Zumutung‘,
dann stimmt ihnen in doppelter Weise zu:
Denn jedes Zusammenleben ist eine Zumutung,
und ohne den Mut füreinander kann niemand leben.
Und dies ist das Zweite:
Dort wo Menschen in Gottes Namen das Leben wagen,
da entsteht Mut für alle, die es sehen.“²³

6. Der weltweite Kontext

Die EKHN bringt in ihrer neugefassten Lebensordnung deutlich zum Ausdruck, dass sie sich der ökumenischen Brisanz der Gleichstellung homosexueller Paare bewusst ist (s.o., Punkt 5) – ein ähnliches Bewusstsein darf für die anderen Kirchen unterstellt werden. Der Lutherische Weltbund drohte an der Diskussion um die Stellung gleichgeschlechtlich l(i)ebender Menschen in der Kirche einige Jahre lang fast zu zerbrechen, ähnliches gilt für die weltweite Gemeinschaft der anglikanischen Kirche. Beidemal waren und sind es vor allem die Mitgliedskirchen aus Afrika, die durch die Öffnung der nordatlantischen Geschwisterkirchen für Lesben und Schwule den *Status Confessionis* gegeben sehen. Besonders tragisch ist, dass sich die ehemaligen Missionskirchen dabei auf die Tradition ihrer Missionare berufen: „Unsere deutschen Missionare haben uns beigebracht, dass ein Christ seine Sexualität nur in einer einzigen Ehe leben darf und alles andere Sünde ist“, so soll ein hochrangiger afrikanischer Lutheraner einmal gesagt haben, „und nun kommt ihr Deutschen und behauptet, dass das alles nicht stimmt!“²⁴

In einer pastoralen Empfehlung vom 14. Februar 2014 betonen die Bischöfe der Kirche von England: „Wir sind uns bewusst, dass es sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft Männer und Frauen gibt, die treu in verbindlichen

gleichgeschlechtlichen Beziehungen leben wollen. Wie wir in unserer Antwort auf die Konsultation sagten, die der Gesetzgebung zur gleichgeschlechtlichen Ehe voranging: „Die Aussage, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften wesentliche gesellschaftliche Tugenden verkörpern können, steht nicht zur Debatte. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften verkörpern häufig genuine Wechselseitigkeit und Treue [...], zwei der Tugenden die das Book of Common Prayer [das grundlegende liturgische Buch der Anglikanischen Kirche] verwendet, um die Ehe zu empfehlen. Die Kirche von England bemüht sich darum, dass diese Tugenden in der Gesellschaft größtmögliche Bedeutung haben“. Gleichwohl betonen die Bischöfe, dass die kirchliche Trauung heterosexuellen Paaren vorbehalten bleibe und dass es zur Frage des weiteren Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Paaren noch weiterer, die weltweite Gemeinschaft der Anglikaner einschließende, Konsultationen bedürfe.²⁵

Die Episcopal Church in den USA, ebenfalls ein Mitglied der anglikanischen Weltgemeinschaft, ist einen anderen Weg gegangen: Im Juli 2012 hat die Generalsynode die Segnung („Blessing“) gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ermöglicht. Das liturgische Formular hierzu entspricht der Trauung, auch betont die Einleitung, dass der Ort dieser Kasualie – wie im Fall der Trauung – der eucharistische Sonntagsgottesdienst sei.²⁶

Die theologische Begründung dieser Entscheidung nimmt auf den in der Taufe geschlossenen Bund zwischen Gott und den Menschen Bezug: „Die Taufe führt uns in diesen Bund hinein, indem sie uns für immer Christus zu eigen und zu Gliedern des Leibes Christi, der Kirche macht. Die Eucharistie stärkt uns im Leben dieses Bundes und stärkt uns darin, Christi Zeuginnen und Zeugen in der Welt zu sein. Unser Leben im Bund mit Gott wird durch Beziehungen der Verpflichtung und Treue ausgedrückt, eingeschlossen die von gleichgeschlechtlichen Paaren. Es ist die Freude der Kirche, die Beziehungen als Zeichen der Liebe Gottes zu feiern, um Gottes Gnade zu beten, Paare in ihrem Zusammenleben zu stützen, und sich mit diesen Paaren in unserem gemeinsamen Zeugnis des Evangeliums in der Welt zusammenzutun“.²⁷

Nicht unerwähnt bleiben soll zum Schluss, dass die Metropolitan Community Church (MCC) über Jahrzehnte Lesben und Schwulen eine Heimat geboten hat, die in ihrer Ursprungs-Denomination Diskriminierung erlebt hatten

oder befürchten mussten. Von Troy Perry bereits im Jahr 1968 in Los Angeles gegründet hat diese Kirche sich inzwischen weltweit verbreitet. Ihre lesbischen und schwulen Gemeindeglieder hat sie in ihren Partnerschaften natürlich mit einer kirchlichen Segenshandlung begleitet – und in den schweren Zeiten der Aids-Pandemie in Würde zu Grabe getragen.²⁸

PD Dr. Wolfgang Schürger ist Kirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und deren Beauftragter für Umwelt- und Klimaverantwortung. Er lehrt als Privatdozent für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Fußnoten

- 1 https://www.ekd.de/familie/spannungen_1996_4.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 2 „Fürther Erklärung“ der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern von 1993, online verfügbar unter https://www.huk.org/cms/upload/oeffentlich/dokumente/ev-kirchen_synoden_pdf-01_fuerther-erklaerung_1993.pdf.pdf, aufgerufen am 24.04.2016.
- 3 Ebd.
- 4 https://www.ekd.de/familie/spannungen_1996_3.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 5 https://www.ekd.de/familie/spannungen_1996_6.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 6 <https://ekd.de/homosexualitaet/index.html>, aufgerufen am 24.04.2016.
- 7 Ebd., vgl. Pressemitteilung vom 27.03.2016: https://ekd.de/presse/pm58_2003_geistliche_begleitung.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 8 Vgl. Wolfgang Schürger, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare, Bausteine und Erfahrungen, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- 9 https://www.ekd.de/familie/spannungen_1996_3.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 10 https://ekd.de/EKD-Texte/empfehlungen_gleichgeschlechtliche_partnerschaften_2002.html, aufgerufen am 24.04.2016.
- 11 In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern z.B. durch §18 des Pfarrdienstausführungsgesetzes vom 01.05.2012.
- 12 http://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/131025_segnung_von_paaren.pdf, aufgerufen am 24.04.2016 (im Folgenden: Segnung von Paaren).
- 13 http://intern.ekhn.de/fileadmin/content/ekhn.de/download/presse/NeueLebensordnung_2013.pdf, aufgerufen am 24.04.2016 (im Folgenden: Lebensordnung).
- 14 <http://www.rbb-online.de/politik/beitrag/2016/04/Landeskirche-stimmt-fuer-Traueung-Homosexuelle.html>, aufgerufen am 24.04.2016.
- 15 <http://www.ekir.de/www/service/19761.php>, aufgerufen am 24.04.2016.
- 16 <http://www.evangelisch.de/inhalte/133922/23-04-2016/badische-synode-beschliesst-traugottesdienste-fuer-homosexuelle>, aufgerufen am 24.04.2016.
- 17 Segnung von Paaren, 9.
- 18 Lebensordnung, Nr. 255.
- 19 Lebensordnung, Nr. 257.
- 20 Lebensordnung, Nr. 243.
- 21 Lebensordnung, Nr. 258.
- 22 Segnung von Paaren, 21.
- 23 Segnung von Paaren, 31.
- 24 So der mündliche Bericht von Joachim Track, dem langjährigen Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses des Lutherischen Weltbundes.
- 25 “We are conscious that within both Church and society there are men and women seeking to live faithfully in covenanted same sex relationships. As we said in our response to the consultation prior to the same sex marriage legislation, the proposition that same sex

relationships can embody crucial social virtues is not in dispute. Same sex relationships often embody genuine mutuality and fidelity..., two of the virtues which the Book of Common Prayer uses to commend marriage. The Church of England seeks to see those virtues maximised in society.” <https://www.churchofengland.org/media-centre/news/2014/02/house-of-bishops-pastoral-guidance-on-same-sex-marriage.aspx>, aufgerufen am 5.5.2016.

- 26 http://www.integrityusa.org/doc_download/9-rite-for-same-sex-blessings, aufgerufen am 5.5.2016, der Hinweis zum liturgischen Ort auf S. 3.
- 27 “Baptism initiates us into that covenant, making us Christ’s own forever and members of Christ’s Body, the Church. The eucharist sustains us in that covenantal life and strengthens us to be Christ’s witnesses in the world. Our covenantal life with God is expressed in relationships of commitment and faithfulness, including those of same-sex couples. It is the Church’s joy to celebrate these relationships as signs of God’s love, to pray for God’s grace to support couples in their life together, and to join with these couples in our shared witness to the gospel in the world”: A.a.O., S. 2.
- 28 Zur Geschichte der MCC s. <http://mccchurch.org/overview/history-of-mcc/>, aufgerufen am 5.5.2016, zur Rolle der Kirche in den ersten Jahrzehnten der Pandemie vgl. Lynne Gerber, „Ist denn jeder geheilt außer mir?“, in: Werkstatt Schwule Theologie 17 (2015), 5–13.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Personen

Zum Ende des Sommersemesters 2015 wurde *Prof. Dr. Günter Eßer*, seit 1998 Professor für Alt-Katholische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn, in den Ruhestand verabschiedet. Er übernimmt weiterhin Lehrveranstaltungen am Alt-Katholischen Seminar. Darüber hinaus ist er zum Ausbildungsleiter für die Pfarramtsanwärterinnen und Pfarramtsanwärter ernannt worden.

Als Günter Eßers Nachfolger wurde *Prof. Dr. Andreas Krebs* berufen, der die Professur zum 1. November 2015 antrat. Nach Promotion im Fach Philosophie an der Universität Trier (2006) und Tätigkeit im Schuldienst war er ab 2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bonner Alt-Katholischen Seminar und ab 2011 Assistenzprofessor am Departement für Christkatholische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Dort habilitierte er sich 2015 mit der Arbeit „Entdeckungen Gottes“ in den Fächern Systematische Theologie und Ökumenische Theologie.

Anja Goller, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alt-Katholischen Seminar, befindet sich seit Januar 2016 im Schwangerschafts- bzw. Erziehungsurlaub. Sie wird zur Zeit vertreten durch Anne Hensmann-Eßer und Theresa Hüther, die sich die Mitarbeiter-Stelle je zur Hälfte teilen. *Anne Hensmann-Eßer* studierte Pädagogik und Theologie an den Universitäten Köln, Bonn und Bochum und arbeitete als Jugendbildungsreferentin an der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg sowie als Dozentin für Ethik am DRK-Fachseminar für Altenpflege in Bonn. 2013–2015 nahm sie am Alt-Katholischen Seminar Lehraufträge für Geschichte und Probleme des christlich-jüdischen Dialogs wahr. *Theresa Hüther* studierte Mittlere und Neuere Geschichte, Politikwissenschaft und Katholische Theologie (Schwerpunkt Sozialethik) in Mainz und Glasgow und erwarb sich den Abschluss einer Magistra Artium (Thema der Arbeit: „Die Äbte der Beuroner Benediktinerkongregation im Dritten Reich“). Sie war Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Politikwissenschaft der Universität Mainz und ist seit 2014 freie Mitarbeiterin bei der Zeitschrift „Wort und Antwort“.

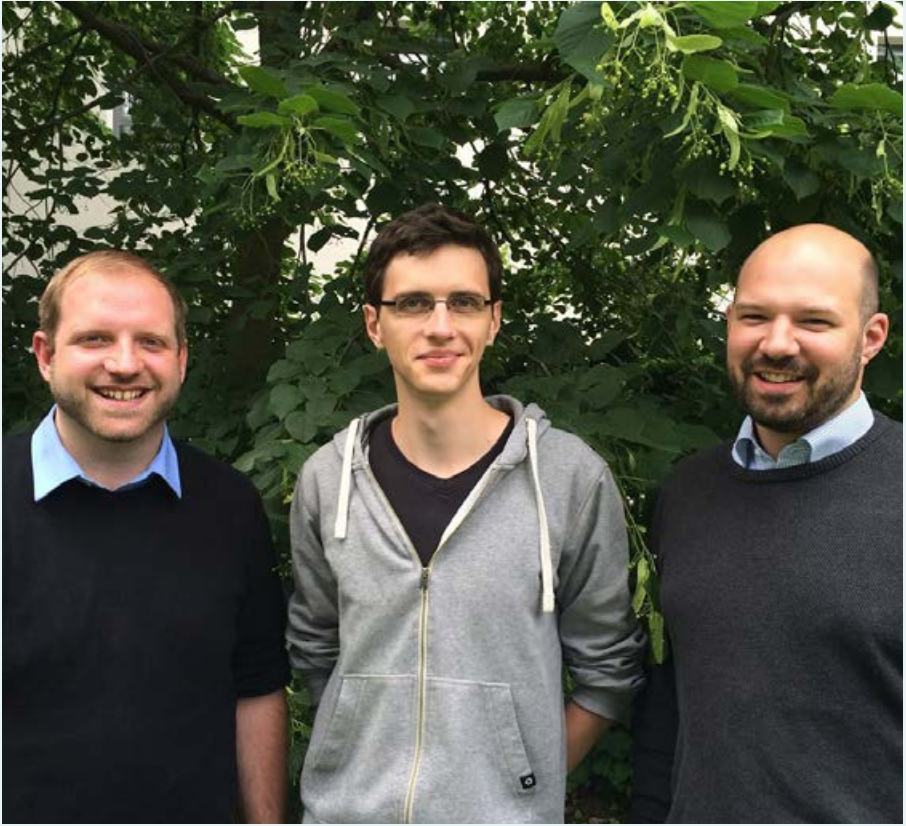
Florian Groß, psychologischer Berater und alt-katholischer Theologe, hat eine bibliothekarische Schulung absolviert und übernimmt als Wissen-



Von links nach rechts: Theresa Hütter, Florian Groß, Ulrike Bausch, Andreas Krebs, Anne Hensmann-Eßer

schaftliche Hilfskraft die Retrokatalogisierung unserer Bibliothek. Die bisherigen Bestände werden dabei nach den gegenwärtig gültigen Regeln für die wissenschaftliche Erfassung bearbeitet und nach den Regeln der „Regensburger Verbundklassifikation“ neu aufgestellt. Weitere Informationen unter „Neuordnung der Bibliothek“.

Wegen einer längerfristigen Erkrankung von *Ulrike Dietzler-Bröhl* hat *Ulrike Bausch* vertretungsweise das Sekretariat übernommen.



Von links nach rechts: Lothar Haag, Thilo Corzilius, Florian Bosch

Neuer Master-Studiengang

Die ersten Absolventen des neuen Master-Studiengangs „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“ sind Lothar Haag, Thilo Corzilius und Florian Bosch (siehe Bild). Sie haben ihr Studium im Sommersemester 2015 abgeschlossen. Auf Grundlage von Rückmeldungen der Studierenden und Lehrenden sowie der Akkreditierungskommission wurde der Studiengang weiterentwickelt. Die überarbeitete Prüfungsordnung ist zum Wintersemester 2016/17 in Kraft getreten.

Neuordnung der Bibliothek

Die Bibliothek des Alt-Katholischen Seminars wird zur Zeit grundlegend überarbeitet und neu katalogisiert. Bestände, die auch in der Fachbibliothek der Theologischen Fakultäten leicht greifbar sind, werden ausgesondert; dafür wird das Profil in den Arbeitsschwerpunkten Alt-Katholizismus und Ökumene geschärft. Die Seminarbibliothek wird künftig als Außenstelle der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn (ULB) angeschlossen sein. So kann auf lange Sicht eine professionelle bibliothekarische Betreuung gewährleistet werden. Die Bibliothek wird künftig als Präsenzbibliothek geführt (Öffnungszeiten: Montag bis Donnerstag 10 bis 14 Uhr oder nach Vereinbarung). Die bereits erfassten Bestände des Alt-Katholischen Seminars sind über den Online-Katalog der ULB recherchierbar (www.ulb.uni-bonn.de).

Publikationen des Seminars

Die Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars, begründet 2002 von Angela Berlis, Günter Eßer und Matthias Ring, wird seit diesem Jahr von Andreas Krebs und Matthias Ring herausgegeben. Neu erschienen ist der Band *Lothar Haag: Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart [GThAK B7]*, Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag 2016. Zum Inhalt des Buches siehe unten unter „Abschlussarbeiten“.

Künftig soll gegen Ende jedes Jahres ein *Jahresheft Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* erscheinen, wie Sie es jetzt in Händen halten. Um eine größere Öffentlichkeit zu erreichen, wird mit der Publikation des neuen Heftes das jeweils vorangegangene auch als PDF-Datei online verfügbar gemacht.



Veranstaltungen

Das Alt-Katholische Seminar beteiligt sich an der Arbeit des *Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA)*. Dessen Erfurter Jahrestagung vom 22. bis 23. Januar 2016 hatte zum Thema: „Heiliger Geist und Pfingstbewegung. Theologisch - Interkonfessionell - Interreligiös“. Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen setzten sich historisch, soziologisch und theologisch mit dem Pentekostalismus auseinander, der weltweit am stärksten wachsenden christlichen Bewegung.

Vom 15. bis 16. April traf sich in Bonn der *Internationale Arbeitskreis Alt-Katholizismus-Forschung (IAAF)*. Die Tagung befasste sich unter anderem mit neuen Forschungen zur Entstehung der alt-katholischen Kirche im Großherzogtum Hessen-Darmstadt (Theresa Hüther), dem Verhältnis zwischen Schrift und Tradition aus alt-katholischer Perspektive (Klaus Rohmann), den alt-katholisch-anglikanischen Beziehungen in der Korrespondenz zwischen den alt-katholischen Bischöfen Andreas Rinkel und Urs Küry (Peter-Ben Smit) und der Koexistenz von katholischer Minderheit und protestantischer Mehrheit im Utrecht des 18. Jahrhunderts (Genji Yasuhira).

Vom 29. August bis 2. September fand in Neustadt an der Weinstraße die *Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz* statt. Die Tagung wurde von den alt-katholischen Ausbildungsstätten in Bern, Bonn und Utrecht organisiert. Unter dem Titel „Den Glauben weitergeben“ ging die Konferenz folgenden Fragen nach: Wie leben wir unseren Glauben in einer säkularen Gesellschaft? Wie versuchen wir, ihn in Gottesdiensträumen und Kirchengebäuden zum Ausdruck zu bringen? Welche neuen Formen der Seelsorge bringen den Glauben in die Öffentlichkeit? Wie kann heute Glaube an künftige Generationen weitergegeben werden? Als Hauptreferenten waren unter anderem Dr. Mattijs Ploeger (Utrecht), Prof. Dr. Albert Gerhards (Bonn) und Prof. Dr. Monika Jacobs (Luzern) eingeladen.



Abschlussarbeiten

Master-Studiengang Alt-Katholische und Ökumenische Theologie:

Florian Bosch: „Durch ihn und mit ihm und in ihm...“. Zur Rede vom Opfer in den Eucharistiegebeten des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (2015)

Ausgehend von der Erkenntnis des christkatholischen Theologen Herwig Aldenhoven (1933–2002), nach der die „Struktur des Eucharistiegebetes wesentliche spirituell-theologische Konsequenzen“ hat, geht diese Arbeit der Verwendung und Entwicklung der Eucharistiegebete vom Beginn der alt-katholischen Bewegung in Deutschland an nach. Neben den liturgischen Texten selbst werden dabei sowohl liturgiewissenschaftliche als auch dogmatische Äußerungen aus dem Alt-Katholizismus und der Ökumene berücksichtigt. In einem zweiten Teil untersucht der Verfasser die gegenwärtig im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland verwendeten Eucharistiegebete. Besondere Beachtung finden dabei Aussagen zur Deutung des Todes Jesu als Opfer sowie die Strukturen der jeweiligen Gebetstexte mit ihren christologischen und ekklesiologischen Implikationen.

Thilo Corzilius: Alt-Katholizismus und religiöse Vielfalt (2015)

Die Wahrnehmung religiöser Vielfalt ist ein lebenswirklicher Umstand, den es theologisch zu reflektieren gilt. In der alt-katholischen Theologie ist das bislang kaum erfolgt. Im Rahmen der Arbeit wird der aktuelle Stand religionstheologischer Debatten vorgestellt und die theologischen Entwürfe Kurt Stalders und Urs Kürys nach Ansätzen überprüft, die sich für das Anliegen fruchtbar machen lassen, Theologie der Religionen aus alt-katholischer Perspektive zu betreiben. Zudem werden in Exkursen sowohl alt-katholische Lebenswirklichkeit als auch alt-katholische Ekklesiologie unter dem Gesichtspunkt eines Umgangs mit religiöser Vielfalt beleuchtet. Es wird für eine pluralistische Offenheit plädiert, die jedoch notwendigerweise nur im Rahmen alt-katholischer Weltanschauung erfolgen kann (und somit nach gängigen Terminologien eine inklusivistische Haltung darstellt). Als Ausblick wird angeregt, alt-katholische Ekklesiologie näher unter religionstheologischen Aspekten zu beleuchten.

Lothar Haag: Das Sakrament der Ehe. Alt-Katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart (2015)

Die Masterarbeit gibt einen Überblick über die Entwicklung des alt-katholischen Eheverständnisses und möchte einen Beitrag zum aktuellen Diskussionsprozess zum Thema „Sakrament der Ehe“ im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland leisten. Zunächst erfolgt der Blick auf das Eheverständnis in der Hebräischen Bibel und in den Texten des Neuen Testaments. Danach werden in einem Durchgang durch die Kirchengeschichte unterschiedliche Ehetheologien referiert, der Schwerpunkt liegt dabei auf den Aussagen der alt-katholischen Kirche und Theologie zum Ehesakrament. Anhand zahlreicher Quellen werden die verschiedenen theologischen Überlegungen, die in der alt-katholischen Kirche ihren Platz haben, zusammengetragen und erörtert. Schließlich wird der momentane Ist-Stand der alt-katholischen Ehetheologie vorgestellt, die aktuelle Liturgie, das geltende Kirchenrecht und die wichtigsten theologischen Texte der letzten dreißig Jahre. Den Abschluss bilden eigene Überlegungen zur Entwicklung eines zeitgemäßen Eheverständnisses.

Kirchliches Examen:

Florian Groß: Intersubjektivität. Ereignis der Begegnung. Gott in Gott, Gott mit Mensch, Mensch mit Menschen (2016)

In Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae und dem alt-katholischen Theologen Kurt Stalder erarbeitet der Autor einen Begriff von Intersubjektivität als „Ereignis der Begegnung“, und zwar als Begegnung des trinitarischen Gottes in sich selbst, des Weiteren als Begegnung Gottes mit den Menschen, wie dies in Offenbarung und Kirche geschieht, und schließlich als Begegnung von Menschen untereinander, die Gemeinschaft bilden und miteinander teilen aufgrund dessen, dass sie etwas gemeinsames als ihr grundlegendes Existenzbegründendes anerkennen.

Achim Jegensdorf: Bibel, Christus, Gott und Vaterland. Zur Rezeption des Ersten Weltkriegs in den Hirtenbriefen des alt-katholischen Bischofs Georg Moog aus den Jahren 1914 bis 1918 (2016)

Der Autor beschreibt die theologische Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs in den Hirtenbriefen Georg Moogs. Dessen theologische Ausführungen und politische Bemerkungen erweisen sich als ambivalent. Eine offene prinzipielle Zustimmung zum Krieg fehlt ebenso wie seine prinzipielle Ablehnung.

Kolloquiumsarbeiten:

Robert Geßmann: Die „Namen-Jesu-Kirche“ in Bonn und ihre Bedeutung als „Kathedrale“ und Bistumskirche der Alt-Katholiken in Deutschland (2016)

Wie lässt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer Kathedrale für das deutsche alt-katholische Bistum beantworten? Wenn sich die alt-katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis an die alte, ursprüngliche Kirche bindet und deren Grundlagen – bei aller historischen Achtsamkeit – als normativ bestimmt, ist damit die Legitimation gegeben, diese Fragestellung aufzugreifen. Unter Einbeziehung auch der Traditionen der alt-katholischen Nachbarkirchen versucht die Arbeit zu bestimmen, welche Rolle die Kathedrale ekklesiologisch und liturgisch spielte und auch heute noch spielt, und begründet die These, dass mit der Inbesitznahme der Kathedra in der „Namen-Jesu-Kirche“ durch den aktuellen Bischof Matthias Ring ein Prozess der Institutionalisierung des Alt-Katholischen Bistums, der 1873 mit Wahl und Weihe des ersten Bischofs Joseph Hubert Reinkens begann, an ein vorläufiges Ende gekommen ist.

Christopher R. Sturm: Mitwirkung: Sollen oder Wollen. Betrachtung der „verfassungsmäßig geregelten Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten“ (2016)

In der alt-katholischen Synodal- und Gemeindeordnung heißt es: „Aufgrund ihrer Verantwortung aus Taufe und Firmung sollen alle Alt-Katholikinnen und Alt-Katholiken zum Wohl und Aufbau der Kirche aktiv in ihrer Gemeinde mitarbeiten, am Leben der Gemeinde teilnehmen, verantwortliche Dienste und Aufgaben übernehmen, sich mit ihren Gaben und Begabungen einbringen und Aufgaben und Dienste in Bistum und Gemeinde mittragen“ (§36, Abs. 2). Was bedeutet diese Aussage? Welche theologische Begründung steht im Hintergrund? Geht es um eine Verpflichtung durch Taufe und Firmung (extrinsisch) oder um den Grundgedanken der Gewissensfreiheit (intrinsisch)? Mit Blick auf diese Fragen stellt die Arbeit dar, wie die Bestimmung zur Mitwirkung in der Alt-Katholischen Kirche grundgelegt ist, wie sie umgesetzt wurde und welche Anstrengungen unternommen wurden, sie immer wieder neu zu aktivieren.

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2016

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie

Jahresheft 2016 des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autoren

Günter Eßer, Lothar Haag, Karin Hügel, Dirk Kranz, Andreas Krebs, Matthias Ring, Christian Rütten, Wolfgang Schürger, Siegfried Thuringer

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign,
Ismaning, avm.vonmendel.de

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG,
Deiningen

ISBN

978-3-934610-62-0

Auflage 1.000 · Stand November 2016

© Fotos (Seite)

nitimongkolchai – iStock (Umschlag);
Privat (3, 19, 97, 98); Simeon Solomon (31, 38);
Philip Hermogenes Calderon (43); ahavelaar
– iStock (49); Delpixart – iStock mit Zeich-
nungen von Andreas von Mendel (59); Lisa
F. Young - iStock (67); lisafx – iStock (79); Dr.
Thomas Mauersberg / Universität Bonn (95)
Hinweis zu den Bildagenturfotos: Die darge-
stellten Personen sind Models.



Die „Jahreshefte des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn“ bieten neben Informationen aus dem Universitätsseminar Beiträge zu aktuellen Themen alt-katholischer und ökumenischer Theologie. Das vorliegende Heft dokumentiert die Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. Günter Eßer, der von 1998 bis 2015 als Professor für Alt-Katholische Theologie am Bonner Seminar forschte und lehrte. Darüber hinaus versammelt das Heft Artikel, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit dem neuen alt-katholischen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare auseinandersetzen.

