Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 108 (2018)

Heft: 2

Artikel: Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe(einsegnung) : ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der altkatholischen Kirche und Theologie

Autor: Ploeger, Mattijs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-939227

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe(einsegnung)

Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der altkatholischen Kirche und Theologie

Mattijs Ploeger

Unter dem Titel «Die Herausforderung durch die Anderen» thematisierte die 45. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 2017 unter anderem die Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften.[1] Diese Wortwahl ruft die Frage hervor, ob dann das «Wir» der Kirche aus Heterosexuellen bestehe, die durch Menschen herausgefordert werden, die sich ausserhalb des «Wir» der Kirche befinden, nämlich Homosexuelle. Gerade in der altkatholischen Kirche kommt mir dieser Unterschied zwischen «uns» und den «Anderen» etwas seltsam vor. Mit einem Theologen der Kirche von Schweden, Sven-Erik Brodd, würde ich sagen, dass Menschen, die in gleichgeschlechtlichen Beziehungen leben, selbstverständlicher Teil der Kirche sind.

> Wenn sie getauft sind und ihren Glauben praktizieren, sind sie die Kirche [...]. Sie «verhalten» sich nicht zur Kirche [...], sie gehören zu ihr. [...] Wenn wir also über das Selbstverständnis der Kirche [...] sprechen, ist ihre Sicht ein Teil dieses Verständnisses.[2]

---

[1] Dieser Beitrag geht auf meinen Vortrag bei der 45. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz in Neudietendorf am 04.09.2017 zurück. Teile dieses Textes wurden der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz während ihrer Sitzung in Wien am 21.06.2017 als Gutachten vorgelegt. Eine Kurzfassung wurde am 06.10.2017 beim Studientag «Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare als theologische Herausforderung» des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn vorgetragen. Für teilweise kontroverse und immer sinnvolle Diskussionen und Hinweise danke ich Prof. em. Dr. Urs von Arx, Prof. Dr. Angela Berlis, Vikar Lothar Haag, Prof. Dr. Andreas Krebs, Pfarrerin Martina Liebler, Pfarrer Harald Münch, Bischof Dr. Harald Rein, Bischof Dr. Matthias Ring, Prof. em. Dr. Klaus Rohmann, Bischof Dr. Dick Schoon, Prof. Dr. Peter-Ben Smit, Erzbischof Dr. Joris Vercammen, lic. theol. Maja Weyermann und Bischof Prof. Dr. Wiktor Wysoczański.

[2] Sven-Erik Brodd, Marriage and Cohabitation from an Ecclesiological Perspective, in: The Theological Committee of the Church of Sweden (Hg.), Love, Cohabitation and Marriage. Report from a public hearing September 6–9, 2004, Uppsala (Church of Sweden) 2006, 193–202, hier 199: «people of the same sex living to-

Die Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ist deshalb nicht eine Sache von «uns» und den «Anderen», sondern ein gemeinsames kirchliches Thema. Auch handelt es sich nicht nur um das Anliegen von Homosexuellen, sondern um ein Thema, das für *alle* in der Kirche wichtig ist, weil es das Selbstverständnis der Kirche mitbestimmt.

Den Fragenkomplex rund um die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften möchte ich in vier Hauptfragen gliedern. Bei diesen ist die jeweils nächste Frage nur dann relevant, wenn die vorhergehende positiv beantwortet wurde.

1. Die erste Frage: Werden gleichgeschlechtliche Partnerschaften in der altkatholischen Kirche überhaupt akzeptiert?

1.1 Altkatholische Theologie und ökumenische Fragen

Die im Titel genannte erste Frage wurde in der altkatholischen Theologie und Kirche in den vergangenen Jahrzehnten weniger explizit behandelt und beantwortet, sondern vielmehr im Laufe der Zeit durch die Praxis überholt. Vielerorts sind Schwule, Lesben und ihre Partnerschaften über Toleranz und Akzeptanz hinaus ein selbstverständlicher Teil der Wirklichkeit in der altkatholischen Kirche geworden. Dahinter können und wollen wir nicht zurück.

Diese Wirklichkeit wurde in der altkatholischen Theologie jedoch kaum gründlich überdacht. Der Tatsache, dass die Kirchen und die Ökumene heutzutage unter anderem im Streit um das Thema Homosexualität liegen, steht die altkatholische Theologie relativ hilflos gegenüber. Denn mit ihrer, an sich verständlichen und legitimen, Konzentration auf Fragen der Ekklesiologie, Sakramentstheologie und Amtslehre ist die herkömmliche altkatholische Theologie der ökumenisch brisanten Frage der theologischen Anthropologie kaum gewachsen.

---

gether – are already part of the Church of Sweden. If they are baptised and practise their faith, they are the Church of Sweden. They do not ‹relate› to the Church of Sweden, they belong there, whatever choice is made. This is a matter of plain fact. So when we talk of the self-understanding of the Church of Sweden, their views is part of that understanding».

1.2 Die Inkulturation des Glaubens in der westeuropäischen Kultur und die Bedeutung ökumenischer Beziehungen

Die Integration von Homosexuellen in den westeuropäischen altkatholischen Kirchen hängt nicht zuletzt mit der altkatholischen Ekklesiologie zusammen. Die Ortskirchenekklesiologie betont die Inkulturation des Glaubens in die Kultur, in der die Kirche vor Ort lebt. Auch die von den Ortskirchen gewählten Bischöfe verkörpern diesen inkulturierten Glauben. Aufgrund der Tatsache, dass die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen hauptsächlich ein westeuropäisches Phänomen ist, bezieht sich auch die Inkulturation des Glaubens fast ausnahmslos auf die heutige westeuropäische Kultur. Dabei kann die kritische Frage aufkommen, ob Altkatholiken sich dann – zum Beispiel durch ökumenische Kontakte – überhaupt nicht von anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Kulturen beeinflussen lassen.

Die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen mit den anglikanischen Kirchen wirkt sich oft so aus, dass Altkatholiken sich, insoweit es die praktische Zusammenarbeit und die inhaltliche Identifizierung mit der anglikanischen Kirche betrifft, jene Anglikaner aussuchen, die ihnen liturgisch, theologisch, kulturell am nächsten stehen – wie es übrigens die Anglikaner unter sich auch gerne tun. Auch die Dialoge mit den Orthodoxen und den römischen Katholiken führen nicht dazu, dass Altkatholiken sich so sehr mit diesen Kirchen verbunden fühlen, dass sie sich den weltumspannenden Kulturen dieser Kirchen verpflichtet fühlen.

Haben die Kontakte zu den Kirchen «in Gemeinschaft» und zu den ökumenischen Dialogpartnern dann überhaupt keinen Einfluss auf das altkatholische Selbstverständnis? Ich wage zu behaupten, dass die Praxis und die Standpunkte der westeuropäischen altkatholischen Kirchen vielleicht unreflektierter und weitergehender gewesen wären, wenn es die ökumenische Verbundenheit nicht geben würde. Aber von einer bremsenden Wirkung – oder gar einem Moratorium – auf die Akzeptanz von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, weil sie in anderen Kirchen und anderen Kulturen weniger selbstverständlich ist als in der westeuropäischen, ist nicht die Rede.

1.3 Eine «liberale» Kirche?

Ich vermute, dass sich dieser – weniger theologische als kulturelle – Tatbestand nicht ändern wird. Er ist mit dem ortskirchlichen Ausgangspunkt

der altkatholischen Ekklesiologie gegeben und nicht zuletzt mit dem Prinzip verbunden, dass Altkatholiken ihre eigenen Bischöfe wählen. Wenn dieser ortskirchliche Ausgangspunkt mit der Tatsache zusammentrifft, dass die altkatholischen Kirchen fast ausnahmslos in der westeuropäischen Kultur verwurzelt sind, gibt es gegen diese Inkulturation des Glaubens kaum Gegenstimmen.

Ist die altkatholische Kirche dadurch restlos dem theologischen Liberalismus unterworfen? Diese Frage greift zu kurz. Die altkatholische Kirche hat eine relativ «orthodoxe» Glaubenslehre und Liturgie und ist weiterhin deutlich eine Kirche des katholischen und nicht des protestantischen Typs. Aber die Art und Weise, in der Glaube interpretiert und gelebt wird, ist «kontextgemäss» oder «hermeneutisch». Es ist die Aufgabe der altkatholischen Theologie, dafür einzutreten, dass ein hermeneutischer Umgang mit dem orthodoxen Glauben nicht synonym ist mit einer Hintertür, durch die man letztendlich doch in die liberale Theologie gelangt. Gerade das betrachte ich als das Einzigartige der altkatholisch-theologischen Identität: die Kombination von orthodoxer Glaubenslehre und Liturgie, katholischem Selbstverständnis und hermeneutisch-kontextgemässer Interpretation.[3]

Im Übrigen geht das, was ich hier mit kulturell bedingter Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bezeichne, über eine bloss *gesellschaftliche* Akzeptanz hinaus. Die kulturell bedingte hermeneutische Interpretation des Glaubens umfasst auch, dass Altkatholiken es schon länger gewohnt sind, die Treue zur Bibel und zur Tradition mit kritischem Befragen derselben zu verbinden.[4] Deshalb haben viele traditionelle Argumente gegen Homosexualität – z. B. jene, die auf bestimmte Bibelstellen als Belegstellen zurückgreifen – ihre Selbstverständlichkeit und Überzeugungskraft verloren. Es geht mir also nicht um eine oberflächliche Anpassung an

---

[3] Vgl. MATTIJS PLOEGER, De relevantie van een doordachte geloofsvisie. Over het vak «systematische theologie» in oud-katholiek perspectief, in: Kees van der Kooi u. a. (Hg.), Vele gaven, één Geest. Meedenken met Martien Parmentier op het gebied van oecumenica, patristiek en theologie van de charismatische vernieuwing, Gorinchem (Ekklesia) 2012, 63–77. Siehe auch unten, Abschnitt 4.2.5.

[4] Vgl. PETER-BEN SMIT, Biblische Hermeneutik im Spannungsfeld persönlicher und kirchlicher Identität, in: IKZ 96 (2006) 135–151; GÜNTER ESSER, Dialogisch und ökumenisch. Versuch einer Standortbestimmung alt-katholischer Theologie, in: ders./Matthias Ring (Hg.), Zwischen Freiheit und Gebundenheit. Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn (1902–2002), Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2002, 28–46.

die heutige Kultur, sondern um eine umfassende Inkulturation, die auch die Art, die Bibel zu lesen und die Tradition zu verstehen, umfasst.

2. Die zweite Frage: Gibt es in der altkatholischen Kirche die Möglichkeit einer Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften?

Wenn in den westeuropäischen altkatholischen Kirchen die erste Frage – obwohl eher faktisch als theologisch – positiv beantwortet ist, dann ist damit auch die Antwort auf die zweite Frage gegeben. Wenn Menschen in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften – noch einmal in den Worten von Brodd – getauft sind, ihren Glauben praktizieren und zusammen mit anderen «die Kirche sind», wenn ihre Sexualität und ihre Partnerschaften akzeptiert und in den Gemeinden integriert sind, dann wäre es sinnwidrig, diesen Mitgliedern der Kirche eine Segnung zu verweigern. Sobald Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht (mehr) als «Sünde» angesehen werden, sondern in der Kirche akzeptiert und integriert sind, ist die Segnung dieser Beziehungen eine logische Folge, die *argumentativ* wenig Neues mit sich bringt.

Dennoch hat die positive Beantwortung der Frage nach der Segnung eine wichtige Eigenbedeutung, weil die Segnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften eine starke *Signalwirkung* hat. Nach innen (innerhalb der altkatholischen Kirche) und nach aussen (in Richtung Ökumene und Gesellschaft) wirkt die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften wie eine offizielle Bestätigung dafür, dass Schwule und Lesben in dieser Kirche nicht nur toleriert, sondern akzeptiert und integriert sind. Diese Wirkung wurde zum Beispiel vom deutschen altkatholischen Bischof bei der Herausgabe der Liturgie für die Partnerschaftssegnung «explizit intendiert».[5] Die Segnung signalisiert, dass die Kirche diese Partnerschaften schätzt und sich für sie einsetzt.

Diese Signalwirkung erklärt auch, warum die positive Beantwortung der ersten Frage in der Ökumene noch einigermassen unbeachtet blieb, die positive Beantwortung der zweiten Frage jedoch zu ökumenischer Kritik geführt hat. Erst mit der offiziellen Anerkennung der *Segnung* gleichge-

[5] Matthias Ring u. a., Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Werkstattbericht, in: Andreas Krebs (Hg.), Alt-Katholische und Ökumenische Theologie. Jahresheft 2016 des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2016, 49–58, hier 58.

schlechtlicher Partnerschaften scheint die schon länger bestehende *Akzeptanz* dieser Partnerschaften in die Öffentlichkeit getreten zu sein.

3. Die dritte Frage: Ist die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sakramental?

Wenn homosexuelle Paare in den meisten altkatholischen Kirchen akzeptiert sind und wenn ihre Partnerschaften gesegnet werden, lässt sich die dritte Frage stellen: Ist die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sakramental, oder beschränkt sich die Sakramentalität auf die heterosexuelle Ehe? Die altkatholische Theologie hat sich dieser Frage in den letzten Jahren hauptsächlich auf dem Fachgebiet der «allgemeinen Sakramentenlehre» (*de sacramentis in genere*) gewidmet. Als Beispiele nenne ich die theologische Beratung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, vor allem durch Klaus Rohmann (2006) und Adrian Suter (2016),[6] die niederländischen Studientage für altkatholische Geistliche[7] und die im ersten «Jahresheft» des Bonner Alt-Katholischen Seminars veröffentlichten Beiträge, vor allem den Beitrag Günter Essers.[8]

Wesentlich für diese sakramentstheologischen Betrachtungen ist die Relativierung der Siebenzahl und der scholastischen Definition der Sakramente. Von den altkirchlichen Vätern wurden sehr viele Handlungen verschiedenster Art als *mystērion* oder *sacramentum* gedeutet. Die Beschränkung auf die Siebenzahl erfolgte erst zu Beginn des 2. Jahrtausends, wie auch die Systematisierung des Sakramentsbegriffes. Alle sieben Sakramente sollten in ein hauptsächlich der Eucharistie entnommenes Schema – *materia*, *forma*, *minister* usw. – gebracht werden. Im Zuge der in der breiten Ökume-

---

[6] Klaus Rohmann, Die Sakramentalität der Ehe. Ein Plädoyer für die Unterstreichung des ekklesialen Bezugs, in: Angela Berlis/Matthias Ring (Hg.), Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2007, 249–264; Adrian Suter, Gottes Werk im Menschenwerk. Überlegungen zur Struktur des Sakramentalen, in: IKZ 107 (2017) 1–22.

[7] Vgl. Mattijs Ploeger, Inzegening van relaties van personen van hetzelfde geslacht, sacramentaliteit en de vraag naar een positiebepaling door de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Referat beim Studientag für altkatholische Geistliche am 27.03.2014 in Amersfoort (unveröff.).

[8] 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, in: Krebs (Hg.), Alt-Katholische und Ökumenische Theologie (wie Anm. 5), 67–78.

ne vertretenen *ressourcement*-Theologie des 20. Jahrhunderts betonen altkatholische Theologinnen und Theologen heute anstatt des eher statischen Konzepts der sieben Sakramente das theologische und spirituelle Prinzip von Sakramentalität, das vielförmig angewandt werden kann.

Ich schliesse mich den Worten Adrian Suters an, wenn er schreibt: «Ich möchte so weit gehen zu sagen: *Alles* kirchliche Handeln ist zumindest potenziell und in einer elementaren Weise sakramental.»[9] Als Beispiele nennt er Predigt und Katechese, Seelsorge und Diakonie. Beim Sakramentalen gehe es darum, dass «das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch erfahrbar» wird.[10] Klaus Rohmann bringt Sakramentalität mit den Adjektiven «eschatologisch», «christologisch» und «ekklesiologisch» auf den Punkt. Der Begriff «Mysterium» dürfe dann angewandt werden, wenn «folgende Momente festgehalten werden: die eschatologische Ausrichtung auf die Vollendung des Reiches Gottes, die Zentrierung auf Jesus Christus und die kirchlich-missionarische Öffentlichkeit».[11] Günter Esser erinnert daran, dass Christus das eigentliche Sakrament Gottes sei, dessen Heilswirken sich, durch den heiligen Geist, in der Kirche fortsetzt.[12] Esser zitiert den orthodoxen Theologen Grigorios Larentzakis, der schreibt,

> dass die verschiedenen Formen des sakramentalen Lebens [...] zentriert um das eine Mysterium-Sakrament Christi eine Einheit bilden. Es geht nicht primär darum, wie viele Sakramente es in der Kirche gibt [...]. Es geht primär um die sakramentale Existenz, um das sakramentale Leben des Christen, das von Gott begnadet wird.[13]

In dieser eher weiten als begrenzten und eher inhaltlich als formal bestimmten Sakramentsauffassung findet die Anerkennung der Sakramentalität der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ihre Begründung. Bei gleichgeschlechtlichen Partnern bzw. Partnerinnen handelt es sich um Menschen, die getauft sind, ihren Glauben praktizieren und deshalb Teil der Kirche sind. Die Segnung ihrer Partnerschaft ist eine liturgische Handlung der Kirche, gefeiert von einer Gemeinde, mit einer kirchlichen Amtsträgerin oder einem kirchlichen Amtsträger als Vorsteherin

---

9 SUTER, Gottes Werk im Menschenwerk (wie Anm. 6), 19.

10 A. a. O., 21.

11 ROHMANN, Die Sakramentalität der Ehe (wie Anm. 6), 251.

12 Vgl. ESSER, «Gott segnet Euch» (wie Anm. 8), 72.

13 GRIGORIOS LARENTZAKIS, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz (Styria) 2000, 63; vgl. ESSER, «Gott segnet Euch» (wie Anm. 8), 73f.

oder Vorsteher. In jeder Hinsicht kann also von einem ekklesialen Geschehen die Rede sein. Deshalb ist die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften theologisch ein sakramentales Geschehen.[14]

4. Die vierte Frage: Ist die sakramental gesegnete gleichgeschlechtliche Partnerschaft mit der sakramental gesegneten heterosexuellen Ehe identisch?

4.1 Sakramentstheologisch

Wenn es theologisch stimmig ist, die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften als sakramentales Ereignis zu betrachten, besteht dann überhaupt noch ein Unterschied zwischen der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und dem Sakrament der Ehe? Dass es sich hier um eine komplexe Frage handelt, hängt in erster Linie nicht mit der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, sondern mit dem Sakrament der Ehe zusammen. Um diese Frage zu untersuchen, verlassen wir die «allgemeine Sakramentenlehre» und begeben uns in die «besondere Sakramentenlehre» (*de sacramentis in specie*).

4.1.1 Historisch

Es ist hier nicht der Ort, der historischen Entwicklung des Ehesakraments detailliert nachzugehen. Einige Stationen sollen hier jedoch skizzenhaft festgehalten werden.[15]

Anfänglich wurden christliche Ehen im Kreise der Familie, nicht der Kirche geschlossen. Seit dem 4. Jahrhundert ist eine Verschiebung der Funktion des «Offizianten» vom Vater zum Bischof oder Priester sichtbar. Eine wirkliche «Verkirchlichung» der Ehe findet jedoch erst um die erste

---

[14] Mit der Kategorie des «Sakramentalen» oder der «Sakramentalität» ist übrigens (gerade) *nicht* der mittelalterliche Unterschied zwischen «Sakrament» und «Sakramentale» gemeint. Wichtig für Theologie und Spiritualität ist die *Wirklichkeit* der Sakramentalität, nicht eine *Einstufung* derselben.

[15] Die historisch-theologischen Daten in diesem Abschnitt entnehme ich Martina Liebler-Münch, Das Sakrament der Ehe. Die Auffassung der alt-katholischen Kirche der Niederlande und die Auffassung der alt-katholischen Kirche Deutschlands. Zulassungsarbeit zum Kirchlichen Examen, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, Bonn 2001 (unveröff.), 16–35.43–51. Vgl. auch Lothar Haag, Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2016.

Jahrtausendwende statt: Seitdem bestimmt die Kirche mehr und mehr alle Aspekte der Ehe, also die Ehemoral, die Art und Weise der Eheschliessung sowie die juristischen Konsequenzen.

Auch wenn die Ehe seit dem 12. Jahrhundert zu «den sieben Sakramenten» zählt, war damals noch nicht ausgemacht, was eigentlich die Ehe konstituiert. In der Scholastik entwickelten sich folgende Positionen: Die Kanonisten standen für die «Kopula-Theorie», die davon ausgeht, dass die Ehe zwar den Konsens der Brautleute erfordert (als *matrimonium ratum* oder *coniugium initiatium*), dass jedoch die *copula* – der heterosexuelle Geschlechtsverkehr – die Ehe (als *coniugium consummatum*) unauflöslich macht. Die «Konsens-Theorie» der Theologen betrachtete schon den Konsens als konstitutiv für eine unauflösliche Ehe und hielt die *copula* nicht für notwendig, was unter anderem mit der Idealisierung der «Josefsehe» als «keusche» Ehe zusammenhing.

Neben der Frage «Was konstituiert die Ehe als solche?» wurde auch die Frage «Was konstituiert die Ehe als Sakrament?» unterschiedlich beantwortet. Die Frühscholastik betrachtete den priesterlichen Segen als das sakramentale Moment. Der Segen konstituiert die Ehe an sich nicht, sondern verleiht ihr den sakramentalen Charakter. In der Hochscholastik setzte sich als Mehrheitsstandpunkt der Gedanke durch, dass die Ehe *an sich* ein Sakrament sei. Im 16. Jahrhundert bestätigte das Konzil von Trient diese hochscholastische Auffassung. Obwohl das Tridentinum sich über *materia*, *forma* und *minister sacramenti* nicht aussprach, setzte sich im Westen als Mehrheitsauffassung durch, dass die Brautleute einander das Sakrament durch das Aussprechen des Konsenses spenden und durch den Geschlechtsverkehr bestätigen. Der Priester ist nur als Zeuge des Konsenses im Namen der Kirche anwesend.[16]

4.1.2 Altkatholisch

Dadurch, dass sich das Konzil von Trient in dieser Hinsicht nicht deutlich positioniert hatte, blieb die Auffassung, die priesterliche Segnung der Ehe verleihe dieser ihre Sakramentalität – was übrigens im Osten die Mehrheitsauffassung war –, auch im Westen in Minderheitskreisen lebendig. So vertraten zum Beispiel gallikanische Theologen im 18. Jahrhundert diesen

[16] Das heisst auch, dass in dieser Auffassung die Liturgie – inklusive der Segnung – eine Form ist, die für die Sakramentsspendung nicht konstitutiv ist und deshalb mit Dispensation übergangen werden darf.

Standpunkt. Von dieser gallikanischen Tradition beeinflusst, übernahm die niederländische altkatholische Kirche diesen Standpunkt. In den deutschsprachigen altkatholischen Kirchen ist sowohl diese Auffassung als auch – vor allem im deutschen Bistum, wohl durch den Beitritt vieler ehemaliger römisch-katholischer Geistlicher – die römisch-katholische Mehrheitsauffassung anzutreffen.[17] In letzter Zeit nähern sich die altkatholischen Kirchen dem Standpunkt an, dass die Sakramentalität der Ehe nicht vom Konsens der Brautleute, sondern durch den priesterlichen Segen konstituiert wird.[18]

So ist diese Auffassung auch in die bilateralen Dialogtexte mit der orthodoxen und mit der römisch-katholischen Kirche eingegangen.[19] Daraus ist zu schliessen, dass es eine einheitliche internationale altkatholisch-theologische Position gibt, die zwischen dem Konsens der Brautleute (konstitutiv für die *Ehe*) und der Segnung durch einen Amtsträger (konstitutiv für die *Sakramentalität* der Ehe) unterscheidet.[20]

---

[17] Vgl. Haag, Das Sakrament der Ehe (wie Anm. 15), 57–80.

[18] Vgl. a. a. O., 83–100. Nach Vobbe spielt dabei eine Rolle, dass die «automatische» Sakramentalität aller Ehen in einer postchristlichen Kultur problematisch erscheint. Eine spezifisch christliche Auffassung der Ehe wird durch eine Liturgie des Wortes Gottes mit epikletischer Segnung (vorzugsweise auch mit Eucharistie) ausgedrückt. Vgl. Joachim Vobbe, Brot aus dem Steintal. Bischofsbriefe, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2005, 332f.

[19] Der orthodox-altkatholische Text hält fest: «Der Konsens der Brautleute ist unerlässlich für die Ehe, die als Sakrament durch die Segnung durch einen rechtmässigen Amtsträger vollendet wird.» Urs von Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Bern (Stämpfli) 1989, 97. Im römisch-katholisch-altkatholischen Text heisst es: «Konstitutiv für die Eheschliessung ist der Konsens der Brautleute. Die Sakramentalität einer Ehe zwischen einem Mann und einer Frau kommt nach römisch-katholischer Auffassung durch den Konsens von getauften Brautleuten zustande, der von einem hierzu bevollmächtigten Amtsträger im Namen der Kirche erfragt und entgegengenommen wird, nach altkatholischer Auffassung durch deren Segnung durch einen ordinierten Amtsträger.» Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn (Bonifatius) – Frankfurt a. M. (Lembeck) 2009, 18.

[20] In diesem Lichte wäre es konsequent, den *minister sacramenti* auf Bischof und Priester zu beschränken. Bischöfe und Priester (als Vertreter der Bischöfe) sind «die Vorsteher der Kirche»; die «Diakone helfen dem Bischof und den Priestern [...] beim Vollzug der Sakramente». von Arx (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis (wie Anm. 19), 94f. In der römisch-katholischen Auffassung, bei der der Amtsträger als qualifizierter Zeuge im Namen der Kirche amtiert, ist es stimmig, wenn ein Diakon

4.1.3 Sakrament der Ehe oder der Ehesegnung?

Die altkatholische Auffassung, die zwischen Eheschliessung (durch Konsens) und Sakramentalität der Ehe (durch Segnung) unterscheidet, wird theologisch und liturgisch manchmal dadurch betont, dass die Formulierung «Sakrament der Ehesegnung» der Formulierung «Sakrament der Ehe» bevorzugt wird.[21] Das ist insofern richtig, als damit eine altkatholische Akzentsetzung adäquat ausgedrückt wird.

Andererseits sollte man diese Akzentuierung nicht übertreiben, z. B. indem man sagt, nicht die Ehe sei sakramental, sondern nur die Ehesegnung. Zwar ist in altkatholischer Sicht die Ehe *an sich* nicht sakramental, aber das Ziel der sakramentalen Ehesegnung ist gerade, die Sakramentalität der Ehe zu bewirken, also der Ehe ihren sakramentalen Charakter zu verleihen. Anders gesagt: Das Sakrament der Ehesegnung zielt auf ein sakramentales Eheleben hin, so wie das Sakrament der Taufe auf eine getaufte Existenz, auf ein Leben als Getaufte/r hinzielt.[22]

In diesem qualifizierten Sinne wäre es nicht falsch, vom «Sakrament der Ehe» zu reden. Im Gegenteil: In *diesem* Sinne würde die Auffassung, nicht vom Sakrament der Ehe zu reden und nur vom Sakrament der Ehesegnung sprechen zu wollen, eine Einengung der Sakramentsauffassung auf ein «liturgisches Moment» bedeuten. Es hängt also vom Kontext ab, ob man altkatholischerseits besser vom «Sakrament der Ehesegnung» oder manchmal doch auch vom «Sakrament der Ehe» spricht.

---

diese Aufgabe übernimmt. Bei der gerade festgestellten altkatholischen Auffassung, bei der die Amtsträgerin die Spenderin des Sakramentes ist – oder liturgisch und ekklesiologisch besser gesagt, bei der sie die Vorsteherin der gemeindlichen Feier ist, in der das Sakrament gefeiert wird (vgl. Haag, Das Sakrament der Ehe [wie Anm. 15], 107) –, ist es *nicht* stimmig, wenn eine Diakonin diese Aufgabe übernimmt, weil der Diakonat kein Vorsteheramt ist; vgl. David R. Holeton, The Liturgical Role of the Deacon in the Past and Today, in: IKZ 95 (2005) 214–233, hier 226f.

[21] Vgl. Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Baarn (Gooi en Sticht) 1993, 511 («Huwelijksinzegening»); Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Schriftenverlag) [2004], 261 («Die Einsegnung der Ehe»; die Einführung spricht vom «sakramentalen Akt der Ehesegnung»).

[22] Was sich unter einem «sakramentalen Eheleben» verstehen lässt, werde ich in den Abschnitten 4.2.1–4.2.3, S. 99–103, reflektieren.

4.1.4 Heterosexuelle Ehe und gleichgeschlechtliche Partnerschaft

Gibt es sakramentstheologisch im Sakrament der Ehe(segnung) etwas, das nicht analog auf die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu übertragen wäre? Hier zeigt sich die Relevanz der unterschiedlichen mittelalterlichen Positionen.[23] Im Gegensatz zur Kopula-Theorie, die die Konstituierung der Ehe mit vom heterosexuellen Geschlechtsverkehr abhängig macht, eröffnet die Konsens-Theorie heute die Möglichkeit, gleichgeschlechtliche Partner in dieselbe Kategorie der Ehe einzubeziehen – ihre Beziehung wird ja auch vom gegenseitig ausgesprochenen Konsens konstituiert. Auch der Unterschied zwischen den Auffassungen, ob die Ehe an sich schon sakramental sei oder ob sie erst durch den Segen sakramental werde, ist von Bedeutung. Dass die altkatholische Auffassung den Segen als konstitutiv für die Sakramentalität der Ehe betrachtet, lässt ja keinen Raum für den Gedanken, dass der Segen für das eine Paar «anders» sein sollte als der Segen für das andere Paar.[24] Weil sie davon ausgeht, dass die Konstituierung der Ehe durch den Konsens und die Konstituierung der Sakramentalität der Ehe durch den Segen erfolgt, lässt die altkatholische Theologie meines Erachtens die Auffassung zu, dass es sakramentstheologisch keinen Unterschied zwischen heterosexuellen Ehen und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften gibt.

4.2 Theologisch-anthropologisch

Nach dieser sakramentstheologischen Betrachtung empfiehlt es sich für die altkatholische Theologie, den Fokus auf den «unsicheren» – weil im altkatholisch-theologischen Diskurs ausserhalb der Gnadenlehre kaum diskutierten – Bereich der theologischen Anthropologie zu richten. Was kennzeichnet die «christliche Ehe», die das Ziel der sakramentalen Segnung darstellt? Inwiefern ist die gleichgeschlechtliche Partnerschaft damit gleichzusetzen? Im Folgenden werden die üblichen Argumente für eine Unterscheidung zwischen heterosexueller Ehe und gleichgeschlechtlicher

---

[23] Siehe oben, Abschnitt 4.1.1., S. 94f.

[24] Schon Rinkel hat die Unmöglichkeit, «qualitativ» zwischen einem sakramentalen Segen und einem vermeintlich nicht sakramentalen Segen zu unterscheiden, erkannt; vgl. ANDREAS RINKEL, Ehe und Sakrament, in: IKZ 31 (1941) 1–28, hier 28. Der Kontext bei Rinkel ist der Unterschied zwischen einer Ehe zwischen zwei altkatholischen Personen und einer Ehe zwischen einer altkatholischen Person und einer getauften Person, die einer anderen Konfession angehört.

Partnerschaft zu «dekonstruieren» versucht. Daher werden meine Ausführungen zuerst auf eine vielleicht einseitige Gleichheitsbestrebung hinauslaufen (Abschnitt 4.2), die ich jedoch am Ende meines Beitrags grundsätzlich relativieren möchte (Abschnitt 4.3).

4.2.1 Ausgangspunkte für eine christliche Beziehung

Sowohl die heterosexuelle Ehe als auch die gleichgeschlechtliche Partnerschaft ist ein aus freier Entscheidung eingegangener Bund zwischen zwei erwachsenen Menschen. In christlicher Perspektive kommt zur Ehe und zur Partnerschaft die Absicht hinzu, eine christliche Lebensgemeinschaft zu begründen. Entweder zu zweit oder als Familie wird versucht, die Beziehung in Glauben und Nachfolge zu gestalten. Das zeigt sich, frei nach Joachim Vobbe, hauptsächlich an den folgenden drei Ausgangspunkten: (a) Die Beziehung ist auf Dauer und Treue ausgerichtet und ist so ein Sakrament der Liebe und Treue Gottes zu seinem Volk oder der Liebe und Treue Christi zu seiner Kirche – ohne dieses Bild ausschliesslich mit einem der Geschlechter verbinden zu wollen. (b) Die Beziehung gründet auf Liebe, die nicht mit einem *égoisme à deux* gleichzusetzen ist, sondern sich für die Gemeinschaften und Kontexte öffnet, in denen das Paar lebt. (c) Die Beziehung ist offen für das Zeugen und/oder Erziehen von Kindern oder für andere Formen von «Fruchtbarkeit».[25]

4.2.2 Das Wesensmerkmal der Ehe

Ein Blick auf zwei viel rezipierte altkatholische Theologen des 20. Jahrhunderts bestätigt diese Auflistung von Ausgangspunkten. Andreas Rinkel nennt die Ehe im körperlichen Sinne eine Einsetzung der Schöpfung zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. Viel wichtiger ist nach Rinkel jedoch der geistliche Aspekt der Ehe, nämlich die Absicht, dass der Mensch nicht alleine bleibt, sondern eine Hilfe bekommt, die ihm ent-

[25] Diese Ausgangspunkte sind meine – von mir auch auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften angewandte – Umsetzung der von Vobbe genannten «Merkmale der Sakramentalität einer Ehe»; vgl. Vobbe, Brot aus dem Steintal (wie Anm. 18), 333f. Die gleichen Themen finden sich – von den beiden Autoren auf heterosexuelle Ehen und gleichgeschlechtliche Partnerschaften angewandt – auch bei Andreas Krebs/Dirk Kranz, Christentum und Homosexualität. Ein Rück- und Ausblick, in: Krebs (Hg.), Alt-Katholische und Ökumenische Theologie (wie Anm. 5), 19–29, hier 26f.

spricht (vgl. Gen 2,18). Rinkel nennt dies den «ethischen» Aspekt der Ehe, und er beschreibt ihn als «die Grundlage für die Zusammengehörigkeit der Menschheit, aus der alle Pflichten der Bruderschaft und gegenseitiger Verantwortung erwachsen».[26] Es ist also Rinkels Überzeugung, dass die Ehe hauptsächlich der nicht auf einen *égoisme à deux* beschränkten Liebe dient: die Ehe als Geburtsstätte, nicht primär von Kindern, sondern von Gemeinschaftsbewusstsein und Nächstenliebe.

Für Urs Küry ist der theologische Hauptgrund der Ehe, dass sie, in der ikonischen Sprache von Eph 5, «zum ‹grossen Geheimnis› in Christus und in seiner Kirche wird». Der sakramentale Segen «wirkt das Inerscheinungtreten des Ehebundes als Abbild jenes grossen Geheimnisses», er «schafft in Mann und Frau im Austausch ihrer Gaben eine spezifische Christusförmigkeit und gibt ihnen die Kraft, diese in gegenseitiger Liebe, Treue und Ehrerbietung zu bewahren».[27] Für Küry ist offenbar das Wesen der Ehe, dass sie Ikone der Liebe zwischen Christus und der Kirche ist. In der Ehe können die wechselseitigen Begabungen der Eheleute aufblühen zum Dienste der Nachfolge Christi und der gegenseitigen Liebe und Treue.

Es wäre unredlich, Rinkel, Küry oder auch Vobbe als Befürworter einer Gleichheit von heterosexueller Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft heranziehen zu wollen. Ihre grundlegenden Aussagen über die theologische Bedeutung der Ehe stellen trotzdem klar heraus, dass sie das Wesen der Ehe nicht in der biologischen Fortpflanzung, sondern in der über die Zweisamkeit hinausstrahlenden Liebe und in der Ikonizität von Christus und Kirche beheimaten.[28] Wenn die biologische Zeugung von Kindern nicht als primäres Merkmal einer Ehe angesehen wird, ist dies also keine modernisierende Neuerung, um das Alleinstellungsmerkmal der Heterosexualität zu umgehen, sondern ein Gedanke, der bereits in der altkatholischen Tradition zu finden ist. Daraus folgt, dass die biologische Zeugung von Kindern nicht plötzlich zum wichtigsten Merkmal der Ehe

---

[26] Rinkel, Ehe und Sakrament (wie Anm. 24), 25.

[27] Urs Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1966, 214.

[28] Biografisch bemerkenswert – vielleicht auch kontextuell relevant – ist die Tatsache, dass Rinkel und Küry beide verheiratet, aber kinderlos waren. Vgl. Peter-Ben Smit, Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Küry (1955–1970), Amersfoort – Sliedrecht (Merweboek) 2016, 15.

erhoben werden sollte, um den Vergleich von Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft schon im Vornherein zu verunmöglichen.[29]

4.2.3 Über den Tellerrand hinaus

Wie die Gedanken Rinkels und Kürys zeigen, geht es in der Ehetheologie nicht ausschliesslich um Fortpflanzung und Familienleben. Deshalb ist es möglich, die klassische Ehetheologie hermeneutisch auf unsere Zeit anzuwenden, in der für hetero- und homosexuelle Beziehungen zu Recht geltend gemacht wird, «dass nicht jede Ehe zu einer Familie wird und nicht jede Familie zugleich auch eine Ehe ist». Dazu braucht man jedoch nicht «die Entkoppelung von Ehe und Familie» zu vollziehen.[30] Der Bezug auf (biologisch oder nicht biologisch aufgefasste) Fruchtbarkeit, Kinder, Klein- oder Grossfamilie oder irgendwelche Grössen, die die Zweisamkeit der Eheleute übersteigen, braucht und soll aus dem Verständnis der Ehe nicht gestrichen, sondern in vielfältiger Weise interpretiert werden. Denn in einer christlich aufgefassten Beziehung sind die Eheleute nicht nur für sich und füreinander da, sondern auch offen und verantwortungsvoll für das, was «über unseren Tellerrand hinaus» geht.[31]

Ich sehe es also als einen Aspekt der Unterschiedlichkeit zwischen der «Ehe an sich» und einem «sakramentalen Eheleben», dass in christlicher Perspektive das Wesen der Ehe immer über die Zweisamkeit der Eheleute hinausgeht. Nach Joris Vercammen ist *erōs* «ein Aspekt der christlichen *agapē*. Die Tatsache, dass beide miteinander verbunden werden, gibt beiden eine besondere Färbung».[32] Ein Aspekt der Sakramentalität der Ehe könnte folglich so formuliert werden: Die Ehe ist eine besondere Fokussierung der Nächstenliebe, und beide sind Sakrament der Liebe und Treue

---

[29] Dies scheint der Fall zu sein bei Harald Rein, Das Unsichtbare sichtbar machen. In den Sakramenten Gott begegnen. Hirtenbrief zur Fastenzeit 2017, Bern (Eigenverlag) 2017, 10–13, im Internet zu finden unter: christkatholisch.ch/bibliothek/send/61-hirtenbriefe/1739-hirtenbrief-2017 (zuletzt besucht am 06.11.2017).

[30] Haag, Das Sakrament der Ehe (wie Anm. 15), 104f.

[31] Vobbe, Brot aus dem Steintal (wie Anm. 18), 328.333.

[32] Joris Vercammen, Relaties en seksualiteit. Een theologisch-antropologische bijdrage, Referat zum Studientag für altkatholische Geistliche am 12.12.2013 in Amersfoort (unveröffentlicht), 4; mit Verweis auf Anton Houtepen, Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie, Zoetermeer (Meinema) 2006, 308f.

Gottes und Christi.[33] Übrigens fängt die Tatsache, dass Liebe in christlicher Sicht immer über sich selbst hinausgeht, schon bei der «zweisamen» Liebe an: Auch sie ist, nach Vercammen, «zuallererst rezeptiv: eine Begrüssung des Liebenswerten der/des Geliebten».[34] Auch in dieser Hinsicht ist die Ehe, deren Angebot der Liebe immer am Anfang des gottmenschlichen Bundes steht, ein Sakrament der Liebe Gottes und Christi.

In einem viel beachteten Interview in einer niederländischen Tageszeitung hat Dick Schoon vor einigen Jahren dargelegt, dass in biblischer Perspektive die buchstäbliche, biologische Fortpflanzung gerade *nicht* zu den bevorzugten Mitteln gehört, mit denen Gott seinen Bund mit den Menschen weiterführt. Biologische Fruchtbarkeit wird in der Schrift sehr ambivalent bewertet. Vor allem die Fruchtbarkeit als menschliche (oder gar männliche) Eigenleistung und Selbstrealisation wird kritisch betrachtet.[35]

Statt Fruchtbarkeit und Familienleben von der Ehe zu trennen, plädiere ich deshalb für eine breitere Interpretation dieser Begriffe. In dieser weit aufgefassten Weise ist es sinnvoll, bei der Liturgie der Eheeinsegnung eine Frage in dieser Richtung zu stellen oder diesen Gedanken im Segensgebet aufzunehmen.[36] Eine mögliche Form, in der die prinzipielle Offenheit für das, was über den eigenen Tellerrand hinausgeht, sich zeigen kann – eine Form, die oft verwirklicht wird und von vielen (hetero- wie homosexuel-

---

[33] Die häufige Verwendung von 1Kor 13 bei Hochzeiten – die einerseits zu kritisieren wäre, weil es sich in diesem Text nicht primär um die zweisame Liebe der Brautleute, sondern um eine breiter aufgefasste Nächstenliebe/Solidarität handelt – ist andererseits also *gerade deswegen* nicht falsch, sondern richtig. Die Öffnung der Zweisamkeit der Brautleute auf grössere Verbände der Liebe/Nächstenliebe/Solidarität hin unterstreicht übrigens auch die Relevanz der *Eucharistiefeier* bei einer Hochzeit.

[34] Vercammen, Relaties en seksualiteit (wie Anm. 32), 9.

[35] Pauline Weseman, Bewust kiezen voor de kritische minderheid, in: Trouw, 29.12.2008.

[36] Dabei lässt sich erkennen, dass sich diesbezüglich die liturgischen Formulierungen in letzter Zeit bereits in Richtung einer solchen breiteren Interpretationsmöglichkeit verändert haben. So z. B. in der Christkatholischen Kirche der Schweiz: «Segne ihr ganzes Haus und stärke sie in der Verantwortung für alle, die du ihnen anvertraust». Gebet- und Gesangbuch (wie Anm. 21), 263. Im früheren Gebetbuch hiess es noch: «erfülle alle, die im Hause wohnen werden, mit dem Geiste deiner Furcht, auf dass Kinder und Kindeskinder deiner Gnade sich erfreuen und deinen heiligen Namen loben und preisen». Gebetbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Allschwil (Christkatholischer Schriftenverlag) [11]1968, 153.

len) Paaren gewünscht wird –, ist die Lebensform der Familie. Die theologischen und liturgischen Formulierungen sollten jedoch so gewählt werden, dass auch andere Lebensweisen darin wiedererkannt werden können.

4.2.4 Heterosexuelle Ehe und gleichgeschlechtliche Partnerschaft

Aufgrund meiner bisherigen Überlegungen wird sich schwerlich ergeben können, dass es in der theologischen Anthropologie einen wesentlichen Unterschied zwischen heterosexueller Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft gibt. Die Offenheit für Nachwuchs war und ist zwar immer *Bestandteil* des Eheverständnisses – ein Teil, der nicht abgelöst werden soll, ein Teil jedoch auch, der in manchen Beziehungen nicht im biologischen Sinne verwirklicht wird. Auch die manchmal angeführte Komplementarität von Mann und Frau lässt sich sowohl körperlich als auch seelisch analog auf gleichgeschlechtliche Partner anwenden.

Eine Ausweitung des Eheverständnisses und eine Offenheit für eine nicht nur biologische Interpretation der Fruchtbarkeit sind nicht als Angriff auf die heterosexuelle Ehe gemeint und sollten nicht so empfunden werden. Heterosexuelle Ehepaare, die ungewollt kinderlos bleiben oder in einem Alter heiraten, in dem das Zeugen von Kindern nicht mehr möglich ist, werden auch nicht als Angriff auf die heterosexuelle Ehe mit Familie empfunden. Die besondere Bedeutung einer Ehe mit Familie wird keineswegs gefährdet, wenn es daneben auch (hetero- und homosexuelle) Ehen ohne Familie gibt. Die z. B. von Esser geforderte «neue Theologie der Partnerschaft, die die bisherige Familientheologie ergänzt»[37], könnte m. E. durchaus aus einer Weiterentwicklung der bisherigen – bereits im Abschnitt 4.2.1 zusammengefassten – Ehetheologie bestehen.[38]

Fazit: Angesichts der vielen einzigartigen hetero- und homosexuellen Beziehungen, die als christliche, auf Dauer ausgerichtete und nach aussen hin geöffnete, die Liebe und Treue Gottes und Christi sakramental widerspiegelnde Liebesgemeinschaften geführt werden wollen, gibt es m. E. keinen Grund, den Begriff «Ehe» auf Heterosexuelle zu beschränken. Ob

---

[37] Günter Esser, Die Alt-Katholischen Kirchen, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2016, 62.

[38] Vgl. Vobbe, Brot aus dem Steintal (wie Anm. 18), 328f., nimmt bereits *innerhalb* der heterosexuellen Ehe eine breitere, symbolische Interpretation von «Schöpferischsein» vor.

man es nun «Sakrament der gesegneten Liebe» nennen will oder nicht,[39] das eine Sakrament der Ehe(einsegnung) ist gleichermassen auf Hetero- und Homosexuelle, auf diejenigen, die (aus welchem Grund auch immer) zu zweit bleiben, und auf diejenigen, die (in welcher Weise auch immer) eine Familie gründen, anwendbar. Nicht zuletzt deshalb, weil auch schon das «klassische» Ehesakrament eine grosse Diversität an konkreten Lebensgestaltungen und theologischen Bedeutungsebenen aufweist.

4.2.5 Es ist niemals so gewesen

Die im vorigen Abschnitt gezogene Schlussfolgerung ist eine Antwort auf eine moderne Frage. Das theologische Gedankengut, aufgrund dessen ich zu diesem Schluss gelange, ist jedoch klassischer Art. Ich habe nichts von der herkömmlichen Ehetheologie, wie sie in der altkatholischen Theologie zu finden ist, verneint oder vertuscht. Stattdessen habe ich die herkömmliche Ehetheologie (a) kritisch darauf befragt, ob das, was über Mann und Frau gesagt wird, wirklich *nur* auf Mann und Frau anzuwenden ist, und (b) in einer hermeneutischen Weise – wenn man so will, kreativ – auf homosexuelle Lebensweisen angewandt. Diese theologische Vorgehensweise, die sich durch *Treue, Kritik und Hermeneutik* kennzeichnet, ist m. E. die altkatholische Methode des Theologisierens.[40]

Der Schlussfolgerung zu dieser theologischen Argumentation könnte man vorwerfen, sie führe zu einer Auffassung, die es in der Kirchengeschichte nie gegeben habe – nämlich, dass der Ehebegriff nicht nur auf Heterosexuelle, sondern auch auf Homosexuelle anzuwenden ist. Die altkatholische Theologie hat diesen Vorwurf schon einmal verarbeitet und beantwortet, als es darum ging, die Ordination ins Priesteramt nicht nur auf Männer, sondern auch auf Frauen anzuwenden. Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Frauenordination unterschiedliche Themen sind. Der Zusammenhang ist deshalb erst hier relevant, wenn es um die Frage geht, ob etwas, was «niemals so gewesen ist», in einer hermeneutischen Theologie doch als Treue der Tradition gegenüber verstanden werden kann. In dieser Hinsicht sehe ich zwischen Priesterinnen und homosexuellen Ehepartnern eine *methodische* Ver-

---

[39] Vgl. Esser, «Gott segnet euch» (wie Anm. 8), 74–76; ders., Die Alt-Katholischen Kirchen (wie Anm. 37), 63.

[40] Vgl. Jan Visser, Vom Mäntelchen und dem Wind. Zur Frage einer altkatholischen Theologie, in: IKZ 95 (2005) 73–94. Siehe auch oben, Abschnitt 1.3., S. 89–91.

gleichbarkeit. In beiden Fällen geht es um etwas, das es in der Geschichte nicht, oder nicht so, gegeben hat; und um etwas, das sowohl in Gedanken als auch im Bauchgefühl gegen eine primäre Evidenz zu verstossen scheint. In beiden Fällen verhält es sich jedoch so, dass ein sorgfältig hermeneutisch-theologisches Nachdenken zeigt, dass das, was man für eine unerhörte Neuerung hält, sich in Wirklichkeit in klassische theologische Konzepte einfügen lässt.

Neben der methodischen gibt es insofern auch eine *inhaltliche* Vergleichbarkeit, als es sich in beiden Fällen um die Bedeutung des Geschlechts handelt. Männer können genauso wie Frauen als Gemeindeglieder die Braut Christi repräsentieren. Frauen können genauso wie Männer den Bräutigam Christus repräsentieren, wenn sie der Gemeinde vorstehen.[41] So können auch Mann und Frau, Mann und Mann, Frau und Frau Christus und die Kirche repräsentieren, wenn sie einander lieben, achten und dienen. Wie ist es möglich, dass die Geschlechter, über das Biologische hinaus, einander wechselseitig repräsentieren können? Weil die Wirklichkeit dieser christusförmigen Repräsentation nicht auf biologischer, sondern auf sakramentaler Ebene zustande kommt: durch Taufe und Firmung, durch Weihe, durch Ehe. Brodd spricht, sowohl in der Ekklesiologie als auch in der Ehetheologie, von einer «theologischen Konstruktion des Geschlechtes», die nicht mit der «biologischen» oder der «sozialen» Konstruktion des Geschlechtes identisch sein muss.[42]

4.3 Das Anders-Sein des Anderen

4.3.1 Gleichheit – erwünscht oder unerwünscht?

In der Homobewegung sind bezüglich der Gleichheit und Ungleichheit zwischen Hetero- und Homosexualität unterschiedliche Meinungen zu finden. Einerseits wird zu Recht gesagt, dass Bezeichnungen wie «gleichwertig, aber nicht gleich» immer als Erniedrigung empfunden werden, solange mit der «Homo-Ehe» noch ein Aspekt der Emanzipation verbunden ist. Etwas nicht notwendigerweise für «das Gleiche» halten zu müssen, ist eine philosophische Luxusposition, die von der Homoemanzipati-

[41] Vgl. Herwig Aldenhoven, Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum, in: IKZ 88 (1998) 301–311. Siehe auch unten, Abschnitt 4.3.2, S. 107–109.

[42] Brodd, Marriage and Cohabitation from an Ecclesiological Perspective (wie Anm. 2), 194: «social [...] biological [...] theological construction of gender».

on noch nicht erreicht worden ist. Andererseits ist es in der Homobewegung auch eine bewährte Auffassung, dass Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften überhaupt nicht mit Heterosexualität und Heterobeziehungen – vor allen Dingen nicht mit der Ehe – verglichen werden sollen. Das Anders-Sein wird in dieser Auffassung gerade positiv und mit Stolz (*pride*) gewertet.[43] Der Theologe, der versucht, gleichgeschlechtliche Partnerschaften auf dem Kontinuum zwischen Gleichheit und Ungleichheit hinsichtlich des Sakraments der Ehe einzuordnen, sieht sich mit entgegengesetzten Erwartungen konfrontiert.

Im westeuropäischen altkatholischen Kontext ist dennoch nach meinem Eindruck der Ruf um Gleichstellung – im Sinne einer Nichtdiskriminierung – der stärkere. Meine Auseinandersetzung hier ist mehr oder weniger von diesem Thema durchzogen: Gibt es überhaupt einen wesentlichen theologischen Unterschied zwischen heterosexueller Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft, oder basieren alle vermeintlichen Unterschiede letztendlich auf geschichtlichen, kulturellen oder persönlichen Vorurteilen? Viele vermeintliche Unterschiede sind theologisch zu dekonstruieren. Vieles scheint auf die Gleichheit von homo- und heterosexuellen Beziehungen hinauszulaufen.

Dennoch möchte ich gegen eine eindimensionale Gleichheitsbestrebung plädieren.[44] Nicht um zu verneinen, dass meine Überlegungen bisher eher in Richtung Gleichheitsbestrebung gingen, sondern weil ich vermute, dass Verschiedenheit auf Dauer grössere Freude und Freiheit schenken könnte als eine erzwungene Gleichheit. Ist eine Ehe mit Kindern dasselbe wie eine Ehe ohne Kinder? Ist eine Ehe mit traditioneller Rollenverteilung dasselbe wie eine Ehe, in der Frau und Mann die Verantwortungen in anderer Weise teilen? Ist eine Ehe mit (anerkannten oder nicht anerkannten) Nebenverhältnissen dasselbe wie eine monogame Ehe? Wenn man Beziehungen so betrachtet, muss man wahrscheinlich daraus schliessen, dass *bestimmte Arten* von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften *bestimmten Arten* von Ehen gleichen. Vor allem gilt zu bedenken, dass kein Mensch

---

[43] Diese unterschiedlichen Positionen wurden z. B. in meinen Seminaren zum Thema (Altkatholisches Seminar Utrecht 2011, 2014 und 2016) und am Studientag für altkatholische Geistliche (Amersfoort 27.03.2014) geäussert.

[44] Vgl. Klaus Rohmann, Rezension zu: Haag, Das Sakrament der Ehe, in: IKZ 106 (2016) 211–215, hier 215: «Muss aber eine Verschiedenheit in jedem Fall schon Diskriminierung im pejorativem Sinn sein? Immerhin macht auch sonst Vielfalt die Schönheit der Schöpfung aus. *Variatio delectat.*»

der- oder dieselbe ist wie ein anderer Mensch und keine Beziehung einer anderen völlig gleicht.

4.3.2 Gemeinschaft und Anders-Sein

In der altkatholischen Theologie, die sich gerne als Zweig der ökumenisch breit rezipierten Communio-Theologie versteht, wäre es stimmig, weniger von einem Gleichheitsideal als vielmehr von Einheit in Verschiedenheit auszugehen. Es ist ein Merkmal der Communio-Theologie, dass Einheit in Gemeinschaft nicht synonym ist mit Einheit in einer Masse. Eine Masse besteht letztendlich aus einsamen Individuen, die in einem Kollektiv zur Einheit gezwungen werden (oder sich zwingen lassen). Eine Gemeinschaft aber besteht aus lebendigen Personen, die in der Begegnung mit Anderen ihre Eigenheit finden – so z. B. die Ekklesiologie und Anthropologie des orthodoxen Theologen Joannis Zizioulas. Nach der Betonung der Gemeinschaft in seinem Buch *Being as Communion* hielt Zizioulas es für notwendig, seine Gedanken zu nuancieren und seinen Kritikern mit dem Buch *Communion and Otherness*[45] entgegenzukommen. Die Kombination der beiden Titel ist programmatisch. Im Gegensatz zur Masse oder zum Kollektiv schliesst Gemeinschaft «Eigenheit» und «Anders-Sein» nicht aus, sondern ein. Die Wechselseitigkeit von Person und Gemeinschaft ist sowohl für die Person als auch für die Gemeinschaft konstitutiv. In einer theologischen Anthropologie sollte deshalb nicht von Gleichheit, sondern von Eigenheit in Gemeinschaft die Rede sein.

Ein anderer Ansatz wäre eine, meines Wissens in der altkatholischen Theologie noch nicht vorgenommene, Aufarbeitung von Grundgedanken der – in meiner Analyse wesentlich von ihrem hochkirchlich-anglikanischen Hintergrund geprägten – philosophisch-theologischen Strömung *Radical Orthodoxy*.[46] Beim postmodernen Begriff *différence* anknüpfend, versucht etwa Catherine Pickstock das prinzipielle «Anders-Sein» nicht als nihilistische Beliebigkeit, sondern als positives Merkmal von Gott, Mensch und Schöpfung zu interpretieren. Jede Person ist «anders»,

---

[45] John D. Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Crestwood (St. Vladimir's Seminary Press) 1985; ders., Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church, London (T&T Clark) 2006.

[46] Vgl. Mattijs Ploeger, Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology, Groningen (Instituut voor Liturgiewetenshap) – Tilburg (Liturgisch Instituut) 2008, 297–301.

aber alle Personen sind einbezogen in die ontologische Verbundenheit von Schöpfer und Geschöpf. Diese ontologische Verbundenheit ist nicht univoker, sondern analogischer Art, sodass jede «Gleichheit» auch immer «Andersheit» mit sich bringt und umgekehrt jede Eigenheit immer ontologische Verbundenheit voraussetzt.[47]

Als letztes Beispiel für eine Theologie der Andersheit verweise ich auf die sogenannte *Queer Theology.* Als theologische Verarbeitung der allgemeinen *Queer Theory* könnte sie als postmoderne Variante sowohl der Homotheologie als auch der feministischen Theologie gedeutet werden. *Queer Theory* versucht, alle Aspekte von Geschlecht und Sexualität kritisch zu hinterfragen und womöglich zu dekonstruieren. Ein interessanter Zug der *Queer Theology* ist, dass sie hervorhebt, wie *queer* die christliche Tradition eigentlich immer schon gewesen ist. In Bibel und Liturgie gibt es vieles, was zementierte Grenzen zwischen den Geschlechtern durchbricht.[48] Ein Beispiel ist der ikonische und nicht biologische Charakter von Geschlecht bezüglich Christus und der Kirche: Sowohl der Bräutigam als auch die Braut können – als Priesterinnen bzw. Priester oder als Gemeindeglieder – sowohl von Männern als auch von Frauen ikonisch dargestellt werden.[49]

Vielleicht ein wenig *bien étonnés de se trouver ensemble*, so sind diese Beispiele doch mögliche Ansätze, im Rahmen der Communio-Theologie eine Theologie von «Gemeinschaft und Anders-Sein» zu entwickeln. Oder – insoweit die altkatholische Theologie als inkarnierte und inkulturierte Ortkirchentheologie das schon längst tut – auf diesem Weg weiterzugehen.

Mit dieser Schlussbemerkung beabsichtige ich nicht, meine hermeneutisch-theologische Denkbewegung, die zum Ergebnis einer inhaltlichen Identität von Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft führte (wohlbemerkt: eine Identität *innerhalb* der *Verschiedenheit*, die bereits mit der heterosexuellen Ehe gegeben ist), zu entwerten oder zurückzunehmen. Ich beabsichtige lediglich, meine Argumentation und ihr Ergebnis zu relativieren gegenüber dem letztendlich grösseren Wert der Akzeptanz des prinzipiellen *Anders-Seins des Anderen* innerhalb der Liebe und Solidarität der christlichen Gemeinschaft.

---

[47] Catherine Pickstock, After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy, Oxford (Blackwell) 1998.

[48] Vgl. Gerard Loughlin (Hg.), Queer Theology. Rethinking the Western Body, Oxford (Blackwell) 2007.

[49] Siehe auch oben, Abschnitt 4.2.5.

Damit bin ich wieder zurück beim Anfangsthema: «Wir» und die «Anderen», jedoch in einer transformierten Bedeutung. Anfangs waren die Homosexuellen die Anderen. Jetzt sind wir *alle* zu «Anderen» geworden, die einander aus unserem Anders-Sein heraus als Mitmenschen begegnen dürfen, aber aus christlicher Perspektive auch lieben dürfen als Schwestern und Brüder, und in besonderer Weise als Lebenspartner.

*Mattijs Ploeger (*1970 in Westervoort NL), Dr. theol., Studium der Theologie in Leiden, Utrecht und Cambridge/Grossbritannien, 2008 Promotion in Utrecht. 1998–2002 Pastoralassistent, Diakon, ass. Priester in Egmond aan Zee, 1999 Priesterweihe, 2002–2007 Pfarrer in Krommenie und Zaandam, 2007–2010 in Egmond aan Zee, 2010–2014 in Haarlem. Seit 2008 Dozent für Systematische Theologie am Altkatholischen Seminar an der Universität Utrecht, seit 2009 ausserdem Rektor, seit 2014 zudem Dozent für Liturgie und assistierender Priester in Egmond aan Zee. Seit 2016 Adjunct Researcher am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Mitglied der Kommissionen für Liturgie sowie für Glaube und Kirchenverfassung der Altkatholischen Kirche der Niederlande. Mitglied der Orthodox-Altkatholischen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Patriarchats und der Utrechter Union.*

Adresse: Jacob van Strijplein 1, NL-1816 NV Alkmaar
E-Mail: m.ploeger@uu.nl

Summary

Western European Old Catholic churches have accepted same-sex relationships over the last few decades. This development took place without much theological-anthropological reflection. As these churches have now decided to bless same-sex relationships, they have to answer – for themselves and in the ecumenical context – questions regarding the sacramentality of such blessings and regarding the comparison between same-sex relationships and heterosexual marriage. Based on a wider concept of sacramentality than just "the seven sacraments", the sacramentality of same-sex blessings can be affirmed. As to the comparison with marriage, notions such as fertility and family can be interpreted metaphorically in order to include same-sex relationships, which can be icons of God's and Christ's love as heterosexual marriage can. However, more important than affirming the "identity" of same-sex relationships and marriage is the affirmation of "difference" and the acceptance of each other's "otherness" within the communion of the Church and the world.

Schlüsselwörter – Key Words

Homosexualität – Segnung – Ehe – Sakrament – altkatholische Theologie