

„In vielfältigen Formen wird seine Liebe in uns sichtbar?“

Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland

Andreas Krebs¹



1. Einleitung

Menschen haben zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten vielfältige Weisen des Zusammenlebens ausgeprägt; dabei wurden und werden auch familiäre Zugehörigkeiten je anders verstanden. Einiges von dieser Vielfalt begegnet uns auch in den biblischen Schriften und der christlichen Tradition. So lesen wir in Texten des Alten Testaments von hochkomplexen Familien- und Clanstrukturen, innerhalb derer Männer mit mehreren Frauen verheiratet sein konnten (Polygynie). Hingegen war zur Zeit des Neuen Testaments die Monogamie schon fest etabliert. Man lebte freilich nicht in Kleinfamilien, wie wir sie heute kennen, sondern in untereinander mehr oder weniger vernetzten Familienverbänden. In dem „Wanderradikalen“ Jesus begegnen wir einem Menschen, der sich mit den Familienstrukturen seiner Zeit ausgesprochen kritisch auseinandersetzte: Er war offenbar unverheiratet, wandte sich von Mutter und Geschwistern ab und riss verheiratete Männer wie Simon Petrus aus ihrer familiären Verantwortung heraus; hingegen bezeichnete er die Männer und Frauen, die mit ihm umherzogen, als seine „Geschwister“. Dieser familienkritische Impuls verband sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums mit ausgeprägt asketischen Tendenzen. Erst aus dem Anliegen heraus, hiergegen eine eigenständige theologische Würde von Ehe und Nachkommenschaft zu behaupten, ist die christliche Ehe-theologie überhaupt entstanden. Zugleich wirkt die familienkritisch-asketische Tradition bis heute in zölibatären und monastischen Lebensformen fort.

¹ Andreas Krebs ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Die geschichtliche Vielfalt von Familien- und Lebensformen ist uns heute oft nicht mehr bewusst, weil unsere Wahrnehmung noch immer stark von der „historisch einmaligen Situation? der 1950er und 1960er Jahre geprägt ist, in der die moderne Kleinfamilie gesellschaftlich so dominant war wie nie zuvor; sie galt als „kulturelle Selbstverständlichkeit und wurde von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung auch unhinterfragt gelebt?.² Demgegenüber belegen zahlreiche familienhistorische Untersuchungen, dass es schon vor und zu Beginn der Industrialisierung eine ähnlich große Vielfalt familiärer Lebensformen gegeben hat wie heute.³ Das moderne Ideal der Kleinfamilie ist also vergleichsweise jungen Datums, und es ist gegenwärtig tiefgreifenden Veränderungen unterworfen. In Deutschland leben zwar die meisten Menschen im mittleren Erwachsenenalter (57 Prozent) nach wie vor als heterosexuelles Ehepaar mit Kindern.⁴ Die Ehe wird aber heute, anders als noch in den 1950er und 1960er Jahren und erst recht in weiter zurückliegenden Jahrhunderten, als Verbindung zweier gleichberechtigter Personen gesehen. Sie begreifen ihre Partnerschaft nicht primär aufgaben-, sondern beziehungsorientiert.⁵ Auch wenn sie Kinder haben oder ein ausdrücklicher Kinderwunsch besteht, sprechen sie nicht mehr davon, dass ihre Ehe „zum Zweck der Fortpflanzung? bestehe; die personale Bedeutung der Ehe, gegenseitige Zuneigung, Verantwortung und Verlässlichkeit stehen im Vordergrund. Darum sieht inzwischen eine große Mehrheit auch nichts Sonderbares mehr darin, wenn zwei Menschen des gleichen Geschlechts eine Ehe schließen.⁶ Bei der Bewertung einer Trennung ist der Beziehungsaspekt ebenfalls zentral: Ist die Partnerschaft emotional problematisch geworden, gelten die Scheidung und das Eingehen einer neuen Verbindung als biographisch schwierige und konfliktreiche, aber gesellschaftlich akzeptierte Schritte. Im Gefolge entstehen Familien mit alleinerziehendem Elternteil und Patchworkfamilien. Darüber hinaus finden auch neue Formen des Zusammenlebens in Wohn- oder Hausgemeinschaften wachsende soziale Anerkennung. Immerhin gut zwei Fünftel der Deutschen im mittleren Erwachsenenalter befinden sich in sogenannten „nichtkonventionellen? Lebensformen: Dazu zählen unter

² Rüdiger Peuckert: Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden 2012, 20.

³ Ebd., 21.

⁴ Norbert F. Schneider: Familie. Zwischen traditioneller Institution und individuell gestalteter Lebensform; in: Stefan Hradil (Hg.): Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde, Frankfurt a. M. 2013, 94–120, hier: 115.

⁵ Ebd., 114.

⁶ 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:

anderem nichteheliche Lebensgemeinschaften, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, Fernbeziehungen, gewollt kinderlose Ehen, Alleinwohnende und Alleinerziehende.⁷

2. Ehe und Familie

Wie geht die alt-katholische Kirche mit diesen Entwicklungen um? Zunächst fällt auf, dass zum Thema „Ehe und Familie“ kaum alt-katholische Stellungnahmen vorliegen. Einerseits mag das damit zusammenhängen, dass die alt-katholische Kirche mit Äußerungen zur persönlichen Lebensgestaltung traditionell zurückhaltend ist; das Gewissensurteil des Einzelnen hat einen hohen Stellenwert.⁸ Andererseits dürfte man sich faktisch weitgehend an gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten orientiert haben. Zu intensiver Beschäftigung mit dem Thema kam es erst seit den 1990er Jahren, als die Frage des Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften im Raum stand und auch das bisher „Selbstverständliche“ plötzlich erklärungsbedürftig erschien.

2.1 Alt-katholische Besonderheiten

Dennoch gibt es mit Blick auf die Ehe einige alt-katholische Besonderheiten: Die alt-katholische Kirche machte bei ihrer ersten Synode 1874 – also im Kontext des Kulturkampfes – die staatliche Eheschließung ausdrücklich zur Voraussetzung einer kirchlichen Ehe.⁹ Dahinter stand der Gedanke, die rechtlichen und gesellschaftlichen Aspekte der Ehe seien im Raum des Politischen auszuhandeln und auch in diesem zu verantworten; die Kirche sah sich hingegen für die „ethische und religiöse Seite“ zustän-

Strong International Support Among Developed Nations for Legal Recognition of Same-Sex Couples, New York 2013. – Tatsache ist natürlich auch, dass bei gleichgeschlechtlichen Paaren Kinder aufwachsen, und es gibt keinen ernstzunehmenden Hinweis darauf, dass ihnen in ihrer Entwicklung daraus Nachteile entstehen; s. dazu *Marina Rupp/Christian Haag: Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Familien*; in: *Yasemin Niephaus/Michaela Kreyenfeld/Reinhold Sackmann* (Hg.): *Handbuch Bevölkerungssoziologie*, Wiesbaden 2016, 327–345.

⁷ *Schneider*, Familie, 114.

⁸ Siehe dazu den „Gewissenshirtenbrief“ von *Joseph Hubert Reinkens*: 9. Hirtenbrief vom 31. März 1885; in: *Ders.*: *Hirtenbriefe*, hg. von der Synodal-Repräsentanz des kath. Bistums der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1897 [Reprint Bonn 2002], 106–112.

⁹ S. dazu und zum Folgenden ausführlich *Lothar Haag*: *Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart*, Bonn 216, 57–72.

dig.¹⁰ Diese Arbeitsteilung hatte auch theologische Konsequenzen: Man ging davon aus, dass, wenn die Brautleute vor den Priester treten, der Ehekonsens vor der staatlichen Stelle bereits zustande gekommen sei. Entsprechend wird in der alt-katholischen „Einsegnung der Ehe“ von 1876 das Trauvotum als Wiederholung der bereits erklärten ehelichen Verbindung gedeutet; im liturgischen Geschehen gehe es nun darum, „den Segen der Kirche für dieselbe zu empfangen“.¹¹ Dies verbindet sich in der Folge mit der Auffassung, das eigentliche Sakrament komme erst durch den kirchlichen Segen zustande.¹² Eine ähnliche Position wurde in der Tradition von Melchior Canos von der niederländischen alt-katholischen Kirche vertreten.¹³ Unter dem Einfluss römisch-katholischer Lehre – die nicht den Segen, sondern den Konsens als konstitutiv für das Ehesakrament ansieht – ist diese Auffassung im deutschen alt-katholischen Bistum jedoch weitgehend verloren gegangen; in der derzeit gültigen *Feier der Trauung* (2001/2017) ist sie kaum erkennbar.¹⁴ Im Zuge der aktuellen Diskussion gibt es allerdings „eine große Bereitschaft, 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“.¹⁵

Eine weitere Besonderheit ergibt sich aus der Aufhebung des Pflichtzö-

¹⁰ *Johann Friedrich von Schulte*: Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Gießen 1887, 621.

¹¹ *Katholisches Rituale zum Gebrauche der altkatholischen Gemeinden des Deutschen Reiches*, Bonn 1876, 20–24, hier: 21.

¹² „Der Ehebund kommt zustande durch die Erklärung der Brautleute vor dem Vertreter des bürgerlichen Rechtes; das Sakrament der kirchlichen Einsegnung der Ehe spendet der Priester.“ S. dazu *Otto Steinwachs*: Gnade und Gnadenmittel in der alt-katholischen Kirche, Freiburg 1928, 33.

¹³ *Andreas Rinkel*: Ehe und Sakrament; in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 31 (1941), 1–28.

¹⁴ *Die Feier der Trauung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*, Bonn 2001; korrigierter Nachdruck Bonn 2017. – In den Neubearbeitungen des alt-katholischen Trauritus wurde bis in die Mitte der 1960er Jahre von einer „Wiederholung“ der Konsenserklärung gesprochen. Im Gegensatz zu *Klaus Rohmann*: Rez. zu Lothar Haag: Sakrament der Ehe (Bonn 2016); in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 106 (2016), 211–215, hier: 212, bin ich der Meinung, dass Lothar Haag seine These, römisch-katholischer Einfluss habe sich nicht nur in Ansätzen eines alt-katholischen Eherechts (dazu Haag, Sakrament der Ehe, 88–92), sondern unter anderem auch in der Liturgie geltend gemacht, sehr gut begründet, verweist er doch auf die Tatsache, dass die eigenen alt-katholischen Trauungsritualen nicht nur ab den 1970er Jahren außer Gebrauch gerieten, sondern es in den 1980er Jahren sogar eine ausdrückliche Empfehlung der Liturgischen Kommission gab, das römisch-katholische Rituale von 1975 zu verwenden; vgl. Haag, Sakrament der Ehe, 79. Zur Selbstbeschreibung der alt-katholischen Auffassung in ökumenischen Dialogen s. ebd., 98–100.

¹⁵ *Günter Eßer*: „Gott segnet Euch, damit Ihr ein Segen für andere werdet.“ Die Sakra-

libats für Priester durch die 5. Synode 1878. In dieser Entscheidung kann man eine Wertschätzung der Ehe sehen; so schrieb 1874 der alt-katholische Theologe Johann M. Watterich (1826–1904) im Stile damaliger Polemik, der Zölibat sei „die anhaltendste und feierlichste, die gewaltsamste und brennendste Beschimpfung der Ehe“, und beschreibt letztere als Ausdruck des „fort und fort geltenden Schöpferwillen[s] Gottes mit allen Menschen“.¹⁶ Weil in der Folge die meisten alt-katholischen Pfarrer verheiratet waren und Kinder hatten, bildete sich – ähnlich wie in den evangelischen Kirchen – das Idealbild eines alt-katholischen Pfarrhauses mit gemeindlich engagierter Pfarrfrau und beispielhaftem Familienleben heraus. Die gewünschte Vorbildfunktion schlug sich nicht zuletzt in – erst jüngst aufgehoben – kirchenrechtlichen Regelungen nieder, die etwa die Scheidung oder die Heirat Geschiedener bei Geistlichen erschwerten.¹⁷ Das Pfarrhaus-Ideal schwang zudem mit, als man sich mit gleichgeschlechtlich liebenden Menschen im Pfarrberuf auseinandersetzte. Es steht allerdings auch angesichts veränderter Realitäten, die ebenso heterosexuelle Pfarerinnen und Pfarrer, ihre Partnerinnen und Partner und ihre Familien betreffen, vor neuen Anfragen.

Eine dritte alt-katholische Besonderheit liegt im Umgang mit der bereits angeklungenen Frage der Ehescheidung. Sie beschäftigte schon die 2. Synode 1875; die Möglichkeit einer kirchlichen Wiederheirat wurde dabei generell verneint. Dass es dennoch immer wieder entsprechende Anfragen aus den Gemeinden gab, wird aus einer Bischöflichen Erklärung aus dem Jahr 1883 deutlich, in der Bischof Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) bekräftigte, dass eine Erlaubnis zur Wiederheirat gegen einen klaren

mentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands; in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 1 (2016), 67–78, hier: 71 (www.alt-katholische-und-ökumenische-theologie.de). Eine ähnliche Position bezieht auch *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 die Kirche der Zukunft [FS Joachim Vobbe], Bonn 2. verb. Auflage 2008, 249–264, hier: 259 ff. Vgl. zur ökumenischen Anschlussfähigkeit dieser Auffassung *August Jilek*: Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungs liturgie. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung; in: *Klemens Richter* (Hg.): Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding, Freiburg i.Br. 1989, 18–41.

¹⁶ *Johann Matthias Watterich*: Die Ehe, ihr Ursprung, ihr Wesen und ihre Weihe nach Gottes Wort und That dargestellt von Prof. Dr. Watterich, Pfarrer der altkatholischen Gemeinde zu Basel, Nördlingen 2. Aufl. 1876 (1. Aufl. 1874); s. dazu *Haag*, Sakrament der Ehe, 58 f.

¹⁷ Der entsprechende §104 der Synodal- und Gemeindeordnung wurde auf der 59. Ordentlichen Bistumssynode 2014 aufgehoben.

Grundsatz des katholischen Rechts verstoße.¹⁸ Diese Position wurde auf Dauer jedoch nicht durchgehalten. Da man um pragmatische Einzelfalllösungen bemüht war, lässt sich heute nicht mehr feststellen, seit wann genau Wiederverheiratungen in der alt-katholischen Kirche ermöglicht wurden.¹⁹ Eine Bischöfliche Verordnung versuchte 1988, die bereits seit langem geübte Praxis zu regeln, und bestimmte, dass die Wiederheirat Geschiedener eine Trauungserlaubnis des Bischofs voraussetze, mit der „die Feststellung eines Defekts der Sakramentalität der ersten Ehe verbunden sei.“²⁰ Diese Regelung wurde durch eine neue Bischöfliche Verordnung 2014 wieder aufgehoben. In der Begründung dazu heißt es: „In der alt-katholischen Kirche wird realistisch gesehen, dass das Zielgebot einer lebenslangen ehelichen Gemeinschaft in nicht wenigen Fällen von den Partnern nicht erreicht wird. In solchen Fällen kommt es zum Erlöschen der Ehe, auch der sakramental geschlossenen. Das Ende der Ehe wird mit der (staatlichen) Scheidung dokumentiert, die von der Kirche anerkannt wird.“²¹ Vertieftes theologisches Nachdenken würde allerdings die Frage verdienen, was mit dem hier angesprochenen „Erlöschen“ einer Ehe gemeint ist; denn unleugbar bleibt „das Leben von zwei Personen, die einmal miteinander verheiratet waren, für immer von der Erfahrung dieser Ehe gekennzeichnet.“²² Die Feier der Trauung sieht für die Trauung Geschiedener ein eigenes Gebet vor, das auf Gottes Güte verweist und nicht nur für das Wagnis eines neuen Anfangs bittet, sondern auch für „alle, mit denen wir verbunden waren und sind“.²³

2.2 Joachim Vobbes Bischofsbrief zu Ehe und Familie (2003)

Es mag verwundern, dass die aufgezählten alt-katholischen Besonderheiten kaum je zum Anlass ausführlicher theologischer Reflexionen wurden. Eine der wenigen jüngeren alt-katholischen Stellungnahmen zu Ehe und Familie liegt mit dem Bischofsbrief Joachim Vobbes (1947–2017, amtierend 1995–2009) aus dem Jahr 2003 vor: „Gott traut uns – wir trauen Gott.“²⁴ Eine Stärke des Textes liegt darin, dass er für komplexe theologi-

¹⁸ Haag, Sakrament der Ehe, 58–64.

¹⁹ Matthias Ring: Unauf löslich; in: Christen heute 44 (2000), 72.

²⁰ Sigisbert Kraft: Bischöfliche Verordnung zur Vorbereitung und Feier des Ehesakramentes; in: Amtliches Kirchenblatt Nr. 1/1988, 7.

²¹ Matthias Ring: Bischöfliche Verordnung zur Wiederheirat; in: Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/2014, 2–3.

²² Margaret A. Farley: Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral, Darmstadt 2014, 340. Dort auch weiterführende Folgerungen und Abwägungen.

²³ Feier der Trauung, 9/13.

sche Zusammenhänge lebensnahe Formulierungen und Auslegungen findet; nicht zuletzt deshalb wird er bis heute rezipiert. Andererseits stützt er sich auf eine Reihe durchaus problematischer Topoi herkömmlicher Ehe-theologie, die hier nicht im Einzelnen analysiert werden können, etwa mit Blick auf biblische „Begründungen“ des heutigen Eheverständnisses.²⁵ Theologisch bemerkenswert ist, wie deutlich Vobbe den ekklesialen Bezug der Ehe hervorhebt: „Die Ehe spricht nicht nur für sich selbst. Sie ist auch ein altes Konsensmodell für die Kirche. [...] Wenn daher eine alte Tradition die Ehe und Familie als ‚ecclesiola‘, als kleinste Form von Kirche bezeichnet, dann ist damit nicht eine kitschige, süßliche Form aufgesetzter Religiosität für einen Zwei- oder Mehrpersonenhaushalt gemeint [...], sondern das aus Liebe geborene und im Horizont des Reiches Gottes geborgene tägliche Einüben von Bund, Verbindlichkeit, Verlässlichkeit [...].“²⁶ Für das Paar, das eine kirchliche Trauung feiert, gilt: „Was wir hier tun, geht über unseren Tellerrand hinaus, ist für die Kirche, die Gemeinde von Bedeutung; es geht nicht nur um unsere Zweisamkeit, es steht in einem viel größeren Zusammenhang.“²⁷ Den ekklesialen Horizont der Ehe, der auch sonst in der jüngeren alt-katholischen Theologie unterstrichen wird,²⁸ bringt die 2001 erneuerte alt-katholische *Feier der Trauung* dadurch zum Ausdruck, dass nicht nur das Brautpaar nach seiner Bereitschaft zur Ehe, sondern auch die Gemeinde nach ihrem Willen befragt wird, die Partner auf ihrem gemeinsamen Weg zu begleiten.²⁹ Zudem werden epikletische Segensgebete angeboten, die deutlich machen, dass letztlich nicht das Paar – und auch nicht die Vorsteherin oder der Vorsteher der Feier – das Ehesakrament „spendet“. Entscheidend ist vielmehr, „was die Gemeinde im Glauben erbittet“ und „Gottes heiliger, Leben spendender Geist“ auf diese Bitte hin bewirkt; das heißt: „Gottes Geist ist der Spender der Sakramente.“³⁰

Auffallend ist an Vobbes Bischofsbrief, wie sehr er von einer Krisendia-

²⁴ Joachim Vobbe: Gott traut uns – wir trauen Gott (2003). Wiederabgedruckt in: *Ders.: Brot aus dem Steintal. Bischofsbriefe*, Bonn 2005, 305–363.

²⁵ Kritische Auseinandersetzungen mit dem Bischofsbrief findet man bei Matthias Ring: Hanc igitur oblationem. Einige Anmerkungen zum letzten Bischofsbrief; in: Christen heute 47 (2003), 204–205; Haag, Sakrament der Ehe, 95–98.

²⁶ Vobbe, Gott traut uns, 346. Der Gedanke der „ecclesiola“ wird auch aufgegriffen bei Klaus Rohmann: Sakramentale Ehe auch für gleichgeschlechtliche Paare? Sakramenten-theologische Erwägungen über den Rahmen zur Einordnung der Fragestellung; in: Andreas Krebs/Matthias Ring (Hg.): Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der theologischen Diskussion, Bonn 2018 (im Erscheinen).

²⁷ Vobbe, Gott traut uns, 333.

²⁸ Rohmann, Die Sakramentalität der Ehe.

²⁹ Feier der Trauung, 32/45.

³⁰ Feier der Trauung (2001), 4. Die epikletischen Segensgebete finden sich auf S. 32–33/46–50.

gnose ausgeht: „Es gibt kein gesellschaftliches ‚Muss‘ mehr, eine Dauerbindung in eine Ehe münden zu lassen. Dauerpartnerschaften ohne Trauschein, darunter solche, die bewusst auf Kinder verzichten und solche, die dies bewusst nicht tun, gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Partnerschaften, die sich zwar durchaus intim geben, aber trotzdem absichtlich auf gemeinsames Wohnen und auf Besitzteilung verzichten, all diese und noch andere Lebensentwürfe stehen heute neben der Ehe im Angebot und sind durchaus gesellschaftsfähig.“³¹ Weiterhin werden die hohe Scheidungsrate, Patchwork-Familien, Empfängnisverhütung und die Neubewertung von Sexualität genannt. Vor diesem Hintergrund möchte Vobbe „den Wert einer so traditionellen Institution wie der Ehe neu entdecken und betonen“.³² Erstaunlicherweise ist im alt-katholischen Bistum nach der Publikation des Bischofsbriefs über diese krisenhafte Wahrnehmung heutiger Lebenswirklichkeiten kaum diskutiert worden.³³ Die einzige Ausnahme stellen homosexuelle Partnerschaften dar: Hierzu gab und gibt es einen intensiven Diskussionsprozess, der im Folgenden dargestellt werden soll.

3. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften

3.1 Entwicklungen seit 1994

Erste offizielle Gespräche über den Umgang mit gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften setzten im deutschen alt-katholischen Bistum wie in anderen Kirchen während der 1990er Jahre ein. 1994 beschloss die 51. Bistumssynode in Mainz, eine pastoraltheologische Kommission zum Thema „Kirche und Homosexualität? einzusetzen; darüber hinaus sollte ein inhaltlich sehr fortschrittliches „Arbeitspapier zum Thema ‚Homosexualität‘“ in den Dekanaten und Gemeinden diskutiert werden.“³⁴ Aus Teilnehmern und Beobachtern der Synode gründete sich zudem um Peter Bürger ein „Arbeitskreis Homosexualität und Alt-Katholische Kirche“, der das Gespräch voranzubringen versuchte.³⁵ 1996 legte die pastoraltheologische Kommission erste Ergebnisse ihrer Arbeit in Form eines Readers vor, der

³¹ Vobbe, Gott traut uns, 305.

³² Ebd., 306.

³³ Ring, Hanc igitur oblationem, 204.

³⁴ Kirche und Homosexualität. Beschluss und Arbeitspapier der 51. Ordentlichen Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Mai 1994.

³⁵ Von Peter Bürger, 1990–2002 Mitglied der alt-katholischen Gemeinde Düsseldorf, erschien unter anderem: Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für

den innerkirchlichen Diskurs weiter unterstützen sollte.³⁶ Auf Grundlage eines Antrags der Kommission stellte die Bistumssynode dann 1997 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“.³⁷

In der Folgezeit entzündeten sich allerdings Konflikte, die zum Teil nicht offen ausgetragen wurden, an der Frage von Schwulen und Lesben im Pfarramt. Zu Auseinandersetzungen kam es auch wegen der Partnerschaftssegnungen, die in etlichen Gemeinden mit selbst gestalteten Liturgien gefeiert wurden. 2003 entschied die Bistumssynode, die verwendeten Segnungsriten im Bischöflichen Ordinariat sammeln zu lassen und die inoffizielle Praxis damit faktisch anzuerkennen; ein ausdrücklich positiver Beschluss zum Thema kam jedoch nicht zustande. Bei diesen Konflikten spielten auch Bedenken des damaligen Bischofs Joachim Vobbe eine Rolle. In seinem schon erwähnten Bischofsbrief (aus dem Jahr 2003) wendet er sich zwar klar gegen die Verfolgung und Ausgrenzung homosexueller Menschen und legt diesbezüglich für seine Kirche ein Schuldbekenntnis ab. Zugleich ist ihm aber daran gelegen, gleichgeschlechtliche Beziehungen deutlich von der Ehe abzusetzen. Denn „Grad der Verbindlichkeit, Dauer und Ziel? homosexueller Verbindungen seien „nicht per se den Regeln einer Ehe unterworfen“. Dies gilt freilich für heterosexuelle Verbindungen zunächst ebenso; ein Argument für eine Grunddifferenz zwischen Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft wird daraus nur mit der zusätzlichen – von Vobbe allerdings nicht ausgesprochenen und auch empirisch nicht haltbaren³⁸ – Unterstellung, Homosexuelle seien zu verbindlichen Beziehungen nur in geringerem Maß bereit oder fähig. Ein weiteres Argument sieht Vobbe darin, dass eine „Zeugung von Kindern aus eigener Partner-

Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, Düsseldorf (Selbstverlag) 1996; *ders.*: Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe, Oberursel 2001, 2. erw. Aufl. 2005.

³⁶ Homosexuelle Liebe [Hefte für Gemeindearbeit und Theologie 10], Bonn 1996.

³⁷ Beschlossen auf der 53. Ordentlichen Bistumssynode vom 01. bis 04.10.1997 in Mainz, Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/1997, 12. – Zur alt-katholischen Diskussion auf internationaler Ebene s. den Bericht, die Erklärung und die Referate der 37. Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz (2001); in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 91 (2001), 241–304.

³⁸ 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 Oaks 2009, Bd. 1, 746–751.

schaft [...] nicht möglich und ja auch eigentlich nicht intendiert“ sei.³⁹ Obwohl er sich an anderer Stelle dagegen ausspricht, das „Schöpferischsein in der Ehe“ aufs „Kinderkriegen“ zu beschränken,⁴⁰ wird die biologische Prokreativität in diesem Kontext zum Ausschlusskriterium. Dass Kinder bei homosexuellen Paaren aufwachsen, sieht Vobbe aufgrund einer „Bipolarität und Komplementarität von Mann und Frau in der Erziehung“ als „ethisch äußerst problematisch“ an – eine Einschätzung, die heutigen Kenntnissen jedenfalls nicht standhält.⁴¹ Grundsätzlich will Vobbe gleichgeschlechtliche Partnerschaften ausschließlich im Kontext – allerdings zu respektierender – individueller Lebensentwürfe sehen; deswegen sei auch die Frage des Segens eine pastorale und „nicht Sache einer offiziellen, einheitlich-kirchenamtlich geregelten Institution und Liturgie“.⁴²

Zu neuen Entwicklungen kam es seit dem Episkopat Matthias Rings (im Amt seit 2010). Die religionsoziologische Studie „Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche“ (RELAK) belegte unter Mitgliedern und Nahestehenden der deutschen alt-katholischen Kirche einen hohen Grad an Akzeptanz für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften. Eine solche Lebensgemeinschaft wurde mittlerweile auch nicht mehr als möglicher Hinderungsgrund für den Pfarrdienst behandelt. Die Praxis der Partnerschaftssegnung hatte sich inzwischen etabliert. So sollte sie nun doch im Sinne einer verbindlichen und offiziellen Liturgie geordnet werden. Im Oktober 2011 bat der Bischof die Liturgische Kommission, unter Berücksich-

³⁹ Vobbe, Gott traut uns, 344. Die Aussage bezüglich der Intention ist merkwürdig: Soll damit ausgedrückt werden, dass gleichgeschlechtliche Paare etwas, das biologisch unmöglich ist, normalerweise auch nicht intendieren? Oder soll insinuiert werden, gleichgeschlechtliche Paare hätten im Allgemeinen keinen Kinderwunsch? Die letztgenannte Behauptung ließe sich aus heutiger Sicht empirisch kaum aufrechterhalten; s. dazu Christian Haag: Homosexual Women and Men on the Way to Parenthood. Intentions and Implications; in: Florian Steger/Jan C. Joerden/Andrzej Kaniowski (Hg.): Ethik in der Pränatalen Medizin, Frankfurt a.M. 2016, 115–138. Es ist darüber hinaus nicht unwahrscheinlich, dass in absehbarer Zukunft mit Hilfe der Stammzellforschung die biologische Elternschaft gleichgeschlechtlicher Paare möglich sein wird, was Vobbe seinerzeit freilich noch nicht antizipieren konnte; s. auch Henry T. Greely: The End of Sex and the Future of Human Reproduction, Cambridge Mass. 2016.

⁴⁰ Vobbe, Gott traut uns, 328.

⁴¹ Siehe dazu Anm. 6.

⁴² Vobbe, Gott traut uns, 345.

⁴³ Erste Ergebnisse der 2010 durchgeführten Befragung wurden 2012 in der Kirchenzeitung „Christen heute?“ publiziert (http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/informationen/relAK123.pdf); ausführlich: Dirk Kranz/Andreas Krebs: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern 2014 [= Doppelnummer 1/2 der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 104]; hier zu sexualethischen Fragen und Homosexualität 59–63.

tigung der bereits gesammelten Segensriten eine Liturgie zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu gestalten. Der ursprüngliche Arbeitsauftrag sprach von einem „Ritus ad experimentum“, eine Einschränkung, die im Laufe der Erarbeitung aufgegeben wurde.⁴⁴ Die neu gestaltete *Feier der Partnerschaftssegnung* konnte schließlich 2014 durch den Bischof mit Zustimmung der Synodalvertretung in Kraft gesetzt werden.⁴⁵ Damit hatte die deutsche alt-katholische Kirche erstmals einen offiziellen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. So sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass die alt-katholische Kirche diese vollumfänglich anerkennt; sie „können und dürfen“, so Bischof Matthias Ring, „mit Recht für ihre Partnerschaft um den Segen Gottes bitten“.⁴⁶

3.2 Die „Feier der Partnerschaftssegnung? – ein Sakrament?

Wo vergleichbare Liturgien in anderen alt-katholischen,⁴⁷ anglikanischen und evangelischen Kirchen erarbeitet oder schon verwendet werden,⁴⁸ steht immer zugleich auch die Frage im Raum, ob und wie ein Unterschied zur Eheschließung erkennbar bleibt oder bleiben soll. Wird auch

⁴⁴ Matthias Ring/Christian Rütten/Siegfried Thuringer: Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Werkstattbericht; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 49–58, hier: 49.

⁴⁵ Die Feier der Partnerschaftssegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2014. Die liturgischen Texte werden in der deutschen alt-katholischen Kirche von einer Liturgischen Kommission erarbeitet, deren Mitglieder nicht von der Synode gewählt, sondern vom Bischof eingesetzt werden (worin das bischöfliche *ius liturgicum* zum Ausdruck kommt). Zum Erlassen der liturgischen Formulare bedarf der Bischof dann der Zustimmung der Synodalvertretung.

⁴⁶ Feier der Partnerschaftssegnung, 8.

⁴⁷ Gleichgeschlechtliche Paare werden ebenfalls in den alt-katholischen Kirchen Österreichs, der Schweiz und der Niederlande gesegnet. In den Niederlanden spricht man nicht zuletzt vor dem Hintergrund der staatlichen Gesetzgebung, die – wie inzwischen auch in Deutschland – nicht zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren unterscheidet, von gleichgeschlechtlichen Ehen; man bezeichnet diese darüber hinaus ausdrücklich als Sakrament. Diskutiert wird auch hier allerdings die Frage, ob verschiedengeschlechtliche Ehen sich in ihrem Charakter grundsätzlich von gleichgeschlechtlichen unterscheiden (und deshalb als *unterschiedliche* Sakramente angesehen werden sollen) oder nicht. S. dazu die Stellungnahmen der niederländischen Synode sowie der Bischöfe in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 106 (2016), 202–209. – Die alt-katholischen Kirchen Polens und Tschechiens praktizieren die Partnerschaftssegnung nicht, sind aber über die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz (IBK) in einen Informations- und Beratungsprozess auf Ebene der Utrechter Union involviert.

⁴⁸ Wolfgang Schürger: Lebensbündnisse segnen – zur Geschichte von Segenshandlungen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in protestantischen Kirchen; in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1 (2016), 79–93.

bei der Feier der Partnerschaftssegnung ein solches „Abstandsgebot“ eingehalten? Man kann zunächst zu diesem Eindruck kommen. Denn vergleicht man die Feier der Partnerschaftssegnung mit der Feier der Trauung, fällt auf, dass bei ersterer ein Vermählungsvotum fehlt, das jedenfalls aus römisch-katholischer Sicht das Ehesakrament konstituiert.⁴⁹ Auf einen Segen mit explizit epikletischen Elementen wurde bei der *Feier der Partnerschaftssegnung* ebenfalls verzichtet. Man kann darin Signale sehen, dass die Partnerschaftssegnung nicht als Ehe und auch nicht als Sakrament gesehen werden soll.⁵⁰

Offenbar war dies aber nicht die Absicht der Liturgischen Kommission.⁵¹ Sie wollte vielmehr einen Text vorlegen, der die Frage nach der theologischen Einordnung der Partnerschaftssegnung *offenlässt*.⁵² Inwieweit das aufgrund des inneren Zusammenhangs zwischen *lex orandi* und *lex credendi* überhaupt möglich ist, soll hier dahingestellt bleiben.⁵³ Mit ihrem Anliegen, einen Anstoß „für den Diskurs bzgl. der Sakramentalität entsprechender Segensfeiern“ zu geben, war die Liturgische Kommission jedenfalls erfolgreich.⁵⁴ Die Bistumssynode befasste sich 2016 ausführlich mit den Themen Sakrament, Ehe und Partnerschaftssegnung.⁵⁵ Unter alt-katholischen Theologinnen und Theologen zeichnet sich nach intensiver Debatte der Konsens ab, dass es sich bei der Partnerschaftssegnung sehr wohl um die Feier eines Sakramentes handelt, das nicht (etwa als „Sakramentale“) von den übrigen Sakramenten abgesetzt werden kann. Strittig bleibt vorerst die Frage, ob heterosexuelle Ehe und homosexuelle Partnerschaft in ihren wesentlichen Zügen identisch sind oder ob zwischen ihnen grundsätzlich unterschieden werden muss.⁵⁶

3.3 Eine Theologie der Partnerschaft

⁴⁹ Vgl. Feier der Trauung 38/53.

⁵⁰ *Lothar Haag*: Trauung und Partnerschaftssegnung. Nötige Unterscheidung oder Diskriminierung?; in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 1 (2016), 59–66.

⁵¹ Zur Rolle der Liturgischen Kommission s. Anm. 45.

⁵² *Ring et al.*, *Der Ritus*, 49.

⁵³ *Haag*, Trauung und Partnerschaftssegnung, 60.

⁵⁴ Ebd., 57.

⁵⁵ Impulsreferate von Bischof Matthias Ring und dem Verfasser dieses Artikels sind abrufbar unter www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/Bistum/Synoden/Synode_2016/Synode_2016_Ring_Impulsvortrag.pdf (aufgerufen am 13.11.2017) sowie unter www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/Bistum/Synoden/Synode_2016/Synode_2016_Krebs_Impulsvortrag.pdf (aufgerufen am 13.11.2017)

⁵⁶ *Andreas Krebs/Matthias Ring* (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der theologischen Diskussion*, Bonn 2018 (im Erscheinen).

Abgesehen von dieser Diskussion lässt sich am vorliegenden Segnungsformular eine reichhaltige Theologie der Partnerschaft ablesen. Zum einen werden darin Motive der Eheologie variiert. Wie bei der heterosexuellen Ehe geht es um eine existenzielle und personale Ausrichtung der Partner auf den jeweils anderen: „Seid ihr bereit“, so die Befragung vor dem Segen, „aus der Liebe zueinander zu leben und euer Leben miteinander zu teilen?“⁵⁷ Wie die heterosexuelle Ehe erfährt die gleichgeschlechtliche Partnerschaft zudem eine schöpfungstheologische Verankerung; das Segensgebet formuliert: „Du [Gott] hast die Welt erschaffen und alles in Liebe geordnet. Dem Menschen hast du ein Herz geschenkt und ihn befähigt zu lieben. So hast du ihn zu deinem Abbild und zur Krone der Schöpfung erhoben.“⁵⁸ Auch das christologische Motiv, wonach es eine Analogie zwischen der Gemeinschaft der Partner und der in Christus offenbarten Liebe Gottes zu den Menschen gibt, wird aufgegriffen: „[Jesus Christus,] Dein Leben auf dieser Erde war das große Zeichen der Liebe Gottes zu uns Menschen“, so ein angebotener Text zum Kyrie; „und auch wo Menschen zueinander stehen und füreinander Verantwortung übernehmen, wird etwas von dieser Liebe spürbar“.⁶⁰ Auf biologische Engführungen aufbrechende Weise wird an das Motiv der Fruchtbarkeit angeknüpft: „Seid ihr bereit, eure Liebe weiter zu schenken?, heißt es in der Befragung, „damit eure Liebe auch für die Nächsten fruchtbar werde?“⁶¹ Die „Nächsten“, von denen hier die Rede ist, können natürlich auch (aber müssen nicht) Kinder sein, die bei dem Paar aufwachsen. Wie bei der *Feier der Trauung* folgt auf die Befragung des Paares schließlich eine Befragung der Gemeinde und damit eine ekklesiale Einordnung der Partnerschaft; sie wird damit gerade nicht als rein individueller Lebensentwurf behandelt.

Die Feier der Partnerschaftssegnung modifiziert jedoch nicht nur Motive der Eheologie und schreibt sie fort, sondern bereichert sie auch um neue Elemente. So bringt die Befragung zu Bewusstsein, dass eine verbindliche Liebesbeziehung immer auch eine Entwicklungsaufgabe ist: „Seid ihr bereit, einander jeden Tag anzunehmen und in der Treue zueinander zu wachsen?“⁶² Die anschließende Befragung der Gemeinde ist inhaltlich ge-

⁵⁷ Feier der Partnerschaftssegnung, 7.

⁵⁸ Neben der hier eingehender behandelten Hauptvariante werden zwei weitere Möglichkeiten angeboten: Die erste stellt die persönlichen Herausforderungen und Aufgaben der Partnerschaft in den Mittelpunkt; die zweite setzt die Partnerschaft in eine bundestheologische Perspektive: Feier der Partnerschaftssegnung, 53–55.

⁵⁹ Ebd., 48.

⁶⁰ Ebd., 14.

⁶¹ Ebd., 46.

füllter als bei der *Feier der Trauung*: „Liebe Schwestern und Brüder, Gottes Reich keimt auf in unserer Zeit, wo Menschen einander lieben und das Leben miteinander teilen. Seid ihr bereit, N. und N. darin zu bestärken, damit dieser Keim sich entfalte und die Welt in Gottes Liebe vollendet werde?“⁶³ So erscheint die Partnerschaft nicht nur in einem ekklesialen, sondern zugleich auch eschatologischen Horizont.⁶⁴ Dieser Aspekt wird in den Schlussworten des Segens noch einmal deutlich unterstrichen: „[Gott,] [l]ass ihren Bund fruchtbar werden für deine Gemeinde und für alle Menschen, damit deine Liebe unter den Menschen wachse, bis einst die Welt in dir vollendet wird.“⁶⁵

3.4 Bewertung

Gelegentlich begegnet man dem Vorwurf, die alt-katholische Kirche schließe sich mit ihrer *Feier der Partnerschaftssegnung* bloß oberflächlich bestimmten gesellschaftlichen Tendenzen an. Dieser Vorwurf dürfte sich angesichts des ausführlichen Diskussionsprozesses, nicht zuletzt aber auch angesichts der aufgezeigten theologischen Dichte des neuen Ritus – unabhängig davon, wie man in der Sache zu den getroffenen Entscheidungen steht – als wenig stichhaltig erweisen. Zudem kann man festhalten, dass ein „Abstand“ zur heterosexuellen Ehe aus dem vorliegenden Text letztlich nicht ableitbar ist.⁶⁶ Manche dürften die *Feier der Partnerschaftssegnung* sogar als zeitgemäßer und reichhaltiger empfinden als die *Feier der Trauung* in ihrer aktuellen Form. Dass die Feier der Partnerschaftssegnung keinen epikletischen Segen vorsieht, mag man bedauern; eine wesentliche Differenz zur *Feier der Trauung* ist daraus aber nicht zu konstruieren, weil man auch diese Varianten ohne Epiklese kennt.⁶⁷ Sogar das Fehlen eines Votums fällt letztlich nicht entscheidend ins Gewicht; wie schon angedeutet, gibt es eine Tendenz, zur traditionellen alt-katholischen Position zurückzukehren, wonach es auch bei der heterosexuellen Ehe der Segen ist, durch den das Sa-

⁶² Ebd., 46.

⁶³ Ebd., 47.

⁶⁴ In der *Feier der Trauung* kommt der eschatologische Aspekt nur in der auf die Partner bezogenen Bitte zur Sprache: „Nach diesem Leben führe er [der Heilige Geist] sie zum himmlischen Hochzeitsmahl, das du denen bereitet hast, die auf dich hoffen?; in: *Feier der Trauung* (2017), 34/48; 41/65.

⁶⁵ *Feier der Partnerschaftssegnung*, 52.

⁶⁶ Zum Vergleich zwischen der *Feier der Trauung* und der *Feier der Partnerschaftssegnung* s. Haag, *Trauung und Partnerschaftssegnung*, 61–63, und ders., *Sakrament der Ehe*, 86–88, sowie die tabellarische Gegenüberstellung auf www.ak-seminar.de/vergleich-trauung-und-partnerschaftssegnung/ (aufgerufen am 13.11.2017).

⁶⁷ *Feier der Trauung*, 40–42/56–59.

krament „zustandekommt“ – sofern man diese Redeweise überhaupt für sachgemäß hält. So schließt der niederländische alt-katholische Theologe Mattijs Ploeger an die Sakramentsauffassung der *ressourcement*-Theologie des 20. Jahrhunderts an, „die eher weit als beschränkt ist und eher inhaltlich als formal bestimmt wird“ und begründet daraus die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: „Bei den gleichgeschlechtlichen Partnern handelt es sich um Mitglieder der Kirche. Bei der Segnung ihrer Partnerschaften handelt es sich um eine Liturgie der Kirche, gefeiert von einer Gemeinde, mit einer kirchlichen Amtsträgerin oder einem kirchlichen Amtsträger als Vorsteherin oder Vorsteher. Es handelt sich also in jeder Hinsicht um ein ekklesiales und sakramentales Geschehen.“⁶⁸

Aus meiner Sicht wäre es nach alldem konsequent, die Partnerschaftssegnung nicht nur als ebenbürtiges Sakrament neben die Ehe zu stellen, sondern einen Schritt weiter zu gehen und auch als Kirche die Ehe zu „öffnen, d.h. für die Einsegnung der Lebensgemeinschaft zweier Menschen, unabhängig von deren Geschlecht, eine einheitliche Liturgie vorzusehen.“⁶⁹ Angesichts der staatlicherseits vollzogenen „Eheöffnung“ ist ohnehin zu erwarten, dass man den jetzt nur noch binnenkirchlich verankerten terminologischen Unterschied zwischen „(heterosexueller) Ehe“ und „(homosexueller) Partnerschaft“ nicht auf Dauer aufrechterhalten wird. Mehr noch: Ich würde es begrüßen, wenn (wie übrigens auch schon von staatlicher Seite⁷⁰) intersexuelle und transidente Menschen ebenfalls in den Blick kämen, die man in der bisherigen Diskussion erstaunlicherweise „vergessen“ hat – und das nicht etwa, weil es sie in der alt-katholischen Kirche nicht gäbe! –, und ganz darauf verzichten würde, an der Geschlechtsidentität der beteiligten Personen prinzipielle Unterschiede festzumachen. Was daran „Gleichmacherei“ wäre, wie man immer wieder hört, leuchtet mir nicht ein.⁷¹ Statt das Aufbrechen alter Einschränkungen mit neuen Abgrenzun-

⁶⁸ *Mattijs Ploeger*: Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der alt-katholischen Kirche und Theologie; in: *Andreas Krebs/Matthias Ring* (Hg.): Mit dem Segen der Kirche (im Erscheinen).

⁶⁹ Diese Position vertritt auch *Haag*, Trauung und Partnerschaftssegnung, 66. In meinem Impulsreferat für die Bistumssynode 2016 (s. Anm. 55) habe ich mich in dieser Sache noch zurückhaltender geäußert.

⁷⁰ Laut Beschluss des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichtes vom 10.10.2017 (1BvR 2019/16) muss der Staat eine dritte Möglichkeit („drittes Geschlecht“) jenseits von Mann und Frau anerkennen; die Ehe als Verbindung „zweier Menschen verschiedenen oder gleichen Geschlechts“ ist damit laut Antidiskriminierungsstelle des Bundes auch für Intersexuelle und Transidente geöffnet (Pressemeldung vom 08.11.2017, http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Aktuelles/DE/2017/20171108_BVerfG_intersexuelle.html, aufgerufen am 13.11.2017).

gen zu verbinden, könnte ein einheitlich strukturiertes Ritual, wo immer das erforderlich und angemessen wäre, Varianten ermöglichen, um dem Reichtum menschlichen Lebens und Liebens Raum zu geben.

Es gibt im alt-katholischen Bistum allerdings auch Stimmen, die solche Überlegungen als zu weit gehend beurteilen. Argumentiert wird dabei zum Teil mit vermuteten zusätzlichen Belastungen für die alt-katholisch-römisch-katholischen und alt-katholisch-orthodoxen Beziehungen.⁷² Die Konsenssuche ist noch nicht abgeschlossen.

4. Ausblick

Grundsätzlich erscheint es mir wichtig, daran zu erinnern, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften nur eine Facette der heutigen Pluralisierung von Lebensformen darstellen. Dass sich die kirchliche Diskussion (nicht nur im Bereich des Alt-Katholizismus) so sehr auf diese Facette konzentriert, wird bei aller prinzipiellen Bedeutung des Themas dann problematisch, wenn Kirche mit Blick auf andere „nichtkonventionelle“ Lebensformen – vom Single oder Alleinerziehenden über Patchworkfamilien und Fernbeziehungen bis zu Wohngemeinschaften – sprachlos bleibt. Solche Realitäten pauschal als defizitär anzusehen, ist weder sachlich angemessen noch verhilft es Menschen zu lebensstauglichen Orientierungen. Zuwendung, Freundschaft und vielgestaltige zwischenmenschliche Bindungen spielen selbstverständlich auch in diesen Lebensformen eine wichtige Rolle, und auch in ihnen kann Gottes Nähe erfahren werden. Interessant ist, dass das Segensgebet der alt-katholischen Feier der Partnerschaftssegnung die Paarbeziehung in einen solchen erweiterten Raum der Möglichkeiten einbettet: „Auf unterschiedliche Weisen und in vielfältigen Formen wird seine [Christi] Liebe in uns sichtbar, wenn Menschen füreinander sorgen, sich freundschaftlich begegnen oder als Partner ihr Leben miteinander teilen.“⁷³ Theologisch auszuloten, was diese Pluralität der Beziehungsformen bedeuten kann, ist ein dringliches Desiderat.

⁷¹ Dieser Gedanke erscheint in differenzierter Form bezüglich eines möglichen grundsätzlichen Unterschieds zwischen heterosexuellen und homosexuellen Lebensgemeinschaften in Bischofs Rings Impulsreferat bei der Synode 2016 (s. Anm. 55) sowie bei Rohmann, Rez. zu Lothar Haag, 215.

⁷² Römisch-katholische und orthodoxe Gesprächspartner problematisieren bereits die Eucharistische Gastfreundschaft mit den Kirchen der EKD (1985) und die Frauenordination (1996).

⁷³ Feier der Partnerschaftssegnung, 50.