



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 8 (2023)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Schwerpunkt: Ethik
mit Beiträgen von Frank Ewerszumrode,
Simone Horstmann, Theresa Hüther
und Franz Segbers

Probleme in den Eucharistiegebeten
des deutschen alt-katholischen Bistums
von Joachim Pfützner



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 8 (2023)

Jahresheft
des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Schwerpunkt: Ethik
mit Beiträgen von Frank Ewerszumrode,
Simone Horstmann, Theresa Hüther und Franz Segbers

Probleme in den Eucharistiegebeten
des deutschen alt-katholischen Bistums
von Joachim Pfützner

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2023

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 8 (2023)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Inhalt

Andreas Krebs Editorial	5
Theresa Hüther Alt-Katholische Ethik	13
Franz Segbers „So hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffe weggenommen, als er Petrus entwaffnete.“ (Tertullian) Entwurf einer Friedensethik aus alt-katholischer Perspektive	29
Frank Ewerszumrode Von Natur und Widernatur Die Relevanz von Paulus' Aussagen in Röm 1,26f zum theologischen Diskurs über Homosexualität	47
Simone Horstmann Der Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte Über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis von Religion und Ernährung	63
Joachim Pfützner Lernen von der alten Kirche Zur Behebung der Probleme in den Eucharistiegebeten des deutschen alt-katholischen Bistums	97
Rezension: J. Köllner/F. Segbers (Hg.), Alt-Katholisch in Konstanz. Zukunft aus dem Gründungsauftrag von Theresa Hüther	117
Aus dem Alt-Katholischen Seminar	121

Liebe Leser:innen,

es mag überraschen, dass die theologische Ethik im alt-katholischen Diskurs eine vergleichsweise untergeordnete Rolle spielt. Auch kirchenleitende Personen halten sich mit ethischen Stellungnahmen traditionell zurück. Dabei spielt eine Rolle, dass man im Altkatholizismus der Gewissensfreiheit der Einzelnen einen hohen Stellenwert beimisst. Hinzu kommt, dass ethische Themen oft konflikträftig sind – und eine kleine Kirche deshalb sehr herausfordern können. Sollte man solche Herausforderungen aber nicht doch annehmen? Viele erwarten von den Kirchen, dass sie ethische Positionen artikulieren, an denen man sich in persönlichen wie gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen orientieren kann. Dabei muss Orientierung keineswegs bedeuten, dass man eine vorgegebene Position hundertprozentig übernimmt! Mündige Christ:innen können nach einer aufrichtigen Auseinandersetzung auch zu abweichenden Schlüssen kommen, und mit Blick auf die Gewissensfreiheit ist das selbstverständlich zu respektieren. Eine solche Grundhaltung vorausgesetzt – wäre es da nicht auch für die alt-katholische Kirche wichtig, sichtbare Orientierungspunkte zu setzen? Und welche wären das? Wie würde man sie finden, wie darüber diskutieren, wie mit Dissens umgehen?

Mit dem vorliegenden Heft können wir diese Fragen nicht beantworten. Aber wir hoffen, die ethische Debatte im Altkatholizismus ein klein wenig voranzutreiben, indem wir Texte versammeln, die auf unterschiedliche Weise alt-katholische Selbstverständnisse für ethische Reflexionen fruchtbar machen wollen und/oder zu umstrittenen ethischen Fragen theologisch begründet Stellung beziehen.

Theresa Hüther zeigt im ersten Artikel dieses Heftes, dass die alt-katholische Kirche zwar keine konfessionell profilierte Ethik hervorgebracht hat; gleichwohl entwickelte sie aus ihrem Gründungsimpuls heraus – zu dem das Beharren auf persönlicher Gewissensfreiheit und die Entscheidungsfindung durch synodale Diskussion gehörte – durchaus eigene Perspektiven. Wie Theresa Hüther darlegt, knüpfte man hierzu in den Anfangsjahren vor allem an Ideen Immanuel Kants an. In jüngerer Zeit hat etwa Franz Segbers befreiungstheologisch inspirierte Positionen ins Gespräch eingebracht. Aktuell gibt es am Alt-Katholischen Seminar ein Forschungsprojekt, das den Anthropozentrismus überwinden und auch Tiere als leidensfähige Subjekte ernst nehmen will. Bei solchen Diskursen ist für Theresa Hüther entscheidend, dass Kirche nicht nur als mögliche Vertreterin ethischer Maßstäbe erscheint, sondern zugleich erkennbar ist, dass Kirche sich in ihrer Struktur und ihrem Handeln auch selbst an ethischen Maßstäben zu messen hat. So wird in ekklesiologischen Entwürfen, die im alt-katholischen Diskurs einen breiten Raum einnehmen, immer wieder behauptet, die Kirche sei ein Ort, in denen Menschen Gemeinschaft mit Gott und untereinander erfahren können. Löst Kirche, löst konkret auch die alt-katholische Kirche diesen Anspruch wirklich ein? Man sollte wohl realistischer und vorsichtiger formulieren: Die alt-katholische Kirche *bemüht sich darum*, Orte zu schaffen, an denen sich Gemeinschaft *ereignen* kann. Nach Theresa Hüther setzt solch ein Bemühen unter anderem voraus: Offenheit, Nichtdiskriminierung, Schutz vor Missbrauch und Sensibilität für Verletzungen, Respekt vor Grenzen, Gespür für die Bedeutung kultureller, bildungsbezogener oder finanzieller Unterschiede – und manches mehr. Die Ausrichtung, die hier zum Ausdruck kommt, bedeutet nach Theresa Hüther freilich nicht, dass alle immer derselben Meinung sein müssen. Derzeit zeige sich die Vielfalt ethischer Urteile z.B. in unterschiedlichen Haltungen zum Krieg Russlands gegen die Ukraine – die freilich ein Ziel gemeinsam hätten: Frieden für die Ukraine.

Genau zu dieser Frage hat sich der alt-katholische Sozialethiker *Franz Segbers* unlängst deutlich geäußert: Gestützt auf eine bestimmte ökumenische Friedensethik spricht er sich gegen „die immer weitere Steigerung der Lieferung von Waffen an die Ukraine“ aus; die Unterstützung der Ukraine solle künftig an deren Bereitschaft zu Friedensverhandlungen „ohne Vorbedingungen außer denen einer Waffenruhe“ geknüpft werden. Und mit Blick auf

Russland meint er: „Der Gegner von heute sollte immer auch als Partner von morgen behandelt werden.“¹ Mit dieser klaren Position grenzt Franz Segbers sich ausdrücklich von Bischof Matthias Ring ab, der in seinem Bericht für die Synode 2022 gängigen kirchlichen Friedensethiken einen „Mangel an Realitätsbezug“ vorwarf – und von Selbstzweifeln sprach: „Ich bin mir bewusst, dass es für einen Bischof schöner wäre, er könnte über das Ideal der Gewaltlosigkeit, die Jesus vorgelebt hat, sprechen und dieses uneingeschränkt hochhalten. Aber das muss ich ja auch noch irgendwie mit der Wirklichkeit zusammenbringen. Angesichts dessen erlebe ich mich auch als ratlos und erschrecke selbst immer wieder, dass ich erleichtert bin angesichts der jüngsten militärischen Erfolge der ukrainischen Armee, denn auch dabei sterben Menschen. Aber was wäre die Alternative? Die Kapitulation? Ein Sieg Putins?“²

Auf Franz Segbers' Wortmeldung hat Matthias Ring wiederum eine Replik gegeben, die auf die Begründungszusammenhänge alt-katholischer Ethik zielt. Franz Segbers plädiert für eine Friedensethik, die sich an der „Alten Kirche“ auszurichten habe: „Jesus sagte: ‚Stecke dein Schwert an seinen Ort!‘ In der Bergpredigt heißt es: ‚Selig sind die, die Frieden stiften.‘ Die frühe Christenheit verstand Jesu Botschaft gut. Es war der Kirchenvater Tertullian, der fragte: ‚Wie könnte ein Christ die Lanze in seine Hand nehmen, die den Körper Jesu durchbohrt hat?‘ Martin von Tours (317–397) quittierte seinen Soldatendienst, als er sich taufen ließ: ‚Ich bin Soldat Christi, es ist mir nicht erlaubt zu kämpfen.‘“³ Nach Matthias Ring wird hier jedoch ein „romantische[s] Bild der Alten Kirche“ gezeichnet. Der exegetische Befund zum behaupteten jesuanischen Pazifismus sei nicht so eindeutig, wie Franz Segbers ihn darstelle. Und es sei auch nicht die ganze Wahrheit, dass bis ins 4. Jahrhundert kein Christ habe Soldat werden dürfen. „Richtig ist, dass wir Listen mit Berufen haben, die für einen Christen nicht infrage kamen. Auf einigen ist der Soldatenberuf zu finden, auf einigen nicht. Aber allein der Umstand, dass man solche Listen anfertigte, zeigt, dass es Christen in diesen Berufen gab. [...] Die Alte Kirche war keine einheitliche Institution mit einer einheitlichen Lehre, sondern eine vielgestaltige und vielstimmige Gemeinschaft, in der sich radikalpazifistische Stimmen finden, aber auch andere.“⁴ Heute hält Matthias Ring radikalpazifistische Positionen weiterhin für wichtig. Doch letztlich kann er sich ihnen nicht anschließen: „Ich stimmte zu, dass gewaltfreie Konfliktlösungen den Vorrang vor kriegerischen haben

müssen. Aber gewaltfreier Widerstand gegen einen kriegerischen Aggressor hat seine Grenzen, und die bestimmt der Aggressor. Wenn er sich nämlich selbst an keine ethischen Grenzen gebunden sieht, dann ist gewaltfreier Widerstand reiner, sinnloser Selbstmord.“⁵

Ich referiere hier die Debatte so ausführlich, weil sie zum Hintergrund des Artikels gehört, den Franz Segbers zu diesem Heft beisteuert. Darin entwirft er eine „Friedensethik aus alt-katholischer Perspektive“, die ihren Referenzrahmen in der Alten Kirche findet. Von dieser zeichnet Franz Segbers, Matthias Rings Einwände implizit aufnehmend, ein differenziertes Bild: Christen hätten in vorkonstantinischer Zeit den Militärdienst oft abgelehnt, da im Militärkult und im Töten ein Widerspruch zum christlichen Glauben gesehen worden sei. Zwar seien die Meinungen nicht ganz einheitlich gewesen; neben strikter Ablehnung habe es auch das Zulassen gewisser Ausnahmen gegeben. Insgesamt aber habe eine grundlegende Skepsis gegenüber dem Militärischen vorgeherrscht. Erst nach der konstantinische Wende seien die Gewichte zugunsten einer Akzeptanz des Militärs verschoben worden. Dies habe zur Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg geführt, die von Augustinus begründet und später von Thomas von Aquin weiterentwickelt worden sei. Nach ihr gebe es klare Kriterien für gerechte Kriege, darunter die rechte Absicht, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die begründete Hoffnung auf Erfolg. Allerdings habe sich in jüngerer, post-konstantinischer Zeit die friedensethische Debatte in den Kirchen auf das Konzept des gerechten Friedens verlagert, das Gewaltfreiheit betont und zivile Mittel zur Konfliktlösung bevorzugt. Für die alt-katholische Kirche ergebe sich vor diesem Hintergrund die Chance, sich neu auf eine Alte Kirche zu besinnen, die Gewaltlosigkeit als zentrales Element des Evangeliums betrachtet und sich als Ort gesehen habe, an dem der messianische Frieden verwirklicht werde. Nach Franz Segbers sollten sich die Kirchen heute – gerade als Minderheiten in einer säkularen Gesellschaft – als Nachfolgegemeinschaften sehen, die diesen Frieden leben und Gewaltstrukturen transformieren.

Im Unterschied zu Fragen von Krieg und Frieden sind Geschlechterthemen in der alt-katholischen Kirche heute kaum noch kontrovers. Die Kirchen der Utrechter Union – von der alt-katholischen Kirche Polens abgesehen – haben das kirchliche Amt für alle Geschlechter geöffnet; in Österreich gibt es inzwischen die erste Bischöfin. Und wiederum von der alt-katholischen Kirche

Polens abgesehen, gibt es in den Kirchen der Utrechter Union auch Segnungen oder Trauungen für gleichgeschlechtliche Paare. *Frank Ewerszumrode* erinnert in seinem Beitrag daran, dass dieser breite Konsens durch den Ausstieg der nordamerikanischen Polish National Catholic Church (PNCC) aus der Utrechter Union und durch den Rückzug von alt-katholischen Theologen wie Peter Amiet (1936–2013) erkaufte wurde, der zur serbischen orthodoxen Kirche konvertierte. Vor diesem Hintergrund setzt Frank Ewerszumrode sich noch einmal mit der Exegese einer biblischen Stelle auseinander, in der homosexuelle Handlungen verurteilt werden, nämlich Römer 1,26–27. Frank Ewerszumrode legt dar, dass man in der Antike Frauen als defizitäre Männer ansah. Sexuelles Handeln wurde als soziale und politische Aktivität betrachtet, bei der die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv im Vordergrund stand; entscheidend war, dass auch beim Sex dem freien Mann immer die aktive, „männliche“, übergeordnete, nie die passive, „weibliche“, vermeintlich defizitäre Rolle zustand. Dieses Verständnis setzt Paulus voraus: Das Widernatürliche bei gleichgeschlechtlichem Sex besteht für ihn darin, dass hier „weibliche“ und „männliche“ Eigenschaften vermischt würden und etwa Männer die „weibliche“ Rolle annähmen, was ihrer „Natur“ widerspreche. Paulus' Argumentation beruht also auf einer patriarchalen und hierarchischen Vorstellung von menschlicher Sexualität, die aus guten Gründen überholt ist! Deshalb kann sie für uns Heutige – anders als in Texten der PNCC oder von Peter Amiet behauptet – nicht mehr bindend sein. In einer abschließenden Reflexion hebt Frank Ewerszumrode hervor, dass sich der deutschsprachige Altkatholizismus in seinen Gründungsdokumenten nicht nur auf die Bibel und die Überlieferung der Alten Kirche berufen, sondern sich auch zur modernen theologischen Wissenschaft und zu einem historisch kontextualisierenden Umgang mit den Quellen bekannt hat. Ein ahistorischer Rekurs auf Schrift und Tradition – wie er in Texten der PNCC und bei Amiet zu finden ist – widerspricht insofern dem alt-katholischen Grundkonsens.

Einem ethischen Streitthema schließlich, zu dem auch der alt-katholische Diskurs noch sehr vielstimmig ist, wendet sich der Beitrag der römisch-katholischen Theologin *Simone Horstmann* zu: Darf man Tiere essen? Der Artikel – der auf einem Referat im Rahmen der diesjährigen Fastenvorträge beruht – nähert sich dem Thema allerdings zunächst indirekt, indem er der Frage nachgeht, wie genau religiöse Vorstellungen unsere

Überzeugungen darüber geprägt haben, was bzw. wer essbar ist und wer oder was nicht. Wie Simone Horstmann plausibel machen kann, ist die traumatische Erfahrung von Menschen, für Tiere essbar zu sein, hochgradig religionsproduktiv. So steht die Tatsache, dass Menschen zur Nahrung für Tiere werden können, womöglich im Hintergrund des Tabus, mit dem die Hebräische Bibel das Verspeisen „unreiner“ Tiere belegt: Viele von ihnen haben nach einer jüngst vorgeschlagenen Hypothese gemeinsam, dass sie unter Umständen auch menschliches Fleisch zu sich nehmen würden – sei es als Raubtiere, Aasfresser, Allesfresser oder Pflanzenfresser, die in Notlagen auch Aas konsumieren (was etwa auf Hasen zutrifft, womöglich ebenso auf Pferde, wobei Simone Horstmann im letzteren Fall vorsichtig bleibt). Sollte sich diese Hypothese im Grundsatz als belastbar erweisen, hätten biblische Speisetabus ihre Wurzel in der Abscheu vor dem Verzehr von Tieren, die ihrerseits Menschen verzehrt haben könnten. – Auf andere Weise beschäftigt der Horror vor dem Gefressen-Werden auch das Christentum; vor allem in Teufels- und Höllendarstellungen wimmelt es von tiergestaltigen Wesen, die Menschen verschlingen. Simone Horstmann begrüßt diese religiöse Skandalisierung des „Fressens-und-gefressen-Werdens“ und weist darauf hin, dass sie für Menschen über bisherige Gewohnheiten hinaus auch zum Anlass werden kann, gänzlich auf den Verzehr von Tieren zu verzichten.



Außerhalb des Ethik-Schwerpunktes drucken wir am Ende des Heftes einen Artikel von *Joachim Pfützner* ab. Im Zusammenhang einer anstehenden Überarbeitung des jetzigen deutschen alt-katholischen Eucharistiebuchs reflektiert er den „Konsens“ zur Theologie und Struktur des Eucharistiegebets, den die Internationalen Alt-Katholische Theolog:innenkonferenz 1979 in Altenberg bei Köln formulierte und der von einer Theolog:innenkonferenz 2012 noch einmal bestätigt wurde. Dieser „Konsens“ beschreibt eine „altkirchliche Grundstruktur“ des Eucharistiegebets, an der sich die in den alt-katholischen Bistümern verwendeten Eucharistiegebete – bei allen sprachlichen und inhaltlichen Unterschieden – orientieren sollen. Joachim Pfützner erläutert die Aussagen des „Konsenses“ mit Hilfe von Thesen, die der alt-katholische Liturgiewissenschaftler Herwig Aldenhoven (1933–2002) entwickelt hat. Vor diesem Hintergrund zeigt Joachim Pfützner Probleme

in den Eucharistiebeten des deutschen alt-katholischen Bistums auf und schlägt Lösungsansätze vor.



Ich hoffe, dass wir Ihnen wieder ein vielseitiges und interessantes Jahreshaft bieten können. Am Ende des Heftes finden Sie erstmals eine Rezension – künftig wollen wir regelmäßig auch Buchbesprechungen aufnehmen – und dann wie immer einen Bericht aus dem alt-katholischen Seminar. Bleibt mir noch, mich bei den Autor:innen für ihre interessanten Beiträge, bei Theresa Hüther und Ruth Nientiedt für die redaktionelle Arbeit und bei Andreas von Mendel für das ansprechende Layout zu bedanken. Ihnen eine anregende Lektüre!

Andreas Krebs

Anmerkungen

- 1 Franz Segbers, Gerechter Frieden – gerechter Krieg. Eine Wortmeldung zum Bericht von Bischof Matthias Ring bei der Bistumssynode 2022, in: Christen Heute (CH) 2/2023, 25–26: 25.
- 2 Matthias Ring, Gerechter Friede – gerechter Krieg. Friedenssynode 2018 – nicht von dieser Welt? Ein Auszug aus dem Bericht des Bischofs bei der Bistumssynode 2022, in: CH 12/2022, 21–22: 22.
- 3 Franz Segbers, Gerechter Friede, 26.
- 4 Matthias Ring, Jesu Ethik und die Alte Kirche. Eine Entgegnung auf Franz Segbers, in: CH 3/2023, 27–28: 27.
- 5 Ebd., 28.

Theresa Hüther

Alt-katholische Ethik



Anton Günther, Portrait, Döllingerhaus, Bonn

Alt-katholische Ethik¹, gibt es das überhaupt? Diese Frage stellt sich bei der Beschäftigung mit diesem Thema. Sicherlich existiert keine völlig eigenständige alt-katholische Ethik, die sich komplett von den Ethiken anderer Konfessionen und der philosophischen Ethik unterscheidet. Vielmehr gibt es, auch aufgrund der Vielfalt der alt-katholischen Kirchen und ihrer Theologien, Ethiken aus alt-katholischer Perspektive. Dieser Artikel stellt einen Versuch dar, eine solche Ethik aus alt-katholischer Perspektive zu entwickeln.² Dabei wird in einem ersten Schritt zunächst beschrieben, was Ethik eigentlich ist. Ein zweiter Schritt widmet sich der Aufklärung und der katholischen Kant-Rezeption. Diese waren für die Entstehung der alt-katholischen Kirche in Deutschland sehr wichtig, wie im dritten Schritt deutlich werden wird. Als vierten Schritt geht es dann um eine Ethik in alt-katholischer Perspektive heute. Zuletzt wird in einem fünften Schritt gefragt, was die vorangegangenen Überlegungen für die alt-katholische Kirche in Deutschland bedeuten.

Was ist „Ethik“ überhaupt? Der größte Teil der Wissenschaft ist beschreibend, also deskriptiv. Hier wird beispielsweise dargestellt, welche Eigenschaften ein bestimmter Stein, eine Pflanze oder ein politisches System haben. Manchmal werden aus diesen Beschreibungen auch Modelle zur Vorhersage der Zukunft entwickelt, etwa, wie sich die Wirtschaft oder eine bestimmte Krankheit vermutlich entwickeln werden. Ethik dagegen ist normativ. Es geht also nicht darum, was ist, sondern darum, was sein soll, was also gerechtes Handeln ist. Dieses Sollen lässt sich nicht aus dem Sein ableiten, das wäre ein Sein-Sollen-Fehlschluss, auch naturalistischer Fehlschluss genannt. Bei Ethik ist das menschliche Handeln im Blick. Die Individualethik, in der Theologie oft auch Moraltheologie genannt, beschäftigt sich mit dem Handeln einzelner Menschen, und die Sozialethik reflektiert, wie soziale Systeme, also Institutionen, Gesellschaften, politische Systeme und letztendlich die internationale Zusammenarbeit, gerecht funktionieren sollen.³

Die Entstehung der alt-katholischen Kirche ist beeinflusst davon, was Katholik:innen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als gerecht und was als ungerecht angesehen haben, also von Ethik. Prägend dafür war einer der wichtigsten Philosophen der Aufklärung, der 1724 in Königsberg geborene Immanuel Kant.⁴ Sein Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 war

eine weitreichende Reflexion darüber, was Menschen wissen können und was nicht, und wie die Wahrnehmung das Wissen prägt. Vier Jahre später, 1785, veröffentlichte Kant die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die auch den bekannten kategorischen Imperativ enthält. Dieser lautet in seinen zwei wichtigsten Formulierungen im Wortlaut: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“, und „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines Jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Kants Werk wurde von katholischen Theologen gelesen, rezipiert und in ihr Denken integriert. Dann jedoch, mit erheblicher zeitlicher Verzögerung mehr als vierzig Jahre später, wurde 1827 die Kritik der reinen Vernunft auf den römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt. Einer der Theologen, der Kant aufgriff und weiterentwickelte, war Georg Hermes,⁵ der ab 1820 bis zu seinem Tod 1831 in Bonn an der katholisch-theologischen Fakultät lehrte. Georg Hermes bemühte sich darum, eine Fundamentaltheologie zu entwickeln, die auf den Erkenntnissen von Kant aufbaute und die Plausibilität des christlichen Glaubens zu begründen suchte. Mit diesem Versuch, Vernunft und Glaube in Einklang zu bringen, prägte Georg Hermes eine ganze Generation von Theologiestudenten. Nach seinem Tod wurden die Schriften Hermes' jedoch durch Papst Gregor XVI.⁶ verurteilt. Auch der Priester, Philosoph und Privatgelehrte Anton Günther⁷ rezipierte Kant und entwickelte dessen Gedanken weiter. Von Rom aus wurde hingegen immer mehr eine neoscholastische Richtung in der Theologie und damit in der Moralthologie gefördert, ja auch durch Lehrverbote und Indizierungen, also lehramtliche Verurteilungen, durchgesetzt. Die neoscholastische Theologie, die auf Aristoteles⁸ und Thomas von Aquin⁹ zurückgeht und diese zunehmend verengte und zementierte, beruht in ihrem Moralverständnis letztlich auf einem Sein-Sollen-Fehlschluss. So sah beispielsweise Thomas von Aquin Frauen im Vergleich zu Männern als mangelhafte Wesen an, sodass es der Natur der Frau entspreche, sich dem Mann zu unterwerfen.¹⁰ Im Zuge dieser römischen Vereinheitlichungstendenzen der Theologie landeten auch die Schriften von Anton Günther 1857 auf dem Index der verbotenen Bücher, er unterwarf sich diesem Urteil.¹¹

Auf die genauen Überlegungen von Anton Günther kann hier nicht ausführlich eingegangen werden.¹² Nur kurz so viel: Grundlegend war für Günther, dass der Mensch sich seiner selbst bewusst ist und sich dadurch auch als

von Gott erschaffen erkennt. Gott wiederum offenbare sich, teile sich also selbst mit. Dadurch hätten Menschen die Freiheit, mit Gott in eine Beziehung zu treten, das sei Glauben. Dieses Verständnis von Glauben unterscheidet sich deutlich von der damals oft üblichen Auffassung, dass Glaube vor allem bedeutet, bestimmte Lehren als wahr anzuerkennen. Daher ist es sehr nachvollziehbar, dass eine ganze Reihe von Menschen, die von der Theologie Anton Günthers geprägt waren, die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils ablehnten und sich der alt-katholischen Bewegung anschlossen. Dies waren z.B. Frauen des Kreuzeskränzchens, also ein Kreis von Bonner Frauen, aus dem eine Mädchenschule und ein Pensionat hervorgingen.¹³ Aber auch Theologen wie Johann Baptist Baltzer,¹⁴ Peter Knoodt,¹⁵ der zweite Generalvikar des alt-katholischen Bistums, und auch der spätere alt-katholische Bischof Theodor Weber¹⁶ waren in ihrer Theologie von Anton Günther beeinflusst. Diese Rezeption trug dazu bei, dass Menschen aus Gewissensgründen die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils ablehnten, da diese nicht mit ihrem Glauben vereinbar waren. Aus diesem Protest entstand dann 1871 bis 1873 die alt-katholische Kirche als ein Ort, wo Menschen ihre religiösen „Bedürfnisse“ durch „eine regelmässige Seelsorge“ befriedigen können.¹⁷ Der alt-katholische Sozialethiker Franz Segbers hat darauf hingewiesen, wie sehr es gerade dem Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger¹⁸ um die Gewissensfreiheit, um die Freiheit von Zwang in der Religion und in moralischen Fragen, aber auch um die Freiheit des Staates ging. In der alt-katholischen Bewegung wurden auch die Strömungen innerhalb des Katholizismus weitergeführt, die sich schon lange vor dem Ersten Vatikanischen Konzil für eine relative Unabhängigkeit der Bistümer, für Konzilien und Synoden und gegen Zentralisationsbestrebungen Roms eingesetzt hatten.¹⁹

1885 führte Bischof Joseph Hubert Reinkens²⁰ in einem Hirtenbrief über das Gewissen²¹ nochmals detailliert aus, dass der Gehorsam gegenüber dem Papst keineswegs das Gewissen eines Menschen ersetzen könne. Das Gewissen sei eine Stimme im Inneren eines jeden Menschen, die mit Gott verbunden ist, durch die Gottes Geist spricht. Eine Autorität habe nicht aus sich selbst heraus Geltung, sondern nur insoweit, wie das eigene Gewissen sie als Autorität anerkenne. Wer sein eigenes Gewissen ernst nehme, müsse auch das Gewissen aller anderen Menschen achten, selbst, wenn es sich, beispielsweise aufgrund falscher Informationen, um ein irrendes Gewissen handelte. Und nur ein Staat, der diese Gewissensfreiheit achte, der

gemäß des Kategorischen Imperativs in seinen Mitgliedern nicht nur „Mittel für das Ganze, sondern auch unbeschadet des Ganzen Selbstzweck“ sehe, sei ein gerechter Staat.²² Entsprechend lautete Reinkens' Wahlspruch als Bischof auch „Alles, was nicht aus Überzeugung getan wird, ist Sünde“ (Römer 14,23), wie auch auf seinem Grab auf dem alten Friedhof in Bonn zu lesen ist.²³

Aber auch daraus, wie das Erste Vatikanische Konzil bewertet wurde und wie die Strukturen der eigenen Kirche gestaltet wurden, lässt sich einiges über die Gerechtigkeitsvorstellungen der ersten Alt-Katholiken sagen. Am Ablauf des Konzils wurde vielfältige Kritik geäußert: Bei der Einladung wurden gar nicht alle Punkte genannt, über die verhandelt und entschieden wurde; die Zusammensetzung des Konzils und die Entscheidung darüber, wer überhaupt stimmberechtigt war, wurden willkürlich von der Kurie bestimmt; die Versammlung konnte sich seine Geschäftsordnung nicht selbst geben, sondern diese wurde vorgegeben und von der Kurie willkürlich verändert; die einzelnen Redebeiträge waren durch die schlechte Akustik der Synodaula nur schwer verständlich, was die Diskussion erschwerte; im Kirchenstaat gab es keine freie Presse, aber Briefzensur, was eine offene Auseinandersetzung über die diskutierten Themen behinderte; Texte wurden nach der Diskussion einseitig verändert.²⁴ Die Synodal- und Gemeindeordnung (SGO)²⁵ des neu entstandenen Katholischen Bistums der Alt-Katholiken im Deutschen Reich, die die erste Synode 1874 in Kraft setzte,²⁶ lässt sich auch als ein Gegenentwurf zum Ersten Vatikanischen Konzil lesen. Sie greift außerdem Vorstellungen über die Alte Kirche und auch die üblichen vereinsrechtlichen Regelungen des 19. Jahrhunderts auf. In der SGO sind die Wahl der Synodalen, die Frist für das Einreichen von Anträgen und die Abstimmungsverfahren geregelt, ebenso die Wahl der Pfarrer und des Bischofs. Den Alt-Katholiken ging es also um Verfahrensgerechtigkeit. Nur so waren eine offene Diskussion und die Gleichheit aller Diskussionsteilnehmer gegeben, nur so konnten gute Entscheidungen getroffen werden. Diese Regeln bewährten sich vier Jahre später bei der 5. Synode 1878 bei der Diskussion über die Abschaffung der Zölibatsverpflichtung für Geistliche. Bischof Joseph Hubert Reinkens hielt sich in der Diskussion bewusst zurück und erklärte am Ende, dass er gegen die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung stimmen werde. Gleichzeitig rief er alle Delegierten jedoch dazu auf, sich an ihrem Gewissen zu orientieren, und er trug die

Entscheidung der Mehrheit der Synodalen, die Zölibatsverpflichtung der Geistlichen aufzuheben, als Bischof mit.²⁷

Diese Schilderung darf jedoch nicht über problematische Aspekte hinwegtäuschen. Zum einen waren Frauen von der Entscheidungsfindung ausgeschlossen. Sie waren in der Gemeindeversammlung nicht zugelassen, die Mitglieder der Kirchenvorstände und der Synode waren ausschließlich Männer, die Geistlichen ohnehin.²⁸ Zum anderen hatte die alt-katholische Kirche die Idee, eine unpolitische Kirche zu sein. Anders als bei der römisch-katholischen Kirche, die mit dem Zentrum eine ihr sehr nahestehende Partei hatte, wollte die alt-katholische Kirche Menschen mit unterschiedlichen politischen Vorstellungen eine kirchliche Heimat bieten. Sie wollte sich damit explizit auf das religiöse Gebiet beschränken und traute ihren Mitgliedern zu, einen umfangreichen Gewissensbildungsprozess zu durchlaufen. Dabei stand sie dem Handeln des Staates relativ unkritisch gegenüber.²⁹ Daraus wurde bis in die 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts jedoch eine Kirche, die kaum ethische Maßstäbe mehr hatte, um politisches Handeln daran zu messen. Sie war sogar eine Kirche, in der ein antisemitisch und völkisch argumentierender Geistlicher, Erwin Kreuzer,³⁰ 1935 zum Bischof gewählt wurde.³¹ Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Rede von der unpolitischen Kirche stillschweigend beendet. Ab 1968 veränderten sich die Themen, und schließlich wurde auch in der alt-katholischen Kirche über Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung diskutiert.³²

Im Folgenden werden die beiden hier bereits vorgestellten Ethikansätze gegenübergestellt, das Naturrecht und die kantische Ethik, die für die alt-katholische Kirche am wichtigsten sind. Da ist zum einen das neoscholastische Verständnis, welches aus der Natur heraus folgert, was in sich richtig oder falsch ist. Im Grunde genommen ist das ein Sein-Sollen-Fehlschluss. Ein solches Ethikverständnis wurde und wird vor allem in der römisch-katholischen Kirche vertreten. Dass Menschen von Natur aus Rechte haben, die ihnen niemand nehmen darf, das war gerade im 16. Jahrhundert wichtig, weil damit den Indigenen im neu besetzten Amerika Rechte zugesprochen wurden, und zwar unabhängig davon, ob sie getauft waren oder nicht.³³ Doch mit Naturrecht wird auch die Diskriminierung von Frauen und von queeren Menschen begründet, denn Gleichberechtigung von Frauen und Männern³⁴ verstoße ebenso wie gleichgeschlechtlicher Sex³⁵ gegen die

natürliche Ordnung. Und diese Denkform, dass eine Handlung in sich gut oder schlecht ist, ohne dass im Einzelfall geschaut werden muss, welche Auswirkung sie auf eine mögliche geschädigte Person hat, hat sexuelle Gewalt gegen Minderjährige und Schutzbedürftige begünstigt.³⁶ Gerade durch die Ablehnung des Ultramontanismus in der alt-katholischen Kirche wurden neoscholastische Ansätze kritisch gesehen, sodass auch kantische Ansätze für die eigene Ethikbegründung verwendet wurden.³⁷ Bei kantischen Ethiken geht es darum, dass die Maxime, also die sehr grundlegend formulierte ethische Handlungsorientierung, die Zustimmung aller finden können soll oder – die Diskursethik von Jürgen Habermas führt diesen Gedanken weiter – in einer freien Diskussion gefunden hat.³⁸ Wenn wir uns die Diskussionen über die Frauenordination und später über Partnerschaftssegnungen und das Ehesakrament für gleichgeschlechtliche Paare anschauen, dann können wir in diesen Diskursen – spätestens dann, wenn sie in der Synode geführt wurden – eine praktische Umsetzung dieses ethischen Prinzips finden. Eine Norm, die sich als grundlegend erwiesen hat, ist die Gleichheit. Unterschiede müssen sich inhaltlich begründen lassen oder werden als ungerechtfertigte Diskriminierung abgelehnt. Deutlich wird bei einer genaueren Betrachtung der Diskussion jedoch auch, dass der Fokus nicht bei ethischen, sondern bei theologischen Fragestellungen mit einem systematisch-theologischen Schwerpunkt lag.³⁹

Der alt-katholische Sozialethiker Franz Segbers nimmt die Freiheit und gerade den alt-katholischen Widerspruch gegen römisch-katholische Universalitätsansprüche (1870 ja noch auf politische Herrschaft des Papsttums) als Ausgangspunkt. Katholizität versteht er damit als ein Gegenmodell gegen eine imperialistische, kapitalistische Globalisierung. Er lehnt keineswegs eine internationale Vernetzung ab, sondern möchte globale Zusammenarbeit viel stärker von dieser Freiheit her gestalten. Dabei geht es aber um eine konkrete Freiheit, um die Achtung und den Schutz der Freiheitsrechte jedes Menschen. Segbers verweist dabei auf Ignatius von Antiochien,⁴⁰ der Katholizität im 2. Jahrhundert u.Z. daran festmachte, ob für die Witwen und Waisen, für die Hungernden und Dürstenden gesorgt werde. Damit habe Katholizität nicht nur einen dogmatischen, sondern vor allem einen ethischen Charakter. Dies drücke sich dann darin aus, dass die Organisation der Kirche die Freiheitsrechte aller Mitglieder wahre, was wiederum nicht ohne die Mitentscheidung aller möglich sei. So solle Kirche zu einem Ort

gelebter Freiheit werden und sich für diese Freiheit auch außerhalb ihrer Grenzen, in der Gesellschaft und weltweit, einsetzen. Dabei war und ist es eine Lernerfahrung der alt-katholischen Kirche in Mitteleuropa, von der Lebensrealität in der Unabhängigen Philippinischen Kirche zu erfahren. Beide Kirchen stehen miteinander in Kirchengemeinschaft und erkennen sich somit gegenseitig als katholisch an.⁴¹ An dieser Kirchengemeinschaft wird etwas deutlich, was in Bezug auf alle Menschen weltweit gilt, dass nämlich das Handeln als Gesellschaft in Europa Ausbeutung und Verfolgung in anderen Teilen dieser Erde mit bedingt. Besonders deutlich wurde dies, als der philippinische Bischof Alberto Ramento wegen seines Engagements für Menschenrechte 2006 ermordet wurde.⁴² Er ist nur einer von vielen philippinischen Menschen, die wegen ihres Einsatzes ermordet, inhaftiert oder bedroht wurden und werden. Die Menschenrechtssituation auf den Philippinen⁴³ wurde und wird von Bischof Antonio Ablon, der sich in Deutschland im Exil befindet, während der letzten Jahre in der alt-katholischen Kirche in Deutschland immer wieder in ihrer bedrückenden Gewalt beschrieben. Verbunden mit dem Protest gegen Menschenrechtsverletzungen ist dabei immer wieder auch der Kampf gegen Umweltzerstörung, etwa gegen Bergbauprojekte.

Angesichts dieser Situation von nicht wiedergutzumachenden Schäden an der Umwelt und Mitwelt weltweit stellen sich weitere Fragen: Was bedeutet es, in dieser Welt mit Erdüberhitzung und Artensterben zu leben, in der die Menschheit so zerstörerisch prägend geworden ist, das wir inzwischen vom Anthropozän sprechen, von einem von Menschen geprägten Erdzeitalter? Ein am Alt-Katholischen Seminar angesiedeltes Forschungsprojekt widmet sich der Frage nach Theologie im Anthropozän. Darin wird deutlich, wie sehr die bisherige Theologie auf Menschen konzentriert ist – und hier zudem lange nur Männer im Blick hatte. Tiere kamen oft nicht vor, oder wenn, dann nur am Rande. Aber was bedeutet es, wenn wir Tiere als leidensfähige Subjekte ernst nehmen? Wenn das Lama, mit dem ich unterwegs bin, ein echtes Gegenüber ist, mit dem ich verbunden bin, von dessen Perspektive ich lernen kann? Wäre ich ein Schwein oder eine Kuh, ein Huhn oder eine Pute, dann wäre Christentum sicher keine frohe Botschaft für mich, sondern lebensgefährlich.⁴⁴ Von Beginn an war es der alt-katholischen Bewegung wichtig, den Stand der Wissenschaft für die eigene Theologie zu berücksichtigen, also nicht theologisch etwas zu vertreten,

was sich historisch bereits als falsch erwiesen hat.⁴⁵ So ist es notwendig, sich Gedanken darüber zu machen, wen ethische Ansätze einschließen und wen und was sie ausschließen. Und es ist wichtig, das Gewaltpotential der eigenen theologischen Tradition aus ethischer Perspektive zu reflektieren. Daraus ergeben sich wieder weitere Fragen.

Gibt es eine alt-katholische Ethik? So profiliert wie andere Konfessionen hat die alt-katholische Kirche nie eine Ethik ausgebildet. Dennoch konnte die alt-katholische Kirche einerseits aus ihrem Gründungsimpuls heraus, der der Gewissensfreiheit der Einzelnen entsprach, und andererseits im Zuge der synodalen Diskussion aktueller Zeitfragen immer wieder eigene Standpunkte und Perspektiven entwickeln.

Und was heißt dies für die alt-katholische Kirche in Deutschland heute konkret?⁴⁶ Auch eine Kirche ist eine soziale Institution, sodass hier sozial-ethische Kriterien Geltung beanspruchen. Es gibt also ethische Grundbedingungen von und Grundanforderungen an Kirchen und religiöse Gemeinschaften. Auf die alt-katholische Kirche bezogen heißt dies konkret, dass sie in Gemeinden und Gruppen dauerhaft einen Raum öffnen will, in dem Menschen Gemeinschaft mit Gott und untereinander erleben können oder danach suchen. Geschaffen werden können die Rahmenbedingungen dafür, nicht jedoch Gottes Wirken innerhalb (und außerhalb) dieses Raumes. Das Ziel ist also ein Ort, an dem Menschen ihr Bedürfnis nach Spiritualität in einer bestimmten Art und Weise selbstbestimmt leben können.⁴⁷ Für das Gelingen dieses Projektes sind Voraussetzungen notwendig. Diese sind nicht nur, aber auch ethisch – und um diese ethischen Grundbedingungen geht es hier. So ist für einen solchen Ort eine Offenheit für die Menschen, so, wie sie sind, notwendig. Dies bedeutet, dass es keine Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und Geschlechtsidentität, sexueller Orientierung, Hautfarbe, Herkunft, Behinderung, Aussehen etc. geben darf. Ein solcher geistlicher Ort darf Menschen nicht schaden – dies schließt z.B. sexuellen und spirituellen Missbrauch, Ausbeutung und ähnliches aus. Außerdem verlangt er eine Sensibilität für die Lebensgeschichten von Menschen, die oft Verletzungen, teils im kirchlichen Kontext, mitbringen. Folglich sind eine innere Vielfältigkeit und das Einhalten von Grenzen, auch von fachlichen Grenzen, notwendig. Und dieser Raum muss sensibel sein für Verschiedenheit, Ungleichheit und Ungleichzeitigkeit, etwa für Migrant:innen,

finanzielle Unterschiede, Bildungshintergründe etc. Dies alles muss sich auch in der Organisationsstruktur widerspiegeln. Die konkrete Ausgestaltung der alt-katholischen Kirche ist dabei nach wie vor von dem Prinzip geprägt, die sie überhaupt erst hat entstehen lassen: Dass eine kirchliche Gemeinschaft ethischen Grundüberzeugungen gerecht werden muss.

Außerdem gibt es Grundanforderungen an Kirche. Dazu gehört der – auch von außen an Kirchen herangetragene – Anspruch, Menschenrechte einzuhalten und niemandem zu schaden. Kirche setzt nicht mehr selbst Werte, sondern wird an Werten gemessen, die andere setzen. Das betrifft das innere Handeln und damit die bereits oben angesprochenen Punkte, konkret etwa: Keine sexuelle Gewalt, keine spirituelle Manipulation, keine Transfeindlichkeit, die Jugendliche in den Suizid treibt, aber auch Gleichberechtigung und Offenheit für verschiedene Lebensformen. Nicht zuletzt aufgrund der eigenen Schuldgeschichte von Kirche im Allgemeinen und der alt-katholischen Kirche in Deutschland im Besonderen⁴⁸ gehört hier die klare Ablehnung von Antisemitismus sowie antijüdischer Auslegungsmuster in Bibelexegese, Liturgie und Theologie dazu. Gleichzeitig berührt es auch das Handeln nach außen. Wird der theologisch formulierte Anspruch auch im alltäglichen Handeln einer Kirche/Gemeinde sichtbar? Kommt beim gesamten Handeln einer Kirche niemand zu Schaden? Konkret drückt sich dies etwa darin aus, dass nachgefragt wird, ob die Werbeartikel unter gerechten Bedingungen produziert werden, woher der Strom bezogen wird, ob es beim Gemeindefest veganes und vegetarisches Essen sowie Fleisch aus artgerechter Tierhaltung gibt. Zudem erwarten Menschen heute schlicht Gleichberechtigung und Offenheit für ganz unterschiedliche Formen zu leben und zu lieben, alles andere ist ein Ausschlusskriterium. Dabei geht es bei all dem auch um die gesellschaftliche Verantwortung von Kirche. Es berührt zugleich zutiefst ihren Auftrag und ihre missionarische Dimension. Denn wenn eine Kirche die Liebe Gottes verkünden möchte, geht dies nicht mit Gewalt, Missbrauch und Ausgrenzung zusammen, in welchen Formen auch immer.

Genau diese ethischen Grundlagen, die hier in Bezug auf die alt-katholische Kirche ausgeführt wurden, haben aber Konsequenzen, die ebenfalls Ethik betreffen, nämlich für das soziale, diakonische Engagement von Gemeinden und Gruppen. Denn aus dem soeben Ausgeführten ergeben sich Konsequenzen: Menschen dürfen erst einmal mit ihrer religiösen Sehnsucht und

ihren spirituellen Bedürfnissen im Mittelpunkt stehen, nach Gott suchen und ihre Verbindung mit Gott als Einzelne und Gemeinschaft leben – was in dem Motto „Geistliches Gasthaus an den Wegen der Menschen“⁴⁹ seinen Ausdruck findet. Daraus kann folgen, dass eine Gemeinde keine Kraft und Kapazität mehr hat, dass es sie und ihre einzelnen Mitglieder überfordern würde, noch diakonisch tätig zu sein und sich über die Gemeinde hinaus zu engagieren. Religiöses Leben hat aus sich heraus eine Berechtigung, ohne sich durch Werke beweisen zu müssen. Glaube muss nicht automatisch nach außen sichtbares Engagement zur Folge haben. Immer wieder wird dies nämlich in Predigten, meist implizit oder nur halb reflektiert, gefordert. Das ist aber spirituell übergriffig. Es gibt Menschen, die spirituelle Bedürfnisse haben, denen ein Gottesdienst hilft, gestärkt durch ihren Alltag zu gehen oder ihn überhaupt überstehen zu können. Hier noch einen impliziten moralischen Druck aufzubauen, ist problematisch.⁵⁰ Gerade in der alt-katholischen Kirche gibt es Orte, an denen Menschen ein- oder zweimal im Monat zusammenkommen, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern und sich hinterher vielleicht noch austauschen. Dies ist keinesfalls defizitär, weil es nicht noch einen Diakoniekreis gibt.

Landen wir damit nicht wieder bei der „unpolitischen“ Kirche? Nein, weil die Menschenrechte und damit Mitbestimmung grundlegend sind und das Handeln der alt-katholischen Kirche sich danach ausrichtet. Gleichzeitig sind wir schon von unserer Entstehungssituation der Gewissensfreiheit verpflichtet. Wie unterschiedlich das aussieht, was Menschen in einer Situation für ethisch geboten halten, ist am Krieg Russlands gegen die Ukraine zu beobachten. Sowohl eine radikalpazifistische Haltung als auch die Position, die Ukraine mit Waffenlieferungen zu unterstützen, werden ethisch reflektiert von alt-katholischen Menschen vertreten,⁵¹ die das gleiche Ziel eint: ein Ende des Krieges und Frieden für die Ukraine.

Dr. des. Theresa Hüther ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn

Anmerkungen

- 1 Dieser Artikel basiert insbesondere im vorderen Teil auf einem Vortrag, der 2022 im Rahmen der Fastenvorträge des Alt-Katholischen Seminars sowie beim Altkatholischen Forum am 30. September 2022 gehalten wurde. Diese ursprünglich mündliche Form mag an der ein oder anderen Stelle noch durchschimmern.
- 2 Ein englischsprachiger Artikel zu diesem Thema ist bereits erschienen unter: Theresa Hüther, *Old Catholic: Conscience Formed within the Community. Moral Discernment in the Old Catholic Church*, in: Myriam Wijlens / Vladimir Shmaliy (Hg.), *Churches and Moral Discernment 1: Learning from Traditions (=Faith and Order Paper 228)*, Genf 2021, 49–56.
- 3 Siehe dazu Michelle Becka / Gerhard Kruij / Marianne Heimbach-Steins / Johannes J. Frühbauer (Hg.), *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, Regensburg 2022; Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, Grundlagen, Bd. 2, Konkretionen, Regensburg 2004–2005.
- 4 Immanuel Kant (22.4.1724–12.2.1804), geb. in Königsberg, ab 1740 dort Studium verschiedener Fächer, dann 1746–1754 Hauslehrer, 1855/56 Promotion und Habilitation an der Universität Königsberg, zugleich dort Privatdozent, von 1766–1772 zusätzlich Subbibliothekar an der Schlossbibliothek Königsberg, ab 1770 ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg, ab 1786 auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vgl. Norbert Hinske, *Kant, Immanuel*, in: *Neue Deutsche Biographie* 11 (NDB) (1977), 110–125.
- 5 Georg Hermes (22.4.1775–26.5.1831), geb. in Dreyerwalde bei Rheine, 1792–1798 Philosophie- und Theologiestudium in Münster, 1799 Priesterweihe, Gymnasiallehrer in Münster, 1807 Dogmatikprofessor an der Universität Münster, 1819 Promotion in Breslau, ab 1820 Theologieprofessor an der neu errichteten Universität in Bonn, 1821 Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät Bonn, posthum Teile seiner Publikationen durch Gregor XVI. verurteilt. Vgl. Heinrich Reusch, *Hermes, Georg*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB) 12 (1880), 192–196; Eduard Hegel, *Hermes, Georg*, in: *NDB* 8 (1969), 671–672.
- 6 Gregor XVI. (28.9.1765–1.6.1846), geb. als Bartolomeo Alberto Cappellari in Belluno (Republik Venedig), 1783 als Fra Mauro Eintritt bei den Kameldulensern in Murano bei Venedig, 1787 Priesterweihe und Lehrer für Philosophie und Theologie, ab 1795 in Rom, dort ab 1805 Abt des Klosters San Gregorio (Monte Celio), 1809–1814 in der Zeit der Auflösung des Klosters Lateinlehrer auf Murano und in Padua, 1823 Ordensgeneral, 1826 Kardinal und Präfekt der Congregatio de Propaganda Fide, 1831 Wahl zum Papst, verdammt 1832 in seiner Enzyklika *Mirari vos* die Gewissensfreiheit, die Pressefreiheit und die Trennung von Kirche und Staat. Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, *Gregor XVI.*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL) 2 (1990), Sp. 327–330.
- 7 Anton Günther (17.11.1783–24.2.1863), geb. in Lindenau in Böhmen, Philosophiestudium in Prag, Theologiestudium in Raab in Ungarn, 1821 Priesterweihe, 1822 in Starawies in Galizien Noviziat des Jesuitenordens, 1824 wegen der starken Hierarchie nicht fortgesetzt, seitdem Privatgelehrter in Wien, 1857 päpstliche Verurteilung seiner von Kant inspirierten Schriften, der er sich entwarf. Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, *Günther, Anton*, in: *BBKL* 2 (1990), Sp. 384–386.
- 8 Aristoteles (384–322 v.u.Z.), geb. in Stagira in der Provinz Macedonia im Nordosten Griechenlands, ab 367 v.u.Z. mit 17 Jahren Studium an Platons Akademie in Athen, nach Platons Tod 347 v.u.Z. in Assos in der Provinz Asia Minor an der Nordwestküste der heutigen Türkei, dort philosophische und meeresbiologische Forschung, nach Tod seines Gönners Hermeias 344 Umzug auf die Insel Lesbos, dort weitere philosophische und empirische Forschung und Heirat mit Pythias, der Nichte von Hermeias, eine gemeinsame Tochter (Pythias), 343 v.u.Z. auf Einladung von König Philip von Mazedonien in der dortigen Hauptstadt Pella Hauslehrer von dessen 14-jährigen Sohn Alexander (später der Große) für max. 3 Jahre, spätestens 335 v.u.Z. in Athen, dort Gründung einer eigenen Schule, dem Lyceum, samt Bibliothek. Nach Tod seiner Frau neue Beziehung zu Herpyllis, mehrere Kinder, u.a. Sohn Nicomachus, 323 Umzug nach Chalcis auf Euboea. Vgl. Christopher Shields, *Aristotle*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/> (Stand: 25.8.2022; Aufruf: 14.11.2022).
- 9 Thomas von Aquin (1224/1225–7.3.1274), geb. auf Castello Roccasecca bei Aquino, mit ca. 5 Jahren Oblate der Benediktinerabtei Montecassiano, 1239 aufgrund von Kriegshandlungen zum Verlassen des Klosters gezwungen, ab 1239 Studium an der Universität Neapel, auch der aristotelischen Philosophie, 1244 Eintritt in den Dominikanerorden, von seiner Familie entführt und gewaltsam auf dem Familiensitz

- Montesianiovanni festgehalten, 1245 Rückkehr nach Neapel, dann in Paris, Kontakt mit Albertus Magnus, spätestens im Herbst 1248 als dessen Schüler in Köln, dort wohl Priesterweihe, 1252–1256 lehrte er als Sententiarius an der Universität Paris, ab 1256 als Magister, ab etwa Anfang 1260 in Neapel, ab Herbst 1261 Konventslektor in Orvieto, von 1265–1268 in Rom, 1268–1272 in Paris, ab 1272 in Neapel. Vgl. Bernd Kettner, Thomas von Aquin OP, in: BBKL 11 (1996), Sp. 1324–1370.
- 10 Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, II, 92, 1.
- 11 Bautz, Günther, Sp. 384–386.
- 12 Siehe dazu ausführlich Andreas Krebs, *Katholische Theologie nach Kant. Georg Hermes – Anton Günther – Theodor Weber*, in: Andreas Krebs / Peter-Ben Smit (Hg.), *Perspektiven alt-katholischer Theologie*, im Erscheinen.
- 13 Siehe dazu die ausführliche Darstellung in: Angela Berlis, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890)* (=Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Dissertation Nijmegen 1998, Frankfurt a.M. / Berlin 1998.
- 14 Johann Baptist Baltzer (16.7.1803–1.10.1871), geb. in Andernach, 1823–1827 Theologiestudium in Bonn unter Georg Hermes, 1829 Priesterweihe, 1830 in München Dr. theol., 1831 in Breslau Theologieprofessor, 1843 dort zusätzlich Geistlicher Rat, 1846 Domkapitular. Verteidigte die Schriften Günters, 1859 deswegen indiziert, zunehmend Konflikte mit dem Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster, Gegner der Unfehlbarkeit des Papstes, Unterzeichner der Nürnberger Erklärung, gest. in Bonn als Gast von Knoodt. Vgl. Melzer, Baltzer, Johann Baptist, in: ADB 2 (1875), 33–34.
- 15 Franz Peter Knoodt (6.11.1811–27.1.1889), geb. in Boppard als Sohn des Bürgermeisters Heinrich Knoodt und Josepha geb. Goutzen, Schulbesuch in Boppard und Koblenz, ab 1829 Theologiestudium in Bonn, u.a. bei Georg Hermes, später in Tübingen, 1835 Priesterweihe für das Bistum Trier. Erst Kaplan an der Liebfrauenkirche in Trier, dann Religionslehrer am Trierer königlichen Gymnasium. Ab 1841 durch das Erbe seiner Eltern dreijähriges Philosophiestudium bei Anton Günther in Wien, 1844 in Breslau, dort 1845 Promotion an der philosophischen Fakultät, dann ao. Prof. der Philosophie an der Universität Bonn, 1847 ord. Prof. 1848/49 Mitglied des Paulskirchenparlaments. Nach der Indizierung seiner Verteidigungsschrift für Anton Günther Ende 1859 Unterwerfung. Gegner der Dogmen des 1. Vatikanischen Konzils, von Beginn an ordentliches Mitglied der Synodal-Repräsentanz, ab 1878 Generalvikar. Vgl. Theodor Weber, Knoodt, Peter, in: ADB 51 (1906), 262–272.
- 16 Theodor Hubert Weber (28.1.1836–12.1.1906 in Bonn), geb. in Zülpich bei Köln, Theologiestudium in Bonn ab 1855, wird dort bei Franz Peter Knoodt von der Theologie Anton Günthers geprägt, 1858 Promotion zum Dr. phil., 1860 Priesterweihe in Breslau, 1868 Habilitation in Breslau, dann dort Vorlesungen, Unterzeichner der Nürnberger Erklärung, Mitgründer der alt-katholischen Gemeinde Breslau, ab 1872 außerordentlicher, ab 1878 ordentlicher Professor der Philosophie in Breslau, daneben ab 1876 alt-katholischer Pfarrer in Sagan (Schlesien), ab 1878 Mitglied der Synodal-Repräsentanz, für Aufhebung des Pflichtzölibats. Ab 1890 in Bonn, dort Generalvikar unter Reinkens, 1895 Weihbischof, 1896 zum Bischof gewählt. Andreas Krebs, Weber, Theodor Hubert, in: BBKL 32 (2011), Sp. 1476–1484.
- 17 2. Beschluss des (Alt-)Katholiken-Kongresses München 1871, abgedruckt in: Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, Giessen 1887, 345.
- 18 Johann Joseph Ignaz von Döllinger (28.2.1799–10.1.1890), geb. in Bamberg als Sohn von Theresia geb. Schuster und Anatom Ignaz Döllinger, ab 1816 Philosophie- und Theologiestudium in Würzburg, Priesterweihe 1822, ab 1823 am Lyceum in Aschaffenburg als Prof. für Kirchenrecht und Kirchengeschichte, ab 1826 an der Universität München, Mitglied des Görreskreises, unter Pseudonymen Autor von „Der Papst und das Konzil“ 1869 und der „Römischen Briefe vom Konzils“, Unfehlbarkeitsgegner, Alt-Katholik, leitete für die ak Kirche die Unionskonferenzen 1874 und 1875. Vgl. Johann Friedrich, Döllinger, Ignaz von, in: ADB 48 (1904), 1–19; Werner Küppers, Döllinger, Ignaz von, in: NDB 4 (1959), 21–25; Elisabeth Bach / Angela Berlis / Siegfried J. Thuringer (Hg.), *Ignaz von Döllinger zum 125. Todestag. Spurensuche. Schlaglichter auf ein außergewöhnliches Leben*, München 2015.
- 19 Siehe dazu ausführlich Günter Eßer / Theresa Hüther, *Vorgeschichte und Entstehung des Altkatholizismus in Deutschland. Ereignisse – Entscheidungen – Konsolidierung* (=Geschichte und Theologie des Altkatholizismus B.10), Bonn 2023.
- 20 Joseph Hubert Reinkens (1.3.1821–4.1.1896), geb. inurtscheid bei Aachen, 1844–1847 Philosophie- und Theologiestudium in Bonn, 1848 Priesterweihe, 1849 Promotion zum Dr. theol. in München, 1850 in Breslau Habil. für Kirchengeschichte, dort 1853 ao., 1857 ord. Prof. für Kirchengeschichte, dort 1865–1866 Rektor, zudem 1852 2. Domprediger, 1853–1858 1. Domprediger in Breslau, 1867–1868 Italienreise, Ablehnung der

- auf dem 1. Vat. Konzil beschlossenen Papstdogmen, 20.11.1870 Suspension und Lehrverbot, dann Aufenthalt in München bei Ignaz von Döllinger, 1873 Wahl zum 1. alt-kath. Bischof in Köln, Weihe in Rotterdam, Exkommunikation durch Pius XII. Teilnehmer der Bonner Unionskonferenzen 1874 und 1875, Mitgründer der Utrechter Union 1889. Vgl. Günter Eßer, Reinkens, Joseph Hubert, in: NDB 21 (2003), 373–374. Siehe zur Person von Joseph Hubert Reinkens ausführlicher Friedrich von Schulte, Reinkens, Joseph Hubert, in: ADB 53 (1907), 287–292; Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906.
- 21 Joseph Hubert Reinkens, Hirtenbrief vom 31. März 1885, in: Bischof und Synodalvertretung des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (Hg.), Hirtenbriefe von Dr. Joseph Hubert Reinkens katholischem Bischof der Alt-katholiken des Deutschen Reichs, Bonn 2002, 106–125; Joseph Hubert Reinkens, Hirtenbrief über das Gewissen (1885). Ein kommentierter Wiederabdruck zum 150. Jahrestag der Verkündung der Papstdogmen von Andreas Krebs, in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020), 9–30.
 - 22 Reinkens, Hirtenbrief vom 31. März 1885, 121. Siehe dazu auch Theresa Hüther, Zwei weit-sichtige Bischöfe. Gewissensfreiheit aus der Sicht von Joseph Hubert Reinkens und Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in: Andreas Krebs / Ruth Nientiedt (Hg.), Freiheit und Nachfolge. Alt-katholische Beiträge zu Kirche und Politik (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.9), Bonn 2023, 61–81.
 - 23 Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens, 256.
 - 24 Zu dieser alt-katholischen Kritik am 1. Vatikanischen Konzil siehe grundlegend: Die Nürnberger Erklärung vom 26. August 1870, in: Schulte, Alt-katholicismus, 14–16; Die Münchener Erklärung von Pfingsten 1871, in: ebd., 16–22; Programm des Katholiken-Congresses in München [1871], in: ebd., 22–23.
 - 25 Synodal- und Gemeinde-Ordnung, in: Schulte, Altkatholicismus, 46–55.
 - 26 Beschlüsse der ersten Synode der Altkatholiken des deutschen Reiches, gehalten zu Bonn am 27., 28. und 29. Mai 1874. Amtliche Ausgabe, Bonn 1874.
 - 27 Vgl. Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, gehalten zu Bonn am 12., 13. und 14. Juni 1878. Amtliche Ausgabe, Bonn 1878; Eßer / Hüther, Vorgeschichte, 133–150.
 - 28 Siehe dazu ausführlich Berlis, Frauen.
 - 29 Siehe dazu auch Hüther, Bischöfe.
 - 30 Erwin Kreuzer (24.2.1878–20.8.1953), geb. in Berlin in einer alt-kath. Familie, ab 1897 Studium der alt-kath. Theologie in Bonn, 1900 Priesterweihe, Kaplan in Köln, dann Pfarrverweser in Passau und Kempton, dort 1903 Pfarrer, ab 1916 Pfarrer in Freiburg i.Br., dazu ab 1919 Vorsitzender der Badischen Landessynode, ab 1922 Mitglied der Synodalvertretung, ab 1924 Generalvikar für Baden, ab 1934 für das alt-kath. Bistum und Bistumsverweser, 1935 Wahl zum Bischof, ab 1951 mit Pfarrer Johann Josef Demmel als Koadjutor. Vgl. Matthias Ring, Kreuzer, Erwin, in: BBKL 18 (2001), Sp. 824–827.
 - 31 Vgl. dazu ausführlich Matthias Ring, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.3), Bonn 2008. Zur problematischen Wirkung der Idee eines unpolitischen Katholizismus siehe auch Matthias Ring, „Gegen das verjudete Christentum“. Ein antisemitischer Pfarrer in einer unpolitischen Kirche, in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie. Jahreshaft des alt-katholischen Seminars 3 (2018), 63–80; Anne Hensmann-Eßer, „Diener zweier Herren“. Ein Briefwechsel aus dem Nachlass Werner Küppers, in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie. Jahreshaft des alt-katholischen Seminars 3 (2018), 45–62.
 - 32 Dies lässt eine Durchsicht der Kirchenzeitung erkennen.
 - 33 So argumentierte etwa der Dominikaner Bartolomé de las Casas. Siehe dazu Johannes Meier / Annegret Langenhorst (Hg.), Bartolomé de las Casas. Der Mann – Das Werk – Die Wirkung, Frankfurt a.M. 1992.
 - 34 Siehe als ein Beispiel Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Mulieris Dignitatem (dt. Die Würde der Frau), 15.8.1988, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (Aufruf: 31.10.2022).
 - 35 Vgl. das vom damaligen Präfekten der Glaubens-kongregation, Joseph Ratzinger, unterzeichnete Schreiben: Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, 1.10.1986, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html (Aufruf: 31.10.2022).
 - 36 Siehe dazu Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (2018), https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf (Aufruf: 2.11.2022).

- 37 Vgl. etwa die Argumente des Synodalen Pfarrer Nikolaus Mosler gegen die Zölibatsverpflichtung für Geistliche (Verhandlungen 5. Synode 1878, 59–60) oder die bereits erwähnte Argumentation von Bischof Joseph Hubert Reinkens für die Gewissensfreiheit (Reinkens, Hirtenbrief vom 31. März 1885, 121).
- 38 Vgl. Micha H. Werner, Diskursethik, in: Marcus Düwell / Christoph Hübenal / Micha H. Werner, Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar 2002, 140–151.
- 39 Vgl. dazu Hüther, Old Catholic, 49–56.
- 40 Ignatius von Antiochien (gest. zwischen 110 und 117 n.Chr.), Bischof von Antiochia (Syrien), während einer kurzen Christenverfolgung unter Trajan inhaftiert und nach Rom transportiert, auf dem Weg dorthin verfasste er mehrere Briefe, Tod in der Zirkusarena. Vgl. Norbert Colmar, IGNATIUS von Antiochien, in: BBKL 2 (1990), Sp. 1251–1255.
- 41 Franz Segbers, Ethik in alt-katholischer Perspektive, in: Anja Goller / Theresa Hüther / Andreas Krebs / Peter-Ben Smit (Hg.), Perspektiven altkatholischer Theologie, im Erscheinen.
- 42 Franz Segbers (Hg.), Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauer, Luzern 2010.
- 43 Statement gegen Menschenrechtsverletzungen auf den Philippinen. Beschluss der 62. Ordentlichen Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 2021, in: Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 10 (15.12.2021) 24, 23–24.
- 44 Siehe hierzu ausführlicher Julia Enxing / Simone Horstmann / Gregor Taxacher (Hg.), Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt? (=animate theologies 1), Darmstadt 2022.
- 45 Vgl. etwa den 5. Punkt der Münchener Pfingsterklärung, abgedruckt in: Schulte, Altkatholicismus, 16–22: 21; sowie Punkt 2b des Programmes des Münchener (Alt-)Katholiken-Kongresses 1871: „Wir wahren der katholischen Laienwelt und dem Clerus wie der wissenschaftlichen Theologie bei Feststellung der Glaubensregeln das Recht des Zeugnisses und der Einsprache.“, abgedruckt ebd., 22–24: 23.
- 46 In diesen letzten Teil des Artikels sind Anregungen aus den Rückfragen der Teilnehmenden am Internationalen Altkatholischen Forum am 30. August 2022 nach einem Vortrag der Autorin zur alt-katholischen Ethik sowie aus der Diskussion nach dem Fastenvortrag von Ulf-Martin Schmidt zu „Vorwärts immer, rückwärts nimmer. Alt-katholische Gemeindeentwicklung“ mit eingeflossen.
- 47 Vgl. zur spirituellen Selbstbestimmung ausführlich Doris Wagner, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2019, besonders 56–66.
- 48 Vgl. dazu ausführlich Ring, „Katholisch und deutsch“; sowie kürzer Ders., Ekklesialer Egoismus. Die alt-katholische Kirche und der Nationalsozialismus, in: Philipp Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Darmstadt 2014, 105–113.
- 49 So ein Slogan für die Namen-Jesu-Kirche in Bonn. Vgl. <https://www.namenjesukirche.de/> (Aufruf: 26.5.2023). Siehe dazu auch Alexander Eck, Die Namen-Jesu-Kirche: Pastoral an den Wegen der Menschen, in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 2 (2017), 37–45; Ralph Kirscht, „Wandlungsräume“. Das Modell einer traumazentrierten Seelsorge und eine mögliche Umsetzung am Beispiel der Namen-Jesu-Kirche in Bonn, in: ebd., 47–60.
- 50 Vgl. Wagner, Spiritueller Missbrauch, 79–147.
- 51 Vgl. dazu Matthias Ring, Gerechter Friede – gerechter Krieg, in: Christen heute 66 (2022) 12, 25–26; Franz Segbers, Gerechter Frieden – gerechter Krieg, in: Christen heute 67 (2023) 2, 25–26; Matthias Ring, Jesu Ethik und die Alte Kirche. Eine Entgegnung auf Franz Segbers, in: Christen heute 67 (2023) 3, 27–28.

Franz Segbers

„So hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffe weggenommen, als er Petrus entwaffnete.“¹

(Tertullian)

Entwurf einer Friedensethik
aus alt-katholischer Perspektive



Von ihrem Beginn an war für Alt-Katholischen Kirche und Theologie die Alte Kirche der Referenzrahmen, und zwar für Fragen des Kultus, der synodalen Verfassung und auch für die Ökumene. Doch ob dieser Maßstab auch für Fragen einer alt-katholischen Ethik gelten könnte, wurde kaum einmal thematisiert. Zu fragen wäre aber, ob es nicht eine alt-katholische Ethik geben könnte, die sich an der Alten Kirche orientiert. Im *Handbuch der Evangelischen Ethik* jedenfalls definiert der Sozialethiker Hans-Richard Reuter eine theologische Ethik „als die wissenschaftliche Reflexion und argumentative Auslegung des überlieferten und gelebten christlichen Glaubens, [...] im Fall evangelischer Ethik dasjenige Ethos, das dem reformatorischen Verständnis des Christentums verbunden ist“.² Wenn nach Reuter sich eine evangelische Ethik aus dem reformatorischen Verständnis des Christentum entwickelt, wäre entsprechend zu fragen, ob die Alte Kirche ein Referenzrahmen für eine theologische Ethik, die dem alt-katholischen Glaubensverständnis verbunden ist, sein kann.³ Im Folgenden möchte ich ausführen, inwiefern eine theologische Friedensethik in alt-katholischer Gestalt sich auf die Alte Kirche berufen kann.

1. Christliche Friedensethik

1.1 Die Friedensethik Jesu und der Alten Kirche

Die Jesusüberlieferung der Evangelien kennt keine Worte Jesu zu Fragen des Militärdienstes. Deshalb stellt sich die Frage, ob und wie in ethischen Fragen exegetisch verantwortet argumentiert werden kann. Wie Matthias Ring zu Recht sagt, hat Jesus kein Ethikhandbuch hinterlassen.⁴ Es ist aber nicht so, dass nur situative Äußerungen Jesu und diese zudem aus einer Endzeithaltung heraus überliefert seien, die sich nicht verallgemeinern ließen. Da das Matthäusevangelium wie kein anderes die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im jüdischen Krieg reflektiert hat, ist es besonders aufschlussreich, denn Jesus spricht im Matthäusevangelium nicht angesichts eines nahenden Zeitenendes, sondern nach der Erfahrung des Krieges und der Zerstörung Jerusalems. So blickt Jesu Mahnung im Matthäusevangelium „Steck dein Schwert in die Scheide, denn alle, die

zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52) auch auf die Erfahrungen im Krieg zurück.⁵ Das Matthäusevangelium bekennt sich zu Jesus als dem Messias, der gewaltlos ist: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,39) Das griechische Wort, das in Mt 5,39 und Eph 6,13 mit „Stand halten“ und „Widerstand leisten“ übersetzt wird, ist ein *terminus technicus* aus der Militärsprache und meint buchstäblich „gegenstehen“ (ἀντιστήναι) – also gegnerische Heere, die in Stellung gehen, um zu kämpfen.⁶ So ist Jesu Wort keine Aufforderung „zur Passivität, zu resigniertem Rechtsverzicht“, sondern „zu einem aktiven Gegenhandeln“.⁷ Die Bergpredigt ist eine Charta des gewaltfreien Widerstands: „Selig die Sanftmütigen; denn sie werden das Land erben.“ (Mt 5,5, auch: Mt 11,29; 21,5; 1 Petr 3,4) Mit den Sanftmütigen sind nach der exegetischen Literatur die gemeint, die auf Gewalt verzichten.⁸ So leitet sich auch das Wort „Pazifist“ von der lateinischen Übersetzung *beati pacifici* (Mt 5,9) ab. Im Gewaltfrieden der *Pax Romana* hält die matthäische Gemeinde an der Gewaltlosigkeit als dem Kern der messianischen Friedenshoffnung fest.

Auch Paulus ermahnt die Christinnen und Christen in Rom, nicht Böses mit Bösem zu vergelten und Frieden mit allen Menschen zu halten. (Röm 12, 17f.; vgl. auch 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,9) In diese Traditionslinie gehört auch die Gemeindeordnung *Didache* (um 100 n.Chr.), die zur Sanftmut, genauer: zur Gewaltlosigkeit, aufruft.⁹ So ist davon auszugehen, dass die ersten Christinnen und Christen ernsthaft darum bemüht waren, Jesu Ethos der Gewaltfreiheit in ihren Gemeinden gegenüber ihrer Umwelt zu leben.

Seit den siebziger Jahren des zweiten Jahrhunderts häufen sich die literarischen Belege für Christen im Militär, und bis zur Konstantinischen Wende hat es christliche Soldaten gegeben.¹⁰ Keiner der Kirchenväter hat daran gezweifelt, dass in der Welt, wie sie ist, brutale Kriege geführt werden, aber sie alle verabscheuten den Krieg. So beschreibt Cyprian von Karthago (200–258) die Gewaltverhältnisse, die die *Pax Romana* als Sicherheit und Frieden ausgibt: „Es trieft die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergießen.“¹¹ In einer solchen Welt des *Imperium Romanum* konnten Christen nichts anderes als „Fremdlinge“ sein. (Vgl. 1 Petr 1,1.17; 2,11) Sie lebten in einer Spannung „zwischen Anpassung und Ablehnung“.¹²

Bei der Frage, wie die Alte Kirche Jesu Maxime der Gewaltlosigkeit verstanden und praktiziert hat, geht es in diesem Beitrag nicht um eine historische Analyse, sondern um die theologischen und ethischen Debatten über den Militärdienst von Christen. Nur wenige Theologen wie Tertullian und Origenes haben sich ausdrücklich mit der Frage des Militärdienstes für Christen beschäftigt.¹³ Diese wenigen Quellen zeigen aber, wie heftig um die Vereinbarkeit von christlichem Bekenntnis und Legionärsdienst gerungen wurde. Soweit ersichtlich, war es möglich, dass sich Soldaten zum Christentum bekehrten, doch es gibt für diese frühe Zeit keinen Beleg für den umgekehrten Fall, dass Christen ins Militär eintreten.¹⁴ Doch ihre Anerkennung im Militär war keineswegs unumstritten, denn es genügte eine offiziell eingereichte Anzeige, dass das übliche Christenverfahren ablief, das normalerweise mit dem Martyrium endete.¹⁵ Es kann als Forschungskonsens gelten, dass „die frühen Christen vom Götzendienst der römischen Armee ebenso abgestoßen waren wie vom Töten, wenn nicht sogar noch mehr und die stärksten frühchristlichen Gegner des Militärdienstes begründeten ihre Einwände mit ihrer ‚Abscheu vor der römischen Militärreligion‘ und mit ihrer Ablehnung des Blutvergießens“.¹⁶ Doch entscheidend war nicht allein der problematische Kontakt mit dem römischen Kult,¹⁷ sondern ein Motivbündel aus der Ablehnung des Militärkultes, einem biblisch begründeten Tötungsverbot, einem Kirchenbild als Ort der Erfüllung der messianischen Friedensvision sowie der Gewaltlosigkeit.

1.1.1 Ablehnung des Militärkultes

Der Dienst im römischen Heer war mit zahlreichen kultischen Verpflichtungen verbunden. Das wohl wichtigste Motiv für die Verweigerung des Militärdienstes war sicherlich für Christen der geforderte Militärkult.¹⁸ Zentral war für Tertullian und andere Theologen die Entscheidungsfrage, bei der der Soldat zwischen Herren zu wählen hat, nämlich Gott und Kaiser. Wie der Legionär sich mit dem Fahneneid auf den Kaiser verpflichtet, so der Christ mit der Taufe auf Christus.¹⁹ Das Opfer ist ein Zeichen der Loyalität gegenüber dem Kaiser, aber auch eine Bitte an die Götter um Erfolg bei kriegerischen Unternehmungen. Die Quellen geben keine Auskunft darüber, wie christliche Soldaten ihren Glauben und ihre Opferpflicht miteinander in Einklang bringen konnten. Berichtet wird aber davon, dass christliche Soldaten während eines Opfers mit dem Schlagen eines Kreuzes ihre Distanzierung ausdrückten.²⁰

Es gibt Berichte über Hinweise auf Soldatenmartyrien.²¹ So wurde Marinus als erster christliche Soldat um 260 n.Chr. hingerichtet. Er wird angezeigt, weil er als Christ nicht dem Kaiser ein Opfer dargebracht hat. Er endet schließlich als Märtyrer.²² Im Jahr 298 n.Chr. wird ein Hauptmann Marcellus hingerichtet, weil er den Militärkult verweigerte und bekannte: „Ich will nicht eure Götter aus Holz und Stein anbeten; denn sie sind taube und stummer Götter.“²³ Nicht ganz unwichtig erscheint dabei, dass die bisherige militärische Karriere nicht zu einem solchen Konflikt geführt hatte, doch im Konfliktfall entscheiden diese Soldaten sich für ihr christliches Bekenntnis und damit für das Martyrium.

1.1.2 Tötungsverbot

Als Forschungskonsens kann gelten, dass die frühe Christenheit nicht nur vom Militärkult, sondern auch vom Töten abgestoßen war.²⁴ Mit der Wende zum dritten Jahrhundert beginnt mit Tertullian (150–220 n.Chr.) die theologische Reflexion über das Problem Christentum und Militärdienst, um bis zur konstantinischen Zeit nicht mehr abzureißen. In seiner ältesten Schrift *Apologeticum* (197 n.Chr.) spricht Tertullian das Tötungsverbot mit der Begründung direkt an, dass es „bei dieser unserer Lehre eher erlaubt wäre, sich töten zu lassen, als selbst zu töten“.²⁵ Wenige Jahre später verhandelt er in *De idololatria* (203/6 n.Chr.) die Frage, ob ein Christ Soldat sein kann, und gelangt zu einem kategorischen Nein.²⁶ Unmissverständlich spricht er von der „Unerlaubtheit des Soldatenstandes“²⁷ und stimmt darin u.a. mit Tatian (gest. ca. 170 n.Chr.) und Cyprian (200–258 n.Chr.) überein, die auch den Krieg als Mord verwerfen.²⁸ Das Töten eines Menschen stellt für Tertullian in der Schrift *De corona militis* (211 n.Chr.) ein Grundproblem dar. „Trotzdem muss man nach Annahme des Glaubens und der Taufe entweder den Kriegsdienst sofort verlassen, wie viele auch wirklich getan haben.“²⁹ Diese kategorische Absage modifiziert Tertullian und macht für den Fall das Zugeständnis: Wenn ein Soldat Christ wird, dann darf er Soldat bleiben.³⁰ „Während es für ihn [sc. Tertullian, F.S.] tatsächlich eine Unmöglichkeit zu sein scheint, dass sich getaufte Christen freiwillig zum Dienst im Heer melden, ist er allem Anschein nach dagegen bereit, Konvertiten unter bestimmten Umständen zu gestatten, im Heeresdienst zu verbleiben.“³¹ Geerlings nennt dies den „Kompromiss mit dem Imperium Romanum, konkret mit dem Soldatenstand.“³² So gibt es zwar Soldaten, die Christen geworden sind, aber keine Quellen berichten von Christen,

die in den Militärdienst eintreten. Auch Origenes (185–253/4 n.Chr) hatte die Christen gegen Celsus mit dem Argument verteidigt, sie könnten nicht „für das Gemeinwohl als Soldaten kämpfen und Menschen töten.“³³ Er stellt eindeutig fest, dass es nicht bloß der Militärkult ist, der die Christen von der Armee fernhält, sondern auch der Krieg, das blutige Soldatenhandwerk als solches. Von Maximilianus (274–295 n.Chr.) wird berichtet, dass er bei seiner Einberufung im Jahr 295 n.Chr. den Militärdienst mit der Begründung abgelehnt hat: „Mir ist es nicht erlaubt Kriegsdienst zu leisten, weil ich Christ bin.“³⁴ Er war eher bereit, dafür einzustehen und Märtyrer zu werden. Bei Maximilian wird man wirklich von einer Wehrdienstverweigerung aus ausschließlich christlichen Motiven sprechen können.³⁵ Auch Martin von Tour (317–397 n.Chr.) erklärte sich als Kriegsdienstverweigerer: „Ich bin Soldat Christi; es ist mir nicht erlaubt zu kämpfen.“³⁶ Die Verweigerung des Opferkults reicht zur Erklärung des frühchristlichen Pazifismus keineswegs aus.

Die *Traditio apostolica* (210/235 n.Chr.), eine der einflussreichsten Rechtsammlungen der Alten Kirche, enthält eine entsprechende Bestimmung: „Ein Soldat unter Befehlsgewalt darf niemanden töten. Wenn er dazu den Befehl erhält, darf er ihn nicht befolgen. [...] Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, weise man ihn ab, denn er hat Gott verachtet.“³⁷ In Kapitel 16 werden Berufe aufgelistet, die von der Taufe ausschließen. Der Soldatenberuf gehört dazu.

1.1.3 Kirche des Friedens

Der Gedanke der *militia Christi* ist „der ausschlaggebende Hintergrund für die Einstellung der Alten Kirche zum Militärdienst“.³⁸ Bereits Paulus hatte immer wieder Begriffe und Bilder aus dem Soldatenkontext herangezogen, um die christliche Existenz zu charakterisieren. (Eph 6,10–20, 1 Kor 9,24–27; 1 Thess 5,8–9) Christen sollen sich wie Soldaten mit Gerechtigkeit panzern, um im Sinne eines „Evangelium vom Frieden“ (Eph 6,15) zu kämpfen, das – so Harnack – fraglos „nichts Kriegerisches an sich hat oder auch nur dulden will“.³⁹ Für die Kirchenväter ist die Kirche das neue Israel, in dem die messianische Friedenszeit angebrochen ist.⁴⁰ Origenes versteht die *militia Christi* als einen Friedensdienst im Sinne der Friedensvision von Mi 4,3 par. Jes 2, 4, der darin besteht, „Schwerter in Pflugscharen“ umzuschmieden: „Wir sind gekommen nach den Weisungen Jesu, um die geistigen ‚Schwerter‘, mit

denen wir unsere Meinungen verfochten und unsere Gegner angriffen, zusammenschlagen ‚zu Pflugscharen‘, und ‚die Speere‘, deren wir uns früher im Kampfe bedienten, umzuwandeln zu ‚Sicheln‘. Denn wir ergreifen nicht mehr ‚das Schwert gegen ein Volk‘, und wir lernen nicht mehr ‚die Kriegskunst‘, da wir Kinder des Friedens geworden sind durch Jesus, der unser ‚Führer‘ ist.“⁴¹ Die Metapher der *militia Christi* bedeutet, dass Christen ihre Waffen niedergelegt haben und nun einen Friedensdienst ohne Waffen leisten. Die *militia Christi* ist zugleich ein Bekenntnis, dass Christus der Herr ist und er sich auf dramatische Weise vom römischen Kaiser unterscheidet. Aus römischer Sicht ist es allein der Kaiser, der die Völker vereint und befriedet. Deshalb hat die Behauptung, dass die *militia Christi* den Frieden bringt, einen polemischen Unterton gegenüber Rom. Die mit Christus verbundene Friedensvision ist ein Gegenentwurf zur imperialen Kaiserideologie Roms: Alle politisch-kosmische Macht wird allein dem Gott Jesu Christi zuerkannt und Christus ist der einzige Repräsentant dieser Macht – und nicht der Kaiser als irdischer Stellvertreter der römischen Götter.

Die prophetische Friedensvision, die sich in der Kirche erfüllt, reagiert auf die kritischen Anfragen von Juden zur Messianität Jesu. So kann Athanasius von Alexandrien (295–373 n.Chr.) in der Gewaltlosigkeit den „sichtlichen Beweis“ für die Messianität Jesu erkennen.⁴² Die Theologen haben sehr genau gesehen, dass die Messianität Jesu sich dadurch bewahrheitet, dass die Kirche eine Kirche des Friedens ist, in der sich die messianische Friedensvision erfüllt. Deshalb ist die Absage an den Militärdienst im Kern theologisch und ekklesiologisch begründet und nicht nur ethisch.

1.1.4 Die Kraft der Gewaltlosigkeit

Christen, die sich dem Militärapparat entziehen, tun dies nicht, um sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, denn sie leisten – so Origenes – einen anderen Dienst, „indem sie ihre Hände rein bewahren und mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die gerechte Sache und deren Verteidiger und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen. [...] Wir vernichten aber mit unseren Gebeten auch alle Dämonen, welche die kriegerischen Unternehmungen anstiften und Eide brechen und den Frieden stören.“⁴³ Origenes trifft eine sorgfältige Unterscheidung, denn er spricht nicht davon, für den Sieg des Kaisers zu beten, sondern für eine gerechte Sache. Christinnen und Christen nehmen eine Friedensaufgabe wahr, indem sie die Dämonen, die zum Krieg

verführen und den Frieden stören, vernichten. Clemens von Alexandrien (150–215 n.Chr.) spricht von „friedfertigen Kriegern“, die Christus schickt und die sich mit den Waffen des Friedens „zum Kampf gegen den Bösen aufstellen“⁴⁴ sollen. Die Christen haben sich mit der Ablehnung des Militärdienstes nicht aus der Gesellschaft separiert. Campenhausen spricht von einer „sinnvollen Arbeitsteilung“, insofern die Christen mit ihrem Friedensdienst das Böse anders bekämpfen, nämlich gewaltlos.⁴⁵ Sie bekämpfen das Böse anders, nämlich gewaltlos. Justin führt dies so aus: „Wir dürfen also nicht Widerstand leisten, und er hat keineswegs gewollt, dass wir es den Bösen nachtun, er hat uns vielmehr ermahnt, durch Geduld und Sanftmut alle von der Schande und von der Lust am Schlechten abzubringen.“⁴⁶ Mit dieser „Geduld und Sanftmut“ (gr. ὑπομονῆς καὶ πραότητος) ist jene Haltung der Gewaltlosigkeit angesprochen, die Cyprian in seiner Schrift *De bono patientiae* (Vom Segen der Geduld) und Tertullian in *De patientia* (Über die Geduld) theologisch begründet haben. Ganz in diesem Sinne sagt Clemens von Alexandrien in seinem *Paedagogus* über die Christen: „Wir sind erzogen für den Frieden und nicht für den Krieg.“⁴⁷

Die Frage der Vereinbarkeit von Christsein und Militärdienst war für die Alte Kirche kein Randproblem; mit der Frage der Gewaltlosigkeit der Kirche stellte sich vielmehr ihre theologische Existenzfrage. Die Kirche ist der Ort, wo mit Christus dem Messias die universale Friedensutopie von Jes 2,1–5 par. Mi 4,1–5 Wirklichkeit geworden ist. Christen und Christinnen leisten deshalb aktiv, aber gewaltfrei Widerstand gegen den Kaiser- und Militärkult, der das *Imperium Romanum* mit seinen Expansions- und Gewaltstrukturen ideologisch absicherte.

In der historischen Forschung besteht kein einhelliger Konsens über die Bewertung dieser theologischen Stimmen zur Frage des Militärdienstes von Christen. Die Stimmen reichen von einem klaren Verbot des Kriegsdienstes⁴⁸ bis zur Gegenposition, nach der von einem frühchristlichen Pazifismus keine Rede sein könne.⁴⁹ Andere meinen, dass ein „leiser ‚pazifistischer‘ Unterton“⁵⁰ aufklinge oder sehen in einer Unvereinbarkeit mit dem Militärdienst eher eine Außenseiterposition.⁵¹ Wieder andere sprechen von einem eindeutigen Antimilitarismus der Alten Kirche⁵² oder konstatieren, dass die meisten der lateinischen und griechischen Schriftsteller eine Teilnahme von Christen an Kriegen abgelehnt hätten.⁵³ John Helgeland ist überzeugt,

„that there was no such thing as an early church pacifism“.⁵⁴ Diese Vielstimmigkeit hat ihren Grund sicherlich auch darin, dass das moderne Konzept des Pazifismus nicht einfach auf die Alte Kirche anwendbar ist. Zudem unterscheidet sich der römische Militärdienst von modernen Vorstellungen vom Militär. Er hatte den Charakter eines professionellen Handwerks und war hochgeachtet. Soldaten leisteten Wachdienste, waren an der Zoll- und Steuererhebung beteiligt und sicherten die zivile Ordnung ab. Das änderte aber nichts an der Tatsache, dass die Soldaten in erster Linie Kämpfer waren, die regelmäßig Übungen für die Kriegsführung abhielten. Normalerweise wurden freiwillige Söldner rekrutiert, bei Zwangsaushebungen konnte man sich freikaufen.

Die schriftlichen Quellen zeigen, dass man sich der „Problematik eines christlichen Militärdienstes“⁵⁵ durchaus bewusst war und kontrovers um die Stellung der Christen zum Militärdienst gerungen wurde. Doch eine eindeutig positive Stellungnahme zur Teilnahme von Christen am Militärdienst gibt es in den literarischen Quellen im Grunde nicht. Es gab vielmehr ein „Gefühl für die Unverträglichkeit des Christen- und Soldatenstandes“.⁵⁶ Ob jedoch die Haltung der Alten Kirche pazifistisch genannt werden kann, hängt von der Definition ab. Gerstaecker verwendet die Definition des *Duden*, der unter Pazifismus die Ablehnung von Krieg oder Kriegsdienst aus moralischen Gründen versteht.⁵⁷ Ein solcher Begriff ist jedoch eher negativ und passiv. Da ihm der Aspekt des Widerständigen und Aktiven der *militia Christi* fehlt, ist er nicht hilfreich, um das spezifische Friedensethos der Christen erfassen zu können. Die Kirche und die Christen waren in ihrer Mehrheit keine Pazifisten im modernen Sinn des Wortes, nach dem Verständnis einer aktiven, widerständigen und kreativen Gewaltlosigkeit aber sehr wohl.

Die Alte Kirche war keine einheitliche Institution mit einheitlicher Lehre, sondern eine vielstimmige Gemeinschaft, verschieden je nach Region, Zeit und Umständen. Dennoch gab es eine breite theologische Übereinstimmung: „Die meisten für uns noch greifbaren Zeugnisse christlicher Schriftsteller des Ostens und des Westens vor der Konstantinischen Wende lehnen eine Kriegsteilnahme für Christen ab.“⁵⁸ Es war demnach keineswegs nur die „Meinung einiger Autoren“,⁵⁹ wie Matthias Ring meint. „Der Soldatenstand erscheint hier als unvereinbar mit dem Bekenntnis zum Christentum.“⁶⁰ Und diese Position – so der französische Theologe Jean Danielou – ist „ein

Widerhall der in der Kirche geltenden Ordnung.“⁶¹ Theologen wie Tertullian und Origenes hielten daran fest, dass ein Christ nicht Soldat sein kann, und falls ein Soldat sich bekehrt und den Militärdienst nicht quittieren kann, dann und nur dann soll er im Soldatenstand bleiben dürfen.

Umstritten ist, welche Relevanz die theologischen Aussagen für die kirchliche Praxis hatte, denn es gab seit der frühen Kirche wohl immer auch Christen im Militärdienst.⁶² Die Inschriften auf Soldatengräbern von Christen sind jedoch kein ethisches oder theologisches Argument. Denn sie belegen nur, dass es Soldaten gegeben hat, die Christen waren, sagen jedoch nichts darüber, ob sie als Christen Soldaten geworden sind als Soldaten konvertiert sind. Die kirchliche und theologische Position scheint wohl immer wieder auch in einer gewissen Spannung zum konkreten Verhalten der Gläubigen gestanden zu haben.⁶³ Denn – so Harnack: „Aber diese Anweisungen der Moralisten sind im 3. Jahrhundert keineswegs befolgt worden.“⁶⁴ Es gab also nach dem Patristiker Wilhelm Geerings einen theologischen Kompromiss zu Beginn des dritten Jahrhunderts: Ein Christ darf nicht Soldat werden, doch falls ein Soldat Christ wird und er aus äußeren Gründen den Dienst nicht quittieren kann, soll er Soldaten bleiben dürfen. „Tertullian und die *Traditio Apostolica* geben also den Kompromiss mit dem *Imperium Romanum*, konkret mit dem Soldatenstand, in der westlichen Reichshälfte wieder. Ein Blick in den kirchlichen Osten zu den beiden großen alexandrinischen Kirchenvätern Clemens und Origenes zeigt eine ähnliche Situation.“⁶⁵ Erst später kommt es im Laufe des dritten Jahrhunderts bei einigen Theologen zu einer zögerlichen Anerkennung des Militärdienstes, soweit Abstand vom Militärkult eingehalten wird. Doch bei alledem galt die Grundüberzeugung, dass Christen am besten mit dem Militärdienst nichts zu tun haben sollten. Militärische Gewalt theologisch zu rechtfertigen oder gar eine Theorie des gerechten Krieges zu entwickeln, lag den Theologen in der Zeit der Alten Kirche fern.

1.2 Die Friedensethik nach der Konstantinischen Wende

Die Vielstimmigkeit, die es bereits vor der Konstantinischen Wende gab, bestimmte auch die Debatten nach der Konstantinischen Wende. Durchsetzen konnten sich manche bisher eher marginale Stimmen und bewirkten eine endgültige Akzentverschiebung.⁶⁶ Schon ein Jahr nach der „Mailänder

Vereinbarung“ (313 n.Chr.) verfügte die vom Kaiser einberufene Synode von Arles in Kanon 3: „Die, welche die Waffen im Frieden wegwerfen, sollen von der Kommunion ausgeschlossen werden.“⁶⁷ Im Vergleich zur *Traditio apostolica* formulierte Arles ein wichtiges Zugeständnis. Wurden bisher Soldaten, die sich taufen ließen, angehalten, den Militärdienst möglichst rasch zu verlassen, oder gerade noch geduldet, so hieß es nun, dass ein Christ in Friedenszeiten seine Waffen nicht ablegen dürfe. „Nun wurde es unter schwerer Strafe verboten: ausgeschlossen aus der Kirche wird nicht der christliche Soldat, wenn er im Heer bleibt (– doch ein Ausschluss ist auch früher niemals erfolgt –), sondern wenn er, sei es aus welchem Grunde, das Heer *verlässt!*“⁶⁸ Doch die Synode schweigt darüber, wie sich christliche Soldaten im Kriegsfall verhalten sollen, denn dann hätte sie eine klare Position gegen den Kaiser einnehmen müssen.

Nach Harnack habe die Synode ihre bisherige theologische Stellung zum Soldatendienst „gründlich revidiert“.⁶⁹ „Die Haltung der Kirche ändert sich aber grundsätzlich in der Zeit nach Konstantin.“⁷⁰ Hornus spricht von einem Kompromiss und dem „Preis, den die Kirche für die Protektion des Kaisers gezahlt hat.“⁷¹ Im Unterschied für die Zeit ab Konstantin gilt nicht mehr ein unbedingtes Tötungsverbot, wie noch Anfang des 4. Jahrhunderts bei Lactantius (250–325 n.Chr.): „Ein gerechter Mann darf nicht Soldat sein; [...] denn es ist dasselbe, ob du einen mit dem Schwert oder dem Wort tötest, da eben das Töten verboten ist.“⁷² Die konstantinische Wende war deshalb für das Problem der Haltung der Christenheit zum Militär keineswegs ein Mythos.⁷³

Doch es gibt Widerstand gegen diese Umorientierung, wie die Verweigerung des Kriegsdienstes von Martin von Tours (317–397 n.Chr.), die Haltung von Victrix (340–407/9 n.Chr.) oder Basilius (330–397 n.Chr.) zeigen.⁷⁴ Aber die Weigerung, an Kriegshandlungen aus Glaubensgründen teilzunehmen, wurde fortan zur immer selteneren Ausnahme und später sogar rigoros verfolgt. Und schon bald wird es wie bei Athanasius (295–373 n.Chr.) heißen: „So ist es z. B. nicht erlaubt zu töten; aber im Kriege die Gegner zu erschlagen ist nicht nur von dem Gesetze erlaubt, sondern auch lobenswert.“⁷⁵ Die Kirche zahlte einen Preis für die politische Integration und gesellschaftliche Anerkennung: „Der waffenlose Sieg der Christenheit über das römische Reich endete in einen waffenlosen Sieg des Reiches über das Evangelium. Eine grundlegende Veränderung fand statt, als die Kirche nicht länger verfolgt,

sondern selber zum Verfolger wurde. [...] Diese Verschiebung war eine Katastrophe für einen Glauben, der bislang von Herrschaftskritik und der Vision einer gewaltfreien Gesellschaftsordnung geprägt war.“⁷⁶ Aus der gewaltlosen *militia Christi* wurde nun die *militia Caesaris* an der Seite des Kaisers. Nach dem Erlass Theodosius' II. aus dem Jahr 416 n.Chr. dürfen überhaupt nur noch Christen in die Armee aufgenommen werden; und zweihundert Jahre später gelingt es nur mit Mühe, den Kaiser Phokas davon abzubringen, alle gefallenen Soldaten zu Märtyrern zu erklären.⁷⁷ Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde die Auffassung des Augustinus prägend, wonach Soldaten nicht sündigen, wenn sie in Ausübung ihres Amtes Menschen töten, da sie dann in legitimer Weise handeln.⁷⁸ Kirchengeschichtlich prägend wurde die Lehre des gerechten Krieges, für die Augustinus die Grundlage erstellte und die später von Thomas von Aquin weiterentwickelt wurde. Legitime Kriegsführung wird dabei an Kriterien gebunden: Der Krieg muss in rechter Absicht geschehen; erlaubt ist er nur als letztes Mittel; die Mittel müssen verhältnismäßig sein und es muss eine begründete Hoffnung auf Erfolg bestehen.⁷⁹

In der neueren friedensethischen Debatte der Kirchen wird die Lehre vom gerechten Krieg programmatisch vom Konzept des gerechten Friedens abgelöst.⁸⁰ Die Konzeption des gerechten Krieges schaut vom Krieg auf den Frieden nach dem Motto: *Si vis pacem, para bellum* – wenn du Frieden willst, bereite den Krieg vor. Dagegen betrachtet die ethische Konzeption des gerechten Friedens vom Frieden her den Krieg nach dem Motto: *Si vis pacem, para pacem* – wenn du Frieden willst, bereite den Frieden vor. Geprägt vom Vorrang für Gewaltfreiheit sollen zivile Mittel der Konfliktbearbeitung und der Prävention gestärkt werden.

2. Konturen einer postkonstantinischen Friedensethik aus der Perspektive der Alten Kirche

Die Synodalität der Alt-Katholischen Kirche ist mehr als nur ein Modus zur Leitung der Kirchen und Gemeinden. Sie kann darüber hinaus auch als ein Verfahren gemeinschaftlicher Selbstbestimmung zur ethischen Urteilsbildung verstanden werden. Was die Synodalität ausmacht, entspricht in der Sache dem, was in der ethischen Theorie mit der maßgeblich von Jürgen Habermas vertretenen Diskursethik bezeichnet wird, nach der „nur die

Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden“.⁸¹ In der prozeduralen Rationalität der argumentierenden Vernunft der Diskursethik haben auch partikuläre Einsichten wie jene der biblischen Tradition und der Alten Kirche ihre Berechtigung. Die alt-katholische Synodalität verpflichtet zu einem diskursiven Verfahren, um innerhalb der Kirche zu ethischen Entscheidungen zu kommen. Und diese gewonnenen Vorstellungen von Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Menschenwürde haben ihre Berechtigung, in einen Diskurs zur ethischen Urteilsbildung eingebracht zu werden.

Das Erbe aus dem Neuen Testament und der Alten Kirche kann den heutigen Umgang mit Krieg und militärischer Gewalt für eine theologische Ethik in alt-katholischer Gestalt in drei Aspekten entfalten:

Theologisch: Für die frühe Christenheit stellte die Gewaltfrage keine Randfrage dar, auch keine nur ethische Frage, sondern zuerst und vor allem eine theologische, denn Gewaltlosigkeit gehört in die Mitte des Evangeliums. Angesichts von Krieg und Gewaltstrukturen des *Imperium Romanum* verstand sich die Alte Kirche als einen Ort, an dem sich der messianische Frieden erfüllt. So sollte sich die Kirche auch heute als eine Nachfolgegemeinschaft verstehen, die dadurch Kirche ist, dass sie aus der Hoffnung auf das messianische Friedensreich lebt und die Gewaltstrukturen transformiert. Wenn die Kirche in diesem Sinne eine Kirche des Friedens ist, ist sie bei ihrer eigentlichen Sache.

Ethisch: Die ethische Frage nach der Beteiligung von Christen am Militärdienst wird sich nicht normativ durch einen historischen Rückgriff auf einen Pazifismus in der Alten Kirche begründen lassen. Wohl aber zeigt die Alte Kirche, dass Gewaltlosigkeit zu ihrem normativ-ethischen Erbe gehört. Die Gewaltlosigkeit, wie sie die Alte Kirche verstand, war keine bloß individuelle gesinnungsethische Haltung, sondern nach dem US-amerikanischen Exegeten Walter Wink ein verantwortungsethischer dritter Weg „jenseits von Pazifismus und gerechtem Krieg“.⁸² Er ist ein aktiv-widerständiger, kreativer und subversiver Pazifismus, der zum gewichtigen Erbe der Alten Kirche gehört, das nicht nur von Außenseitern vertreten wurde, sondern ihr zentrales ekklesiologisches, theologisches und ethisches Grundverständnis charakterisiert. Dieses Erbe der Alten Kirche haben die Kirchen

in ihrer Mehrzahl institutionell nicht bewahrt.⁸³ Vielmehr wurde es in der Kirchengeschichte an den Rand gedrängt, oftmals verächtlich gemacht, als realitätsferne Illusion abgetan oder allenfalls als individuelle Gewissensentscheidung legitimiert.⁸⁴

Wie empirische Forschungen zeigen, ist Gewaltlosigkeit nicht nur ethisch zu begründen, sondern auch empirisch.⁸⁵ Es gibt deshalb gute Gründe für eine theologische Ethik in alt-katholischer Gestalt, sich als Hüterin des Erbes der Alten Kirche zu verstehen, die dieses Erbe in ihre eigene Urteilsbildung einbezieht und es reflektiert und aufgeklärt in die öffentlichen Diskurse einbringt. Die Gewaltlosigkeit Jesu und der Alten Kirche gehört zu der ethischen Grundorientierung, die für eine ethische Urteilsbildung angesichts von Gewalt, Krieg und Ungerechtigkeit von normativer Bedeutung ist. Sie schickt Christinnen und Christen in die Konflikte ihrer Zeit, damit sie in ihnen „Schwerter in Pflugscharen“ umwandeln, also nach Wegen der kreativen und gewaltfreien Konfliktransformation suchen, so schwer es auch sein mag. Ein christlicher Verantwortungspazifismus wurzelt in der Überzeugung, dass sich das Evangelium des Friedens im Reden und Handeln der Kirche widerspiegeln muss, um glaubwürdig zu sein.

Der Vorrang der Gewaltlosigkeit macht die Verweigerung des Kriegsdienstes zu einem deutlicheren Zeichen für das biblische Friedensgebot. Damit ist Wehrdienst nicht per se ausgeschlossen, wohl aber unterliegt er einem deutlichen ethischen Gefälle gegenüber dem Vorrang der Gewaltlosigkeit. Dieser Vorrang muss sich gerade auch in Zeiten gewaltsam ausgetragener Konflikte, der Bedrohung, der Desorientierung, der Furcht und der Verzweiflung je neu bewähren. Nur wenn der Schutz der Opfer von Gewalt und Kriegen höher eingeschätzt wird als die Absicht, eine ethische Position „rein“ zu halten und zu behaupten, ist ein Verantwortungspazifismus davor bewahrt, zu einer abstrakten Ideologie zu werden. Die schwere Aufgabe, die zu einem ethischen Dilemma werden kann, besteht darin, ob und wie sich angesichts einer verselbstständigten militärischen Tötungsmaschinerie im Krieg der Vorrang der Gewaltfreiheit durchhalten lässt, damit nicht noch mehr Menschen zu Gewaltopfern werden. *Leichtfertige* Antworten verbieten sich hier.

Gibt es Situationen, in denen dennoch militärische Gewalt zu legitimieren oder gar geboten wäre? Die *ultima ratio* militärischer Gewaltanwendung

bedeutet zunächst, das Scheitern jeglicher Politik einzugestehen. Sie wäre jedenfalls erst dann, und zwar nur dann verantwortungspazifistisch zu legitimieren, wenn sie begrenzt, nur für eine befristete Etappe, nicht von einer Konfliktpartei zum Einsatz kommt (sondern von supranationalen Organisationen wie der UNO) und nachdem zuvor wirklich alle gewaltlosen und zivilen Konfliktlösungsversuche gescheitert sind.⁸⁶

Nach dem Vorbild der Alten Kirche muss die Kirche eine Frieden stiftende Kirche sein, die den Frieden nicht durch Waffen schafft, sondern durch eine widerständige aktive Praxis der Gewaltlosigkeit.

Kirchlich: Die Kirchen und die Christinnen und Christen entwickeln sich soziologisch immer mehr zu einer Minderheit in einer zunehmend religionspluralen und säkularen Mehrheitsgesellschaft. Sie nähern sich somit einer Minderheitensituation wie in der vorkonstantinischen Zeit der Alten Kirche. Für die Kirchen bedeutet das, die bisherige Engführung auf das Verhältnis der Kirche zum Staat zu überwinden und sich in neuer Weise als Teil einer nachchristlichen Zivilgesellschaft zu verstehen. Das hat Folgen für die Ethik, die nur eine christliche Ethik für eine Minderheit im säkularen Staat sein kann.

Die alt-katholische Kirche hat als Minderheitenkirche gute Voraussetzungen, das Ende des Konstantinischen Zeitalters mit seinen kirchlichen und ethischen Implikationen als Chance anzunehmen. Ihre Minderheitensituation darf sie aber nicht dazu verleiten, sich als rigorose kirchliche Kontrastgesellschaft zu verstehen oder sich aus der Gesellschaft in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit zurückzuziehen, sondern muss vielmehr als Voraussetzung für eine andere, freiere öffentliche Wirksamkeit der Kirche und ihres Zeugnisses gesehen werden.⁸⁷ Aktive, widerständige Gewaltlosigkeit hat die Alte Kirche als ihre Antwort auf den in Christus geschenkten Frieden verstanden. Dieses Erbe ist in der Lage, eine Friedensethik in alt-katholischer Gestalt in einer postkonstantinischen Zeit zu entfalten.

Prof. Dr. theol. Franz Segbers ist alt-katholischer Theologe und emeritierter Professor für Sozialethik am Fachbereich evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Anmerkungen

- 1 Tert. idol 19. (Eigene Übersetzung, F.S.) Die Kirchenväter werden im Folgenden zitiert nach: Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer u.a., Kempten - München 1911ff., in: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher, französischer und englischer Übersetzung. Theologische Fakultät, Patristik und Geschichte der alten Kirche, Universität Fribourg, <https://bkv.unifr.ch/de> (Aufruf: 1.3.2023). – Abkürzungen nach: <https://antike-und-christentum.de/rac/abkuerzungen> (Aufruf:1.3.2023).
- 2 Hans-Richard Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Wolfgang Huber / Torsten Meireis / Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 20.
- 3 Vgl. nähere Ausführungen in: Franz Segbers, Ethik in alt-katholischer Perspektive, in: Anja Goller / Theresa Hüther / Andreas Krebs / Peter-Ben Smit (Hg.), Perspektiven altkatholischer Theologie, im Erscheinen.
- 4 Matthias Ring, Jesu Ethik und die Alte Kirche. Eine Entgegnung auf Franz Segbers, in: Christen Heute 67 (2023) 3, 28.
- 5 Alle Bibelzitate aus: Einheitsübersetzung 2016.
- 6 Walter Wink, Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2018, 93.
- 7 Klaus Wengst, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung des Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 118.
- 8 Ebd., 43; Josef Blank, Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst. Im Urteil des Neuen Testaments, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information 46 (1982) 14/15, 157–163: 159.
- 9 Did. 3,7f.
- 10 Andreas Gerstacker, Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit. Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes, Berlin 2021, 193f.
- 11 Cpr. Ad Donat III, 6.
- 12 Raban von Haarling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000.
- 13 John Helgeland, Christians and the Roman Army AD 173–337, in: Church History 43 (1974) 2, 2 (Reprint, o.J.).
- 14 Josef Blank, „Zieht die Waffenrüstung Gottes an...“ Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst: Im frühen Christentum, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information 46 (1982) 19, 213–216: 213.
- 15 Hanns Christof Brennecke, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1]. Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?, in: ders., Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, Berlin / New York 2007, 209–211.
- 16 Gerstacker, Der Heeresdienst, 33 (eigene Übersetzung, F.S.).
- 17 So Ring, Jesu Ethik, 27f.
- 18 Brennecke, An fidelis, 216.
- 19 Tert. coron. 11,1; 19.
- 20 Jean-Michel Hornus, Politische Entscheidung in der Alten Kirche, München 1963, 121.
- 21 Brennecke, An fidelis, 202f.
- 22 Ebd., 129.
- 23 Zit. in: ebd., 135.
- 24 Gerstacker, Heeresdienst, 33.
- 25 Tert. apol. 19, 35.
- 26 Tert. idol. 19.
- 27 Tert. idol. 11,7.
- 28 Tat. or. 11,1; Cypr. ad Donat 6,10.
- 29 Tert. cor. 11,7.
- 30 Tert. cor 11.
- 31 Gerstacker, Heeresdienst, 190.
- 32 Wilhelm Geerlings, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, in: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 4 (1997), 161.
- 33 Orig. c. Cels. 8, 74. (Eigene Übers., F.S.)
- 34 Adolf von Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, 114; zu Kriegsdienstverweigerern: Thomas Gerhards (Hg.), Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der Frühen Kirche. Eine Quellensammlung. Mit einer Einleitung von Konrad Lübbert, Uetersen 4. überarb. Aufl. 1986, 15–34; Hornus, Entscheidung, 132–151; Brennecke, An fidelis, 201–211.
- 35 Brennecke, An fidelis, 205.
- 36 Zit. in: Hornus, Politische Entscheidung, 141.
- 37 Zit. in: Gerhard Lohfink, „Schwerter zu Pflugscharen.“ Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, in:

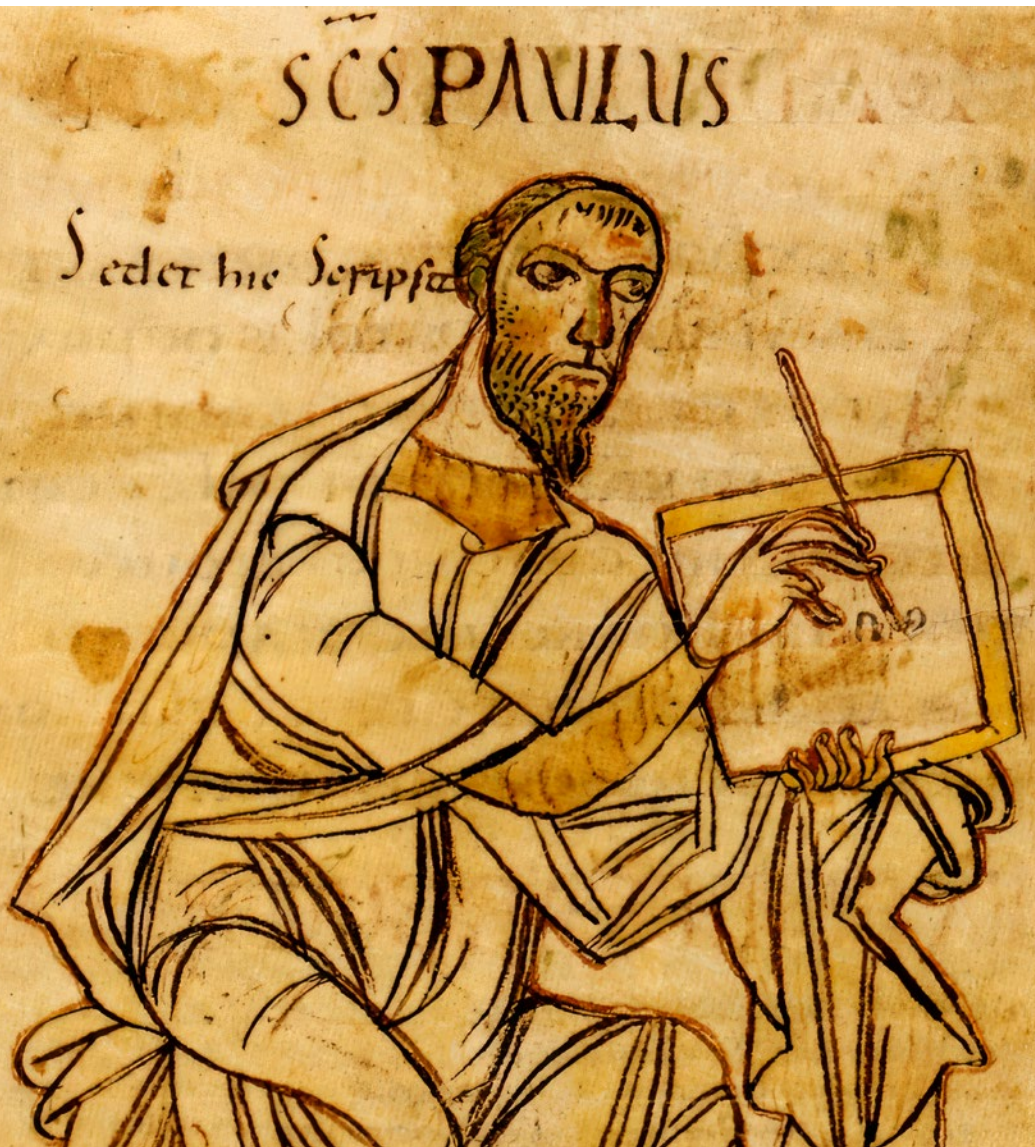
- Theologische Quartalschrift 166 (1986), 193; Geerlings, Stellung, 161; kritisch dazu: Brennecke, An fidelis, 224–226, 255.
- 38 Josef Blank, „Keinen Fahneneid außer auf Jesus Christus.“ Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst: In Urteil und Praxis der Alten Kirche, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information 46 (1982) 20, 220–223: 221.
- 39 Harnack, Militia, 2.
- 40 Gerhard Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i.Br. / Basel / Wien 6. Aufl. 1982, 196–203; siehe auch: Lohfink, Schwertler.
- 41 Orig. c. Cels.5, 33; auch in: Iren. haer. IV 34,4; Just. Martyr dial. 110; Just. Martyr apol. I, 39; Tert. Adv. Iud., 3,9f.; Tert. Adv. Marc III 21,3–4; Athan. incarn. 51f..
- 42 Athan. incarn. 52.
- 43 Orig. c. Ces. 8, 73.
- 44 Clem. Alex. protr. 116.
- 45 Hans Freiherr von Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, in: Klaus Piper (Hg.), Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, München 1953, 260.
- 46 Iust. apol. 1, 16.
- 47 Clem. Alex. paed. 98,4.
- 48 Gerhards, Pazifismus, 7.
- 49 Gerstacker, Heeresdienst, 374. – Leider erlaubt es die Kürze dieses Beitrags nicht, auf Gerstackers gründliche Ausführungen in angemessener Weise kritisch eingehen zu können. Die Forschungen könnten bereichert werden, wenn die patristische Literatur auch in einer postkolonialen und imperialismuskritischen Hermeneutik gedeutet würden, um die verdeckte subversive Sprache aufdecken zu können.
- 50 Campenhausen, Kriegsdienst, 259.
- 51 Brennecke, An fidelis, 228.
- 52 Hornus, Entscheidung, 152–179.
- 53 Martin George, Vom Pazifismus zur kritischen Legitimation militärischer Gewalt. Auseinandersetzungen in der Alten Kirche, in: Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 139.
- 54 Helgeland, Christians, 8.
- 55 Brennecke, An fidelis, 227.
- 56 Harnack, Militia, 69.
- 57 Gerstacker, Heeresdienst, 10f., 357.
- 58 George, Pazifismus, 139.
- 59 Ring, Jesu Ethik.
- 60 Jean Danielou, La Non-Violence selon l'Écriture et la Tradition, Paris 1955, 20, zit. in: Hornus, Entscheidung, 120.
- 61 Ebd., 121.
- 62 Brennecke, An fidelis, 189f.
- 63 So Hornus, Entscheidung, 15.
- 64 Harnack, Militia, 73
- 65 Geerlings, Stellung, 161.; gegen Gerstacker, Heeresdienst, 122, 169f., 247f..
- 66 Robert Jonischkeit, Eine ethische Diskussion altkirchlicher Argumente über Krieg und Frieden im Umfeld der Konstantinischen Wende, Innsbruck / Wien 2009, 116.
- 67 Zit. in: Harnack, Militia, 87. Zur Debatte über Kanon 3: Hornus, Entscheidung, 159–162; George, Pazifismus, 147; Brennecke, An fidelis, 211.
- 68 Harnack, Militia, 89. (Im Original gesperrt)
- 69 Harnack, Militia, 88.
- 70 Geerlings, Stellung, 163.
- 71 Hornus, Entscheidung, 164. Nach Brennecke, An fidelis, 211, hat die Synode in Arles „nichts Neues gebracht, wenn auch sich die Akzente natürlich verschieben und christliche Soldaten immer selbstverständlicher werden.“
- 72 Lactantius Div. Inst. VI. 20, 16, zit. in: Jonischkeit, Diskussion, 46.
- 73 So Ring, Jesu Ethik, 27; auch Brennecke, An fidelis, 228 ist gegen eine „Abfallstheorie von einer angeblich pazifistischen Urkirche“.
- 74 Blank, Fahneneid, 222f.; Hornus, Entscheidung, 140–146.
- 75 Athan. ep. ad Amun.
- 76 Wink, Verwandlung, 116.
- 77 Campenhausen, Kriegsdienst, 263f.
- 78 Aug. civ. D. 1, 26.
- 79 Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, 411–416.
- 80 Deutsche Bischofskonferenz, Gerechter Friede, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 4. Aufl. Bonn 2013; EKD, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, 2007.

- 81 Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, 32.
- 82 Wink, *Verwandlung*, 115.
- 83 An dieser Stelle sei auch verwiesen auf die Historischen Friedenskirchen der Quäker, der Mennoniten und der Church of the Brethren, aber auch an die religiös-sozialistischen Bewegung um Leonhard Ragaz u.a. innerhalb des Protestantismus, für die Gewaltfreiheit ein Merkmal ihrer christlichen Identität ist.
- 84 Die Befreiung des besonderen Standes der Theologiestudenten und Geistlichen vom Wehrdienst ist wie eine Reminiszenz an die ursprünglich mehrheitliche Haltung der Minderheit von Christen, die jetzt aber nur für eine klerikale Minderheit gilt. Vereinbart im Geheimanhang des Reichskonkordats von 1933, in: Reichskonkordat in: AAS 25 (1933) 389–413 sowie Wehrpflichtgesetz vom 21. Juli 1956.
- 85 Dass aktive Gewaltfreiheit nicht nur ethisch-normativ, sondern auch empirisch begründbar ist, belegt eine wissenschaftliche Studie für die Zeit von 1900–2006, nach der Formen der gewaltlosen Konfliktbearbeitung gemessen an den erklärten Zielen mehr als doppelt so effektiv waren wie mit Gewalt ausgetragene Konflikte: Erica Chenoweth / Maria Stephan (Ed.), *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2012.
- 86 Vgl. EKD, *Aus Gottes Frieden leben*, Ziff. 103.
- 87 Nähere Ausführungen in: Franz Segbers, *Öffentlich und politisch: Kirche als Minderheit in einer nachchristlichen Gesellschaft*, in: Andreas Krebs / Ruth Nientiedt (Hg.), *Freiheit und Nachfolge – alt-katholische Beiträge zu Kirche und Politik (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.9)*, Bonn 2023, 83–100.

Frank Ewerszumrode

Von Natur und Widernatur

Die Relevanz von Paulus' Aussagen in Röm 1,26f
zum theologischen Diskurs über Homosexualität



1. Alt-Katholische (Un-)Einigkeit in Sachen Homosexualität

Die Synode des deutschen Bistums der Alt-Katholik*innen beschloss im November 2021, „dass für alle staatlich geschlossenen Ehen im Falle einer kirchlichen Trauung dieselben Rechtsvoraussetzungen und Rechtsfolgen gelten.“¹ Ferner wurde die Liturgische Kommission damit beauftragt, bis 2025 die beiden Rituale für die Feier der Trauung und die Feier der Partnerschaftssegnung „dahingehend zu überarbeiten, dass es künftig ein Ritual gibt mit unterschiedlichen, auf die jeweilige Lebenssituation der Paare angepassten Formularen.“² Der Beschluss der Synode schließt mit der Anmerkung: „Beide Formulare sind als gleichwertig zu beachten.“³ Mit diesem Beschluss werden hetero- und homosexuelle Ehen gleichgestellt, rechtlich wie liturgisch. Dem Synodenbeschluss voraus ging ein Bewusstseinswandel in den Gemeinden. In den 1990er Jahren wurde damit begonnen, gleichgeschlechtliche Partnerschaften zu segnen.⁴ Auch die Kirche in Tschechien hat sich 2022 auf ihrer Synode für die Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren ausgesprochen.⁵

All das wäre nicht möglich gewesen, wenn Homosexualität als prinzipiell sündig bzw. verwerflich angesehen würde. Eine sündige Realität könnte nicht offiziell von der Kirche gesegnet werden. Theologische Orientierungspunkte für eine andere Bewertung von homosexuellen Beziehungen bot die 37. Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz, die vom 27. August bis zum 1. September 2001 in Prag stattfand. Diese hatte als Konsens formuliert, Homosexualität nicht mehr als „krankhaft“ und auch nicht als „schuldhaft“⁶ anzusehen. Auch wurde als gemeinsame Maxime angemahnt, gegen die Diskriminierung von homosexuellen Menschen in der Kirche anzugehen.

Die alt-katholische Position scheint also klar zu sein: Homosexuelle Beziehungen und gelebte Homosexualität sind nicht per se sündig. In der Öffentlichkeit wird diese Positionierung auch dementsprechend vertreten. Man könnte also meinen, dass innerhalb des alt-katholischen Spektrums an diesem Punkt die Lage klar ist. Doch der Eindruck täuscht.

Schon in Prag wurde nämlich festgehalten, „dass die Diskussion in den einzelnen altkatholischen Kirchen noch zu keinem gemeinsamen Standpunkt

geführt hat.“⁷ Zwei Gegenbeispiele aus der breiteren alt-katholischen Welt seien hier genannt: der christkatholische Theologe Peter Amiet (1936–2013) von der Universität Bern und die Erklärung von Scranton (2008).

1.1. Peter Amiet

In seinem Artikel „Kirche und Homosexualität. Bemerkungen zum Bericht über die 37. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz“⁸ gibt Peter Amiet seine Einschätzung zur Konferenz in Prag ab. Für ihn stellt die Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren eine Abkehr vom Glauben und der Tradition dar. Es sei nämlich zu erwarten, dass bei der Diskussion um die Segnung bzw. Ehe von gleichgeschlechtlich liebenden Menschen innerhalb der Utrechter Union „vielmehr der Raum, der früher von Treu und Glauben besetzt war, nun von der Diktatur des Trends eingenommen wird.“⁹ Darüber hinaus würden die Diskussionen „unsere ökumenische Glaubwürdigkeit“¹⁰ zunichte machen. „Diese Zerstörung unserer gesamtchristlichen Brauchbarkeit wurde [...] verfestigt durch die Frauenordination [...] und wird weiter zementiert durch die Homopaarsegnung.“¹¹ In früheren Zeiten habe sich die Kirche darum bemüht, bestimmten Regeln zu folgen, während sie „nun wahllos auf alles Neue, was die Zeit so bietet, ihren Segen streu[t].“¹²

In dem eher minimalen Konsens, der in Prag formuliert wurde, sieht Peter Amiet bereits einen Abfall von Treu und Glauben sowie eine Anbiederung an den Zeitgeist. Er wirft in seinem Artikel der Konferenz vor, ihre Position nicht zu begründen.¹³ Er begrüßt es zwar, dass christliche Gemeinschaften heute einen liebevolleren Umgang mit homosexuellen Menschen pflegen. Aber es befriedige „nicht, wenn die Suche nach einer freundlicheren Einstellung ein tieferes Denken bremst.“¹⁴ Die Vermeidung von Diskriminierung stellt für Amiet also ein Hindernis dar, denkerisch in die Tiefe zu gehen. Auch wenn Freundlichkeit keine Argumente ersetzt, so muss diese Aussage als polemisch angesehen werden, da der Wunsch nach weniger Diskriminierung und nach mehr Integration das Denken auch befeuern kann, nämlich dahingehend bessere Gründe für eine revidierte Haltung zu finden.

1.2. Die Declaration of Scranton (2008)

Im Jahre 2003 verließ die *Polish National Catholic Church of America* (PNCC) die Utrechter Union. Der Grund dafür war die Einführung der Ordination von Frauen in den meisten Ortskirchen. Fünf Jahre später, am 28. April 2008, veröffentlichte die PNCC die *Declaration of Scranton*, benannt nach dem Ort in den USA, an dem an der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert die erste von Rom unabhängige Gemeinde in Nordamerika gegründet worden war.¹⁵ Neben der Utrechter Erklärung von 1889 und der Verwerfung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel (1950) wird in der *Declaration of Scranton* Folgendes erklärt:

„We reject the contemporary innovations promulgated by the Anglican Communion and the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht. We also regard as being in defiance of the Holy Scriptures and in contradiction to the Tradition of the first centuries, namely: the ordination of women to the Holy Priesthood, the consecration of women to the Episcopate and the blessing of same-sex unions.“¹⁶

Ausdrücklich distanziert sich diese alt-katholische Gemeinschaft von den Ortskirchen der Utrechter Union aufgrund der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Diese wird als Gegensatz zur Heiligen Schrift und zur Tradition der ersten Jahrhunderte aufgefasst. Die Schriftwidrigkeit bildet hier das schlagende Argument für die Ablehnung.

1.3. Aufbau und Vorgehen

In der größeren alt-katholischen Welt gibt es doch mehr Gesprächsbedarf zum Thema Homosexualität. Wie auch in anderen christlichen Kirchen fassen bestimmte Kreise Homosexualität als einen Widerspruch zur Heiligen Schrift auf.¹⁷ Damit einher gehen eine negative ethische Bewertung von homosexuellen Beziehungen und die Ablehnung der Segnung bzw. kirchlichen Trauung gleichgeschlechtlicher Paare. Als Argument wird häufig angeführt, dass die Bibel doch eindeutig homosexuelle Handlungen als große Sünde verurteile.

Die Konferenz in Prag hatte dazu ermutigt, sich diesen Fragen zu widmen. Ausdrücklich wird nämlich festgestellt die „Notwendigkeit, über die Bibelstellen, die zur Ablehnung der Homosexualität herangezogen werden, sowie über ihre Wirkungsgeschichte in den Gemeinden zu sprechen und die heutigen Erkenntnisse der Exegese zu vermitteln.“

Dieser Aufforderung will der vorliegende Artikel in Grundzügen entsprechen – aus der Perspektive systematischer Theologie. Dieser Artikel will einen kleinen Beitrag zu einer erneuerten Sichtweise in Bezug auf das Thema Homosexualität und Bibel leisten, und zwar aus alt-katholischer Perspektive.

„Alt-Katholisch“ meint hier einen anderen Ansatz der theologischen Erkenntnisgewinnung, nämlich das „Studium von Schrift und Tradition unter Einbeziehung moderner wissenschaftlicher Methoden“.¹⁸ Diese Positionierung schließt eine fundamentalistische, also eine unhistorisch-wörtliche, Lektüre der biblischen Texte aus. Sie erfordert dagegen theologische sowie historisch-kritische Arbeit an den biblischen Texten.

Darüber hinaus will diese kleine Studie zur inner-alt-katholischen Verständigung und Klärung beitragen. Der Artikel von Amiet sowie die *Declaration of Scranton* zeigen nämlich, dass es auch im größeren alt-katholischen Kontext durchaus ein diverseres Meinungsbild zu diesem Thema gibt. Da die PNCC wie auch die Utrechter Union die Erklärung von Utrecht als Grundlage hat, kann der Einspruch der amerikanischen Kirche im alt-katholischen Diskurs nicht einfach übergangen werden.

Die Grundlage der folgenden Ausführungen bietet eine historische, in Grundzügen auch Erkenntnisse der Humanwissenschaften berücksichtigende Deutung von Röm 1,26f, wo Paulus schreibt: „Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer treiben mit Männern Unzucht und erhalten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.“

Diese Verse gelten als die bedeutendste neutestamentliche Stelle zur Thematik.¹⁹ Daher wird der Fokus auf diese Verse beschränkt. Dabei gilt es die erste und grundlegende Frage zu beantworten, ob nach Röm 1,26f Homosexualität erlaubt ist oder nicht.²⁰ Um zu verstehen, worum es bei Paulus geht, wird zunächst das antike Verständnis von Sexualität dargestellt; denn dieses bildet den Hintergrund von Paulus' Aussagen. Davor wird Röm 1,26f dann gedeutet. Neben dieser Stelle gibt es weitere Stellen, die in aktuellen Diskursen für die ethische Bewertung von Homosexualität bzw. homosexuellen Handlungen herangezogen werden.²¹

Die Behandlung von Röm 1,26f nimmt ernst, dass die Bibel als „die primäre Regel des Glaubens“²² und damit als *norma normans* der Theologie²³ anzusehen ist. Das sagt aber noch nichts über die Hermeneutik und Interpretation von biblischen Texten aus. Diese müssen erst einmal wahr- und ernstgenommen werden, selbst wenn sich herausstellt, dass sie für bestimmte Fragen nicht relevant sind.

Folgende methodische Einschränkungen müssen gemacht werden. Hier werden keine eigenen exegetischen Arbeiten vorgenommen. Gleiches gilt für die humanwissenschaftlichen Anteile. Stattdessen werden im Rahmen von systematischer Theologie die Ergebnisse von biblischer Theologie und auch der Humanwissenschaften rezipiert. Es geht hier um „eine biblisch fundierte Position zur ethischen Würdigung von (in erster Linie) gleichgeschlechtlichen Beziehungen“.²⁴ Dabei wird der Fokus auf aktuellere Studien gelegt, um eben auf der Höhe der exegetischen Forschung zu bleiben. Abschließend will diese Arbeit auch dazu beitragen, die Frage zu klären, ob es eine spezifisch alt-katholische Ethik überhaupt geben kann bzw. soll.

2. Der Hintergrund: Das antike Verständnis von Geschlecht und Sexualität

In der Antike wurden Geschlecht und Sexualität grundlegend anders verstanden als heute. Der Antike war das Konzept von Geschlecht im heutigen Sinne von zwei oder mehr verschiedenen geschlechtlichen Identitäten völlig unbekannt. Der Mensch an sich wurde als männlich verstanden. Allein der Mann galt als vollständig. Dementsprechend galt die Frau als ein

defizitärer Mann.²⁵ Auch für Paulus ist der Mann die „Zielgröße menschlicher Existenz“.²⁶

Diese androzentrische Anthropologie bildet die Grundlage für das antike Verständnis von Sexualität. „Die griechische und römische Umwelt hat sexuelles Handeln als jeweils aktualisierte geschlechtliche soziale und politische Aktivität wahrgenommen.“²⁷ Bezeichnend für dieses Verständnis ist das Substantiv *χρῆσις* (*chrêsis*), das Paulus in Röm 1,26 als Begriff für den Geschlechtsverkehr verwendet. Dessen Bedeutung ist „Nutzen“ und „Gebrauch“. „In der Benutzung dieses Begriffs spiegelt sich das antike Verständnis von Sexualität, das deren Praxis nicht als eine partnerschaftliche Handlung versteht, sondern als ein Gewaltverhältnis, bei dem ein aktives Subjekt ein passives Objekt sexuell ‚gebraucht‘.“²⁸ Nicht Liebe und Partnerschaft stehen beim Verständnis von Sexualität im Vordergrund, sondern die jeweiligen Positionen beim Geschlechtsverkehr von Penetrieren bzw. Penetriertwerden.²⁹ Die zuletzt genannte Dichotomie macht im antiken Denken den entscheidenden Parameter aus.³⁰ Auch das Geschlecht der in den sexuellen Akt involvierten Menschen spielte keine Rolle, sondern allein die Unterscheidung zwischen dem aktiven und dem passiven Part.³¹

Eine anale Penetration galt in der Antike und im gesamten Alten Orient als Demütigungs- und Unterwerfungsakt sowie als Feminisierung eines freien Mannes,³² denn die Penetration eines gleichgestellten Mannes wurde als „ein Zeichen für Stärke und Durchsetzungskraft verstanden“.³³ Wichtig für die Antike ist das Dominanzgefälle: Ein freier Mann konnte problemlos mit einem unfreien Mann schlafen, solange der freie Mann die aktive Rolle ausführt.³⁴ Ein freier Mann hingegen, der beim Geschlechtsverkehr die passive Rolle einnimmt, galt nicht mehr als Mann.³⁵ Er war seines männlichen Status beraubt, da er sich wie eine Frau behandeln lässt.³⁶ „Gemäß antiker Genderkonstruktion ist der Mann aktiv und stark, die Frau passiv und schwach. Ein Mann, der sich ‚wie eine Frau‘ hinlegt, verletzt das grundlegende Rollenverständnis der antiken Gesellschaft, da er die weibliche passive Position einnimmt, wenn er sich penetrieren lässt.“³⁷ In der damaligen Genderkonstruktion galten dementsprechend folgenden Gleichungen: männlich = aktiv; weiblich = passiv.³⁸ „Männer sollten auch beim Sex männlich sein.“³⁹ Entscheidend beim sexuellen Akt ist also die Aktualisierung einer vordergründig natürlichen, in Wirklichkeit aber sozial konstruierten Position;

die sexuelle Attraktion zum eigenen oder anderen Geschlecht spielt hierbei keinerlei Rolle.⁴⁰ Dieses patriarchale Verständnis wurde von den biblischen Autoren übernommen.⁴¹ Die Verurteilung von gleichgeschlechtlichen Praktiken in biblischen Texten dient somit letztlich der „Aufrechterhaltung einer gewissen Genderideologie“.⁴²

Darüber hinaus ist weiter festzuhalten: Der Antike waren die gegenwärtigen Kategorien von „heterosexuell“, „bisexuell“ und „homosexuell“ nicht bekannt.⁴³ Im Gegensatz zu heute wurde damals nicht zwischen einem bestimmten sexuellen Verhalten und der dieses hervorbringenden sexuellen Orientierung unterschieden. Das letztgenannte Konzept war in der Antike gänzlich unbekannt; ein solches antiken Texten zu unterstellen, stellt demnach einen Anachronismus dar.⁴⁴ Das gilt ausdrücklich auch für andere biblische Texte,⁴⁵ da sie eben von anderen Prämissen als heute ausgehen.⁴⁶

3.

Röm 1,26: Natürlicher und widernatürlicher Verkehr

In den skizzierten sexualtheoretischen Kontext müssen auch Paulus' Aussagen im Römerbrief eingeordnet werden.⁴⁷ Zunächst aber müssen sie in den Kontext des Römerbriefes gestellt werden. Paulus geht es in Röm 1,18–32 darum zu zeigen, was die Konsequenzen der fehlenden Verehrung Gottes sind: Die Menschen erkennen Gott und dessen Ordnung nicht an und handeln dieser Ordnung zuwider.

In diesem Kontext verurteilt Paulus gleichgeschlechtliche Handlungen. Sein Argument lautet so: Die Menschen wenden sich von Gott ab und zerstören damit ihre eigene Existenz.⁴⁸ Dementsprechend achten sie nicht Gottes Schöpfungsordnung und haben gleichgeschlechtlichen Verkehr. Wer Gott also nicht adäquat verehrt, respektiert auch nicht dessen Ordnung und damit auch nicht die gottgegebenen, „natürlichen“ Rollen, die dem Mann die aktive Sexualposition und der Frau die passive zuweist. Wer Gottes Schöpfungsordnung nicht achtet, hat dementsprechend auch widernatürlichen Sexualverkehr. Der widernatürliche Geschlechtsverkehr ist damit letztlich eine Folge der paganen Verehrung anderer Götter.⁴⁹ Damit aber verstoßen die Menschen nach Paulus *bewusst* gegen die von Gott

aufgestellte sexuelle Ordnung.⁵⁰ Hier schließt sich der Bogen zum antiken Sexualverständnis. Das Widernatürliche beim Geschlechtsverkehr besteht für Paulus darin, dass Männer die weibliche Rolle annehmen und damit zur Frau werden, was aber ihrer Natur als Mann widerspreche. Weibliche und männliche Eigenschaften werden so miteinander vermischt, was für Paulus widernatürlich ist.⁵¹ „Die auf den Kopf gestellte Ordnung der Geschlechter ist auch sprachlich mit *παρὰ φύσιν* [*parà phýsin*, gegen die Natur] gemeint.“⁵²

Mit seinen Äußerungen über gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr erweist sich Paulus als Kind seiner Zeit. Dies kann niemandem zum Vorwurf gemacht werden. Aber es stellt sich die Frage, inwieweit Paulus' Aussagen und Urteile heute noch für eine ethische Bewertung verwendet werden können.

4. Verrat an der Bibel oder vertieftes Denken?

In seiner Charakterisierung von gleichgeschlechtlichen Sexualakten geht Paulus davon aus, dass sie einen bewussten Verstoß gegen Gottes Schöpfungsordnung darstellen und zudem widernatürlich sind. Natürlicher Geschlechtsverkehr bedeutet für Paulus Verkehr zur Zeugung von Nachkommenschaft und Verkehr, in dem das „natürliche“ patriarchale Dominanzverhältnis performiert wird. Für den Apostel ist das Natur, was die Antike an Aktivität und Passivität Männern und Frauen beim Geschlechtsverkehr zuschreibt. Damit erweist sich Paulus' Naturbegriff als gesellschaftliche Konstruktion. Demnach ist für Paulus natürlicher Sexualverkehr allein derjenige, der den damaligen gesellschaftlichen Konventionen entsprach. Darüber hinaus hatte Sexualität für Paulus und für die Antike überhaupt nicht viel mit Intimität, Partnerschaft oder Persönlichkeit zu tun.

Ein zweiter Aspekt ist wichtig. Paulus versteht den Geschlechtsverkehr mit dem eigenen Geschlecht als eine bewusste Entscheidung. Das Wissen um eine sexuelle Orientierung, das zumindest in Rudimenten bei einigen griechischen Philosophen bestand,⁵³ und damit zusammenhängend die Konzepte von Hetero- und Homosexualität waren Paulus allesamt nicht

bekannt. Daher kann all das von Paulus auch nicht berücksichtigt werden.⁵⁴ „Paulus kann nicht von homosexuellen Beziehungen im heutigen Sinne des Wortes gesprochen haben, denn diese gab es in der Antike so nicht.“⁵⁵ Der Begriff „Homosexualität“ wurde erst 1869 durch den Arzt Karl Maria Benkert in die Welt gebracht.⁵⁶ Das vertiefte Wissen über Sexualität stellt den entscheidenden Grund dafür dar, das christliche Denken über Sexualität grundlegend zu überprüfen⁵⁷ und entsprechend zu revidieren.

Was bedeutet all das nun für die zu behandelnde Thematik? Ist die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare durch die Kirche eine unbiblische Anpassung an den Zeitgeist, so wie es Peter Amiet und die Union of Scranton vertreten? Oder ist die neu eingenommene Position Ausdruck vertieften theologischen Denkens, so wie es die Internationale Theologenkonferenz in Prag gewünscht hatte?

Eindeutig ist die letzte Frage mit Ja zu beantworten. Die positive Haltung der Utrechter Kirchen in Bezug auf homosexuell liebende Menschen ist eindeutig das Ergebnis eines vertieften Denkens und auch eines vertieften Verstehens biblischer Texte. Vor dem dargestellten historischen Hintergrund muss nämlich deutlich gesagt werden: Paulus' sexualtheoretische Prämissen und die daraus resultierenden Wertungen sind überholt, weil ihm grundlegendes Wissen über menschliche Sexualität fehlt.⁵⁸ Im Rahmen von Paulus' Weltbild ist seine Argumentation stimmig. Aber dieses Weltbild ist mit heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnis nicht mehr in Einklang zu bringen. „Gibt es aber nach den heutigen Humanwissenschaften dauerhafte gleichgeschlechtliche Orientierungen oder Veranlagungen aufgrund welcher Faktoren auch immer, fallen die paulinischen Texte für eine ernsthafte theologische Anthropologie, die sich im Gespräch mit den Humanwissenschaften befindet, als Argumentationsinstanz aus.“⁵⁹ Daher muss deutlich gesagt werden, dass Paulus nicht von Homosexualität bzw. von homosexuellem Geschlechtsverkehr spricht. Der Apostel und mit ihm die ganze biblische Tradition kennen nicht „das Konzept der Homosexualität [...], wie es heute verstanden wird. Demnach kann die Bibel diese auch nicht verbieten.“⁶⁰ Paulus spricht dementsprechend lediglich von gleichgeschlechtlichen Sexualakten, die er aufgrund seines patriarchalen Weltbildes als widernatürlich klassifiziert. „First-century Paul has no insight into the contemporary psychosexual condition of homosexuality in which some

people, homosexual by ‚nature‘, would have to pervert their true ‚nature‘ to engage in heterosexual acts“ („Im ersten Jahrhundert hatte Paulus keinen Einblick in die zeitgenössische psychosexuelle Konstellation der Homosexualität, in der einige Menschen, die von ‚Natur aus‘ homosexuell sind, ihre wahre ‚Natur‘ pervertieren müssten, um sich auf heterosexuelle Handlungen einzulassen“).⁶¹

Da also die Bibel aufgrund des fehlenden Wissens um sexuelle Orientierungen nichts zu den aktuellen Fragestellungen sagen kann, „ist damit zu rechnen, dass die Schrift uns nach ihrer sorgfältigen Lektüre wieder entlässt und uns zumutet, ethische Perspektiven im Licht des Glaubens – und damit freilich doch wieder aus der Schrift und ihrem Fundus an Gotteseerfahrungen – im Gespräch mit den Humanwissenschaften *eigenverantwortlich* zu entwerfen und sie im pastoralen Alltag der Kirche auch zu erproben und zu bewahrheiten.“⁶²

Heutige Diskurse über sexuelles Verhalten orientieren sich eher an den hohen Maßstäben des Respekts vor der Selbstbestimmung der Personen und der Intensität von personalen Beziehungen.⁶³ Solch eine Herangehensweise, die die zwischenmenschliche Liebe in den Vordergrund stellt, entspricht einem anderen Strang paulinischer Theologie, nämlich dem, was Paulus in Röm 13,10 über die Liebe schreibt, die „dem Nächsten nichts Böses“ tut. Im Gesamtkontext des christlichen Glaubens sollte dieser Maßstab der Liebe das Entscheidende sein, an dem sich alle Normen orientieren.⁶⁴ Dem entspricht auch die Fokussierung Jesu aller Gebote auf die zwei Gebote von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,36–40 parr.). „Liebe bedeutet, gemeinsam in die gleiche Richtung des Lebens zu schauen, gemeinsam in die gleiche Richtung des Lebens zu gehen.“⁶⁵ Dann ist die sexuelle Orientierung allerdings zweitrangig.

Wenn allerdings an Paulus' Begrifflichkeit aus Röm 1,26f festgehalten werden soll, muss die Konstruiertheit seines Naturbegriffs beachtet werden. Ändern sich die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, dann muss auch das *παρὰ φύσιν* (*parà phýsin*, „gegen die Natur“) anders interpretiert werden.⁶⁶ Dann sollte jeder Mensch darin bestärkt werden, die je eigene sexuelle Orientierung in aller Offenheit und Ehrlichkeit zu entdecken, um dann gemäß der individuellen Natur leben zu können. An dieser Stelle könnten

die Kirchen Schutzräume bieten, in denen sich Menschen entfalten können und immer mehr zu dem werden, wie sie von Gott erschaffen worden sind. Dann würden die Kirchen den Grenzen überschreitenden Geist der Urkirche⁶⁷ aktualisieren, da sie das zeitgebundene Konzept des Patriarchalismus als dem Evangelium widersprechend beiseitelegen.

Vor diesem Hintergrund kann die Wertschätzung homosexueller Partnerschaften nicht als etwas klassifiziert werden, das gegen die Heilige Schrift verstößt. Zu dieser theologischen Ebene tritt die rein ethische Reflektion, die allein aus der Eigenheit des zu reflektierenden Gegenstandes zu ihrem Urteil kommt.⁶⁸ Wenn nun Humanwissenschaften zu dem Ergebnis kommen, dass Homosexualität und mit ihr weitere Formen ein „*Normvariante menschlicher Liebesfähigkeit*“⁶⁹ darstellen, und wenn darüber hinaus Homosexualität auf der Grundlage dieser Erkenntnisse entpathologisiert und entkriminalisiert wurde,⁷⁰ dann stellt sich die Frage, warum Homosexualität, die der/dem Nächsten prinzipiell nichts Böses tut, weiterhin als sündhaft angesehen werden soll. Dann gibt es auch auf der ethischen Ebene keine Gründe, gelebte Homosexualität als ethisch verwerflich zu klassifizieren. All das kann ein ungutes Kapitel christlicher Theologie zu einem Ende bringen, nämlich „hat das Christentum gleichgeschlechtlich sexuelles Verhalten in all seinen Epochen und in allen Formen abgelehnt“.⁷¹ Das biblische Fundament aber ist der christlichen Antihomosexualität entzogen, was die Ausführungen dieser Arbeit gezeigt haben.

Dem Urteil von Peter Amiet und der Klassifizierung homosexueller Partnerschaften als der Bibel widersprechend durch die *Declaration of Scranton* muss daher gerade auf der Grundlage der Bibel widersprochen werden. Die Positionierung der Union von Scranton ihrerseits ist Teil einer größeren Bewegung. „Allerorten ringen [...] die christlichen Kirchen mit der Frage, ob die Verwerfung der gleichgeschlechtlichen Sexualität zur unwandelbaren Identität des christlichen Glaubens gehört, die auf die Offenbarung von Gottes Willen in der Heiligen Schrift zurückgeht“.⁷² Der antihomosexuelle Geist herrscht auch in der harschen Ablehnung durch Amiet und durch die Kirchen der Union von Scranton. Es scheint darüber hinaus, als würden die antiken patriarchalen Rollenmuster weiterhin deren Denken bestimmen. Auch wenn der Glaube in diesen Mustern formuliert worden ist, sollten zwischen diesen und dem Evangelium unterschieden werden, da biblische

Texte diese Muster teilweise selbst überschreiten, wie zum Beispiel die Perikope Eph 5,21-33.⁷³ Daher mag eher das Festhalten an patriarchalen Positionen ein Abfall an Treu und Glauben sein, während deren Transzendierung dem dynamischen Geist des Evangeliums nähersteht.

5. Alt-Katholische Ethik?

Dieser Artikel möchte auch die Frage behandeln, ob es eine alt-katholische Ethik gibt bzw. geben kann. Ethik muss zudem immer vernunftgeleitet argumentieren, damit Normen einsichtig werden. Ein bloßer Rekurs auf das Wort Gottes oder andere Autoritäten scheidet daher aus; auch solche Autoritäten müssen letzten Endes mit vernünftigen Gründen überzeugen.⁷⁴ Normen gelten „aufgrund ihrer moralischen Stichhaltigkeit; das heißt, aus der Eigenart ‚der Sache selbst‘, aufgrund einer *sachlichen* Begründung ihres Gutheits- oder Schlechtigkeitscharakters.“⁷⁵ Ohne diese Ebene wäre eine christliche Ethik nicht mehr nach außen kommunikabel und könnte keine gesellschaftliche Relevanz beanspruchen.

Von ihrer Gründungsgeschichte her hat alt-katholische Theologie als Quellen die Bibel und die Tradition des ersten Jahrtausends. Auf diese Quellen berufen sich auch die meisten christlichen Traditionen. Von den Anfängen der alt-katholischen Bewegung an wirkt ein aufklärerischer Geist in deren Theologie. Waren prägende Anfangsgestalten von der historischen Schule geprägt und ordneten Quellen in ihren historischen Kontext ein, um sie adäquat zu interpretieren,⁷⁶ und war eine historische Herangehensweise schon Methode in den ersten Unionskonferenzen,⁷⁷ so kann diese aufgeklärte Herangehensweise an die Quellen ein Charakteristikum alt-katholischer Ethik ausmachen. Es muss keine Lehrkontinuität eines ethisch-sittlichen Lehramtes aufgewiesen oder gar konstruiert werden.⁷⁸ Die Fehlbarkeit ethischer Urteile ist im alt-katholischen Diskurs kein Makel, sondern eher Ansporn dafür, tiefer zu schauen, so wie es innerhalb der Utrechter Union in Bezug auf die ethische Beurteilung von Homosexualität geschehen ist.

Durch den aufgeklärten, historisch-kritischen Umgang mit den Quellen ist ein vernunftloser Fundamentalismus ausgeschlossen; muss doch immer

wieder begründet werden, warum etwas anders verstanden wird. Die Autorität der Bibel und der Tradition können aber dazu beitragen, das Gute und Richtige zu finden, ohne aber „sich selbst zum Thema [zu] mach[en]“.⁷⁹ Dadurch, dass die biblischen Traditionen oft marginalisierte Menschen im Blick haben (vgl. z. B. Lev 19,13–18; Dtn 14,28f; Am 1–3), können Themen eingebracht werden, die im ethischen Diskurs sonst nicht oder nur marginal vorkommen. Ihr Vorkommen kommt aus den spezifischen Quellen, aber ihre Relevanz kann dann auch nicht-christlichen Ethiken aufgezeigt werden. Auf diese Weise trägt eine spezifisch eine alt-katholische Ethik „zum allgemeinen, umfassenden menschlichen Wohl“⁸⁰ bei. In diesem Sinne hat eine alt-katholische Ethik einen anderen Entdeckungszusammenhang. Diesen in den Diskurs einzubringen, verbunden mit einer vernünftigen Rezeption der eigenen Quellen, kann ein Spezifikum alt-katholischer Ethik darstellen.

Dr. habil. Frank Ewerszumrode ist Geistlicher im Auftrag in der alt-katholischen Gemeinde Essen.

Anmerkungen

- 1 Amtliches Alt-Katholisches Kirchenblatt X, 24 (2021, 2), 22.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. Andreas Krebs, „In vielfältigen Formen wird uns seine Liebe sichtbar“. Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, in: ders. / Matthias Ring, Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B.8), Bonn 2018, 11–27: 13.
- 5 Vgl. <https://www.alt-katholisch.de/tschechische-kirche-fuer-frauenordination-und-segnung-von-partnerschaften/> (Aufruf: 23.3.2023).
- 6 Erklärung der 37. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz, Prag, 2001, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ) 91 (2001), 247f.: 247.
- 7 Ebd., 247.
- 8 Peter Amiet, Kirche und Homosexualität. Bemerkungen zum Bericht über die 37. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, in: IKZ 93 (2003), 117–127.
- 9 Ebd., 118.
- 10 Ebd.
- 11 Ebd.
- 12 Ebd., 127.
- 13 Vgl. ebd., 121f.
- 14 Ebd., 126.
- 15 Vgl. Günter Eßer, Die Alt-Katholischen Kirchen (=Bensheimer Hefte 116 / Die Kirchen der Gegenwart 5), Göttingen 2016, 89.
- 16 <http://theunionofscranton.org/wp-content/uploads/2018/01/Declaration-of-Scranton.pdf> (Aufruf: 14.2.2023).
- 17 Siehe z. B. Katechismus der Katholischen Kirche, 2357.
- 18 Dick Schoon, Altkatholische Identität zwischen Tradition und Aufbruch, in: IKZ 104 (2014), 339–352: 348.

- 19 Vgl. Michael Theobald, Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: Goertz, Stephan (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (=Katholizismus im Aufbruch 3), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2015, 53–88: 69.
- 20 Peter-Ben Smit, Jedem Ketzer seinen Buchstaben. Überlegungen aus biblischer Sicht, in: Krebs / Ring, Segen, 31–48: 33.
- 21 Vgl. Gen 19; Lev 18,22; 20,13; Ri 19; 1 Kor 6,9; 1 Tim 1,9f. Diese Stellen werden in Diskursen oft herangezogen, um zu aufzeigen, dass Homosexualität der Bibel widerspreche. Ob die genannten Stellen aber überhaupt von Homosexualität sprechen, ist eine andere Frage. Vgl. dazu Thomas Römer, Homosexualität und Bibel, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 33 (2018), 47–63.
- 22 Franz Heinrich Reusch (Hg.), Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1874, 50.
- 23 Urs Küry, Schrift und Tradition nach altkatholischem Verständnis, in: IKZ 42 (1952), 1–33: 19.
- 24 Smit, Ketzer, 31. Zu diesem Themenkomplex hat auch der alt-katholische Sozialethiker Franz Segbers, der ansonsten als eine gewichtige Stimme alt-katholischer Ethik fungiert, bisher noch nichts veröffentlicht.
- 25 Ansgar Wucherpfennig, Sexualität bei Paulus, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2020, 28f.
- 26 Ebd., 56.
- 27 Ebd., 116.
- 28 Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Bd. 1: Röm 1-9 (=Evangelisch-Katholischer Kommentar VI/1), Neukirchen-Vluyn / Ostfildern 2014, 150.
- 29 Vgl. Martin Stowasser, Homosexualität und biblische Tradition, in: Ewald Volgger / Florian Wegscheider (Hg.), Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (=Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 8), Regensburg 2020, 32–66: 35.
- 30 Vgl. ebd., 60.
- 31 Vgl. ebd., 63; vgl. Wucherpfennig, Sexualität, 116f.
- 32 Vgl. Theobald, Paulus, 57.
- 33 Römer, Homosexualität, 52.
- 34 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 52.
- 35 Ebd.
- 36 Vgl. ebd., 35.
- 37 Ebd., 45.
- 38 Vgl. Römer, Homosexualität, 59.
- 39 Wucherpfennig, Sexualität, 116.
- 40 Vgl. ebd.
- 41 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 39f.
- 42 Römer, Homosexualität, 53.
- 43 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 32.
- 44 Vgl. Theobald, Paulus, 79.
- 45 Vgl. Wucherpfennig, Sexualität, 130; Thomas Hieke, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“, 19–52: 34, 40f, 51f.
- 46 Vgl. Todd A. Salzman / Michael G. Lawler, The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology, Washington 2008, 217.
- 47 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 48.
- 48 Vgl. Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken, 2. Aufl. Berlin 2014, 328.
- 49 Vgl. Theobald, Paulus, 72; vgl. Michael Brinkschröder, Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (=Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55), Berlin / New York 2006, 518.
- 50 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 59.
- 51 Vgl. Römer, Homosexualität, 56.
- 52 Wucherpfennig, Sexualität, 124.
- 53 Vgl. Stowasser, Homosexualität, 60.
- 54 Vgl. Wolter, Brief, 153.
- 55 Smit, Ketzer, 38, Hervorhebung im Original.
- 56 Vgl. Hartmut A. G. Bosinski, Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin, in: Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“, 91–130: 92.
- 57 Vgl. Urs von Arx, Ein Beitrag über gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften. Mit Blick auf die alt-katholische Grundorientierung an der gemeinsamen Tradition der Alten Kirche, in: Krebs / Ring, Mit dem Segen der Kirche, 49–69: 59. Ansonsten steht von Arx der Erweiterung des Ehebegriffs auf gleichgeschlechtliche Beziehungen kritisch gegenüber, wie er es im zitierten Artikel darlegt.
- 58 Vgl. Theobald, Paulus, 53.
- 59 Ebd., 79.
- 60 Vgl. Römer, Homosexualität, 62.

- 61 Salzman / Lawler, *The Sexual Person*, 222.
- 62 Theobald, Paulus, 53f, Hervorhebung im Original.
- 63 Vgl. Andreas Krebs / Dirk Kranz, *Christentum und Homosexualität. Ein Rück- und ein Ausblick*, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1* (2016), 19–29: 25.
- 64 Vgl. Theobald, Paulus, 69.
- 65 Günther Eßer, „Gott segnet Euch, damit ihr ein Segen werdet.“ Die Sakramentalität gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 1* (2016), 67–78: 75.
- 66 Vgl. Stowasser, *Homosexualität*, 65.
- 67 Vgl. Udo Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30-130 n. Chr. (=UTB 4411)*, 3. Aufl. Göttingen 2019, 259.
- 68 Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Fundamentaethik*, Freiburg i.Br. 2020, 51.
- 69 Bosinski, *Normvariante*, 128, Hervorhebung im Original.
- 70 Vgl. ebd., 129.
- 71 Brinkschröder, *Sodom*, 9.
- 72 Ebd., 30.
- 73 Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser (=Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 8)*, Göttingen 2008, 438–446.
- 74 Vgl. Arno Anzenbacher, *Einführung in die Ethik*, 2. Aufl. Düsseldorf 2002, 118–125.
- 75 Merks, *Theologische Fundamentaethik*, 51, Hervorhebung im Original.
- 76 Vgl. Robert Geßmann, „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche“. Der Münchener Kongress (22.-24. September 1871) und seine kirchenrechtlichen Folgen, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 6* (2021), 85–104: 90f.
- 77 Vgl. die Diskussionen um den Sakramentsbegriff, in denen durch historische Kontextualisierungen des Sakramentsbegriffs Unterschiede überwunden werden konnten. Vgl. Reusch, *Bericht*, 17f.
- 78 Vgl. Merks, *Theologische Fundamentaethik*, 48, 114.
- 79 Ebd., 115. Merks spricht hier von der Autorität des kirchlichen Lehramtes, das nicht sich selbst zum Thema machen, sondern zur Sache beitragen soll. Der Vergleichspunkt der Autorität kann dann auch auf die Bibel und die Tradition übertragen werden.
- 80 Vgl. ebd., 53.

Simone Horstmann

Der Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte

Über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis
von Religion und Ernährung



Der US-amerikanische Neurologe Oliver Sacks veröffentlichte 1985 den – seitdem mehrfach aufgelegten – Band „Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte“. Auch ohne eigene Expertise im Bereich der Neuro-pathologie wird man schnell einsehen, dass die titelgebende Verwechslung von Frau und Hut, die einem Patienten von Sacks wohl in der Tat unterlief, offenkundig genau dies ist: eine tatsächliche Verwechslung nämlich, eine absurde Fehlwahrnehmung, ein pathologisches Missgeschick, ein grotesker und daher recht peinlicher Fehler vielleicht, eine Handlung in jedem Fall, die nach den explanatorischen Möglichkeiten von Psychologie oder Psychiatrie ruft. Während Sacks' Buchtitel seinen Charme nicht zuletzt auch daraus gewinnt, dass er Lesenden jeder Couleur ganz unmittelbar gestattet, in die diagnostizierende Rolle eines Menschen mit profundem medizinischem Sachverstand zu schlüpfen und die Verwechslung deswegen unmittelbar als eine solche zu erkennen und zu entlarven, sind andere Verwechslungen weit weniger offensichtlich und dementsprechender schwieriger zu identifizieren. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Verwechslung in wesentlich höherem Grad sozial einnormalisiert erscheint als die Verwechslung von „Frau“ und „Hut“; und es gilt vor allem dann, wenn sie von entsprechend vielen Menschen geteilt und insofern gerade nicht (mehr) als Verwechslung erkannt wird. Mit anderen Worten: Jenem *Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte*, eine ebensolche Verwechslung mit der gleichen Leichtigkeit nachzuweisen, die Oliver Sacks' Patienten eines Fehlers überführt, scheint nicht ohne weiteres möglich. Warum sollte ein Huhn nicht ein idealtypisches Abendessen sein, würde sich wohl die Mehrheit (der Menschen zumindest) fragen.

1. Religion(en) und die Frage der Essbarkeit

Wenn ich in diesem Beitrag darüber nachdenken werde, wie genau religiöse Vorstellungen unsere Überzeugungen darüber geprägt haben, was bzw. wer essbar ist und wer oder was nicht, dann werde ich mir dabei die von Sacks abgeschauten Hermeneutik der Verwechslung zunutze machen. Ziel ist es aber nicht (anders als bei Oliver Sacks), bestimmte unterstellte Verwechslungen als pathologisch zurückweisen. Ich möchte vielmehr drei ganz konkrete Konstellationen thematisieren, die jeweils um die Beziehung von Tieren,

Tierethik, Religion und Ernährung kreisen. Diese drei Konstellationen werde ich dann als Verwechslungen rekonstruieren, um auf diese Weise besser diskutieren zu können, welche grundlegenden tiertheologischen Einsichten die jeweilige Konstellation bewahrt, welche sie aber auch zugleich verdunkelt. Diese drei untersuchten Verwechslungen funktionieren ihrer Form nach dabei stets so, dass eine scheinbar gesetzte und selbstverständliche Grundannahme in ihren wesentlichen Theoriepositionen zunächst experimentell umgestellt wird, um auf diesem Weg klarer ermessen zu können, was genau diese jeweilige Grundannahme zeigt und was nicht. Die Idee ist dabei also nicht, einfach nur vermeintliche „Verrücktheiten“ auszuweisen, sondern vielmehr die durchaus diffizilen Dialektiken nachzuzeichnen, die sich in der religiös-gedeuteten Mensch-Tier-Beziehung immer wieder dadurch ergeben haben und die nach wie vor dazu beigetragen, dass sich bestimmte einnormalisierte Überzeugungen hinsichtlich der sozial-akzeptablen Essbarkeiten so habitualisieren konnten, wie dies augenscheinlich der Fall ist.

Vorausgesetzt wird dabei zunächst, dass Religionen Essbarkeiten verhandeln. Neben vielen anderen Funktionen, die man mit ihnen assoziieren kann, ist das Interesse der allermeisten Religionen an der Regulierung und Normierung von Fragen der Essbarkeit und des Verzehrs überdeutlich.¹ Das betrifft die Speisevorschriften im Judentum und Islam, es betrifft aber auch das Christentum und seine Theologien, die an verschiedensten Stellen das Moment des Verzehrs und der Ernährung reflektieren – man denke an Kommunion und Eucharistie, an das Bild des himmlischen Festmahls, an das biblische Manna in der Wüste oder den vermeintlichen Apfel im Paradies, ebenso an viele andere Bezüge. Mit dem Hinweis auf die Ver- und Aushandlung, die Regulierung und Normierung von Essbarkeit(en) ist nun zugleich eine wesentliche Voraussetzung für diesen Beitrag benannt: Wenn nämlich die Frage der Essbarkeit als soziale und zumal religiöse Verhandlungssache gelten kann, dann zeigt dies zunächst einmal, dass durchaus nicht von Anfang an und immer schon geklärt ist, was gegessen werden darf und kann, was also als essbar gilt und was nicht. Essbarkeit ist keine alleinige Angelegenheit der Biologie oder Ökötrophologie, ihre Regulierung kann nicht allein im Modus der Naturwissenschaften gedacht werden. Deswegen sind auch (Selbst-)Bezeichnungen mit Tendenz zur Totalisierung wie die gern verwendete Begrifflichkeit des „Omnivoren“ mit Vorsicht zu genießen: Auch der Omnivore isst ja entgegen dem Wortlaut dieses Begriffs durchaus

nicht „alles“ – seine Ernährung wird eingeschränkt durch biologische bzw. physiologische Grenzen (Kies und Granit etwa wird auch der selbsterklärte Omnivore wohl der Loriotschen Steinlaus zum Verzehr überlassen), aber auch durch kulturelle, ethische oder sonst wie normativ geartete Grenzen – so verzehren die allermeisten „Omnivoren“ in Deutschland beispielsweise weder Hunde noch Katzen und in aller Regel auch keine Menschen. Diskursive Geltung räumen „Omnivore“ dann allerdings trotzdem meist nur der physiologischen Grenze ein.

Noch eine weitere methodische Vorbemerkung ist wichtig: Wie der Untertitel bereits andeutet, soll die Diskussion darüber, wie Religionen Fragen der Essbarkeit diskursivieren und wie sie dabei Sinn, aber bisweilen auch Unsinn produzieren, in einem durchaus wörtlichen Sinne aufgenommen werden. Sinn und Unsinn verbindet schließlich der Verweis auf die ganz konkreten Sinne, d.h. auf Erfahrungen und deren Deutungen. Auf diese Verbindung von religiösem Diskurs und konkret sinnlicher Erfahrung werde ich deswegen in der Diskussion der drei Verwechslungen immer wieder zurückkommen.

2. „Fressen und gefressen werden“ oder „gefressen werden und fressen“? Eine erste Verwechslung

Die Diskussion der ersten Verwechslung setzt bei der Annahme an, dass sehr basale Selbstverständlichkeiten, die wir in Ernährungsfragen sowohl in intra- wie extrareligiösen Kontexten oft voraussetzen, sich bei näherem Hinsehen vielleicht nicht schlicht als falsch erweisen, aber doch dazu tendieren, die Plausibilität und Wirkmächtigkeit ihres Gegenteils zu überdecken. Dies scheint zunächst für die Darwin'sche Logik des „Fressen-und-gefressen-Werdens“ zu gelten, die auch in theologischen Kontexten, wenngleich subtiler und weniger offensichtlich, als Legitimation für den Verzehr von Tieren verwendet wird und zweifelsohne als zentrale Deutungsfolie für viele Ernährungsfragen gelten kann. Hier interessiert mich deswegen nicht so sehr die problematische Verkürzung von Darwins komplexem Entwurf einer Evolutionstheorie auf die knappe Formel des Fressen-und-gefressen-Werdens;² vielmehr darf wohl unterstellt werden, dass gerade diese Verkürzung Anlass für eine breitenwirksame Rezeption gewesen sein dürfte. Die Vorstellung, dass es einen Kreislauf des Lebens gibt, der den Verzehr

und Konsum von anderen Subjekten dadurch legitimiert, dass auch das verzehrende Subjekt eines Tages verzehrt würde und sich damit selbst in den unterstellten Kreislauf einfügt, ist jedenfalls ungebrochen präsent in theologischen wie säkularen Lesarten.³ Theologisch wird dieses vermeintliche Axiom unserer Daseinsbedingung dann mit einem Ausdruck des Bedauerns oder dem Verweis auf die *natura lapsa* verbunden – meist jedoch so, dass die entscheidende Logik, dass Leben immer anderes Leben konsumieren müsse, als „base line“, als ultimative Bedingung dieser Wirklichkeit gesetzt gilt, an der sich jegliche ethische Forderung zu messen habe. Argumentativ scheint dies zunächst gar kein schlechter Zug zu sein, denn der behauptete Zusammenhang ist zumindest auf den ersten Blick unbestreitbar: Auch die beste Veganer:in kommt nicht aus der Nummer raus.

Reaktionen auf derartige Einstellungen folgen oft einem ethischen Impetus und betonen dann beispielsweise gegen die Suggestion eines Kreislaufs des Fressen-und-gefressen-Werdens, dass Menschen sich durchaus nicht vollumfänglich in diesen Kreislauf fügen müssen, dass es nicht unbeträchtliche Freiheitsgrade gibt, die zumindest eine phasenweise Emanzipation von dieser Logik erlauben. Für den Moment will ich allerdings einer ganz anderen Form der Erwidern folgen und eher danach fragen, ob das Problem der Logik des „Fressen und Gefressenwerdens“ nicht nur der offenkundige Biologismus ist, der für die Theologien wohl auch deswegen so attraktiv wirkt, weil die Adaption seiner naturwissenschaftlichen Logik die bisweilen als prekär wahrgenommene Plausibilität der Theologien zu stärken scheint. Vielmehr scheint es mir wichtig zu fragen, ob nicht vor allem die implizite Chronologie dieser Formel einen Sachverhalt verunklart, dass sich womöglich bald als das eigentliche Problem entpuppt. Wir hätten schließlich, wollte man dieser prominenten Deutungsformel genau folgen, davon auszugehen, dass das Fressen zuerst stattfindet, und die biologische Konzession des eigenen Gefressenwerdens erst danach – im Idealfall: lange Zeit danach eintritt. Das Jagen, Töten und Fressen von Tieren durch die Spezies *homo sapiens* scheint unter dieser Prämisse das *historische Apriori* vieler auch heute noch herbeizitierter Begründungen dafür zu sein, von dieser Praxis auch im Bewusstsein ihrer vollständigen Entbehrlichkeit nicht lassen zu wollen – schließlich füge sich ja auch der *homo sapiens* einst wieder in den großen Kreislauf des Lebens ein, wenn auch sein Körper von Insekten, Würmer und Bakterien zersetzt wird.

Stellt man nun diese beiden Theoriepositionen im Sinne der hier verfolgten Hermeneutik der Verwechslung um, dann zeigt sich ein anderes Bild, von dem ich meinen würde, dass es der Wirklichkeit wesentlich besser entspricht. Diese zunächst experimentelle Verwechslung würde dann besagen: Das Fressen folgt auf die Erfahrung des Gefressenwerdens; der legitimatorische Verweis auf das „Fressen“ hat also gegenüber dem Gefressenwerden sekundären Charakter. Als historisches Apriori menschlicher Erfahrungen kann demnach gerade nicht das Töten und Fressen von anderen Wesen gelten. Die basalste und wohl auch wesentlich prägendere Erfahrung unserer Spezies dürfte vielmehr darin liegen, selbst Opfer zu werden, selbst gefressen zu werden oder mitanzusehen zu müssen, wie andere Menschen von Raubtieren verletzt, verstümmelt, getötet und gefressen werden. Wie angekündigt, stößt eine solche Deutung auf eine erste und durchaus grundlegende Erfahrung hinter (nicht nur, aber auch) religiösen Weltdeutungen: die Erfahrung nämlich, dass eine der ersten Begegnungs- und Beziehungsweisen des Menschen mit anderen Tieren die war, von ihnen gefressen zu werden. Tiere waren in einem Ausmaß, das wir heute vermutlich kaum überschätzen können, zuallererst Raubtiere, und Menschen waren dementsprechend zuallererst Beute. Heute hat sich diese Konstellation in ihr Gegenteil verkehrt – die Erfahrung, dass Menschen von Tieren gefressen werden (können), ist uns nahezu vollständig abhandengekommen; wenn überhaupt, so taugt sie bestenfalls zu aufmerksamkeitsheischenden Pressemeldungen, hinter denen die tiefe Erschütterung der beschriebenen Vorkommnisse nicht selten zurücktritt.

Umso überraschender scheint demgegenüber die Beobachtung, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens, das Bewusstsein dieser äußersten und abgründigsten Gefahr, gerade in der Theologie zumindest unterschwellig erhalten geblieben ist – und dass es sich lohnt, zuallererst dieser Fährte der Erfahrung des Gefressenwerdens und ihrer theologischen Wahrnehmung und Verarbeitung zu folgen. Gefressen zu werden, das war – unzählige⁴ künstlerische Darstellungen bezeugen dies – eine regelrecht teuflische Erfahrung, und zumal auch eine Erfahrung, die theologisch beinahe ausnahmslos als Tiererfahrung reflektiert wurde. Der Höllenschlund als eigenständige, ungeheuer produktive christliche Ikonografie ist fast immer der Rachen eines Tieres; die Drohung der Hölle erscheint als die pure Möglichkeit, verschlungen und gefressen zu werden.



Abb. 1: Coppo di Marcovaldo: Satan verschlingt die Sünder, Mosaik (Ausschnitt), Baptisterium San Giovanni, Florenz, 13. Jhd.⁵



Abb. 2: Höllenschlund-illustration aus dem Stundenbuch der Katharina von Cleves, um 1440.⁶



Abb. 3: J. Pitkä: Höllenschlund, Deckenfresko der Kirche in Lohja, Finnland.⁷



Abb. 4: Walter Herzog: Radierung „Höllenschlund“, 1808, Winckelmann-Museum Stendal.⁸

Wenn sich die Verwechslung bestätigen sollte, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens dem legitimierenden Hinweis auf das „Fressen“ vorausgeht, dann fällt von dieser Beobachtung her auch neues Licht auf die menschliche Beziehung zu anderen Tieren: Viele dieser Beziehungen sind dann womöglich auch deswegen so außerordentlich gewalthaltig, weil wir diese so prägende menscheits- und religionsgeschichtliche Erfahrung nie überwunden haben. Gegessen, und mehr noch: aufgefressen zu werden, anderen Wesen als etwas Essbares zu gelten, das bedeutet schließlich, als Person bzw. als Subjekt radikal missachtet zu werden. Dass wir heute Tiere nicht als Personen anerkennen wollen, spiegelt dann vielleicht auch die seitdem gebliebene Angst, dass sie uns auch nicht als Personen erkennen könnten bzw. dies zumindest im Rückblick auf unsere historischen Erfahrungen oft nicht getan haben. Wer einmal aufmerksam in die Untiefen der Alltagssprache hineinhört, wird von dieser grundstürzenden Kränkung des Menschen durch die Tiere durchaus Spuren entdecken, auch wenn sie bisweilen – zwecks ihrer inhaltlichen Entschärfung – ironisch verklausuliert daherkommen. Die so gern herbeizitierte Angst etwa, als Mensch nur der „Dosenöffner“ für die Haustiere zu sein, variiert dann eben diese Sorge, von den Tieren selbst nur als Mittel, nicht aber als Selbstzweck und insofern als Person erkannt zu werden; ebenso das im sonntäglichen Tatort immer mal wieder ausgebreitete Szenario, nach einem unbemerkten Herzinfarkt in der eigenen Wohnung von den Haustieren gefressen zu werden. Die Frage, wer wir in den Augen der Tiere sind, und was die Erfahrung der Zurückweisung durch Tiere – ihr schlichtes, aber wohl durchaus häufiges Desinteresse an uns, oder schlimmer noch die Erfahrung, von ihnen als bloßes Mittel betrachtet zu werden – existenziell, aber auch *religionsgeschichtlich* für uns bedeutet, hat in meinen Augen eine Schlüsselfunktion auch für das tiertheologische Nachdenken. Freud hat bekanntlich von den neuzeitlichen Kränkungen des Menschen gesprochen – wesentlicher ist aber vielleicht die überhaupt erste, insofern vormoderne Kränkung des Menschen durch die Tiere, durch das brutale Faktum des Gefressenwerdens, das wir ihnen heute umso mehr heimzuzahlen scheinen.

Noch einige weitere Indizien mögen als Hinweis darauf verstanden werden, wie sensibel die Theologie gegenüber einer Wirklichkeit war, in der ein Individuum zum Gegenteil seiner selbst, zu etwas Zerteilbarem wird. Dies belegt etwa die die Art und Weise, wie theologisch über Schöpfung nachgedacht

wurde: Nicht nur die Lehre von der *creatio ex nihilo* wurde häufig so gedeutet, dass Gott – in Abgrenzung zu den Mythen der Antike – keine vorherige Vernichtung anstellen muss, dass es keinen tödlichen Götterkampf braucht, um etwas zu schaffen. Mit höchster Dringlichkeit wollte die Theologie an dem Bild einer Schöpfung festhalten, der nicht zuerst die Vernichtung des Vorherigen vorausging. Der Schöpfungshymnus in Gen 1 und die – für die (Neu-)Scholastik so prägende – Vorstellung einer *scala naturae* haben vielleicht auch deswegen eine entscheidende Gemeinsamkeit: Sie teilen sich den „blinden Fleck“ der Raubtiere. Die aristotelische Vorstellung von einem stufenhaften Aufbau der Wirklichkeit, in der eine Ebene des Seins auf die nächsthöhere hingebunden ist, kennt keine Raubtiere, die Menschen fressen – vermutlich deswegen, weil man das tiefe Entsetzen des Gefressenwerden(könnens) nicht in das Bild einer heilvollen und geordneten Schöpfung einzeichnen wollte.

Weil also die schiere Möglichkeit, dass das eigene Leben seine letzte Wahrheit darin findet, unfreiwillig Fraß für andere zu sein, derart entsetzlich und der Widerspruch gegen diese Logik geboten ist, kann man die christliche Dogmatik auch als Geschichte von der fortschreitenden Ent-Ökologisierung des Menschen begreifen. Konkret heißt das zunächst mal: Die Hoffnung auf Erlösung ist auf ihrer elementarsten Ebene die Hoffnung darauf, nicht-essbar, nicht-verstoffwechselbar und insofern auch nicht-ökologiefähig zu sein. Hier liegt also zumindest ein Grund dafür, dass der Mensch zum „uneaten eater“ (Michel Serres) geworden ist, zu einem Wesen, das die ökologischen Zusammenhänge und das heute so idyllisch gedachte Eingebundensein in die Natur nach Möglichkeit meidet, weil sie zur ultimativen Bedrohung von Subjektivität werden. Die Erlösungshoffnung wurde auch deswegen gar nicht selten als ein Ausgespienwerden vorgestellt (Abb. 2, 5, 6): Der nicht-essbare Mensch wird aus dem Höllenschlund herausgewürgt – von einem teuflischen Unwesen oder gleich von all jenen konkreten und realistisch gedachten Tieren, die, wie in einer Abbildung aus einer frühmittelalterlichen Handschrift, zu Lebzeiten tatsächlich Menschen gefressen hatten. Die Auferstehung der Tiere hat hier einzig den Zweck, dass die Tiere die menschlichen Körper ausspeien können, bevor die Tiere selbst einen zweiten, endgültigen Tod sterben.



Abb. 5: K. Bassler, T. Bassler: Kalvarienberg Pleyben (Pleiben, FR):
Die Erlösung aus dem Höllenschlund, um 1550.⁹



Abb. 6: Miniatur aus dem „Hortus Deliciarum“ der Herrad von Landsberg, ca. 1176–1196:
Zum Jüngsten Gericht speien die Tiere die menschlichen Körper aus.¹⁰

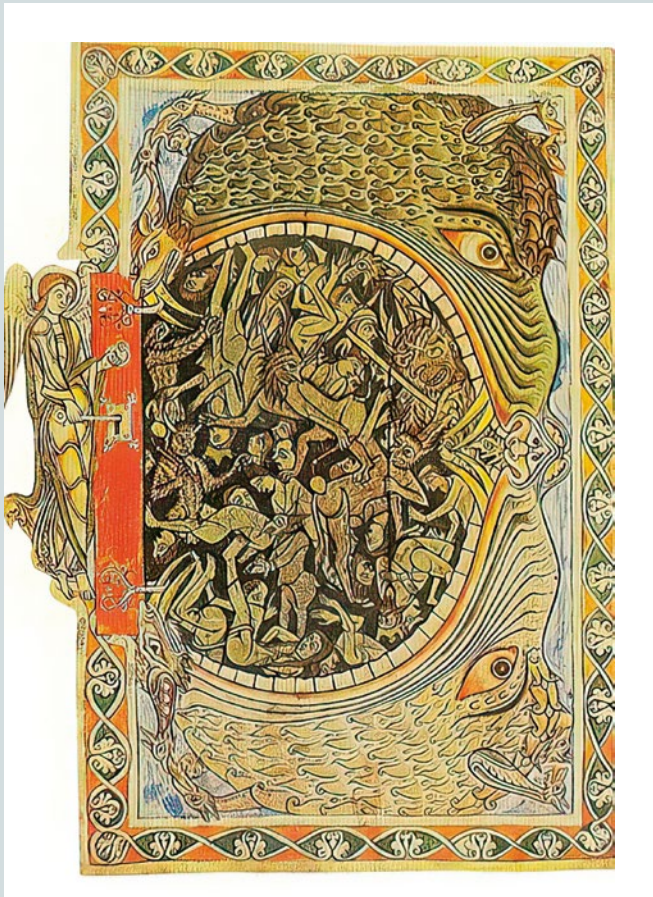


Abb. 7: Unbekannt (ca. 1121–1161): Ein Engel versperrt die Pforten der Unterwelt mit einem Schlüssel, Miniatur aus dem Psalter von Winchester, British Library, London.¹²

Diese wenigen Beispiele sprechen sehr für die Annahme, dass es sich bei der Angst vor dem Gefressenwerden durch Tiere um eine hochgradig religionsproduktive Erfahrung handelt bzw. gehandelt hat, auf die dann auch viele soteriologischen Ansätze reagieren. Die moderne Dogmatik ist gut darüber informiert, dass soteriologische Entwürfe stets historisch kontextualisiert sind und dementsprechend stets auch unterschiedliche lebensweltliche Erfahrungen und dominante soziale Paradigmen reflektieren.¹¹ Im Kontext der frühen *redemptio*-Lehre etwa bedeutet Erlösung die Befreiung aus der Unfreiheit, aus Leibeigenschaft und Sklaverei; im Kontext der späteren

satisfactio-Lehre des Mittelalters reagiert die Hoffnung auf Erlösung auf die Erfahrung von ökonomischen Schuldverhältnissen. Legt man die oben skizzierten Überlegungen zugrunde, dann scheint es eine noch elementarere Ebene der Erlösungsvorstellungen zu geben, die dogmatisch bislang allerdings kaum einen Ort hat: Die verheißene Erlösung befreit auf ihrer wohl elementarsten Ebene von der entsetzlichen Möglichkeit, gegessen zu werden, essbar zu sein, von anderen als etwas Essbares wahrgenommen zu werden. Das ursprünglichste Entanglement war dementsprechend diese Erfahrung, in den Schlund eines Raubtiers zu blicken: Die von dort in das menschliche Bewusstsein aufsteigende Drohung der eigenen Vernichtung scheint mir unabstreitbar mit dem christlichen Bild der Hölle und *vice versa* auch dem christlichen Bild der Erlösungshoffnung verwoben zu sein.

Schaut man von diesen ersten Eindrücken dazu, wie stark sich die Theologie seit jeher von dem ökologischen „Ideal“ des Fressen-und-gefressen-Werdens distanziert hat, nun auf heutige Ansätze, dann ist es umso bezeichnender zu sehen, wie affirmativ diese Denkansätze das Thema Ökologie bisweilen aufgreifen. Eine zentrale Vordenkerin der neuen Ökologien ist die US-amerikanische Philosophin und Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway, die mit dem Begriff des Entanglements (der ursprünglich das quantenphysikalische Phänomen der Verschränktheit von Teilchen meinte, zumeist aber allgemeiner als Verbundenheit bzw. Verschlungenheit verstanden wird) einen der markantesten Deutungsbegriffe geprägt hat, den sie immer wieder auch in schroffer und vielfach übergeneralisierter, polemischer Weise von den ihrer Ansicht nach kolonialen Ansätzen christlicher Theologie abgegrenzt hat.¹³ Das von Haraway beschriebene Entanglement – die Vorstellung der Verbundenheit alles Lebendigen – dient bei ihr und vielen vergleichbaren Ansätzen dann als Therapeutikum gegen die ökologische Krise. Gerade der Mensch müsse seine Eingebundenheit in die ökologischen Zusammenhänge, und das heißt bei Haraway: in das eigene Kompostiertwerden neu einwilligen lernen.¹⁴ Die Aussöhnung mit der Ökologie ist hier also das tragende Moment. Auch im deutschen Sprachraum finden sich vergleichbare Argumentationen: So hat der Augsburger Philosoph Jens Soentgen in einem Essay mit dem Titel „Ökologie der Angst“ dem Christentum attestiert, es sei für den „ökologischen Selbstentzug“¹⁵ des Menschen verantwortlich, den er wiederum als Grund der ökologischen Krise ausmacht. Auch hier hat die ökologische Krise also religiöse Wurzeln, und das entsprechende Heilmittel

heißt wie schon bei Haraway: mehr ökologische Verbundenheit, größere Konzessionen an den nunmehr als natürlich begriffenen Tod.

Eine christliche Perspektive auf diese zentralen Anfragen hätte m.E. mehrere Aspekte zu bedenken. Beide Ansätze diagnostizieren den westlichen und speziell christlichen Traditionen eine folgenschwere Dissoziation zwischen menschlicher Subjektivität und Ökologie. Diese Diagnose scheint mir vollkommen zutreffend. Anstatt aber gründlicher zu erfassen, woher genau diese Dissoziation rührt – nämlich aus dem theologischen und existenziellen Bewusstsein dafür, welche Schrecken eine umfassende Ökologisierung für Subjekte bedeutet –, setzen Haraway und Soentgen in ihren Entwürfen fatalerweise darauf, gerade jene historische Situation zu wiederholen, die ja überhaupt erst Grund für diese Dissoziation war. Sie wollen mit anderen Worten zurück ins „Verbundensein“ – begreifen aber nicht, dass gerade diese Erfahrung, das eigene Leben unter den Bedingungen einer gleichgültigen Ökologie zu erleben, ja zumindest ein (und mir scheint: ganz zentraler) Grund dafür war, diesem Entanglement möglichst vollständig entkommen zu wollen. Ansätze wie die von Haraway und Soentgen verwechseln also – um auf die für diesen Beitrag leitende Metapher zurückzukommen – das gewünschte Ziel gesellschaftlicher Transformation ausgerechnet mit dem Anfang der Entwicklung, der sie doch zugleich entkommen wollen. Noch gravierender ist aber möglicherweise eine zweite Sollbruchstelle: Denn Ansätze, die ein unterschiedsloses Entanglement lehren, wiederholen nicht einfach nur eins zu eins einen historischen Ausgangspunkt, den sie dann als historischen Zielpunkt für ihre ökologische Utopie verstehen wollen. Sie sind darin – und das macht sie beinahe unredlich – häufig uneindeutig, weil sie wesentliche Grundbedingungen des favorisierten Entanglements fast systematisch verschleiern. Das Verschlungensein, von dem das Entanglement kündigt, ontologisiert das reale Verschlingen gerade dort, wo es doch keinen berechtigten Platz mehr einnehmen muss. Das zeigt sich sehr klar an Haraways Formel des „Kompostierens“. Ihre Lesart von Entanglement, von einer Aussöhnung des Menschen mit der Ökologie, besagt ja: Als Mensch ernährt man sich von anderen Lebewesen und landet dann, irgendwann, idealerweise am Ende eines 105jährigen langen Lebens, selbst auf dem Kompost, wird zu Humus und Nährstoffen für andere – Fressen und Gefressenwerden. Darin scheint Haraway eine Konzession des Menschen an die Bedingungen des natürlichen Lebens auszumachen. Auffällig ist aber

auch: In diesem Szenario liegt keine wirkliche Zumutung für den Menschen, nichts, was uns tatsächlich etwas kosten würde – man darf annehmen, dass Haraway mit diesem Aspekt selbst innerhalb des von ihr als heillos kolonial apostrophierten Christentums nicht wenig Zustimmung ernten würde. Haraway fordert also an keiner Stelle ein Entanglement, das konkret bedeutet, man solle sich, zumal in der Blüte des eigenen Lebens und um des ökologischen Gleichgewichts willen, dem indischen Löwen zum gefälligen Fraß ausliefern. Lediglich das „Kompostieren“ ist die ökologische Konzession, die Menschen zu machen hätten. Zugleich aber mutet Haraway Tieren zu, weiter geschlachtet zu werden. Denn auch sie dürfen der Ökologie ja nicht entkommen. Dieses Töten soll natürlich nicht „industriell“ passieren, aber es soll passieren – grundlegende Einwände oder Bedenken sucht man bei Haraway vergebens. Wollte man es sehr polemisch formulieren, dann müsste man wohl konstatieren: Haraway versucht, unter dem Tarnbegriff der Ökologie nettere Schlachthäuser zu installieren, und sie tut so, als sei es dasselbe, geschlachtet oder am Ende eines langen Lebens „kompostiert“ zu werden. Sie würden selbstredend nie fordern, dass sich Menschen etwa aus ökologischen Gründen der Überbevölkerung schlachten lassen müssten. Tieren aber mutet sie genau dies zu, ohne den Unterschied erklären zu können. Und diese zweite, ich vermute: sehr bewusste Umbesetzung bzw. Verwechslung erklärt womöglich auch die Beliebtheit von Haraways Ansatz: Er verspricht nämlich, Gewalt an Tieren weiterhin naturalisieren, Tiere also weiterhin schlachten zu können, diesmal aber in der beruhigenden Gewissheit, dass das ja alles ganz „ökologisch“, wesentlich natürlicher und keinesfalls industriell passieren soll.

Dennoch halten die nun kritisierten Ansätze auch wichtige Impulse für die christlichen Theologien bereit: Denn ebenso, wie die Theologien zurecht darauf insistieren können und sollten, ihr Veto gegen eine Ökologie aufrechtzuerhalten, die zugunsten abstrakter Kalküle vergleichgültigend über Subjekte hinweggeht, sollten sie sich durch die von Haraway, Soentgen und anderen vorgebrachten Entwürfe zugleich auch mit dem in der Tat richtig beobachteten Problem konfrontiert sehen, dass die christlichen Traditionen ihr berechtigtes anti-ökologisches Veto und ihre Vorbehalte gegen eine kritiklose Übernahme ökologischer Kalküle in die theologischen Binnenlogiken zwar aus Sorge um eine Vergleichgültigung von Subjekten vorgebracht haben, dass ihnen dabei allerdings zugleich der sich heute fatal

auswirkende Fehlschluss unterließ, Subjektivität ausschließlich in der biologischen Spezies des *homo sapiens* zu verorten. Für diese Identifikation gibt es keine tragfähigen Gründe. Zur allfälligen Korrektur dieser historisch folgenschweren Einschätzung können die zuvor besprochenen Ansätze daher durchaus hilfreich sein.

3. Normierte Essbarkeit oder erfahrene Essbarkeit? Eine zweite Verwechslung

Wenn Religionen Essbarkeiten verhandeln, dann liegt auch ein Blick auf die Speisegebote nicht fern. Für eine christliche Perspektive scheint dieser Aspekt zunächst weniger relevant zu sein, weil religiöse Speisegebote überwiegend in der jüdischen und islamischen Theologie verortet werden. *Koscher* oder *halal* sind dann die entsprechenden Stichworte, denen gegenüber im christlichen Raum *prima facie* eine Negativanzeige festzustellen ist, sofern man anlassbezogene (und weitestgehend historische) Regulierungen wie etwa den freitäglichen Fischverzehr außen vor lässt.¹⁶ So entsteht der Eindruck, Fragen der Ernährung seien christlicherseits gar nicht gesondert reguliert – mitunter führt diese Deutung dann zu der mal positiv affirmierten, mal kritisch zurückgewiesenen Annahme, dass für Christ:innen schlicht *alles* essbar sei. Einer solchen These von der Geburt des omnivoren Menschen aus dem Geist des Christentums dürfte dabei zumindest in ihrer historischen Folgenträchtigkeit einige Plausibilität zukommen. Für die theologischen Debatten hat diese Entwicklung gelegentlich zur Folge, dass christlicherseits Orientierung bei den v.a. jüdischen Speisevorschriften gesucht wird. Insbesondere eine christliche Adaption des betäubungslosen Schlachtens wird gelegentlich vorgeschlagen und als vermeintlich bessere Alternative zur industriellen Tötung von Tieren aufgefasst;¹⁷ die Möglichkeit einer pflanzlichen Ernährung hingegen, als unstrittig besserer Alternative zu *jeglicher* Form des Tötens von Tieren, wird dabei üblicherweise ignoriert.¹⁸

Aber auch weit vor diesen modernen Ansätzen sind innerhalb der christlichen Theologie immer wieder Versuche zu verzeichnen gewesen, v.a. die jüdischen Speisegebote und allgemeiner noch: die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren etwa im Kontext der (früh-)mittelalterlichen

Theologie christlich zu aktualisieren.¹⁹ Blickt man auf die Motivation derartiger Ansätze, dann fällt vielfach auf, dass sie vor allem eine Verheißung der Speisegebote auch christlicherseits lebendig werden lassen wollen. Diese Verheißung lautet, wie schon im Fall der ersten Verwechslung: Mehr Ökologie! Die monotheistischen Religionen scheinen in den Speisevorschriften demnach über ein Reservoir ökologischer Vorgaben zu verfügen, die auch heute ein Moment der Mäßigung in Ernährungsfragen als genuin religiösen Beitrag zur Tierethik erkennen wollen. In den monotheistischen Religionen wird die Bedeutung der Speisegebote jedenfalls auffallend häufig ökologisch gedeutet – so schreibt der jüdische Religionsphilosoph Pinchas Lapide gemeinsam mit seiner Frau, der Historikerin und Religionsphilosophin Ruth Lapide: „Koscher-Bestimmungen sind keine atavistischen Stammesrituale, sondern gesundheitsfördernde, umweltschonende und artenkonservierende Maßnahmen. Sie gehören zu der Kategorie der schöpfungsbewahrenden Anweisungen der Bibel.“²⁰ Selbst wenn man die naheliegende Frage ausklammert, ob ein solcher Appell für stärkere Formen der Schonung und Mäßigung tatsächlich eine angemessene Antwort auf die Probleme bietet, über die es heute zu sprechen gilt, wird man doch einsehen müssen, dass die Deutung der Speisegebote als einer sehr frühen Version religiöser Tierethik gewisse Probleme mit sich bringt. Die wohl augenfälligste Anfrage zielt darauf ab, dass in der Lesart Lapides streng genommen gar keine genuin ethische Dimension genannt wird: Die genannten Appelle erschöpfen sich in rein technischen Klugheitsregeln, die die eigentliche ethische Frage nach der moralischen Bedeutung der nichtmenschlichen Welt gar nicht erstellen bzw. als längst beantwortet voraussetzen. Hinzukommt: Der Versuch, die (vermeintlichen) ethischen Sinngehalte der Speisevorschriften zu betonen, scheint in den exegetischen und systematischen Debatten häufig gerade darauf zu reagieren, dass ein solcher historischer Sinn zumindest nicht in der gewünschten Eindeutigkeit aus den Texten zu entnehmen ist. Auch das Zitat von Ruth und Pinchas Lapide scheint dies ja anzudeuten: indem beide die Lesart der Speisevorschriften als „atavistische Stammesrituale“ harsch zurückweisen, zeigen sie vielleicht sogar ungewollt jene tiefe Ambivalenz auf, in der sich die Diskussion um die Speisevorschriften heute zumeist bewegt. Angesichts der wahrgenommenen Gefahr, die eigene Tradition ihrer Kontingenz zu überführen, betont man dann umso vehementer die verborgene Sinnhaftigkeit dieser Vorgaben mit Argumenten, die auch heute einleuchtend und wichtig erscheinen (Gesundheit, Umwelt, Artenschutz). Die

theologischen Verstehensansätze machen jedenfalls hinreichend deutlich, dass der theologisch erkundete Sinn der Speisegebote meist die Form einer solchen Nachrationalisierung annimmt. In diesem Sinne kommentiert auch der Islamwissenschaftler Peter Heine die Bedeutung der islamischen Speisevorschriften wie folgt: „Die Begründungen für das Verbot von Schweinefleisch [...] sind vielfältig. Muslime argumentieren häufig damit, dass das Fleisch von Schweinen mit Trichinen verseucht sein könnte. Sie sehen also eine Gefahr für die Gesundheit der Konsumenten [...]. Man muss dieses Argument als eine Form der ‚Nachrationalisierung‘ eines Vorgangs betrachten, dessen eigentliche Ursache in Vergessenheit geraten ist. Wäre der hygienische Aspekt die Hauptursache für das Verbot, dann müsste Rindfleisch noch dringender verboten werden, da es einen Parasiten enthalten kann, der die tödliche Krankheit des Milzbrandes hervorruft, während die Folgen einer Trichinenkontamination weniger schwerer Natur sind und von der Medizin leicht geheilt werden können.“²¹

Das Beispiel zeigt, welche diskursiven Folgen der Kommunikationsdruck mit sich gebracht hat, dass die Religionen ihre Speisegebote, die sie keinesfalls als ‚atavistische Stammesrituale‘ verstanden wissen wollten, zu begründen hatten. Gerade dieser Versuch, nachträglich die Sinnhaftigkeit der Speisegebote ausweisen zu wollen und dabei gleichwohl die Erfahrung zu machen, dass es keine einzige vollumfänglich passende Erklärung gibt, bewirkt, dass der theologische Rationalisierungsversuch ungewollt doch nur die Irrationalität der religiösen Normen aufdeckt, zumindest aber zugeben muss, dass immer ein Restbestand zurückbleibt, der nicht mit Hinweis auf Arterhaltungs-, Hygiene- oder Gesundheitsgründe abgegolten ist – hier ergibt sich in der Tat ein „verwirrender Befund“,²² auch deswegen, weil keiner dieser heute debattierten Gründe in den biblischen Texten selbst Erwähnung findet.²³ Diese Konstellation führt immer wieder dazu, dass nahezu jeglicher Versuch, die Kontingenz der biblischen Normen rational aufzulösen und deren Notwendigkeit theologisch zu begründen, die ursprüngliche Kontingenz ungewollt nur umso klarer hervortreten lässt.

Andere Deutungen haben sich vielleicht auch aus diesem Grund darauf bezogen, die Speisegebote weniger durch im weitesten Sinne ethische als vielmehr durch epistemologische Konzepte zu erklären. Vor allem auf die – die Speisegebote fundierende – Unterscheidung zwischen *reinen* und *unreinen*

Tieren trat so in den Fokus. Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas etwa geht in ihrer einschlägigen Studie „Reinheit und Gefährdung“ davon aus, dass in der hebräischen Bibel jene Tiere als unrein (und folglich als nicht als verzehrbar) gelten, die aus den zur Entstehungszeit der Texte üblichen Klassifikationssystematiken herausfielen – Douglas spricht von ‚taxonomischer Dissonanz‘, die die Unreinheit begründe.²⁴ Fische ohne Flossen wie der Aal sind in dieser Logik dann ebenso als unrein zu klassifizieren wie flugunfähige Vögel oder Tiere, die keine Vögel sind, aber doch fliegen (wie die Fledermaus). Diese in außerordentlich vielen Fällen überzeugende Deutung scheidet allerdings am explanatorischen Stolperstein der ‚Unreinheit‘ des Schweins, das i.d.R. nicht als eine solche taxonomische Ausnahmestalt verstanden wird. Vollständig rationalisieren lässt sich die Frage nach der religiösen Bedeutung von Reinheit bzw. Unreinheit also auch in diesem konzeptuellen Zusammenhang nicht.

Bevor deswegen der Frage nachgegangen werden soll, ob womöglich gerade dieses wissenschaftlich vermeintlich ärgerliche Moment – die Tatsache, dass sich die Speisevorschriften fast ausnahmslos einem einzelnen Rationalisierungsversuch entziehen – gerade wichtig für eine moderne theologische Tierethik sein kann, soll zuvor eine weitere Deutung angesprochen werden, die im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipiert wurde. Diese Deutung verweist darauf, dass die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren möglicherweise der Unterscheidung von Räuber- und Beutetieren (bzw. dem, was man zur damaligen Zeit dafür hielt) entspricht. Die britischen Religionsphilosoph:innen David Grumett und Rachel Muers gehen etwa davon aus, dass die häufige Assoziation von kultischer Unreinheit mit Tieren, die Klauen anstelle von Hufen aufweisen, damit zusammenhänge, dass Klauen auf Predatorenspezies hindeuten. Hier und auch in anderen vorherigen Zweifelsfällen zeigt sich für Grumett und Muers, dass die Ineinssetzung von Predatorenspezies und den unreinen Tieren erstaunlich gut aufgehe: „If an animal is predatory, it is regarded as unclean.“²⁵ Den innerbiblischen Grund für diese Zuordnung sehen die Autor:innen dabei vorrangig in Gen 1: Auch hier ist der Ausschluss von Predatorenspezies auffällig, insofern auch den Tieren explizit pflanzliche Nahrung zugewiesen wird. Selbst mit dem Blutverbot im Kontext der Noachidischen Gebote (die *nach* der Sintflut den Menschen Fleischgenuss erlauben, solange nur das Blut nicht verzehrt wird, Gen 9,3–4) bleibt diese Vorschrift für die Tiere

weiterhin gültig. Das sich aus dem Blutverbot ableitende Schächten von Tieren stelle zudem eine vermeintlich besonders humane Form des Tötens dar – und dies nicht deshalb, weil sie Tieren möglichst wenig Qual zumute, wie bis heute gern und fälschlicherweise gemutmaßt wird, sondern weil es eine spezifisch menschliche Form der Ernährung darstellen sollte, die durch den Vorgang des Schlachtens eine andere Form des Verzehrs ermöglichte als das unmittelbare Reißen und Fressen eines Beutetiers durch einen Predator: Menschen, die sich an die religiösen Vorgaben hielten, konnten sich auf diesem Weg von Predatoren abgrenzen.²⁶ Die Erfindung des Schlachtens wird daher mitunter als zentrale menschliche Kulturtechnik glorifiziert und verklärt.²⁷

Die Deutung, dass die religiöse Codierung der Reinheit bzw. Unreinheit etwas mit dem Fressverhalten der Tiere selbst zu tun hat, ist für den hier verfolgten Zusammenhang nun durchaus aufregend: Zunächst deswegen, weil es ihr gelingt, auch einige jener Zweifelsfälle klassifikatorisch zu bewältigen, die für die bisherigen Deutungsansätze rätselhaft blieben. Dass nämlich Schweine, Kamele und auch Hasen zu den unreinen Tieren gerechnet werden, ist herausfordernd für Lesarten, die (Un-)Reinheit mit taxonomischen Fragen in Beziehung setzen; für eine Lesart, die auf das Fressverhalten der Tiere abzielt, ist dies aber nur folgerichtig: Denn auch Schweine, Kamele und Hasen waren (und sind) dafür bekannt, durchaus auch kleinere Säugetiere und in extremen Fällen auch menschliches Fleisch zu verzehren – es ist nicht ganz unbedeutend zu erwähnen, dass wo immer heute ein solcher Fall eintritt, die jeweiligen Tiere fast immer drakonisch bestraft und ‚mindestens‘ geschlachtet werden, obwohl sie sich auch nur selbst ernähren. Gerade der lateinische Name des Schweins – *porcus* – spiegelt dann womöglich in Form eines Anagramms für den lateinischen Begriff *corpus* die Erfahrungstatsache wider, dass Schweine immer wieder als anthropophag wahrgenommen wurden.²⁸

Wenn die These zutrifft, dass die nichtessbaren, unreinen Tiere mindestens eine außerordentlich große Schnittmenge mit den fleischfressenden Raubtieren haben, die letztlich auch vor dem Verzehr von Menschen nicht haltmachten, dann haben die sich an dieser Unterscheidung orientierenden Speisegebote wenig bis gar nichts mit Gesundheits-, Umwelt- oder Artenschutzgründen zu tun. Sie sind zunächst einmal wenig mehr als eine

religiöse Reaktion auf eine biologische Tatsache – genauso, wie zuvor bereits die basalste Ebene der Erlösungshoffnung eine religiöse Reaktion auf eine biologische Erfahrung bildete. Die Speisevorschriften, die den Verzehr unreiner Tiere untersagen, versuchen also entweder die zumindest denkbare (biologische) Möglichkeit zu verunmöglichen, dass Menschen andere Menschen über den organischen Umweg des Raubtiers verzehren. Die Speisegebote spiegeln dann wiederum eine Reaktion auf die als abgründig erfahrene Ökologie, in der ein solcher, indirekter Kannibalismus zumindest als Möglichkeit deutlich vor Augen gestanden haben dürfte. Diesen Zusammenhang kann man dann auch so übersetzen: Die Essbarkeiten, die Religion zu normieren sucht, entscheiden sich am Essverhalten der Tiere. Sie sind nicht-biologische Reaktionen auf erfahrene biologische Essbarkeiten. Nicht-essbar ist demnach, was selbst Menschen essen könnte. Theologische Reflexionen über Essbarkeiten reagieren also unmittelbar auf eben solche erfahrenen (biologischen) Essbarkeiten – und zwar gerade nicht so, dass sie diese schlicht naturalisieren: Sie schreiben vielmehr eine tiefe Dialektik in die Beziehung von biologischen und ethischen Essbarkeiten ein.

Damit bleibt – aus heutiger Sicht – sowohl eine tiefe Unaufgeklärtheit dieser Systeme wie *zugleich* auch ein bleibend wertvoller Erkenntnisvorsprung in den Speisegeboten bewahrt: Bleibend richtig und wichtig für eine Tiertheologie ist nämlich, dass die scheinbar so hermetischen, beinahe vernunftwidrigen Konstrukte von Reinheit und Unreinheit von Tieren eine Kluft aufreißen zwischen biologischer und moralischer Essbarkeit;²⁹ sie bilden einen auffälligen Kontrapunkt zu einer Reduktion der Frage nach dem, was essbar ist, auf die Ebene der bloßen Physiologie bzw. Biologie. Dem mag die Erfahrung zugrunde liegen, dass Menschen zunächst an sich selbst – am eigenen Leib und Leben – erkannt haben, dass nicht alles, was (biologisch) essbar ist, auch (religiös bzw. ethisch) essbar ist bzw. essbar sein sollte. So gesehen steht im Glutkern der Speisegebote in der Tat die ethische Erfahrung, wie schier entsetzlich es für ein Subjekt ist, als etwas Essbares betrachtet zu werden. Zugleich wird man konstatieren müssen, dass diese Erfahrung von den entsprechenden Traditionen fast immer auch verdunkelt wird – das gilt bereits insofern, als es in den entsprechenden religiösen Quellen naheliegenderweise kaum Ausführungen zum Essbarkeits-Status des Menschen gibt. Und doch scheint der begriffliche Zusammenhang von Reinheit und Unreinheit doch immer wieder auf diesen Aspekt zurückzuführen: Dies

gilt zumindest dann, wenn man die Annahme zugrunde legt, dass der Verzehr von reinen Tieren zur Reinheit des Menschen beiträgt. Man könnte also unterstellen, dass diese religiösen Klassifikationen unter der Hand auch eine Lesart des Menschen als eines potenziell verzehrbaren, reinen Wesens liefern – und damit in der Tat auch einen Grund dafür, die Essbarkeit anderer zu betonen, um die eigene nie erfahren zu müssen. In diesem Sinne bemerken auch Grumett und Muers: Die Nähe von Menschen gerade zu den ‚reinen‘ Landtieren führte dazu, dass ihr Sterben beim Schlachten an die Nähe zum Menschen erinnerte – deswegen, so die Autoren, hätte die Klassifikation der Tiere auch die Funktion, die Grenze zwischen Menschen und Tieren immer wieder neu ziehen zu können: „Categorizing land animals as edible and consuming them as meat is a clear means by which humans continually re-enact this distinction.“³⁰

Zugleich gilt dann aber auch, dass eine Aktualisierung religiöser Speisevorschriften – und viele der heutigen Deutungen dürften dies leider bestätigen – immer wieder Gefahr läuft, die in den Normen bewahrte Dialektik von erfahrener biologischer Essbarkeit und regulierter, d.h. moralischer Essbarkeit aufzusprengen und den Sinn der Speisegebote also allein in ihrer unmittelbar normativ verbindlichen und quasi wörtlichen Anwendung zu verorten. In der Tat wird man zumindest bei unvoreingenommener Sicht nicht umhin kommen, leider wohl den allmeisten religiöser Lesarten dieser Vorschriften einen nicht unbeträchtlichen Hang zum Obskurantismus zu bescheinigen. Solche Auslegungen perpetuiert dann freiwillig und ohne Not einen Zusammenhang, den sie doch zugleich als hochproblematisch hätten erkennen müssen. Angesichts der Schrecken, den die Predation durch Raubtiere bedeutet, vollziehen sie aber keine grundlegende ethische Entwicklung, die diesen Schrecken nach Möglichkeit zu verringern sucht, sondern sie vollziehen genau gegenteilig dazu einen Wechsel in den Theoriepositionen, der folgenreich ist und der gerade nicht den Ausweg aus diesem abgründigen Zusammenhang sucht, sondern den Menschen in die Theorieposition des Raubtiers katapultiert: Denn so, wie sich das unreine Raubtier zum Menschen verhielt, so verhält sich, *cum grano salis*, nun auch der Mensch zu den sog. reinen Tieren. Ein Zusammenhang, der also zunächst als hochproblematisch erkannt wird, wird zugleich dadurch verunklart und legitimiert, dass er sich auf einer anderen, aber strukturanalogen Ebene wiederholt. Ein solcher Rekurs auf religiöse Speisevorschriften handelt sich also

das Problem ein, dass er die Erfahrung des Ethischen einerseits aktualisiert und wachhält, andererseits aber immer auch verdunkelt, weil er sich regelmäßig als unfähig erweist, die selbst als ultimative Ängstigung erfahrene Bedrohung durch Fressfeinde anderen Subjekten gerade aufgrund dieser prägenden Erfahrung zu ersparen. Im Gegenteil: Die allermeisten Lesarten, die heute auf die Speisegebote Bezug nehmen, bürden anderen Subjekten diesen furchtbaren Schrecken mit voller Absicht auf und verklären ihn in einer biblizistischen Deutung zu einem vermeintlich gottgewollten Vorgang. Das gilt im Übrigen auch für jene christlichen Argumentationen, die die vermeintliche Redundanz der Speisevorschriften als christliche Innovation hervorheben und betonen, das Christentum habe mit einer bloßen „Verbotsmoral“ gebrochen: In der grundsätzlich berechtigten Kritik an einer legalistisch verengten Moral übergehen sie zugleich das eigentliche ethische Moment, nämlich die in den Speisegeboten aufgehobene und zugleich verdeckte Kritik an der Abgründigkeit der Essbarkeit als solcher. Eben darin liegt die zweite hier besprochene Verwechslung.

Noch eine weitere Beobachtung ist wichtig: Wenn heute theologisch an die Speisegebote aktualisierend angeknüpft wird, dann passiert dies in der Regel im Sinne einer Motiv- bzw. einer Kontext-Übertragung: Bei der Motiv-Übertragung bezieht man sich auf ein (spekulatives, vermutetes) Motiv hinter den Speisevorschriften, das dann als religiöser Wert in die Moderne hinübergerettet werden soll. So funktionieren jene Argumente, die bspw. das Schächten als eine Art vormodernen Tierschutzes, als eine besonders „tierschonende“ Tötungsform verstehen und aktualisieren wollen. Dieses Argument hat markante Sollbruchstellen, weil es ebenfalls wesentliche Theorieelemente verwechselt. Es funktioniert zum einen nur, wenn man es mit noch entsetzlicheren Formen der Tiertötung vergleicht: Einzig und allein angesichts der historisch vermutlich realistischen Tatsache, dass Tiere vor dem Verzehr nicht eigens getötet, sondern verstümmelt wurden, um dann qualvoll zu verenden, kann das Schächten als „tierfreundlich“ gelten. Dieser Vergleichspunkt fällt heute aus. Aus diesem Grund orientiert sich das Argument heute an einem anderen Kontrast, der sog. Massentierhaltung (eine Vokabel, deren strategische Funktion in theologischen Argumentationen näher zu untersuchen sich zweifellos lohnen würde³¹). Meist scheint man damit insinuierten zu wollen: Alles, was nicht unter das Label „Massentierhaltung“ fällt, sei gut oder zumindest besser³² – gemessen

am Kontrast der industriellen Tierhaltung/-tötung scheint dann auch das Schächten besser zu sein. Man sieht deutlich, dass der Versuch, das (wie gesagt: spekulative) historische Motiv der Tierschonung in die Moderne zu übertragen, darauf angewiesen ist, sich an anderen, noch schlechteren Alternativen abzarbeiten. Auf diese Weise verstellt ein solches Argument des vormodernen Tierschutzes paradoxerweise gerade die Möglichkeit, Tiere wirklich zu schützen, sich also nicht immer nur an den schlechteren Alternativen zu messen, sondern an den besseren Alternativen, die heute dieses Label verdienen sollten. Neben der Motiv-Übertragung finden sich aber auch (eng damit verwobene) Versuche einer Kontext-Übertragung: Sie besagen im Wesentlichen, dass eine Abkehr von den heute als so virulent wahrgenommenen Missständen dadurch möglich wird, dass der ursprüngliche Kontext und die ursprünglichen Sozialbeziehungen von Menschen und Tieren wiederhergestellt werden müsste. Häufig haben so argumentierende Ansätze eine starke Affinität zur Jagd bzw. zu vermeintlich (!) natürlicheren Formen der Tiertötung. In diesem Sinne wird dann der „Sitz im Leben“ der Texte – eine Metapher, die vielleicht nicht grundlos Konnotationen zu einer heute meist als bequem, faul und ungesund geltenden Tätigkeit aufweist und somit bereits indirekt auf die Verwendung dieses Arguments vorausdeutet – dann in einer Weise argumentativ berücksichtigt, die hochproblematisch ist: Die Verortung der Texte in einem bestimmten lebensweltlichen Kontext soll dann belegen, dass es heute im Umgang mit Tieren durchaus nicht grundsätzlich anders, sondern schlicht und vermeintlich natürlicher, ursprünglicher zugehen solle. Die wohl vorauszusetzende Tatsache, dass es zu damaligen Zeiten womöglich keine Alternative gab, als sich von Tieren zu ernähren, wird dann unter der Hand zu einem Argument dafür verwendet, dass es auch heute nicht anders zu funktionieren habe. Der Verweis auf einen bestimmten Kontext bzw. auf ein vermeintliches Motiv hinter den Speisegeboten zeigt sich damit in seiner eigentlichen argumentativen Funktion – als Versuch, den eigentlichen moralischen Anspruch abzuweisen.

4. „Erst das Fressen, dann die Moral“ (B. Brecht) oder „erst die Moral, dann das Fressen“? Eine dritte Verwechslung

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags soll nach den zuvor recht konkreten Aspekten nun eine etwas grundsätzlichere Frage in den Fokus rücken, die eine Verhältnisbestimmung von Ernährung und Ethik vornimmt, und somit, etwas salopper formuliert, die Beziehung von Moral und (Fr)essen auslotet. Auch diese Überlegungen setzen damit ein, dass der chronologische Index in dieser Verhältnisbestimmung umgekehrt wird. Das bedeutet konkret: Während üblicherweise davon ausgegangen wird, dass eine ethische Begründungstheorie die normative Grundlage und Vorbedingung für die Klärung der Essbarkeiten darstellt, werde ich im Folgenden Gründe dafür aufzuzeigen, warum auch hier die umgekehrte Relation mindestens eine ebenso große Plausibilität beanspruchen kann, wenn nicht gar wesentlich überzeugender ausfällt – dass, mit anderen Worten, also tatsächlich die (Essens-)Praxis der ethischen Theorie vorausgeht. Innerhalb der metaethischen Diskussionen der Moralphilosophie kann diese hier vertretene Perspektive einem Standpunkt des moralischen Realismus zugeordnet werden. Mit dieser metaethischen Theorie ist die Vorstellung verbunden, dass moralische Normen und Werte keine diskursiven Aushandlungsgegenstände darstellen, sondern vielmehr die Struktur von Tatsachen aufweisen bzw. so erfahren werden: Ein:e moralische:r Realist:in geht also üblicherweise davon aus, dass Normen und Werten ein ontologischer (nicht aber: ein naturalistischer) Status zukommt – der Diskurs über moralische Gründe erscheint dann eher von sekundärer Bedeutung, weil der moralische Realismus vorrangig versucht, moralische Werte und Normen nicht diskursiv zu begründen, sondern vielmehr sie zu *zeigen*, sie sichtbar und wahrnehmbar werden zu lassen, weil sie als etwas Erfahrbares, nicht nur als etwas Diskursivierbares verstanden werden. Unter Verweis auf den Standpunkt eines moralischen Realismus lässt sich also für die Formel „Erst das Fressen, dann die Moral“ argumentieren, zumindest wenn damit gemeint ist, dass den ethischen Begründungsfragen eine gewisse Nachträglichkeit zukommt und die eigentliche moralische Frage bereits vorher entschieden wird.³³

Diese Annahme widerspricht zugleich der ethischen Mehrheitsmeinung: Meistens wird davon ausgegangen, dass wir zunächst eine möglichst konsistente Ethik und damit auch gute Gründe brauchen, die Geltung

beanspruchen können und durch höhere Prinzipien abgesichert sind, um danach zu diskutieren, wie wir die Essbarkeit von Tieren ausgehend von diesem System der Gründe gestalten (oder weniger vornehm ausgedrückt: wen oder was wir essen dürfen). Ganz analog zu den beiden vorherigen Verwechslungen soll hier dennoch zunächst experimentell unterstellt werden, dass diese scheinbar so selbstevidente und konsensfähige Annahme, die sich auf die Formel „erst die Moral, dann das Fressen“ bringen lässt, einen falschen, zumindest diskussionswürdigen chronologischen Index aufweist, und dass wichtige tierethische Erkenntnisgewinne aus der Möglichkeit gezogen werden können, sich zumindest für einen Moment von der vermeintlichen Vorgängigkeit der Ethik und der Nachträglichkeit der Essenspraxis zu distanzieren.

Bevor dieser Zugang nun näher erläutert werden kann, sei daran erinnert, dass bereits in den vorherigen Überlegungen zu den biblischen Speisegeboten eine vergleichbare Konstellation festgestellt wurde: Die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren wird von fast keiner der diskutierten Lesarten vollkommen eindeutig in eine auch heute plausible Dichotomie überführt; sie lässt sich, anders ausgedrückt, kaum überschussfrei (in einigen Fällen aber durchaus deutlich besser als in anderen) in ethisch-goutierbare Klassifikationen übersetzen; weder geht sie in Kalkülen der Hygiene, der Gesundheit, des Artenschutzes u.ä. auf. Am plausibelsten scheint die zuvor diskutierte Schnittmenge der unreinen Tiere mit (realen oder vermuteten) Predatoren bzw. Fleischfressern zu sein – aber auch hier geht die Gleichung nicht ganz auf, zumindest scheint diese Lesart wenig plausibel auf die Klassifikation von bspw. Pferden als unrein reagieren zu können.³⁴ Dass viele dieser Übersetzungsversuche also derart ‚knirschen‘, weil meist ein entscheidendes Puzzlestück fehlt oder übrigbleibt, wird dann oft als wissenschaftliches Ärgernis wahrgenommen. Andersherum ließe sich aber auch sagen: Die Speisegebote scheinen durchaus eine Art Vorgängigkeit des faktischen Essens gegenüber dem zu geben, was wir heute als Ethik anerkennen würden. Auch Grumett und Muers diskutieren diese These kurz, wenn sie an einer Stelle die Vermutung äußern, dass die biblischen Speisegebote schlicht und einfach historisch vorhandene Essensgewohnheiten zur Norm erklären. Mich interessiert hier aber vor allem das Moment des Ärgernisses: Dass wir uns an der Hermetik der biblischen Speisevorschriften stören, dass wir ihre Irreduzibilität gegenüber heutigen ethischen Klassifikationen als

Problem empfinden, ist womöglich gerade nicht das Problem, sondern ein entscheidender Schritt zum Verständnis dieser Normen. Sie tragen tatsächlich ein Moment der Begründungslosigkeit in sich, das nicht von der Hand zu weisen ist. Es gibt an manchen Stellen keinen Grund für einige dieser Normen, insofern sind sie in der Tat ein Stück weit ir- oder eher vorrational, insofern sie sich den üblichen Begründungsstrukturen und dem, was wir heute als ethisch gültig anerkennen würden, entziehen. Deswegen spricht einiges dafür, genau dieses Moment der Begründungslosigkeit, das heute oft als ein Makel dieser Klassifikationen erscheint, als das entscheidende Moment zu verstehen – allerdings nicht, ohne auch hier vorab auf ein nahe liegendes Problem hinzuweisen: Denn die Feststellung der Begründungslosigkeit religiöser Normen kann einerseits ein Wegweiser hin zu einem vertieften Verständnis von Moral sein, sie kann allerdings auch Einfallstor eines rigorosen religiösen Fundamentalismus sein. Gerade im Angesicht der Erfahrung, dass biblische Normen nicht eins zu eins in ethische Begründungsstrukturen in einem heutigen Sinne überführt werden können, liegt der Versuch gefährlich nahe, sie fundamentalistisch zu lesen (also zu argumentieren: diese Norm gilt allein, weil es sie gibt, dafür gibt und brauche es keinen Grund), um so die Abgründigkeit dieser Begründungslosigkeit ertragen und wegerklären zu können.

Neben der fundamentalistischen Sackgasse kann die Begründungslosigkeit der Speisegebote als einem wichtigen Paradigma biblischer Ethik aber auch Anlass sein, gerade im Rahmen tierethischer Überlegungen vertieft über das Funktionieren von Moral nachzudenken. Üblicherweise erwarten wir von einer Ethik, dass sie Gründe liefert, dass sie unser Handeln mit guten Gründen ausstattet. Solche Gründe machen eine moralisch-relevante Handlung dann ethisch „wasserdicht“, indem sie einen oder sogar mehrere Gründe liefern, so oder so zu handeln. Auch die moderne Tierethik funktioniert nach diesem Muster und liefert Gründe, warum man mit Tieren in bestimmter Weise umgehen soll (oder auch nicht). Nahezu alle modernen Tierethiken gehen durch dieses Nadelöhr der Gründe und argumentieren dann dafür, dass bestimmte Eigenschaften oder Merkmale die Berücksichtigung von Tieren notwendig machen: Die Leidensfähigkeit von Tieren, die Tatsache, dass Tiere Interessen haben, dass sie bestimmte kognitive oder soziale Fähigkeiten aufweisen, um nur wenige Beispiele für die einschlägigsten Begründungsansätze der Tierethik zu nennen.

Zweifel an diesem Funktionszusammenhang einer gegenüber der Praxis vorrangigen Ethik entstehen zunächst angesichts der Erfahrung, wie wirkungslos selbst die besten Gründe häufig bleiben. Die Tierethik ist auch dafür ein gutes Beispiel: Es scheint, als seien nahezu alle Gründe, die sehr klar aufzeigen, warum etwa der heutige Umgang mit Tieren moralisch vollkommen indiskutabel ist, längst ausgetauscht und bekannt. Eingang in die Handlungsroutinen der meisten Menschen finden sie dennoch nicht – die Ethik hat augenscheinlich ein Praxisdefizit, auf das sie bislang allerdings fast immer dadurch reagiert hat, die Anstrengung der Begründung immer weiter zu vertiefen. Der Erfolg dieses Unterfangens ist überschaubar. Nur wenige Tierethiker:innen haben diese Erfahrung zum Anlass genommen, grundlegend anders über die Fundamente einer Tierethik und das Funktionieren von Moral nachzudenken. Eine von ihnen ist die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond. Diamond hat deutlich gesehen, dass ethische Gründe für moralisches Handeln ausgesprochen nachträglich funktionieren. In einem ihrer Aufsätze schreibt sie: „Es geschieht nicht aus Achtung vor unseren Interessen, dass wir einander nicht gegenseitig auffressen.“³⁵ Dieser kurze Satz stellt das zuvor angesprochene Modell von Ethik als Begründungsdisziplin infrage, schließlich behauptet Diamond damit nichts anderes, als dass wir als Menschen innerhalb unserer eigenen Sozialbeziehungen überhaupt nicht auf gute Gründe in einer Weise abstellen, die voraussetzt, dass wir zunächst bestimmte Merkmale unseres Gegenübers registrieren, um ihn dann und deswegen zu achten. Gründe sind zwar wichtig – aber sie sind nicht der Grund, moralisch zu handeln: Wer einen Grund für eine bestimmte Handlung einfordert, zeigt damit vor allem, wie unselbstverständlich die jeweilige Handlung für ihn*sie eigentlich ist. Denn das, was sowieso einleuchtet, muss nicht begründet werden – und was doch begründungsbedürftig scheint, leuchtet vielfach umso weniger ein. Auch sehr gute Gründe können diese annähernd dilemmatische Situation nur bedingt lösen. Ihre Bedeutung wird vor allem dann deutlich, wenn wir diesen Zusammenhang unmittelbar auf uns selbst beziehen. Wer beispielsweise von einem anderen Menschen darum gebeten wird, ihm doch bitte einen Grund dafür anzugeben, nicht sofort und umstandslos getötet zu werden, dürfte diese Brisanz der Gründe unmittelbar nachvollziehen können: Denn die wohl vernünftigste Reaktion der so angesprochenen Personen wäre ja gerade nicht, einen solchen guten Grund zu nennen – sondern möglichst schnell Reißaus zu nehmen. Wer Gründe braucht, um einen Menschen nicht

zu töten, hat ein offensichtliches Problem, weil Gründe die extreme Ambivalenz haben, Notwendigkeit schaffen zu wollen und dabei aber immer zugleich auch die Kontingenz, also die Nicht-Notwendigkeit der Handlung offenzulegen. Einen Grund anzugeben kann also Sicherheit schaffen, es kann aber zugleich auch einen Abgrund aufreißen: Wenn Gründe Gewissheiten herstellen sollen, dann nur deswegen, weil sie offensichtlich fehlen.

Hilfreicher wäre es daher, zu begreifen, dass es in der Moral weniger um ein Konglomerat von Gründen als vielmehr um eine bestimmte Form der Wahrnehmung geht – deswegen kann der moralische Realismus auch behaupten, dass die Moral es mit (Erfahrungs-)Tatsachen zu tun hat. Die ethischen Gründe, die dann im Diskurs dafür angeführt werden, sind keineswegs falsch oder irrelevant, sie sind lediglich nachträglich gegenüber dieser Form der Wahrnehmung (und können im besten Fall dazu beitragen, bestimmte Formen der Wahrnehmung zu ermöglichen). Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas hat einmal davon gesprochen, dass „die Ethik [...] eine Optik“³⁶ sei, die uns bestimmte Weisen der Aufmerksamkeit erlaubt, die über ein rein naturalistisches Registrieren von Fakten hinausgehen. Wir nehmen andere Menschen als Wesen wahr, die nicht getötet werden dürfen, von denen man also durchaus sagen kann, dass sie nicht tötbar sind. Auf derartige Erfahrungstatsachen hebt die Position des moralischen Realismus ab. Eine solche Form der Wahrnehmung, die keinen naturalistischen, im strengen Sinne aber durchaus einen empirischen Grund hat,³⁷ hat sich bei uns – zurecht – zu einer Gewissheit und zu einer Wahrnehmungsweise verfestigt. Vielleicht erleben wir aber auch gerade, dass seit geraumer Zeit auch andere Subjekte von dieser sehr menschlichen Form der Wahrnehmung erfasst werden, auch wenn sie selbst nicht unserer Spezies angehören.

Auch immer mehr Christ:innen teilen diese Wahrnehmung, was sich nicht zuletzt in vielen Ernährungsentscheidungen spiegelt. Und zugleich gilt aber auch, dass der Begriff der *Entscheidung* hier letztlich ebenso deplatziert ist wie der Begriff des *Verzichts*, mit dem vegetarische und insbesondere vegane Formen der Ernährung gern beschrieben werden (meistens übrigens von Menschen, die diese nicht teilen): Veganer:innen sind dann Menschen, die „auf tierische Produkte verzichten“ oder die man vorsichtig dazu befragt, was genau sie denn essen „dürfen“. Derartige Semantisierungen folgen einerseits dem hier dekonstruierten Muster: Erst die Moral, dann

das Fressen – erst die ethische Entscheidung, dann das entsprechende Handeln. Andererseits sind sie stets so konstruiert, dass sie die Legitimität des Tierverzehrns angesichts seiner Infragestellung nur erneut behaupten: Denn Verzicht kann sinnvollerweise nur geübt werden, wenn das, worauf verzichtet wird, eigentlich doch essbar ist.

Meine Erfahrung ist, dass diese Begriffe in einer interessanten Weise an der Wirklichkeit vorbeigehen. Die wenigsten Veganer:innen dürften schließlich beim Blick in eine konventionelle Restaurant-Speisekarte darüber nachdenken, dass sie wieder einmal auf Lammgulasch, Kalbsragout und „Chicken Nuggets“ zu *verzichten* hätten oder dass sie nur die Salatbeilage oder einige Pommes essen *dürften* – die oben beschriebene Perspektive einer moralischen Wahrnehmung kann helfen zu verstehen, warum auch darin eine Verwechslung liegt. Denn begriffliche Framings wie die Rede vom „Verzicht“ übersehen ja, dass es in Ernährungsfragen fast nie um Verzicht geht (im engeren Sinne geht es noch nicht mal um eine Entscheidung), sondern um eine andere Wahrnehmung (die aber durchaus durch eine Phase des Verzichts initiiert werden kann): Einige Menschen sehen andere Tiere womöglich schlicht nicht mehr als Nahrungsquelle, auf die man freundlicherweise nur „verzichtet“. Auch die meisten sog. Omnivoren würden wohl ebenfalls nicht von sich behaupten, dass sie auf Menschenfleisch „verzichten“. Ebenso gilt für Veganer:innen: Tiere sind in diesem Blickwinkel zu etwas geworden, das nicht länger als etwas Essbares wahrgenommen wird. Der Blick in die konventionelle Speisekarte führt deswegen nicht zu Verzichtserklärungen, sondern zu einem gewissen Befremden über die dort festzustellende Verwechslung, ein nichtmenschliches Subjekt für etwas Essbares zu halten. Vielleicht führt dies dazu, dass dann auch die „Speisekarte“ womöglich eher als ein Dokument wahrgenommen wird, das zwar eine häufig unerträgliche Ansammlung menschlicher Grausamkeiten auflistet – aber kaum etwas wirklich Essbares. Aus diesem Grund kann dann auch nur bedingt davon gesprochen werden, dass Menschen sich dazu entscheiden, keine Tiere mehr zu konsumieren. Vielfach scheint es eher so zu sein, dass der Beschreibung einer Verhaltensänderung als eigener Entscheidung eine veränderte Wahrnehmung vorausgeht; insofern ratifiziert die Rede von der eigenen Entscheidung dann nur noch etwas, was sich in der eigenen Wahrnehmung längst schon verfestigt hat und der Entscheidung somit vorgeordnet ist. Mir scheint, dass diese Form der Wahrnehmung auch christlicherseits (wieder)

erlernt und (wieder) trainiert werden sollte, weil sie doch derart tief in ihr verwurzelt ist – nicht zuletzt auch, um der fragwürdigen Verwechslung eines Huhns mit dem eigenen Abendessen vorzubeugen.

Dr. Simone Horstmann ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu umfassend Norman Wirzba, *Food and Faith. A Theology of Eating*, 2nd ed., Cambridge 2018.
- 2 Wörtlich stammt diese Formulierung aus der Feder von (Charles) Darwins Großvater, Erasmus Darwin: „Such is the condition of organic nature! Whose first law might be expressed in the words ‚Eat or be eaten!‘ and which would seem to be one great slaughterhouse, one universal scene of rapacity and injustice!“ Erasmus Darwin, *Phytologia. Or the Philosophy of Agriculture and Gardening*, London 1800, 505.
- 3 „Das Töten eines Tieres braucht also gewichtige Gründe. Wer töten will, muss sich rechtfertigen. Nun lebt jedes Lebewesen dieser Erde auf Kosten anderer Lebewesen. Auch Pflanzen können nur überleben, wenn sie sich gegen Schädlinge zur Wehr und gegen Konkurrenten durchsetzen. Die Ressourcen der Erde sind begrenzt – kein Leben ist ohne Sterben anderer möglich. Erst recht gilt dies für Tiere einschließlich des Menschen. Sie können nur überleben, wenn sie organisches Material essen, das heißt, wenn sie andere Lebewesen töten. Auch Vegetarier_innen und Veganer_innen töten Pflanzen, um sich zu ernähren. Der Unterschied zur Tiertötung ist nur ein gradueller, kein prinzipieller.“ Michael Rosenberger: Jedem Wildtier dienen. Überlegungen zu einer aus tierethischer Sicht vertretbaren Jagd, in: Elke Diehl / Jens Tuider (Hg.), *Aben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, Berlin 2019, 271–278: 273. Noch deutlicher zeigt sich diese Annahme in einer Rezension, in der vom „gottgewollten (!) [sic!] Sterben der Lebewesen“ die Rede ist. Michael Rosenberger, Rezension zu Simone Horstmann / Thomas Ruster / Gregor Taxacher, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 3 (2021), 330–332: 331.
- 4 Eine eindrückliche Übersicht über künstlerische Adaptionen des Höllenschlund-Motivs findet sich unter <https://www.pinterest.de/leurdemal/hellmouth/> (Aufruf: 10.7.2023).
- 5 Bildquelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_hell_mosaic_coppo_di_marcovaldo_baptisterium_florence.jpg (Aufruf: 10.7.2023).
- 6 Bildquelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Hellmouth.jpg> (Aufruf: 10.7.2023).
- 7 Bildquelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Helvetlohja.jpg> (GNU Free Documentation License) (Aufruf: 10.7.2023).
- 8 Bildquelle: <https://nat.museum-digital.de/object/1103014> (Creative Commons Lizenz 3.0, BY-NC-SA) (Aufruf: 10.7.2023).
- 9 Bildquelle: <https://www.visit-a-church.info/sacred-buildings/church/detail/1566525631063?lang=de> (Creative Commons Lizenz 4.0 BY-SA) (Aufruf: 10.7.2023).
- 10 Quelle: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/WDZA737VIT4EZK56WBYO5EBPS4GRIV5X> (Aufruf: 10.7.2023). © Bildarchiv Foto Marburg.
- 11 Thomas Ruster, *Wem gehört die Zukunft? Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie*, in: Christian Böttigheimer / Florian Bruckmann (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der ‚Zeichen der Zeit‘ (=Quaestiones disputatae 248)*, Freiburg i.Br. 2012, 232–251.
- 12 Bildquelle: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Ein_Engel_versperrt_die_Pforten_der_Unterwelt_mit_einem_Schl%C3%Bcsel.jpg (Aufruf: 10.7.2023).
- 13 „Die Kategorie des Glaubens ist erbarmungslos verschmutzt durch die vernichtenden und kolonisierenden Dispute des Christentums, einschließlich ihrer gebildeten und bürgerlichen, säkularen Versionen. Sie ist gefesselt an Doktrin, Profession, Konfession und die Taxonomien des Fehlerhaften. Das heißt, die Kategorie Glaube ist nicht sensibel. Ich spreche [...] über Praktiken der Verweltlichung, über Sympoesis, die nicht nur symbiogenetisch ist, sondern immer ein sensibler Materialismus. Die sensiblen Materialismen des involutionären Impulses sind viel

- innovativer, als es der säkulare Modernismus erlauben möchte.“ Donna J. Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Berlin 2018, 122.
- 14 Ebd., 13.
- 15 Jens Soentgen, *Ökologie der Angst (=Fröhliche Wissenschaft 117)*, Berlin 2019, 13ff.
- 16 Kurt Remele, Kaltblütig. Warum der Fisch zum Christussymbol und zur Fastenspeise wurde und wie sein konkretes Leben und anthropogenes Leiden bis heute ausgeblendet bleiben, in: Julia Enxing / Simone Horstmann / Gregor Taxacher (Hg.), *Animate theologies – ein (un-)mögliches Projekt? (= animate.theologies.dialogue 1)*, Darmstadt 2022, 136–150. Ähnlich auch Allison Covey, *Veganism and Christianity*, in: Laura Wright (Hg.), *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, London 2021, 183–193: 187: „Where Christian ecclesiastical practices of fasting and abstinence or individual fasts by particular saints resemble veganism, they are rarely, if ever, motivated by the same concerns as ethical veganism.“
- 17 Umgekehrt lässt sich eine ebenso bedenkliche Tendenz innerhalb der islamischen Theologie feststellen, die jegliche Kritik an derartigen Praktiken per se als „kolonialistisch“ zurückweist. Vgl. dazu u.a. Magfirah Dahlan, *Veganism and Islam*, in: Laura Wright (ed.), *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, London 2021, 226–234: 230: „I argued that arguments against religious slaughter and animal sacrifice are best understood in the context of Western colonialism and the spread of industrialization.“ Dahlans Ablehnung einer veganen Ernährung beruft sich ebenfalls auf ein Argument, das dem Entanglement nicht unähnlich ist, insofern sie dahinter den Versuch vermutet, „to transcend human nature“ (ebd., 231), was ihrer Perspektive zufolge strikt abzulehnen sei – ratsam sei die religiöse Anerkennung der Eingebundenheit des Menschen in die belebte Mitwelt, die bei Dahlan dann als direktes Argument fungiert, um das Töten von Tieren und insbesondere das betäubungslose Schlachten zu legitimieren.
- 18 Dazu bilanzierend Chris Otter, *Eating animals*, in: Hilda Kean / Philip Howell (Hg.), *The Routledge Companion to Animal-Human-History*, 474–498: 483: „Numerous studies purported to demonstrate that simply bleeding an animal without prior stunning made death slower and more painful. The British Medical Journal argued that .the animal, passing through the stages of terror, pain, faintness, and epileptiform convulsions, has a longer period of conscious suffering.“
- 19 David Grumett / Rachel Muers, *Theology on the Menu. Asceticism, Meat and Christian Diet*, London 2010, 78ff.
- 20 Pinchas Lapide / Ruth Lapide, *Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität*, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, München 2000, 71–78: 71.
- 21 Peter Heine, *Nahrung und Nahrungstabus im Islam*, in: Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen*, 79–94: 89f.
- 22 Thomas Ruster, *Reine und unreine Tiere. Eine Zoologie der Heiligkeit*, in: Ders. / Simone Horstmann / Gregor Taxacher: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 273–291: 273.
- 23 Ebd., 279.
- 24 Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M. 1988.
- 25 David Grumett / Rachel Muers, *Theology on the Menu. Asceticism, meat and Christian diet*, London 2010, 77.
- 26 Ebd., 76.
- 27 So z.B. Urs Willmann, *Ein großer Schnitt für die Menschheit*, in: *Die Zeit* 78, 8 (2023), 28. – Der Beitrag wird mit dem Vorspann eingeleitet: „Der Fund einer drei Millionen Jahre alten Schlachtereier in Afrika zeigt: Womöglich waren unsere Ahnen nicht die ersten Werkzeugmacher.“
- 28 Karl Steel, *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus (Ohio) 2011, 184.
- 29 Diesen Aspekt betonen implizit auch Ruth und Pinchas Lapide in ihrem zuvor zitierten Beitrag: „Dass es auch beim Essen darum geht, das Rechte zu tun, wird besonders anhand der religiösen Speisegebote und Speiseverbote deutlich.“ Lapide / Lapide, *Koscher*, 16.
- 30 Grumett / Muers, *Menu*, 75.
- 31 Vgl. dazu Paula Arcari, *Making Sense of ‚Food‘ Animals. A Critical Exploration of the Persistence of ‚Meat‘*, London 2020, die betont: Die Einordnung von bestimmten Verfahren oder Arten von Fleisch als inakzeptabel [abominable] habe faktisch die Funktion, das vermeintlich Gute am ‚guten‘ Fleisch in den Fokus zu rücken. Auch empirisch wird überdeutlich: Wer Fleisch aus Massentierhaltung ablehnt, gelangt damit nicht zu einer umfassenden Kritik, sondern lediglich zu annehmbarer erscheinenden Formen des Tierkonsums. Die mittlerweile vorhandene Kenntnis von industriellen Haltungsformen, insbesondere von Bildern mit Metallkäfigen, Kunstlicht usw. führt regelmäßig zu dem Wunsch, ‚natürlichere‘ Haltungsformen zu präferieren. Das, was Menschen an der industriellen Tierhaltung stört, ist, dass das Bild wohlmeinender Menschen und

einer ‚natürlichen‘ Mensch-Tier-Beziehung nicht mehr aufrechterhalten werden kann: „The state of domination that these rights acutally support is made visible in the obvious repression of the lives and bodies of these animals so that the perception of a ‚relationship‘ (in the sense of mutuality and two-way connection that this word implies) becomes untenable.“ (ebd., 126) Der Boom von sog. Biofleisch sei daher als Versuch zu werten, eine vermeintlich immer schon akzeptable Form der Repression an die Stelle der unerträglichen, industriellen Ausbeutung zu setzen und die Idee der menschlichen Vorherrschaft so zu zementieren. Vgl. ebd., 127.

- 32 Dieser Einschätzung muss allein deswegen widersprochen werden, weil die Unterschiede in den Haltungsformen und Tötungsformen derart unbedeutend ist, dass sie für die Tiere selbst kaum ins Gewicht fallen. Vgl. Schmitz, Anders satt.
- 33 Eine in weiten Teilen vergleichbare Tierethik vertritt z.B. die US-amerikanische Moralphilosophin Alice Cray, *Inside Ethics. On the Demand of Moral Thought*, Oxford 2016.
- 34 Vielleicht ist das aber auch ein Trugschluss – hier bedürfte es m.E. einer Klärung der genauen Bedeutung, die das Wiederkäuen von Tieren (das den Pferden fehlt, um als rein zu gelten) für diese Klassifikationen und für die religiöse Wahrnehmung des Verzehrs generell hatte.
- 35 Cora Diamond, *Fleisch essen und Menschen essen*, in: Dies., *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, hg. v. Christoph Ammann, Frankfurt a.M. 2017 [2012], 83–106, 90f.
- 36 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 5. Aufl. Freiburg i.Br. 2014, 23.
- 37 Vgl. dazu den schon älteren, aber sehr instruktiven Beitrag von Franz von Kutschera, *Empirische Grundlagen der Ethik*, in: Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart 1988, 659–670.

Joachim Pfützner

Lernen von der alten Kirche

Zur Behebung der Probleme in den Eucharistie-
gebeten des deutschen alt-katholischen Bistums



Mit nicht weniger als 23 Eucharistiegebeten kann das Altarbuch der deutschen alt-katholischen Kirche¹ aufwarten. Und das sind nicht einmal alle. Denn für die Feiern der Trauung² und der Taufe³ steht in den entsprechenden Ritualien zusätzlich noch je ein Eucharistiegebet zur Verfügung. Außerdem enthält das Taufrituale ein eigenes Gebet für eine „Eucharistiefeier zum Taufgedächtnis und um die Einheit der Getauften“.⁴ In ihrer Gesamtheit geben alle 26 Gebete ein vielfältiges Bild ab. Das zeigt sich schon an ihrer Herkunft.⁵ Gleich das erste Gebet im Eucharistiebuch geht auf einen Text zurück, der sich in einer Kirchenordnung vom Beginn des 3. Jahrhunderts⁶ findet; er gilt als das älteste vollständig überlieferte Eucharistiegebet.⁷ Das zweite stellt ein Zeugnis aus den Anfangsjahren des deutschen alt-katholischen Bistums dar und erinnert gleichzeitig an das Eucharistiegebet der römischen Liturgie, das für die westliche Christenheit mehr als tausend Jahre als einziges Eucharistiegebet zur Verfügung stand.⁸ Das dritte⁹ schließlich ist aus einer Tagung der Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonzferenz über die Theologie und Struktur des Eucharistiegebets hervorgegangen, die 1979 in Altenberg bei Köln stattgefunden hat.¹⁰ Der damalige Erzbischof von Utrecht hatte bei dieser Tagung den Vorschlag gemacht, ein Eucharistiegebet zu schaffen, „das in allen Kirchen der Utrechter Union als Zeichen der Einheit verwendet werden kann“.¹¹ Nach den Vorstellungen der Tagungsteilnehmer:innen sollte dieses Eucharistiegebet der Grundstruktur altkirchlicher Eucharistiegebete folgen, wie sie auf der Tagung herausgearbeitet und in einem Abschlusspapier dargestellt wurde, das unter dem Titel „Konsens der Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz 1979“ bekannt wurde.¹² Ein Großteil der dann folgenden Gebete stammt aus Kirchen und Gemeinschaften der Ökumene,¹³ die restlichen wurden eigens für das Eucharistiebuch geschaffen. Bei so reicher Vielfalt kann es kaum verwundern, dass nicht alle Gebete den im Konsens favorisierten Strukturen entsprechen. Außerdem: Gemessen an einer für die alt-katholischen Kirchen bedeutsamen Studie des früheren Berner Theologieprofessors Herwig Aldenhoven (1933–2002) über die Struktur des Eucharistiegebets¹⁴ tun sich auch sonst in vielen Texten Probleme auf.

Im Folgenden soll zunächst die altkirchliche Grundstruktur des Eucharistiegebets, wie sie im Konsens beschrieben ist, vorgestellt und anhand der Erkenntnisse aus der Studie Aldenhovens erläutert werden. Vor diesem Hintergrund lassen sich dann die einzelnen Probleme in den Eucharistiegebeten des deutschen alt-katholischen Bistums aufzeigen und Lösungsansätze entwickeln.

1. Die altkirchliche Grundstruktur des Eucharistiegebets in der Darstellung des Konsenses

1.1 Zur Einordnung des Konsenses

Der Konsens ist kein amtliches Papier. Zugestimmt haben ihm die Teilnehmer:innen an der 20. Internationalen Alt-Katholischen Theologenkongress: Theolog:innen aus verschiedenen Kirchen der Utrechter Union, darunter auch einige Bischöfe. Aufgrund ihrer Studien und Beratungen schlossen sie zum Abschluss der Konferenz eine Vereinbarung darüber, wie künftige alt-katholische Eucharistiegebete aussehen sollten: aus welchen Elementen sie bestehen, welcher Struktur sie folgen, welche Inhalte sie haben sollten und was hilfreich sein könnte für einen inneren Mitvollzug durch die Gottesdienstfeiernden. Doch die Theologenkongress ist kein beschlussfassendes synodales Organ der Utrechter Union, der Konsens ist nicht einklagbar. Aber er ist das Ergebnis fachlicher Auseinandersetzung, seine Anregungen und Empfehlungen haben theologisches und liturgiewissenschaftliches Gewicht; die Kirchen der Utrechter Union sind gut beraten, sich daran zu halten. Natürlich werden in den Konsens auch neue liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse einfließen müssen. Die 43. Internationale Alt-Katholische Theologenkongress 2012 hat die Vereinbarung deshalb einer gründlichen Überprüfung unterzogen. Sie kam allerdings zu dem Schluss, dass „neuere Einsichten einer ökumenisch und interdisziplinär orientierten Liturgiewissenschaft den Konsens [...] zu bestätigen [scheinen]“.¹⁵

1.2 Die beiden Varianten der altkirchlichen Grundstruktur des Eucharistiegebets

Zwei Varianten einer altkirchlichen Grundstruktur des Eucharistiegebets werden im Konsens vorgestellt. Die erste entspricht dem bereits erwähnten Eucharistiegebet aus der *Traditio Apostolica* vom Beginn des 3. Jahrhunderts.¹⁶ Die zweite begegnet erstmals in Eucharistiegebeten Ägyptens aus dem 4. Jahrhundert,¹⁷ wird aber auch im Eucharistiegebet der römischen Liturgie, dem *Canon Romanus*,¹⁸ erkennbar.

Erste Variante	Zweite Variante
Einleitender Dialog	Einleitender Dialog
Danksagungsteil (Lob und Dank) entweder: Einheitliche Danksagung, einmündend in Einsetzungsbericht oder: Präfation Sanctus Postsanctus, einmündend in Einsetzungsbericht	Danksagungsteil (Lob und Dank), bestehend aus Präfation und Sanctus, evtl. Postsanctus
	Segensbitte für die Gaben, einmündend in Einsetzungsbericht
Anamnese - Oblatio	Anamnese - Oblatio
Epiklese (bezogen auf Gaben und Kommunikanten)	Bitte um (Aufnahme und) Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger
Doxologie und Amen	Doxologie und Amen

Die Gegenüberstellung zeigt, dass wesentliche Bestandteile des Eucharistiegebets Danksagung, Einsetzungsbericht, Anamnese-Oblatio und Epiklese¹⁹ sind; hinzu kommen der einleitende Dialog²⁰ und die abschließende Doxologie.²¹ Statt „Epiklese“ heißt es in der zweiten Variante „Bitte um (Aufnahme und) Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger“.²² Unterschiedlich gestaltet erscheint vor allem der Teil vor dem Einsetzungsbericht, der auch schon innerhalb der ersten Variante Unterschiede aufweist.

1.2.1 Danksagung, Segensbitte für die Gaben und Einsetzungsbericht

Die Danksagung – griechisch *eucharistia* – gibt dem Gebet schon in der alten Kirche seinen Namen. Allein das sagt etwas aus über ihre Bedeutung. In der ersten Variante zeigt sich das in besonderer Weise: Danksagungscharakter hat dort alles bis zu den Elementen Anamnese-Oblatio einschließlich. Erst dann wird aus dem Lobpreis ein Bittgebet. Gleiches gilt für die zweite Form der ersten Variante, auch wenn dort die Danksagung vom Sanctus unterbrochen ist. Demgegenüber vermittelt die zweite Variante ein völlig anderes Bild. Denn dort reicht die Linie der Danksagung nur noch bis zum Sanctus,

allenfalls bis zum Postsanctus. Noch vor dem Einsetzungsbericht taucht die erste Bitte auf. Sie – und nicht mehr die Danksagung – prägt nun die Stiftungserzählung.

Diese Segensbitte für die Gaben ist in den Textzeugen höchst unterschiedlich gestaltet. In den ältesten Gebeten stellt sie eine Überleitung vom Sanctus zum Einsetzungsbericht dar.²³ Später erscheint dieselbe Bitte mit dem Zusatz „durch die Herabkunft des Heiligen Geistes“.²⁴ Nun ist es aber so, dass die Bitte um Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Gaben Brot und Wein – der Fachausdruck dafür lautet „Epiklese“, wörtlich „Anrufung“ – im ältesten vollständig überlieferten Eucharistiegebet aus der *Traditio Apostolica* erst im Anschluss an die Danksagung folgt, also nach Einsetzungsbericht, Anamnese und Oblatio, und dass diese Bitte an gleicher Stelle in beinahe gleicher Gestalt²⁵ auch in den Textzeugen der im Konsens vorgestellten zweiten Variante erscheint. Es stellt sich somit die Frage, ob diese Gebete, sofern sie vor dem Einsetzungsbericht über eine Segensbitte in Verbindung mit dem Heiligen Geist verfügen, zwei Epiklesen haben. Nein, sagt Herwig Aldenhoven dazu in seiner Studie.²⁶ Denn erstens lasse sich eindeutig nachweisen, dass die erste Epiklese später eingefügt wurde, ausgelöst vom Sanctus, das ebenfalls später in das Eucharistiegebet eingefügt wurde. Zweitens werde schon in den frühen ägyptischen Eucharistiegebeten erkennbar, dass die Segensbitte ursprünglich keine Epiklese war; diese Gebete hatten ja bereits eine Epiklese.²⁷ Und drittens sei die später zur Epiklese umgebildete Segensbitte vor dem Einsetzungsbericht nach dem Vorbild der schon bestehenden Epiklese gebildet worden. Das Motiv dazu lasse sich in der Beobachtung finden, dass in den Eucharistiegebeten Ägyptens und Roms der Darbringungsgedanke schon vor dem Einsetzungsbericht eine große Rolle spielt, und dass Textpassagen, in denen er auftaucht, in der Folge auch Passagen mit Segensbitten angezogen haben.²⁸ Dieser enge Bezug zwischen Darbringung und Segensbitte sei schon im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* gegeben; die Oblatio ziele darauf ab, Gott um Segen für die Gaben anzurufen. Im römischen Kanon sei dies gleich mehrfach zu beobachten, ja, es lasse sich darin sogar eine Steigerung erkennen, deren Höhepunkt die eigentliche Darbringung und die eigentliche Epiklese nach Einsetzungsbericht und Anamnese ist. Das bedeutet: Alle vorherigen Darbringungs- und Segensgebete haben einen vorläufig-vorbereitenden Charakter, und die eigentliche Oblatio sowie die eigentliche Epiklese haben

demgegenüber endgültig-abschließende Bedeutung. Im Konsens wird deshalb klargestellt, dass die Bitte um Segnung der Gaben vor dem Einsetzungsbericht „einen eigenen Charakter besitzt und daher die epikletische Bitte für Gaben und Kommunikanten nach der Anamnese nicht ersetzt“.²⁹

Wie immer die Bitte vor dem Einsetzungsbericht gestaltet ist: Der Einsetzungsbericht bekommt dadurch eine andere Bedeutung. Steht er in Gebeten der ersten Variante unter dem Vorzeichen der Danksagung, was seinen anamnetischen Charakter betont, erscheint er in Gebeten der zweiten Variante „als Anhang der Epiklese, als Begründung, warum wir Gott um die Weihe der Gaben bitten“.³⁰ Die Entwicklung geht aber noch weiter, denn im 9. Jahrhundert hatte sich im Westen der Kirche die Auffassung durchgesetzt, die im Einsetzungsbericht enthaltenen Worte Jesu bewirkten die Wandlung der Gaben Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi.³¹ In der Folge führte das zu einer Hervorhebung des Einsetzungsberichts gegenüber den anderen Gebetselementen.³² Hier fand der Höhepunkt der Feier statt; das Gebet wurde praktisch unterbrochen. Glockenzeichen, die Erhebung der Gestalten, ehrfürchtige Anbetung durch die Gottesdienstfeiernden, Kniebeugen des Priesters, der die Worte Jesu als Konsekrationsbevollmächtigter sprach, und gegebenenfalls Weihrauchinzens begleiteten ihn.

Dieses – wie Aldenhoven es nennt – „spätabendländische Verständnis des römischen Kanons“³³ hatte auch Auswirkungen auf die Sicht der Gaben in der Oblatio. Im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* werden sie noch schlicht „das Brot und der Kelch“ genannt, Gott dargeboten, damit er sie heilige. Im *Canon Romanus* ist an gleicher Stelle die Rede vom „heiligen Brot des ewigen Lebens“ und vom „Kelch des immerwährenden Heils“ – mit anderen Worten: vom Leib und vom Blut Christi. Aldenhoven zeigt, dass man sich dabei trotzdem unkonsekrierte Elemente vorgestellt hat; die Rede vom Leib und vom Blut Christi war vorausschauend – proleptisch – gemeint. Aldenhoven zufolge war diese proleptische Rede schon früh üblich. Als Beispiel führt er eines der ägyptischen Eucharistiegebete an, in dem noch vor dem Einsetzungsbericht und vor der Epiklese die Bezeichnungen „Gleichnis des Leibes“ für das Brot und „Gleichnis des Blutes“ für den Kelch mit Wein fallen.³⁴ Doch später, als man die Worte Jesu als Konsekrationsworte verstand, dachte man folglich an konsekrierte Gaben. Nur übersah man dabei, dass eine Darbietung bereits geheiligter Gaben problematisch erscheint.³⁵

Erst, als man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erkannte, dass der alten Kirche eine Fixierung des Konsekrationsmoments fremd war und dass somit das ganze Eucharistiegebet konsekratorischen Charakter hatte, sah man sich in der Lage, die Struktur der altkirchlichen *Prex Eucharistica* in der Folge Anamnese – das heißt Danksagung, Einsetzungsbericht, Anamnese-Oblatio – und Epiklese nachzuvollziehen.

Dafür, dass die Danksagung ein zentraler Bestandteil des Eucharistiegebets ist, erscheint sie in Gebeten, die der zweiten Variante entsprechen, eher mickrig. Noch dürftiger aber wirkt sie im Eucharistiegebet der römischen Liturgie, dessen Danksagungsteil schon früh je nach Anlass der Feier ausgewechselt wurde.³⁶ In oft nur einem Satz wird das jeweilige Heilsereignis thematisiert. Nach dem Sanctus wird das Eucharistiegebet mit Bitt- und Fürbittgebeten fortgesetzt. Lediglich im Einsetzungsbericht und der darauffolgenden Anamnese sowie in der Doxologie tritt der Lobcharakter noch hervor. Nachdem es im Mittelalter üblich wurde, die Teile nach dem Sanctus still zu beten, wurde die inzwischen „Präfation“ genannte Danksagung einschließlich des Sanctus abgetrennt. Damit war dem römischen Eucharistiegebet, das schon in den Sakramentaren *canon accionis*³⁷ genannt wurde, das namengebende Element praktisch abhandengekommen. Erst im Zuge der Liturgiereformen im 20. Jahrhundert wurde die alte Einheit wiederhergestellt.³⁸

1.2.2 Anamnese-Oblatio und Epiklese

Von den Elementen „Anamnese“ und „Oblatio“ war bereits mehrfach die Rede. „Anamnese“ bedeutet „Erinnerung“: Gemeint ist das Gedächtnis Jesu Christi, das sich unmittelbar an den Einsetzungsbericht anschließt und durch das Wort Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ ausgelöst wird. Der Form nach ist es kein entfaltetes Gedächtnis, es beschränkt sich auf die Nennung wesentlicher Heilsereignisse: Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft Christi, gelegentlich noch Menschwerdung. Für eine ausführliche Darstellung der Heilsereignisse ist die Danksagung im ersten Teil des Gebets vorgesehen. Dabei ist laut Konsens zu beachten: „Der Eindruck einer Wiederholung der Danksagung in der Anamnese ist zu vermeiden.“³⁹

„Oblatio“ bedeutet „Anbieten“. Im liturgischen Kontext wird es meist mit „Darbringung“ übersetzt. Gemeint ist jener kurze Passus, der im Eucharistiegebet

im Zusammenhang mit der Anamnese zur Sprache gebracht wird. *Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem*, lautet er in der lateinischen Übersetzung des Eucharistiegebets aus der *Traditio Apostolica*.⁴⁰ Will man diesen Satz ins Deutsche übertragen, muss man vom Hauptsatz *offerimus tibi panem et calicem* ausgehen (wir bringen dir das Brot und den Kelch dar). Dem zugeordnet ist der Rest des Satzes: „eingedenk seines Todes und seiner Auferstehung“. Die Formulierung zielt auf ein und denselben Vorgang ab: Darbietung und, damit verbunden, Gedächtnis. Zum Ausdruck kommen soll, dass der Gedächtnisauftrag Jesu nicht nur ein Gedenken ist, sondern ein Gedenken im Tun.⁴¹ Die Formel dafür lautet *memores ... offerimus*. Sie findet sich nicht nur im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica*, sondern auch im *Canon Romanus*. Ganz bewusst sind deshalb im Konsens „Anamnese-Oblatio“ im Zusammenhang und nicht als einzelne Elemente genannt.

Eng verbunden mit der Oblatio ist außerdem die „Epiklese“ – auch dieser Begriff ist schon mehrfach zur Sprache gekommen. Mit ihm wird gewöhnlich die Anrufung Gottes um Sendung des Heiligen Geistes bezeichnet. Im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* lautet sie: „... und wir bitten dich, deinen heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche zu senden. Erfülle alle, die vom Heiligen empfangen, mit dem Heiligen Geist, auf dass sie eins werden und Stärkung finden im Glauben und in der Wahrheit...“⁴² Was im Deutschen in zwei Sätzen wiedergegeben ist, wird im Lateinischen in einem Satz geäußert. Es geht also nicht nur darum, dass die Gaben mit Heiligem Geist erfüllt werden, sondern dass dies ebenso an denen geschieht, die von ihnen essen und trinken. Im Konsens wird darauf hingewiesen, dass „[d]ie Zusammengehörigkeit der Bitte um Heiligung der Gaben und ihrer Empfänger nach der Anamnese [...] wichtig [ist]“.⁴³ Die enge Verbundenheit zwischen Epiklese und Oblatio besteht darin, dass, bevor die in der Epiklese geäußerte Bitte ausgesprochen werden kann, die Gaben erst einmal Gott dargeboten werden müssen. Dieses Tun ergibt sich aus dem Gedächtnisauftrag Jesu.

1.2.3 Allgemeines zur Struktur des Eucharistiegebets

Spätestens nach der Epiklese lässt sich nun im Gebet als Ganzem – allerdings nur in Gebeten der ersten Variante – eine trinitarische Struktur erkennen. In der Danksagung ist von Gottes Heilstaten die Rede, im Einsetzungsbericht und in der Anamnese tritt das Wirken Jesu Christi hervor und in der Epiklese

kommt schließlich der Heilige Geist in den Blick. Dass hier die gleiche Struktur vorliegt, wie sie auch den Glaubensbekenntnissen eigen ist, ist kein Zufall. Die altkirchlichen Eucharistiegebete wollten bewusst Glaubensbekenntnisse sein.

Und noch etwas tritt zutage, wenn man das Gebet im Ganzen betrachtet, wiederum nur in der ersten Variante. In seinem Hauptteil – Danksagung, Einsetzungsbericht, Anamnese-Oblatio – ist es eine Anamnese, die dann in einen epikletischen Teil übergeht. Diese Grundstruktur erfährt in der zweiten Variante mit ihrer dem Einsetzungsbericht vorausgehenden Segensbitte für die Gaben einen Bruch, ganz unabhängig davon, ob die Segensbitte nur Überleitung oder Bitte um Sendung des Heiligen Geistes ist.

Im Konsens ist mit „Grundstruktur“ aber noch etwas anderes gemeint, nämlich die Beschränkung des Gebets auf seine wesentlichen Bestandteile. Aus den weiteren Konsens-Regelungen geht hervor, dass auch an Elemente wie Fürbitten (Mementos) oder Akklamationen gedacht ist. Für *Communicantes* (in Gemeinschaft)⁴⁴ und *Mementos* (Gedenken)⁴⁵ sind im Konsens zwei Stellen vorgesehen: „bei bzw. nach der Gabenbereitung oder im Anschluss an die Epiklese“.⁴⁶ Im Blick auf die sogenannte „anamnetische Akklamation“ – in den Gebeten des deutschen alt-katholischen Bistums „Christus ist gestorben...“ – ist geregelt, sie sollte der Anamnese folgen und nicht vorangehen.⁴⁷ Zur Struktur des Eucharistiegebets wird grundsätzlich noch erwähnt, dass diese „so durchsichtig sein sollte, dass der Mitvollzug gefördert wird“.⁴⁸

2. Probleme in den Eucharistiegebeten des deutschen alt-katholischen Bistums⁴⁹

2.1 Die Gebete der ersten Variante

Vierzehn der 23 Eucharistiegebete im aktuellen Altarbuch des deutschen alt-katholischen Bistums entsprechen der ersten im Konsens vorgestellten Variante. Innerhalb dieser ersten Variante sind sie alle in der zweiten Form gebildet, in der sich der Danksagungsteil aus Präfation, Sanctus und Post-sanctus zusammensetzt, um dann in den Einsetzungsbericht überzugehen.⁵⁰ Die erste Form, die sich durch eine einheitliche Danksagung ohne Sanctus

auszeichnet, wie sie im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* begegnet, ist im Eucharistiebuch nicht vertreten, selbst nicht in jenem Text, der in enger Anlehnung an dieses Gebet geschaffen wurde.⁵¹ Die Scheu, Eucharistiegebete ohne Sanctus anzubieten, ist zwar nachvollziehbar. Aber verändert eine dem Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* vorangestellte Präfation nicht die Gesamtkomposition des Gebets – einmal abgesehen von der Schwierigkeit, zu diesem Gebet überhaupt eine passende Präfation zu finden, ohne dass es zu inhaltlichen Doppelungen oder Überschneidungen kommt?⁵² Nicht nur im Fall von EG I zeigt sich, wie wenig man bei der Abfassung eines Gebets bedacht hat, dass ihm eine frei auszuwählende Präfation vorausgehen wird, die aber als Teil des Gebets zu sehen ist. Einige Gebete haben deshalb eine Eigenpräfation, die nicht austauschbar ist.⁵³ Doch im Fall von EG XX fügt sich diese nicht unbedingt harmonisch ins Gesamtbild des Textes ein. So wird in der Präfation der Blick auf Jesus Christus gelenkt, im Postsanctus aber klingen dann alttestamentliche Motive an, um schließlich wieder auf Jesus Christus zurückzukommen. Die für die erste Variante so typische trinitarische Gestalt des Eucharistiegebets kann in EG XX so nicht durchscheinen. Auffällig ist zudem, dass das zentrale Motiv des Gebets, Tod und Auferstehung Christi, erstmals in der Präfation angesprochen, im Postsanctus und in der Anamnese wiederholt wird, ohne es sprachlich groß zu variieren.

Da im Eucharistiebuch nur die Gebete, die der ersten Variante zuzuordnen sind, die altkirchliche Epiklese nach dem Einsetzungsbericht haben, spielt hier die Oblatio eine bedeutende Rolle. Doch von den vierzehn Texten bieten lediglich fünf überhaupt eine Darbringungsformel⁵⁴ und nur einer eine, die, wie im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* und im *Canon Romanus*, mit der Anamnese einhergeht.⁵⁵ Als problematisch scheint sich hier vor allem die anamnetische Akklamation zu erweisen.⁵⁶ Soll sie, wie vom Konsens empfohlen, der Anamnese folgen, trennt sie, was eigentlich zusammengehört, sei es Anamnese und Oblatio⁵⁷ oder Oblatio und Epiklese.⁵⁸

Selbstverständlich ist die Epiklese in diesen Texten stets auf Gaben und Empfänger:innen bezogen. Allerdings wird insbesondere hinsichtlich der Kommunikantenbitte stark variiert; folglich wird also nicht immer gleich wahrnehmbar, dass durch die Teilhabe an den geheiligten Gaben das Erbetene, etwa Gemeinschaft mit Christus und untereinander oder das Feuer der Liebe Gottes, empfangen werden kann.⁵⁹

2.2 Die übrigen Gebete

Gebete, die der zweiten im Konsens beschriebenen Variante mit der für sie typischen Segensbitte vor und der Epiklese für Gaben und Empfänger nach dem Einsetzungsbericht zuzuordnen wären, sucht man im deutschen alt-katholischen Eucharistiebuch vergebens. Die neun Gebete, die sich der ersten Variante nicht zuordnen lassen, haben zwar alle vor dem Einsetzungsbericht eine Segensbitte für die Gaben, doch handelt es sich jeweils um eine Geist- und in den meisten Fällen zusätzlich um eine Wandlungsepiklese, während an der Stelle, an der die altkirchlichen Eucharistiegebete ein auf Gaben und Kommunikanten bezogenes epikletisches Gebet haben – sprich: nach Anamnese und Oblatio –, nur noch eine Kommunikantenepiklese oder gar kein epikletisches Gebet mehr folgt. Mit anderen Worten: Die Epiklese, wie sie schon im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* gebildet ist, erscheint in diesen Gebeten entweder auf eine Gabenepiklese vor dem Einsetzungsbericht reduziert, oder es gibt sie aufgesplittet in besagter Gabenepiklese vor und in einer Kommunikantenepiklese nach dem Einsetzungsbericht. Der im Konsens geforderten Zusammengehörigkeit von Gaben- und Kommunikantenbitte⁶⁰ wird hier ebenso wenig Beachtung geschenkt wie dem Hinweis, dass die Segensbitte vor dem Einsetzungsbericht die epikletische Bitte für Gaben und Kommunikanten nach der Anamnese nicht ersetzen kann.⁶¹

Eine Aufspaltung der ursprünglich zusammengehörenden Teile der Epiklese haben – allerdings unbewusst – schon die alt-katholischen Theologen Eduard Herzog (1841–1924) und Adolf Thürlings (1844–1915) herbeigeführt, die seinerzeit in das Canon-Romanus-Gebet *Quam oblationem* eine Geistesepiklese eingefügt und das ebenfalls zum Kanon gehörende Gebet *Supplices te rogamus* auf die Kommunikantenbitte reduziert haben.⁶² Rund siebzig Jahre später identifizierte der damalige Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann (1889–1975) diese Gebete des Canon Romanus gleichfalls als Wandlungsepiklese einerseits und als Kommunikantenepiklese andererseits.⁶³ Nicht nur in neueren römischen Eucharistiegebeten, sondern auch in Texten aus anglikanischen und evangelischen Kirchen, alle im Zeitraum zwischen 1965 und 1980 entstanden, findet sich diese Aufteilung, sodass der alt-katholische Liturgiewissenschaftler Sigisbert Kraft (1927–2006) dafür plädierte, diesen

Befund ernst zu nehmen.⁶⁴ Kraft, der darin Auswirkungen einer westlichen Lehrentwicklung wahrnimmt und von daher die „heutige Doppelung der Epiklese“ als legitimiert ansieht, hatte sein Plädoyer bei der 20. Theologenkonferenz zur Diskussion gestellt; er konnte sich damit aber, wie der Konsens zeigt, nicht durchsetzen. Gleichwohl geht die für das Eucharistiebuch getroffene Auswahl sowohl von Texten, die die altkirchliche Struktur wiedergeben, als auch von solchen, die über eine geteilte oder nur eine Epiklese verfügen, hauptsächlich auf ihn zurück.⁶⁵

In Gebeten, die die Epiklese schon vor dem Einsetzungsbericht haben, hat die ursprünglich mit der Anamnese verbundene Oblatio praktisch keine Bedeutung mehr. So kann es nicht verwundern, dass sieben dieser Gebete ohne Oblatio auskommen.⁶⁶ In den beiden restlichen, die eine Darbringung haben, ist man um eine traditionelle Gestaltung bemüht – das heißt, die Oblatio steht in Verbindung mit der Anamnese⁶⁷ und ist dann auf eine Bitte ausgerichtet, die konsequenterweise natürlich nur die an Leib und Blut Christi Teilhabenden im Blick hat. Wie in den Kommunikantenbitten üblich, wird für sie um Erfüllung mit Heiligem Geist gebeten, wobei die volle Bedeutung dieser Bitte nur im Hinblick auf das epikletische Gebet vor dem Einsetzungsbericht erfahren werden kann. Es ist aber fraglich, ob die Gottesdienstfeiernden diesen Zusammenhang überhaupt wahrnehmen.⁶⁸

Auch in den Gebeten mit geteilter oder nur einer Epiklese stellt die anamnetische Akklamation, die laut Konsens der Anamnese folgen und nicht vorausgehen soll, ein Problem dar. Es ist von daher zu einfach, den Autor:innen vorzuwerfen, sich nicht an die entsprechende Konsens-Bestimmung gehalten zu haben. Dass sie sie befolgen wollten, lässt sich schon an den vorab veröffentlichten Entwürfen ablesen. In insgesamt fünf Gebeten, darunter auch solche, die der ersten Variante entsprechen, findet sich dort die Akklamation wie im Konsens empfohlen.⁶⁹ Vergleicht man diesbezüglich Entwurf und Fertigstellung, fragt man sich allerdings, warum vom Entwurf jeweils abgewichen wurde. Es ist zwar richtig, dass die Akklamation in allen betroffenen Gebeten als Unterbrechung empfunden werden kann. Man kann sie aber auch als Hilfe ansehen, sich in der Struktur Anamnese – Epiklese zurechtzufinden.

In insgesamt zehn Gebeten des Eucharistiebuchs findet sich die Akklamation vor der Anamnese,⁷⁰ sie kann so eigentlich nur auf den ihr vorausgehenden Einsetzungsbericht Bezug nehmen. Wohl deshalb lautet in den meisten dieser Gebete die Einleitung auch nicht mehr nur „Geheimnis des Glaubens“, sondern: „Sooft wir essen von diesem Brot und trinken aus diesem Kelch, erfahren und bezeugen wir das Geheimnis des Glaubens.“⁷¹ Zusammen mit der Akklamation gibt die Formel 1 Kor 11,26 wieder und soll wohl an den Zusammenhang erinnern, in dem der Einsetzungsbericht bei Paulus steht. Um den Übergang zur Anamnese zu erleichtern, beginnt diese in den meisten Gebeten mit den Worten: „Bis dein Sohn wiederkommt...“⁷² Das alles unterstreicht jedoch, dass in diesen Fällen die Akklamation mehr auf den Einsetzungsbericht als auf die Anamnese ausgerichtet ist.

Drei Texte aus der Kategorie „Übrige Gebete“ fallen durch ihre Thematik und ihre poetische Sprache auf.⁷³ Entfaltet werden die Themen jeweils im Postsanctus, in der Anamnese und in den Interzessionen (Fürbitten), in einem Gebet sogar noch in der Epiklese, die dem Einsetzungsbericht vorausgeht. Als problematisch erweist sich vor allem die Themenentfaltung in der Anamnese. So bleiben in Gebet XII Tod und Auferstehung Jesu unerwähnt und in Gebet XIV wird die Anamnese nach der Akklamation noch einmal aufgenommen. In allen drei Gebeten fehlt zudem eine Darbringung der Gaben. So ist von ihnen nur in der Epiklese und im Einsetzungsbericht die Rede, an Stellen also, an denen die Gaben ohnehin zur Sprache kommen. Während sie sonst aber auch Thema in der Anamnese und der Kommunikantenepiklese sind, ist dies in EG X, XII und XIV nicht der Fall; andere Themen scheinen demgegenüber wichtiger zu sein. Allen drei Gebeten fehlt auch die Kommunikantenepiklese; in EG XII findet sich zwar nach der Anamnese eine Bitte um Heiligen Geist, aber ohne Bezug auf die Kommunion. Darüber hinaus fällt EG X durch seine Interzessionen auf: Während diese sonst die Kirche einschließlich der Verstorbenen und der Lebenden in Erwartung des verheißenen Heils im Blick haben, werden hier Menschen genannt, die der besonderen Zuwendung Gottes bedürfen; der gewöhnliche Ort für ein solches Gebet ist aber das Fürbittengebet am Ende des Wortgottesdienstes.

3. Lösungsansätze

3.1 Gestalt

Man kann die Konsensempfehlung, die Struktur des Eucharistiegebets sollte so durchsichtig sein, dass der Mitvollzug gefördert wird,⁷⁴ nicht hoch genug einschätzen. Herwig Aldenhoven hat versucht, anhand des Eucharistiegebets der *Traditio Apostolica* den Gedankengang zu skizzieren und die einzelnen Elemente zu erläutern:

Danksagung

Wir danken dir, o Gott, durch Jesus Christus für alles, was du durch ihn getan hast..., (insbesondere) dass du durch deinen Sohn das Abendmahl eingesetzt hast mit den Worten: Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis.

Einsetzungsbericht mit den Einsetzungsworten als abschließender Höhepunkt der Danksagung

Unser Tun mit Brot und Wein als Durchführung des Wiederholungsbefehles Jesu zu seinem Gedächtnis („...eingedenk...“). „Wir bringen Brot und Wein Gott dar“ im Sinne von: „Wir übereignen sie ihm“ oder „weihen sie ihm“.

Darum (in Befolgung seines Gebotes „Tut dies“) bringen wir, eingedenk des Leidens und der Auferstehung Christi, Brot und Wein dir dar.

Bitte um Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Gaben
Bitte um Erfüllung der Empfänger der Gaben mit dem Heiligen Geist
Schlussdoxologie

(Sende deinen Heiligen Geist auf diese Gaben und)
verleihe, dass alle, die davon genießen, mit dem Heiligen Geist erfüllt werden,
auf dass wir dich preisen durch Jesum Christum, durch den dir mit dem Heiligen Geiste alle Herrlichkeit ist in alle Ewigkeit. Amen.⁷⁵

Es zeigt sich hier ein durchaus logischer Aufbau, der inhaltlich an der Funktion des Gebets ausgerichtet ist: Ausgehend von der biblischen Stiftungserzählung stellt es jene Danksagung dar, die Jesus „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“, über das Brot und den Kelch mit Wein gesprochen hat und die jetzt zu seinem Gedächtnis gesprochen werden soll.⁷⁶ Also stehen Danksagung und Einsetzungsbericht am Beginn des Gebets, der Einsetzungsbericht aber nicht, um die Wandlung der Gaben in den Leib und das Blut Christi erlebbar zu machen, sondern um dankbar an Jesus zu erinnern, wobei „Erinnerung“ bedeutet: „Was damals geschah an und mit Jesus, gilt heute, ist heute lebendig...“⁷⁷ Die Aufforderung „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ führt schließlich zu „unser[em] Tun mit Brot und Wein“ (Aldenhoven), das in der Darbietung (Oblatio) der Gaben zum Ausdruck kommt. Aldenhoven hat die sich anschließende Bitte um Herabkunft des Heiligen Geistes in Klammern gesetzt, um den Text zuerst ohne und dann mit der Epiklese betrachten zu können. Dabei wird deutlich, dass der Gedankengang „durch die Epiklese keineswegs gestört oder unterbrochen, sondern nur in durchaus glücklicher Weise erweitert wird“.⁷⁸ Die Darbietung der Gaben erfolgt, um Gott zu bitten, sie mit dem Heiligen Geist zu erfüllen. Und die Bitte für die Kommunikanten ergibt sich aus der vorausgehenden Gabenepiklese, „denn der Heilige Geist soll ja auf die Gaben herabkommen, damit die Kommunikanten, die von den Gaben genießen, selbst mit dem Heiligen Geist erfüllt werden.“⁷⁹

Die Liturgische Kommission des deutschen alt-katholischen Bistums hat sich schon vor einigen Jahren dafür ausgesprochen, in ein neues Eucharistiebuch nur noch Gebete aufzunehmen, die dieser Struktur, das heißt, der ersten Variante entsprechen. Sie sieht darin am ehesten die Voraussetzungen für die im Konsens empfohlene Durchsichtigkeit zum Mitvollzug gegeben. Umgekehrt bedeutet dies eine Abkehr von Gebeten mit einer aufgesplitteten oder nur einer Epiklese. Das wird zum Teil auch Gebete treffen, die sich im Bistum einer gewissen Beliebtheit erfreuen. Von daher wäre zu prüfen, inwieweit sich solche Texte strukturell umbilden lassen.

Zur Gesamtgestalt des Eucharistiegebets gehört die Präfation. Da das Eucharistiebuch viele Gebete enthält, deren Postsanctus ohne Rücksicht darauf formuliert ist, dass ihm eine Präfation nach Wahl vorausgehen wird, stellt sich die Frage, ob neue Gebete nicht stets mit einer festen Präfation gebildet werden sollten und ob es nicht hilfreich sein könnte, für erhaltenswerte

Gebete eine passende Präfation zu finden oder zu schaffen. Diskutiert werden müsste zudem die Frage, ob es nicht auch Eucharistiegebete in der ersten Form der ersten Variante geben sollte, das heißt mit einer einheitlichen Danksagung ohne Unterbrechung durch das Sanctus.

Viele Eucharistiegebete des aktuellen deutschen Altarbuches haben nach der Epiklese bzw. der Kommunikantenbitte oder an deren Stelle einen kleinen Fürbittenblock. Die Tradition, Fürbitten in das Eucharistiegebet einzubeziehen, ist sehr alt. Schon in den Eucharistiegebeten der Zwölf-Apostel-Lehre (Didache, um 100) findet sich eine Fürbitte für die Kirche.⁸⁰ Ein besonders ausführlich gestalteter Fürbittenblock begegnet im Eucharistiegebet der Markusliturgie; er ist hier in den Danksagungsteil eingefügt, der dem Sanctus vorausgeht.⁸¹ Aldenhoven sieht ihn als späteren Einschub, der letztlich durch „das Übergewicht, das die Darbringungsidee mit der Zeit gegenüber der Danksagung bekam“, motiviert ist.⁸² Zu den wesentlichen Elementen des Eucharistiegebets gehören die Fürbitten also nicht, zumal dadurch immer wieder auch Doppelungen zu den Fürbitten am Ende des Wortgottesdienstes entstehen. Für die Abfassung neuer Eucharistiegebete wäre deshalb zu überlegen, ob sie nicht auch ohne Fürbitten gebildet werden können.⁸³ Dadurch würde übrigens auch die für die alte Kirche so bedeutende trinitarische Gestalt des Gebets eindeutiger zum Vorschein kommen.

3.2 Gleichbleibender Wortlaut für Einsetzungsbericht, Anamnese-Oblatio, Epiklese und Doxologie

Die Untersuchung der Eucharistiegebete hat gezeigt, wie schwierig die Formulierung von Anamnese und Oblatio als ein und derselbe Vorgang sein kann und dass viele Gebete gar keine Oblatio haben. Wohl deshalb gibt es im Konsens die Empfehlung, dass „[j]edes einzelne Eucharistiegebet [...] einen gleichbleibenden Wortlaut für Einsetzungsbericht, Anamnese-Oblatio, Epiklese und Doxologie haben [sollte]“.⁸⁴ Für die Worte Jesu im Einsetzungsbericht und die Doxologie besteht im deutschen alt-katholischen Bistum bereits eine solche Regelung,⁸⁵ nicht aber für die anderen im Konsens genannten Teile. Das aber wäre für den Mitvollzug durch die Gottesdienstfeiernden eine große Hilfe. Nicht nur das Verständnis von Anamnese-Oblatio würde dadurch wachsen, sondern auch das der auf Gaben und

Kommunikanten bezogenen Epiklese. Außerdem hätte dies den Vorteil, eine Formulierung zu finden, in die auch die anamnetische Akklamation einbezogen ist, ohne dass dadurch die Verbindung von Anamnese und Oblatio sowie die von Oblatio und Epiklese getrennt werden. Sollte sich dies als unmöglich erweisen, wäre zu überlegen, ob angesichts weiterer Akklamationen im Eucharistiegebet⁸⁶ auf die anamnetische Akklamation nicht verzichtet werden kann.

Pfarrer em. Joachim Pfützner ist Vorsitzender der Liturgischen Kommission des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland.

Anmerkungen

- 1 Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die Liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung, München 1995, 2., geringfügig verbesserte Auflage 1997, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage Bonn 2006.
- 2 Die Feier der Trauung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2001, Neudruck 2017. Das Eucharistiegebet findet sich im Neudruck von 2017, 63–65.
- 3 Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2004. Das Eucharistiegebet zur Feier der Taufe findet sich ebd., 70–73.
- 4 Die Feier der Taufe, 51–56; das Eucharistiegebet findet sich ebd., 52–55.
- 5 Zu den Eucharistiegebeten des deutschen alt-katholischen Bistums siehe auch: Thaddäus A. Schnitker, „Wir danken dir und bitten dich.“ Das literarische Genus des Eucharistiegebets und seine Konsequenzen für altkatholische Versionen dieses Gebets, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ) 87 (1997), 43–55; Hans-Werner Schlenzig, Zur Entwicklung der altkatholischen Eucharistiegebete in Deutschland, in: IKZ 103 (2013), 133–142; Joachim Pfützner, Alt-Katholische Eucharistiefiern im deutschen Raum, in: Irmgard Pahl / Stefan Böntert (Hg.), Sacrum Convivium. Die Eucharistiegebete der westlichen Kirchen im 20. und frühen 21. Jahrhundert, Bd. 2 (= Spicilegium Friburgense 50), Münster 2022, 88–126.
- 6 Die Kirchenordnung ist unter dem Titel „Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung“ bekannt geworden. Vgl. dazu: Didache – Zwölf-Apostel-lehre, Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung. Griechisch, Lateinisch, Deutsch (=Fontes Christiani 1), Freiburg i.Br. 1991.
- 7 Eucharistiebuch 3. Aufl. 2006 (= EB), 281–283. Das Gebet wurde in enger Anlehnung an das Eucharistiegebet der Traditio Apostolica geschaffen. Siehe dazu: Joachim Vobbe, Die Übersetzung des Eucharistiegebets nach der Traditio Apostolica im neuen Eucharistiebuch des deutschen alt-katholischen Bistums, in: IKZ 97 (2007), 189–204.
- 8 Erstmals veröffentlicht wurde dieses von Adolf Thürlings verfasste Gebet in: Liturgisches Gebetbuch. Nebst einem Liederbuche als Anhang, Mannheim 1885, 123–126. Als Vorlage diente der *Canon Romanus*, wie das Eucharistiegebet der römischen Liturgie bezeichnet wird. Thürlings' Bearbeitung (eine von insgesamt zwei) findet sich mit geringen, hauptsächlich sprachlich bedingten Veränderungen in: EB, 288–292.
- 9 EB, 293–297.
- 10 Die auf dieser 20. Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz gehaltenen Referate und die Abschlusserklärung, auch „Konsens“ genannt, sind dokumentiert in: IKZ 70 (1980), 139–229.
- 11 Konsens, 228 (7.1).
- 12 Ebd. (7.2).
- 13 Aus der anglikanischen Kirche (Eucharistiegebet = EG VI), aus Taizé (EG IV und XIII), aus der Lima-Liturgie (EG VII), vom Lutherischen Weltbund (EG XX), aus Landeskirchen der EKD (EG VIII und IX), aus der römisch-katholischen Kirche (EG V, XI, XVII, XXI, XXII und XXIII). Versehentlich gibt

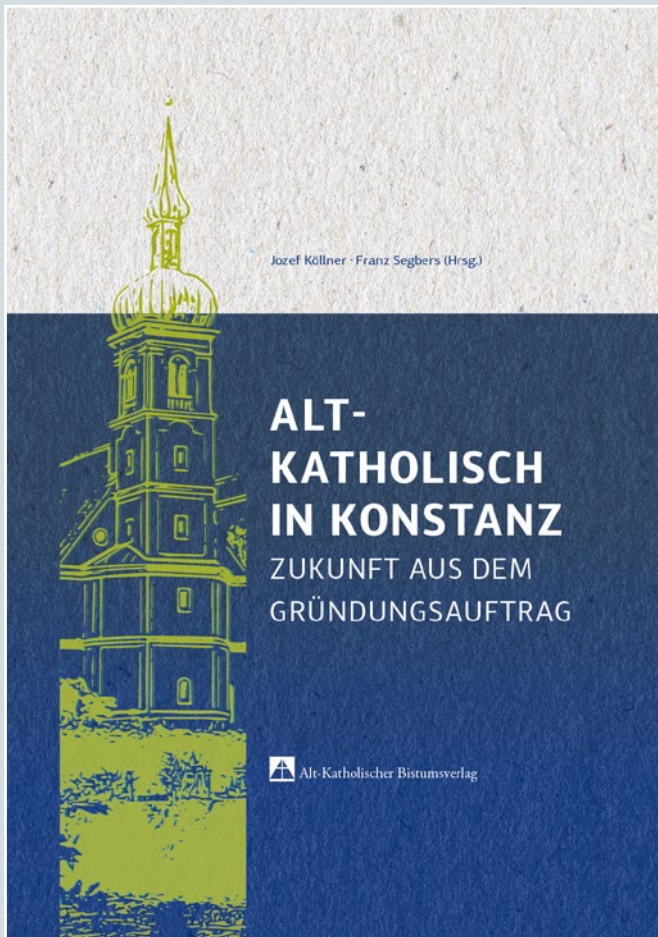
- Schlenzig, Entwicklung, 137f, für das EG IV als Herkunft die alt-katholische Kirche der Niederlande an; in Wirklichkeit stammt dieses Gebet aus Taizé. Im Blick auf EG XIII erläutert Schlenzig, die Vorlage sei nicht mehr auffindbar. In Eucharistiegebete, Manuskriptaussage, Bonn 1979, 24, ist aber als Herkunftsort Taizé angegeben.
- 14 Herwig Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den alt-katholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte, in: IKZ 61 (1971), 79–117, 150–189; IKZ 62 (1972), 29–73. Neuerdings auch veröffentlicht in: Herwig Aldenhoven, Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition, hg. von Urs von Arx in Verbindung mit Georgiana Hulan und Peter-Ben Smit, Münster 2021, 3–134.
 - 15 Erklärung der 43. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz 2012, in: IKZ 103 (2013), 3. Dort anschließend auch die Dokumentation der bei dieser Konferenz gehaltenen Referate. Eine erneute Überprüfung wäre übrigens nach nunmehr elf Jahren angesagt. So gibt es z.B. Gesprächsbedarf hinsichtlich des Punktes 4.4.2 (vormosaische Typologie, insbesondere Melchisedek) und zur biblischen Grundlage der Einsetzungsworte (5.1).
 - 16 Den lateinischen Text und eine deutsche Übersetzung bietet Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 98f.
 - 17 Herwig Aldenhoven greift insbesondere auf zwei aus Ägypten stammende Eucharistiegebete zurück: Das eine wird dem Bischof Serapion von Thmuis in Unterägypten († um 370) zugeschrieben, das andere ist Teil der Markusliturgie (4./5. Jh.). Zu diesen Texten siehe auch Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche – Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), Regensburg 1989, 108f.
 - 18 Text in: Das Messbuch der hl. Kirche (Missale Romanum), lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Für die Laien bearbeitet von P. Anselm Schott, 20. Auflage, Freiburg i.Br. 1918, 14–20.
 - 19 Zu den Begriffen „Anamnese“, „Oblatio“ und „Epiklese“ s.u. 1.2.2.
 - 20 „Der Herr sei mit euch. – Und mit deinem Geiste. Erhebet eure Herzen. – Wir erheben sie zum Herrn. Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott. – Das ist würdig und recht.“
 - 21 „Durch ihn und mit ihm und in ihm wird dir dargebracht, Gott, allmächtiger Vater, in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre, jetzt und in Ewigkeit. Amen.“
 - 22 Die Formulierung mit der Klammer verweist auf das Gebet *Supplices te rogamus* im Canon Romanus. In diesem Gebet heißt es: „Allmächtiger Gott, in Demut bitten wir dich: Gib, dass es [das „Opfer“, sprich: die Gaben Brot und Wein – J.P.] durch die Hand deines heiligen Engels auf deinen erhabenen Altar getragen wird, vor deine göttliche Herrlichkeit...“ (Übersetzung: J.P.).
 - 23 „Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde von deiner großartigen Herrlichkeit, o Gott der Gewalten. *Erfülle auch dieses Opfer* [gemeint sind die Gaben Brot und Wein – J.P.] *mit deiner Kraft und mit deiner Gemeinschaft*. Denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Opfergabe dargebracht. Dir haben wir dargebracht dieses Brot, das Gleichnis des Leibes des Eingeborenen. Dieses Brot ist das Gleichnis des heiligen Leibes, weil der Herr Jesus Christus in der Nacht...“ (Griechische Liturgien, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe Bd. 5, München 1912, 148; Hervorhebung von J.P.).
 - 24 „Wahrhaft voll ist der Himmel und die Erde von deiner Herrlichkeit durch die Erscheinung unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesus Christus. *Erfülle, Gott, auch dieses Opfer durch die Herabkunft des Heiligen Geistes mit deinem Segen*. Denn er selbst, unser Herr, Gott und Allherrscher Jesus Christus, legte sich in der Nacht...“ (Griechische Liturgien, 179; Hervorhebung von J.P.).
 - 25 Laut Eucharistiegebet der Traditio Apostolica ist die Epiklese zuerst auf die Gaben und dann auf deren Empfänger bezogen. So ist es auch in den Eucharistiegebeten Ägyptens. Diese bezeugen aber darüber hinaus noch eine Wandlungsbitte (z.B. Mk-Liturgie: „Und mache dieses Brot zum Leibe [...] und den Kelch zum Blute [...] unseres Herrn, Gottes und Heilandes und Allherrschers Jesus Christus“, Griechische Liturgien, 181), die von da ab in vielen Eucharistiegebeten ebenfalls zur Gestalt der Epiklese gehört.
 - 26 Zum Folgenden siehe Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 150–169.
 - 27 Gleiches weist Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 170–189, auch für den Canon Romanus nach.
 - 28 Zum Folgenden siehe Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 62 (1972), 29–33.
 - 29 Konsens, 226f.
 - 30 Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 153.
 - 31 Zum Folgenden siehe Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ (61) 1971, 173–181.
 - 32 Anschaulich wird dies in der Gestalt des Canon Romanus: Der Einsetzungsbericht bildet hier den Mittelpunkt des Gebets, um den sich alle übrigen Gebete ranken.

- 33 Aldenhoven will damit zum Ausdruck bringen, dass der Canon Romanus seine endgültige Gestalt noch zu einer Zeit erlangt hat, in der man nicht nach einem fixierten Konsekrationsmoment suchte, sondern dem ganzen Eucharistiegebet konsekratorischen Charakter beimaß.
- 34 S.o. Anm. 23.
- 35 Aldenhoven, Darbringung, IKZ 62 (1972), 38.
- 36 Das aus dem 7. Jahrhundert stammende Sacramentarium Veronense enthält u.a. 267 sogenannte *Vere-dignum*-Formeln, die auf Textgut aus dem 5. und 6. Jahrhundert zurückgehen. Jedoch handelt es sich bei den wenigsten davon um echte Danksagungstexte, sodass die Zahl später auf vierzehn und noch einmal später auf sieben reduziert wird (Meyer, Eucharistie, 179, 181; Eckhard Jaschinski, Präfation, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3) 8 (1999), 493f).
- 37 Eigentlich „*canon actionis gratiarum* = Ordnung der Danksagung“, doch wurde der Begriff meist gekürzt angegeben, sodass sich schließlich die Bezeichnung „Kanon“ bzw. „Canon Romanus“ durchsetzte. Abgeleitet ist die volle Bezeichnung von der Einladung „*Gratias agamus Domino Deo nostro* = Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott“ innerhalb des einleitenden Dialogs.
- 38 In EB 196 erinnert der Hinweis „Nun folgt der erste Teil des Eucharistiegebets, die Präfation“ noch an dieses neugewonnene Bewusstsein.
- 39 Konsens, 227 (4.2).
- 40 Zur Textgeschichte der *Traditio Apostolica* siehe *Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, in: *Didache – Zwölf-Apostel-Lehre, Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung*, 149–157.
- 41 Meyer, Eucharistie, 84, spricht von einem „Wort- und Tat-Gedächtnis“. Ähnlich schon Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 101f; IKZ 62 (1972), 34f.
- 42 Deutsche Übersetzung von J.P.
- 43 Konsens, 227. Die Hervorhebung entspricht dem Original.
- 44 Benannt nach einem so beginnenden Gebet im Canon Romanus: „Wir wissen uns in Gemeinschaft vor allem mit der glorreichen und immerwährenden Jungfrau Maria, der Mutter unseres Gottes und Herrn Jesus Christus, deren Andenken wir ehren, aber auch mit den seligen Aposteln und deinen Märtyrern [...] und all deinen Heiligen...“ (Übersetzung: J.P.).
- 45 Benannt nach zwei so beginnenden Gebeten im Canon Romanus, in deren erstem es um das Gedächtnis der Lebenden („Gedenke, Herr, deiner Dienerinnen und Diener N.N. und aller hier Versammelten: Du kennst ihren Glauben und weißt um ihre Hingabe; für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar oder sie bringen es dir dar für sich und für alle, die ihnen nahe stehen...“) und in deren zweitem es um das Gedächtnis der Verstorbenen geht („Herr, gedenke auch deiner Diener und Dienerinnen N.N. und N.N., die uns im Glauben vorangegangen sind und in Frieden ruhen. Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, an den Ort der Erquickung, des Lichtes und des Friedens...“) (Übersetzung: J.P.).
- 46 Konsens (3.3). Die erste Möglichkeit ergibt sich aus der ägyptisch-alexandrinischen Tradition, in der *Mementos* und *Communicantes* bereits in den Danksagungsteil vor dem Sanctus eingefügt sind, aber im Zusammenhang mit den zuvor dargebrachten Gaben für die Bedürfnisse der Kirche und der Notleidenden gesehen werden müssen. Die zweite Möglichkeit entspricht verschiedenen Traditionen; u.a. findet sie sich im Eucharistiegebet des Bischofs Serapion von Thmuis. In der Christkatholischen Kirche der Schweiz stehen *Communicantes* und *Mementos* am Ende der Gabenbereitung (Christkatholisches Gebet- und Gesangbuch, S. 137–139).
- 47 Ebd. (3.4). Anfangs war es so, dass die anamnetische Akklamation unmittelbar auf den Einsetzungsbericht folgte, d.h. der Anamnese vorausging. Die anamnetische Akklamation stellt aber so etwas wie einen bekräftigenden Zuruf der Gemeinde dar; sie kann der Anamnese deshalb eigentlich nur folgen.
- 48 Ebd. (3.1).
- 49 Zur Besprechung werden hier nur die Gebete des Eucharistiebuchs der 3. Auflage 2006 herangezogen.
- 50 Im Einzelnen sind das EG I, III, VIII, IX, XI und XV–XXIII.
- 51 S.o. Anm. 7. Vgl. dagegen Christkatholisches Gebet- und Gesangbuch, S. 151f.
- 52 Eine kreative Lösung bietet diesbezüglich das zweite Hochgebet des neuen Missale Romanum: Hier ist die Danksagung in die zum Gebet gehörende Präfation hineingenommen. Vgl. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Kleinausgabe, Einsiedeln/Köln 1978, 478–489.
- 53 EG III, IV, VII und XX.
- 54 EG I, III, XVI, XVII, XIX.
- 55 EG I. In EG XIX folgen Anamnese und Oblatio aufeinander wie zwei voneinander unabhängige Elemente.

- 56 Dazu schon: Paul Berbers, Wenn wir dann essen von diesem Brot... Die Beteiligung der Gemeinde am sakramentalen Handeln der Kirche, in: Angela Berlis / Klaus-Dieter Gerth, Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext (FS für Bischof Sigisbert Kraft), Frankfurt a.M. 1994, 25–37.
- 57 EG III, XVI.
- 58 EG I, XVIII.
- 59 Nicht ohne Weiteres ist die Kommunikantenbitte wahrnehmbar in EG III, IX, XI, XVII, XVIII und XIX.
- 60 Konsens, 227 (2.2.1).
- 61 Ebd.
- 62 Thürlings hat für das Liturgische Gebetbuch und später für das Altarbuch „Das heilige Amt auf die Feste und Zeiten des Jahres“ die fraglichen Gebetstexte von Herzog übernommen. Vgl. Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz, zweite Auflage, Bern 1884, 45, 47 und Liturgisches Gebetbuch, 124–125.
- 63 Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2. Bd., 2. Aufl. Wien 1949, 232–236, 285. Jungmann bezieht sich hier auf Studien Lietzmanns und Baumstarks, deren Ergebnisse Aldenhoven in seiner Arbeit aber widerlegt.
- 64 Sigisbert Kraft, Danksagung. Gesammelte Aufsätze zur Liturgie, hg. von Matthias Ring und Florian Groß, Bonn 2015, 141–176: 153–156. Teil dieses Beitrags ist auch eine Dokumentation neuerer Eucharistiegebete aus dem europäischen Raum.
- 65 Über eine geteilte Epiklese verfügen EG II, V, VI, VII und XIII. Nur eine Gabenepiklese vor dem Einsetzungsbericht haben EG X und XIV. EG IV und XII haben nach der Anamnese zwar eine allgemeine Bitte um den Heiligen Geist, diese erfüllt aber nicht die formalen Kriterien einer Kommunikantenbitte.
- 66 EG II, IV, V, VII, X, XII und XIV. In EG II wie auch in seinem Schweizer Pendant ging es nicht nur in der Anamnese darum, den Eindruck einer dinglichen Opferdarbringung zu vermeiden. Statt Brot und Wein darzubringen, versuchte man mit den Worten „Ihn stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer“ das Kreuzesopfer Jesu Christi hervorzuheben. Dazu kritisch Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 62 (1972), 33–35.
- 67 In EG XIII besonders stark: „Eingedenk deiner Heilstaten und deiner Gaben bringen wir vor dein Angesicht [...] die Zeichen des ewigen Opfers Christi...“. In EG VI steht zwischen Anamnese und Oblatio die Akklamation; mit der Wendung „Bis er wiederkommt, kommen wir mit den Zeichen seines Opfers vor dein Angesicht...“ soll die dadurch entstandene Unterbrechung wohl entschärft werden.“
- 68 Aldenhoven schreibt: „Der Zusammenhang der Kommunionbitte mit der Bitte für die Gaben ist unter diesen Umständen nur mehr für den Liturgieforscher zu erkennen“. Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 62 (1972), 48.
- 69 EG IV, V, VIII, XI und XIX. Die entsprechenden Entwürfe finden sich in: Eucharistiegebete. Verbesserte und erweiterte Ausgabe, Bonn 1986, 21f, 23f, 30f, 36–38, 41f.
- 70 EG IV, V, VIII, XI, XII, XIII, XVII, XIX, XXI und XXIII.
- 71 EG IV, VIII, XII, XIII, XVII, XIX, XXI und XXIII. Diese Wendung taucht erst im Eucharistiebuch 1995 (wie Anm. 1) auf.
- 72 So in EG IV, XI und XXIII. Textbedingt heißt es in EG XII, XIII und XVII stattdessen: „Bis er wiederkommt...“
- 73 EG X, XII und XIV.
- 74 S.o. Anm. 48.
- 75 Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 116f.
- 76 1 Kor 11,23–25.
- 77 Günter Eßer, Die Alt-Katholischen Kirchen (= Die Kirchen der Gegenwart 5 / Bensheimer Hefte 116), Göttingen 2016, 42.
- 78 Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 61 (1971), 117.
- 79 Ebd.
- 80 Did 10,5, auch abgedruckt in Meyer, Eucharistie, 92.
- 81 Griechische Liturgien, 173–178.
- 82 Aldenhoven, Darbringung, in: IKZ 62 (1972), 32.
- 83 Ohne Fürbitten sind EG I, IV, VIII, IX, XIII, XX und XXII gestaltet.
- 84 Konsens, 228 (5.1).
- 85 Beschluss der Liturgischen Kommission vom 23.11.1979 (laut Einführung in: Eucharistiegebete, Manuskriptausgabe, Bonn 1979, 2f). Das schließt allerdings nicht aus, nach über vierzig Jahren auch diese Texte zu überdenken und eventuell neu zu fassen.
- 86 Einleitungsdialog, Sanctus, Doxologie. Außerdem sind je nach Thematik auch Heilig-Geist- und Maranatha-Akklamationen möglich.

Rezension: **J. Köllner/F. Segbers (Hg.),**
Alt-Katholisch in Konstanz.
Zukunft aus dem Gründungsauftrag

von Theresa Hüther



Das Buch ist eine vielfältige und unbedingt lesenswerte Zusammenstellung von interessanten Beiträgen. Diese reichen von Grußworten anlässlich des 150-jährigen Jubiläums der Gemeinde Konstanz über historische Quellen, Aufsätze zu aktuellen alt-katholischen Themen wie den ökumenischen Dialogen, Frauenpriestertum und Ehe für alle bis zum Abdruck einiger Kanzelreden, die anlässlich des Jubiläums in der alt-katholischen Kirche gehalten wurden. Jeder Abschnitt des schön gestalteten Buches beginnt mit einem anderen Bild der Konstanzer Kirche.

Der Gründungsaufwurf der Gemeinde wurde als Abbildung abgedruckt, die Ende des 19. Jahrhunderts verfasste Chronik eines Gründungsmitglieds der Konstanzer Gemeinde im Wortlaut wiedergegeben. Hier wäre allerdings eine historische Einordnung in einem ausführlicheren Vor- oder Nachwort oder auch eine Edition hilfreich gewesen. So ist es etwa (mit Rückgriff auf Angela Berlis Werk „Frauen im Prozess der Kirchwerdung“) aufgrund des Ausschlusses von Frauen beim ersten (Alt-)Katholiken-Kongress in München 1871 durchaus bemerkenswert, dass in Konstanz Anfang 1873 bewusst „Freunde und Freundinnen der katholischen Kirche“ eingeladen waren, Frauen also explizit teilnehmen konnten. Ausgewertet wurden die Berufe der ersten Gemeindemitglieder. So wurde zwar nach außen hin von alt-katholischer Seite immer wieder betont, wie viele gebildete, wohlhabende Mitglieder sich der alt-katholischen Kirche anschlossen. Aber anhand der Übersicht in Konstanz lässt sich nachweisen, dass die Gemeinde Mitglieder aller gesellschaftlicher Schichten mit einer Vielfalt von Berufen umfasste. Spannend ist die Übersicht aller Geistlichen, die in Konstanz gewirkt haben, teils mit einer kurzen Charakterisierung. Hier erstaunt, dass es zu Dr. Nikolaus Mosler, Pfarrer in Konstanz von 1880 bis 1889, keine näheren Angaben gibt. Dieser hatte mit zwei Kleinschriften zur Geschichte des Zölibats und zur Bedeutung der Partikular-Synoden die Diskussion über die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für Geistliche auf der 5. Synode 1878 mitgeprägt. Seine Wahl zum Konstanzer Pfarrer zeigt, dass die dortige Gemeinde diese Entscheidung nachdrücklich mittrug.

Die im mittleren Teil abgedruckten Beiträge über die alt-katholische Kirche heute sind weit über die Gemeinde Konstanz hinaus von Bedeutung. So beschreibt Joachim Pfützner den Dialog der deutschen alt-katholischen Kirche mit der Evangelischen Kirche in Deutschland und berücksichtigt dabei auch

die daraus entstandenen Möglichkeiten, gemeinsam Gottesdienst und Eheschließung zu feiern. Andreas Krebs formuliert in seinem Text zu Ehe und Partnerschaftssegnung am Ende den Arbeitsauftrag, dass es auch liturgische Formen braucht, um Verantwortungsgemeinschaften, etwa Wahlverwandtschaften und Patchworkfamilien, oder andere Lebensformen, etwa eine Lebensform ohne romantische und sexuelle Beziehungen, bewusst unter Gottes Segen zu stellen. Angela Berlis führt in ihrem Beitrag den Weg hin zur Ordination von Frauen im Katholischen Bistum in Deutschland aus. Die erste Weihe von zwei Frauen in den priesterlichen Dienst fand an Pfingsten 1996 in Konstanz statt. In den Texten wird immer wieder auf bestimmte wichtige ökumenische Ereignisse mit Konstanzer Bezug eingegangen, etwa das Konstanzer Konzil mit seinen Errungenschaften ebenso wie mit der Ermordung von Jan Hus und die Verdienste des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg. Die badische Landesbischöfin Heike Springhart würdigt in ihrem Beitrag die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Karlsruhe. Am Ende folgen mit der abgedruckten Kanzelrede von Hubert Wolf über „Die vielen Katholizismen und die eine Kirche“ zur historischen Verortung der alt-katholischen Kirche im breiten Strom des Katholizismus und der darauf folgenden Respons von Angela Berlis zwei sehr spannende historische Beiträge.

Auch wenn dem Buch ein genaueres Lektorat gut getan hätte, so ist es doch ein sehr lesenswertes Buch: für alt-katholische und ökumenisch interessierte Menschen ebenso wie für Einwohner:innen von Konstanz und Umgebung.

Jozef Köllner / Franz Segbers (Hg.), Alt-Katholisch in Konstanz. Zukunft aus dem Gründungsauftrag, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2023, 182 S.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Von links nach rechts: Ruth Nientiedt, Andreas Krebs, Theresa Hüther, Achim Jegensdorf, Ulrike Dietzler-Brühl beim diesjährigen Teamausflug

Personen

Seit Juli diesen Jahres ist ein neues Mitglied zum Team des Alt-Katholischen Seminars hinzugekommen: *Achim Jegensdorf*, Musikwissenschaftler und alt-katholischer Theologe, hat als Wissenschaftliche Hilfskraft unter anderem die Betreuung der Institutsbibliothek übernommen.

Veranstaltungen

Am 6. Oktober 2023 eröffnete *Prof. Dr. Michael Bangert* (Basel) das akademische Jahr mit einem *Gastvortrag über Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860). Der Generalvikar des Bistums Konstanz war eine zentrale Gestalt der katholischen Aufklärung, deren Impulse auch im Altkatholizismus fortwirkten. Michael Bangert legte dar, wie Wessenberg im Dialog mit Kunst und Literatur eine zeitgemäße mystische Frömmigkeit entwickelte.

Auch in diesem Jahr veranstaltete das Alt-Katholische Seminar wieder eine *Online-Vortragsreihe in der Fastenzeit*. Prof. Dr. Peter-Ben Smit (Amsterdam/Utrecht) gab einen Überblick über die Kontakte zwischen dem Utrechter Erzbischof Andreas Rinkel und Bischof Erwin Kreuzer vor, während und nach dem 2. Weltkrieg (28. Februar); Dr. des. Theresa Hüther (Bonn) berichtete von der Gründung und dem Scheitern der alt-katholischen Gemeinde Gießen 1870–1894 (7. März); Maria Kubin (Graz) stellte Ideen für zeitgerechte Angebote in der Altkatholischen Kirche Österreichs vor (21. März); Dr. Adrian Suter (Luzern) reflektierte das Spannungsfeld von Tradition und Erneuerung im Altkatholizismus (28. März); Dr. Simone Horstmann (Dortmund) sprach über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis von Religion und Ernährung (4. April 2023).

Beim diesjährigen Treffen des *Internationalen Arbeitskreises Altkatholizismusforschung (IAAF)* am 24. und 25. März in Bonn kamen wieder etwa 20 Personen aus vier Ländern im Döllingerhaus zusammen, um über aktuelle Forschungsprojekte ins Gespräch zu kommen. Nach einem Bericht aus den alt-katholischen Lehranstalten sprach Ilya Kaplan über einen Aspekt seines Dissertationsprojektes, „The Visibility of God in Irenaeus of Lyon“. Prof. Dr. Georgiana Huian reflektierte anschließend über „Pneumatologische Aspekte für eine digitale Anthropologie“. Prof. Dr. Jan Hallebeek gab Einblick in seine laufende Untersuchung über „Das altkatholische Seminar zu Amersfoort während des Zweiten Weltkriegs“. Nach dem gemeinsamen Besuch des Gottesdienstes in der Namen-Jesu-Kirche und einem Abendessen ging es am nächsten Morgen weiter mit Dr. Ari Troost und der Biografie des Bischofs von Deventer, P.J. Jans. Wietse van der Velde sprach im Anschluss über Cornelis Steenoven. Sicco Claus legte „John Main’s meditation-oriented spirituality“ dar und Age Kramer berichtete aus seinem Dissertationsprojekt zu Michel Henry unter dem Titel „Leben ist Geben“. Abschließend stellte Dr. des. Theresa Hüther die Ergebnisse ihrer 2022 abgeschlossenen Dissertation über „Die Entstehung der alt-katholischen Gemeinden im Großherzogtum Hessen-Darmstadt“ vor.

Vom 13. bis 18. August 2023 fand die zweite Ora-et-Labora-Woche auf Ain Karem in Stranzenbach im Bergischen Land statt. Eine Woche lang arbeiteten alle Teilnehmenden, Studierende wie Lehrende, an ihrem jeweiligen Schreibtischprojekt. Jede Person hatte mindestens eines der Morgen- und

Abendgebete vorbereitet, die die Tage gerahmt haben. Gemeinsam haben wir unser Essen vorbereitet, gekocht und gegessen. Die Abende boten ebenso wie Spaziergänge in der wunderbaren Hügellandschaft Möglichkeiten zu Austausch und Gespräch. Zum Abschluss haben wir mit Michael Schenk zusammen einen Gottesdienst gefeiert, der während der Woche vorbereitet wurde.

Vom 28. August bis 1. September wurde von einem anglikanisch-alt-katholischen internationalen Vorbereitungsteam zu einer *anglikanisch-alt-katholischen Theolog:innenkonferenz* ins Kloster Neustadt in Neustadt an der Weinstraße eingeladen. Mit dabei waren etwa 40 Personen aus neun Ländern und mehr als zehn Kirchen: neben den anglikanischen Kirchen Englands, Schottlands und den USA sowie den alt-katholischen Kirchen der Schweiz, der Niederlande, Österreichs und Deutschlands waren u.a. auch die Unabhängige Philippinische Kirche, die Kirche von Schweden und die Mar-Thoma-Kirche vertreten. Zu Beginn standen Berichte zur Situation der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und der Utrechter Union. Das Thema war dann „Sacramental theology and the church’s mission in contemporary culture“. Nachdem in einem ersten Teil die Grundlagen der Kirchengemeinschaft reflektiert wurden, konnten die Teilnehmenden in sechs Workshops aktuelle Herausforderungen der Kirchen in Kleingruppen bearbeiten. Die Vorträge und Workshops wurden von Morgen- und Abendgebeten gerahmt. Dem Eröffnungsgottesdienst stand Bischof Robert Innes vor, dem Abschlussgottesdienst Erzbischof Bernd Wallet. Daneben fand eine Exkursion statt mit einer Wanderung von der Hardenburg zur Klosterruine Limburg.

Bei der von der Bistumsleitung und dem Alt-Katholischen Seminar organisierten *Veranstaltung zum 150 jährigen Bistumsjubiläum* am 2.-3. September 2023 im Bonner Universitätsclub reflektierten die Dogmatikerin Prof. Dr. Julia Knop (Erfurt), der Religionssoziologe Prof. Dr. Detlef Pollack (Münster) und der Praktische Theologe Prof. Dr. Jan Loffeld (Utrecht) in Referaten sowie bei einer Podiumsdiskussion über die Zukunft der Kirchen und mögliche Ideen für Kirchen der Zukunft.



Abschlussarbeiten

Master in Alt-Katholischer und Ökumenischer Theologie

Sebastian Sell: Die Rezeption des Jansenismus auf Nordstrand. Zwei Fallbeispiele aus dem 19. und 20. Jahrhundert

Sebastian Sell untersucht in seiner Masterarbeit die Rezeption des Jansenismus auf Nordstrand. Hierfür schlägt er den Bogen von der Entstehung Nordstrands, über die Geschichte der katholischen Gemeinde, bis hin zur Entstehung und Entwicklung der alt-katholischen Gemeinde auf Nordstrand und ihre Beziehungen in die Niederlande. Der Jansenismus als solcher und seine Bedeutung für die Kirche von Utrecht werden ebenfalls ausführlich dargelegt. Für die Frage der Rezeption untersucht Sell zwei Quellen, „Die Katholische Gemeinde auf Nordstrand und der Jansenismus“ von 1855 sowie „Der Jansenismus und Nordstrand“ von Ernst-Wilhelm Heese von 1982. Beide Texte finden sich auch als Edition im Anhang. Die Arbeit zeigt, wie sich auf Nordstrand der Jansenismus als identitätsstiftendes Moment bis ins 20. Jahrhundert hindurchzieht und von Pfarrpersonen bewusst aufrechterhalten wurde.

Master of Ecumenical Studies

Peter Butler-Way: Animals and the Image of God in Genesis I

Peter Butler-Way argumentiert, dass die Hebräische Bibel nicht durch einen teleologischen, sondern durch perspektivischen Anthropozentrismus geprägt ist, der einschließt, dass nicht-menschliche Geschöpfe ihrerseits jeweils eigene Perspektiven und je eigene Beziehungen zum Schöpfer besitzen. Die menschliche Gottesebenbildlichkeit deutet Peter Butler-Way sowohl funktional als auch relational und fragt nach ihrer Bedeutung für nicht-menschliche Tiere, die zu intersubjektiver Gegenseitigkeit in der Lage sind. „Auch wenn die besondere Aufforderung in Genesis 1, das Ebenbild Gottes zu leben, an den Menschen allein gerichtet sein mag“, so Peter Butler-Way, „arbeiten wir, indem wir dieser Aufforderung nachkommen, an der Verwirklichung eines Beziehungspotenzials, das nicht nur dem Menschen innewohnt.“

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2023

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 8 (2023)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autor:innen

Frank Ewerszumrode, Simone Horstmann, Theresa Hüther, Joachim Pfützner, Franz Segbers

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign, Ismaning,

avm@vonmendel.de

© **Fotos (Seite) und Illustrationen**

Soweit nicht am Bild angegeben: A. Krebs (13, 118); Wikicommons (29, 47); Holzschnitt

aus dem Altarbuch des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (97),

A. v. Mendel (Umschlag mit Material von KI-Bildgeneratoren, 117), Dr. Thomas Mauersberg (121)

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG, Deiningen

ISSN

2511-803X

ISBN

978-3-948740-21-4

Auflage 400 · Stand Oktober 2023



Ethik spielt im alt-katholischen theologischen Diskurs bisher eine eher untergeordnete Rolle. Dazu, dass sich das ändert, möchte das diesjährige Heft einen Beitrag leisten. Es versammelt Texte, die auf unterschiedliche Weise alt-katholische Selbstverständnisse für ethische Reflexionen fruchtbar machen wollen und/oder zu umstrittenen ethischen Fragen theologisch begründet Stellung beziehen.

