

Universität Paderborn

Fakultät für Kulturwissenschaften
Institut für Evangelische Theologie

Liebe, Andersheit und Anerkennung

Christliche und muslimische Impulse für eine Theologie interreligiöser Ehe
unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags Paul Tillichs

Dissertation

Vorgelegt von:

Ann-Christin Baumann

2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
1 Einleitung.....	8
1.1 Chancen und Herausforderungen der christlich-muslimischen Ehe - Problemstellung und Thesen der Untersuchung	8
1.2 Dialog zwischen Soziologie, christlicher Theologie und islamischer Theologie - Aufbau und Textauswahl	13
2 Die christlich-muslimische Ehe als Gegenstand soziologischer Forschung im Kontext gesellschaftlicher Prozesse der Individualisierung und der Pluralisierung	19
2.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels	19
2.2 Die christlich-muslimische Ehe in Deutschland: Zahlen und Prognosen über ihre Wahrnehmung und Präsenz	21
2.3 Exkurs: Gründe der Partnerwahl: die Homogamiethese und ihre Konsequenzen für die christlich-muslimische Ehe	25
2.4 Umgang mit religiöser Differenz in Kommunikationsprozessen in der christlich- muslimischen Ehe unter besonderer Berücksichtigung der Überlegungen Christiane Paulus‘ und Gé Speelmans	30
2.5 Die christlich-muslimische Ehe als Wegweiser in ein friedvolleres Zusammenleben der Religionsgemeinschaften?.....	37
2.6 Impulse und Anfragen aus soziologischer Sicht.....	39
3 Die Lebensform Ehe zwischen Gemeinsamkeit und Differenz der Liebenden in der evangelischen Theologie	44
3.1 Gliederung des Kapitels.....	44

3.2 „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung“ (1998) und „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ (2013) – Gegenüberstellung im Hinblick auf Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden.....	46
3.3 Ehe als von Gott gestifteter Raum, der Gemeinsamkeit ermöglicht – Darstellung bedeutsamer Aspekte erhaltungstheologisch orientierter Ansätze	49
3.3.1 Ehe als von Gott gestifteter Daseinsraum zur Gemeinschaft der Liebenden	49
3.3.2 Anerkennung des Selbstseins des oder der Anderen mit dem Ziel einer unverbrüchlichen, verantwortlich geführten Ehe	52
3.3.3 Gefährdung der Institution Ehe durch Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft	56
3.4 Ehe als verantwortlich gelebte Liebesbeziehung in der individualisierten Gesellschaft – Darstellung bedeutsamer Aspekte gestaltungstheologisch orientierter Ansätze.....	58
3.4.1 Paradigmenwechsel im Eheverständnis im Kontext gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse.....	59
3.4.2 Die Liebesbeziehung als Ort der gegenseitigen Anerkennung des Selbstseins.....	61
3.4.3 Stabilisierung der Gemeinschaft durch die Institutionalisierung der Liebesbeziehung in der Eheschließung	63
3.5 Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe.....	64
4 Liebe zwischen Individuen im Spannungsfeld von Differenz und Vereinigung - Untersuchung des Menschen- und Liebesverständnisses bei Paul Tillich.....	67
4.1 Erläuterung der Schwerpunkte und der Gliederung des Kapitels.....	67
4.2 Die analogia entis : Trennung und Vereinigung in Gott und Mensch	69
4.3 Konstruktion des Selbst als individuelle Personwerdung in der Begegnung mit der Welt.....	74

4.3.1 Das Individuum als das „völlig zentrierte Selbst“ in der Begegnung mit der Welt	74
4.3.2 Konstruktion des individuellen Selbst durch Zentrierung und Transzendierung	76
4.3.3 Das Ziel: Die individuelle Person.....	81
4.3.4 Personwerdung in der Situation der Entfremdung.....	83
4.4 Partizipation und Distanz als Bestandteile des Erkenntnisprozesses.....	87
4.5 Liebe als das Streben nach der Wiedervereinigung des Getrennten in eros, libido, philia und agape	90
4.5.1 Eros	92
4.5.2 Libido.....	94
4.5.3 Philia	96
4.5.4 Agape	97
4.5.5 Ekstase und Seligkeit.....	99
4.6 Zusammenfassung	102
4.7 Kritische Befragung des Menschen- und Liebesverständnisses von Paul Tillich im Hinblick auf mögliche Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe.....	103
4.7.1 Blick auf den Menschen als Individuum unabhängig von Zuschreibungen wie Geschlecht und Religionszugehörigkeit	104
4.7.2 Eros - das Streben nach dem oder der Anderen als Träger von Werten.....	107
4.7.3 Die agape – Fokussierung des Menschen in seinem essentiellen Wesen unter Vernachlässigung seiner existentiellen Eigenschaften	109
4.7.4 Liebe als Sehnsucht nach Überwindung von Trennung mit dem Ziel der Wiedervereinigung	111
4.7.5 Impulse und Grenzen des Menschen- und Liebesverständnisses Paul Tillichs	114
5 Alternative und vertiefende Überlegungen zur Anerkennung von Andersheit in der Liebesbeziehung ausgehend von den Thesen Paul Tillichs	117
5.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels	117

5.2 Liebe als Prozess der Erkenntnis durch das Sich-öffnen für die Andersheit des oder der Anderen	120
5.3 Der geliebte Mensch als der oder die konkrete Andere – Freiheit und Bedingtheit als Kennzeichen individueller Selbstkonstruktion.....	123
5.4 Den oder die Andere in seiner oder ihrer Freiheit lieben.....	127
5.4.1 Prozesse der Achtung und der Empathie in der Begegnung mit dem oder der Anderen	128
5.4.2 Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen im Anschluss an anthropologisch freiheitstheologische Überlegungen.....	133
5.4.3 Vergebung als Ermöglichung der Freiheit ich selbst zu sein	138
5.5 Wahrnehmung von Andersheit des oder der Geliebten und Schaffung von Gemeinsamkeit in der Liebe als Kommunikationsprozess	140
5.6 Gott als Relationalität denken – Trinitätstheologische Impulse für eine interreligiöse Ehe-theologie?	143
6 Zwischenergebnis: Zusammenfassung auf Basis einer vergleichenden Analyse der Position Paul Tillichs und der hinzugezogenen christlichen und soziologischen Positionen.....	154
7 Muslimische Impulse zur Anerkennung von Differenz in der Liebesbeziehung – Eine Untersuchung anhand ausgewählter muslimischer Positionen	166
7.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels	166
7.2 Exkurs zum Forschungsstand muslimischer Ehe-theologie in den USA und Deutschland: Das traditionell-rechtliche Eheverständnis in der Kontroverse	169
7.3 Friedvolle Ruhe, Liebe und Barmherzigkeit als Kennzeichen der ehelichen Liebesbeziehung – Deutungen von Sure 30, 21 unter besonderer Berücksichtigung der Interpretation Muna Tataris	171
7.4 Der Mensch als Geschöpf Gottes im Spannungsverhältnis zwischen wesenhafter Gleichheit und gottgewollter Unterschiedlichkeit der Liebenden	175

7.3.1 Der Mensch als nafs und zauğ in wesenhafter Gleichheit und Verwiesenheit auf Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Interpretation Amina Waduds.....	176
7.3.2 Individuelle Unterschiedlichkeit des Menschen in Bezug auf seine Fähigkeit gottesfürchtig zu handeln – das Konzept von taqwā in der Interpretation Fazlur Rahmans	179
7.4.3 Völker, Sprachen, Religionen – Unterschiedliche Zugehörigkeiten der Menschen als Kennzeichen von „lateral difference“ im Verständnis Jerusha Tanner Lampteys	183
7.5 Liebesbeziehungen im Spannungsverhältnis zwischen Differenz und Vereinigung aus mystischer Perspektive bei Ibn ‘Arabī in den Interpretationen Sa'diyya Shaikhs und Fateme Rahmatis.....	189
7.5.1 Der Mensch als Individuum und Spiegelbild der Namen Gottes	191
7.5.2 Liebe als Liebe zum oder zur Anderen und als Prozess der Entwerdung	196
7.6 Einblick in ausgewählte Positionen zur interreligiösen Ehe aus islamisch-rechtlicher Perspektive und im Anschluss an Erzählungen in der Sunna.....	201
7.7 Zusammenfassung und kritische Befragung des dargestellten Menschen- und Liebesverständnisses.....	208
8 Exkurs: Implikationen religiöser Differenz der Eltern auf die Kinder interreligiöser Beziehungen im Kontext interreligiösen Lernens.....	217
9 Christliche und muslimische Impulse für eine Theologie interreligiöser Ehe – Ergebnisse und Ausblick	222
Quellen und Literatur.....	230

VORWORT

Auf dem Weg von den ersten Ideen zu meinem Dissertationsprojekt bis hin zur Abgabe und schließlich zur Verteidigung meiner Dissertation war ich nicht alleine. Ich kann mich sehr glücklich schätzen, dass ich Menschen hatte, die mich unterstützten, mich inspirierten und mich stets ermutigten.

In erster Linie bedanken möchte ich mich bei Prof. Dr. Jochen Schmidt, der mir die Verwirklichung meines Dissertationsprojekts unter seiner Betreuung ermöglichte und mich in einer Vielzahl von Gesprächen beriet, aber auch herausforderte und inspirierte.

Prof. Dr. Martin Leutzsch danke ich für die unentwegte Unterstützung und Hilfsbereitschaft während meines gesamten Projekts, sowie die Möglichkeit meine Thesen im DoktorandInnenkolloquium immer wieder zur Diskussion zu stellen.

Auch Prof. Dr. Helga Kuhlmann möchte ich an dieser Stelle danken dafür, dass sie von Anfang an an mich und mein Dissertationsprojekt glaubte und mich ermutigte es zu verwirklichen.

Mein besonderer Dank gilt zudem Prof. Dr. Klaus von Stosch und dem gesamten Team des ZeKK (Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften) der Universität Paderborn für die in vielerlei Hinsicht inspirierenden Gespräche, die ermutigenden Worte und die Möglichkeit in internationalen und interreligiösen Zusammenhängen meinen Horizont zu erweitern. Die prägenden Erfahrungen, die ich während meiner Arbeit am ZeKK machen durfte, haben wesentlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Besonders möchte ich mich hier auch bei meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari, Dr. Tuba Işık und Dr. Idris Nassery bedanken für die vielen wertvollen Anregungen und Hinweise und ihre freundschaftliche Hilfsbereitschaft sowie bei Cornelia Dockter, Dr. Katharina Lammers und Anna Heiny für das Korrekturlesen meiner Dissertation und ihre offenen Ohren zu jeder Zeit.

Bei meinen Eltern und Geschwistern möchte ich mich für ihre Unterstützung und Ermutigung auch in schwierigen Zeiten bedanken. Meinem Vater danke ich ganz besonders für das Korrekturlesen meiner Dissertation und den liebevollen Ansporn. Meiner Mutter danke ich für ihren unerschütterlichen Glauben an mich.

1 EINLEITUNG

1.1 Chancen und Herausforderungen der christlich-muslimischen Ehe -

Problemstellung und Thesen der Untersuchung

Als im November 2011 bekannt wurde, dass die evangelische Vikarin Carmen Häcker Monir Khan, einen Muslim, geheiratet hatte und ihr infolgedessen von ihrem Arbeitgeber, der Württembergischen Landeskirche, gekündigt wurde, führte dies innerkirchlich und auch öffentlich zu Debatten. Grundlage für die Kündigung war § 39 des Pfarrdienstgesetzes der EKD, demzufolge der Ehepartner eines evangelischen Pfarrers oder Pfarrerin einer christlichen Kirche angehören muss.¹ Die Eheschließung mit einem Muslim oder einer Muslimin kann demnach nur in anerkannten Ausnahmefällen erlaubt werden. Dass die Entscheidung für den Pfarrberuf die Wahl des Lebenspartners in dieser Weise einschränkt, stieß öffentlich auf viel Unverständnis.² Auch der Berliner Theologe Wilhelm Gräb kritisierte die Entlassung der Vikarin. Gräb betonte, und darin war er sich mit den Befürwortern der Entscheidung der Württembergischen Landeskirche einig,³ dass das Pfarrhaus einen Vorbildcharakter habe und daraus eine besondere Verantwortung im Hinblick auf die Gemeinde entstehe. Aus seiner Sicht könne jedoch auch eine im Pfarrhaus geführte christlich-muslimische Ehe als Vorbild wirken und zwar im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Der liebevolle Umgang zweier glaubensverschiedener Ehepartner, die ihre je eigenen Glaubensüberzeugungen ernstnehmen und gleichzeitig die des Partners anerkennen, hätte in diesem Fall aus seiner Sicht zur friedlichen Begegnung zwischen den Religionen eingeladen.⁴

Wird die christlich-muslimische Ehe also mit Gräb als Vorbild für ein friedliches Zusammenleben der Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft oder aber, wie es die Befürworter der Entscheidung der Württembergischen Landeskirche nahelegen, als Gefahr für die Gemeinschaft der Ehe wahrgenommen?

¹ Vgl. Pfarrdienstgesetz der EKD (PfdG EKD).

² Vgl. dazu u.a. Britta Baas: „Ich liebe einen Muslim“, in: Publik Forum, 03.12.2011; Benedikt Angermeier: Liebe oder Pfarramt, in: taz Archiv, 03.12.2011; Katja Tichomirowa: Kündigungsgrund: Muslimischer Ehemann, in: Frankfurter Rundschau, 08.12.2011.

³ Vgl. Pfarrdienstgesetz der EKD (PfdG EKD) §39.2; Kritik an Entlassung wegen Ehe mit einem Muslim, in: zeitzeichen. Notizen.

⁴ Vgl. Wilhelm Gräb: Muslim im Pfarrhaus, in: die Kirche. Evangelische Wochenzeitung, 1.

Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, was man unter einer gelingenden Liebesbeziehung bzw. einer gelingenden Ehe versteht. Versteht man sie als Gemeinschaft zweier Liebender, die möglichst viel gemeinsam haben sollten, um mögliche Konflikte durch Differenzen zu vermeiden, dann erscheinen die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Liebenden und u. U. darüber hinaus eine unterschiedliche kulturelle Herkunft als große Herausforderung und Gefahr für das Gelingen einer Liebesbeziehung. Darauf verweisen auch kirchliche Veröffentlichungen der letzten Jahre, wenn sie von den „besonderen Schwierigkeiten“⁵ und „unterschiedlichen Spannungsfeldern“⁶ sprechen, mit denen die Liebenden in einer solchen Beziehung konfrontiert seien. Der 2015 von der EKD herausgegebene Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ verwendet im Unterschied zu früheren Veröffentlichungen⁷ einen ermutigend Ton, wenn hier im Anschluss an eine Interpretation von 1.Kor. 7,12-14 und der darin enthaltenden Metapher von der Heiligung des „ungläubigen Mannes“ und der „ungläubigen Frau“ dafür plädiert wird, das „Gegenüber so [zu] nehmen, wie es nun einmal ist.“⁸ Die Verfasser des Grundlagentextes setzen sich ein für die gegenseitige Anerkennung der Religionszugehörigkeit der Ehepartner und verweisen auch in anderen sozialen Zusammenhang auf ein Wachsen der „Gemeinschaft der Verschiedenen“⁹.

In meinen folgenden Überlegungen soll die intime Liebesbeziehung als eine solche Gemeinschaft von Verschiedenen betrachtet werden. Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind christlich-muslimische Ehen, die nach dem in Deutschland geltenden staatlichen Ehe recht in Grundgesetz (Art. 6) und Bundesgesetzbuch (§§ 1297 – 1588 BGB) geschlossen wurden. Auch Ehen, die nach islamischem Recht geschlossen wurden und mit den wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts vereinbar sind, werden in die Betrachtung einbezogen. Dies kann beispielsweise dann der Fall sein, wenn eine Ehe in einem Land geschlossen wird, dessen Rechtssprechung auf einer Auslegung islamischen Rechts beruht.¹⁰ Zivilrechtlich in Deutschland geschlossene Ehen, die den

⁵ Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen, 4.

⁶ EKD: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, 58-62.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ EKD: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 48.

⁹ Ebd., 49.

¹⁰ Dabei ist zu beachten, dass im Falle der Immigration der Ehepartner ihr Heimatrecht gelten kann außer es besteht ein hinreichender Bezug des Muslim zum Inland oder „das Ergebnis der Anwendung fremden Sachrechts [ist] mit wesentlichen Grundsätzen deutschen Rechts [...] offensichtlich unvereinbar“ (Mathias Rohe: Das islamische Recht, 350).

Voraussetzungen für eine Eheschließung nach islamischem Recht entsprechen,¹¹ gelten auch aus islamischer Perspektive meist als anerkannt.¹² Das evangelische Kirchenrecht enthält kein Eherecht, sondern ein Trauungsrecht und überlässt die rechtliche Regelung der Eheschließung somit dem Staat.¹³

Die Ehe wird in dieser Untersuchung weniger im Hinblick auf ihren rechtlichen und institutionellen Charakter als vielmehr als intime Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen unabhängig von ihrem Geschlecht betrachtet. Auch nicht-eheliche Lebenspartnerschaften schließe ich daher in meinen Überlegungen ein.¹⁴ Der Fokus auf die Lebensform der Ehe dient dabei in erster Linie der Zuspitzung der Fragestellung im weiten, kaum zu überblickenden Feld der Liebesbeziehungen und ihrer Verortung in einer theologischen Problemstellung mit hoher gesellschaftlicher Relevanz.

Die steigende Anzahl christlich-muslimischer Ehen und Lebenspartnerschaften sowie der damit verbundene erhöhte Beratungsbedarf, der an die entsprechenden Ansprechpartner der evangelischen Kirche herangetragen wird, findet in den Veröffentlichungen der EKD immer wieder Erwähnung.¹⁵ Auch wenn diese Wahrnehmung durch die Auswertungen im Zusammenhang mit den statistischen Angaben der Standesämter nur bedingt bestätigt wird, sind sich auch die meisten Soziologen hinsichtlich der Prognose eines zu erwartenden Anstiegs der Eheschließungen zwischen Christen und Muslimen einig.¹⁶

¹¹ Solche Voraussetzung sind nach Interpretation der Mehrheit der Rechtgelehrten ein Ehevertrag, der auf der Einigung der Ehepartner beruht, die Vereinbarung einer Brautgabe und die Anwesenheit zweier Zeugen. Für einen Überblick über die rechtlichen Voraussetzungen der islamischen Eheschließung und ihrem Bezug zur deutschen Rechtsprechung, vgl. Idris Nassery: Ehe es zu spät ist, 74-80. Für eine Übersicht über die entsprechenden Rechtstexte vgl. Ibn Rushd: The distinguished jurist's primer : a translation of Bidāyat al-mujtahid, 1-70.

¹² Wie Tan betont auch Ebrahim Moosa, dass die zivilrechtliche Eheschließung für Musliminnen und Muslime rechtlich valide und notwendig sei, um die Rechtssicherheit der Ehepartner in dem Land, in dem sie leben, zu sichern. Eine Zeremonie in Anwesenheit eines Imams sei aus ihrer Sicht dagegen nicht notwendig. Jede valide Eheschließung sei durch Gott gesegnet. (Gespräch im Zuge des Gastaufenthaltes Ebrahim Moosas an der Universität Paderborn, 6/2012; Vgl. Oğuzhan Tan: Unofficial Marriage in Turkey, 61f).

¹³ Nach Gabriele Lachner sieht die evangelische Kirche solange keinen Anlass, die Ehe kirchenrechtlich zu regeln, wie der Staat „die Voraussetzungen und den wesentlichen Gehalt [der Ehe] anerkennt und schützt“ und die Eheschließung nicht ungerechtfertigt erschwert oder entgegen den biblischen Aussagen verboten wird. (Vgl. Gabriele Lachner: „Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener“, 122-125.)

¹⁴ Dazu zähle ich auch dauerhafte Liebesbeziehungen von homosexuellen Paaren, auch wenn sie nach deutschem Recht nicht als Ehen, sondern als eingetragene Lebenspartnerschaften bezeichnet werden. Vgl. Gesetz zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften: Lebenspartnerschaften (LPartG), BGB. Für einen Überblick der gesetzlichen Bestimmungen vgl. Bundeszentrale für politische Bildung: Eherecht. Ein solches Verständnis steht u.a. in der Tradition einer christlich-feministischen Theologie, die sich gegen jegliche Diskriminierung von Frauen und homosexuellen Menschen in Partnerschaften wendet und sich einsetzt für ein Ehe- und Liebesverständnis, das die wechselseitige Liebe frei von hierarchisierenden Machtverhältnissen und Geschlechterzuordnungen versteht. (Vgl. Lisa Sowle Cahill: Marriage, 172-173.)

¹⁵ EKD: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 47; Zentrum für Mission und Ökumene: Gute Nachbarschaft leben, 31f; Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen, 4.

¹⁶ Vgl. Sonja Haug; Stephanie Müssig; Anja Sticks: Muslimisches Leben in Deutschland, 278. Zu den Zahlen und der Problematik hinsichtlich valider statistischer Zahlen zur christlich-muslimischen Ehe vgl. Kapitel 2.2

Deutschland ist heute ein religiös pluralistisches Land. Die Anzahl der Musliminnen und Muslime, die in Deutschland leben, ist in den letzten Jahren stark gestiegen. Nach den Angaben des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge lebten im Jahr 2015 zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Musliminnen und Muslime in Deutschland.¹⁷ Zum Vergleich, im Jahr 2009 lag ihre Anzahl noch bei zwischen 3,8 und 4,3 Millionen.¹⁸ Begegnungen zwischen Christen und Muslimen sind damit mittlerweile in fast ganz Deutschland an der Tagesordnung und führen zu Freundschaften und Liebesbeziehungen. Diese Liebesbeziehungen stellen Anforderungen des Nach- und Umdenkens an die bislang meist nur auf Angehörige der eigenen Glaubensgemeinschaft bezogenen Ehe-theologien.¹⁹

Das Ziel dieser Untersuchung ist es daher, ausgehend von der Betrachtung der christlich-muslimischen Ehe und ihren Chancen und Herausforderungen für die Liebenden, die Liebesbeziehung als Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung individueller Andersheit auszubuchstabieren und auf diese Weise Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe zu formulieren. Die Bedeutung und der Umgang mit der Andersheit des Geliebten stehen somit im Zentrum der Untersuchung. Dabei wird Differenz in ganz unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen untersucht.

Zunächst wird die Differenz der Liebenden im Hinblick auf ihre religiöse Zugehörigkeit betrachtet, aber darüber hinaus kommen die Liebenden in ihrer ganz individuell verschiedenen Unterschiedlichkeit in den Blick. Schließlich ist der Mensch auch, aber nicht nur, durch soziale Gruppenzugehörigkeiten wie der Religionszugehörigkeit bestimmt. Die Entwicklung eines individuellen Selbstkonzepts zeichnet sich durch die Freiheit und vielfältigen Möglichkeiten sein Leben zu gestalten aus und führt zu Menschen mit individuellen Eigenschaften, Erinnerungen, Wünschen und

¹⁷ Vgl. Anja Stichs: Wie viele Muslime leben in Deutschland?, 5.

¹⁸ Vgl. Sonja Haug; Stephanie Müssig; Anja Stichs: Muslimisches Leben in Deutschland, 11.

¹⁹ Stefan Heuser weist in Bezug auf den Forschungsstand der Evangelischen Ehe-theologie hier auch auf den Forschungsbedarf in Bezug auf aktuelle Auseinandersetzungen mit dem Thema Ehe hin, gerade auch in Form von Dissertationen (vgl. Stefan Heuser: Literaturbericht zum Thema Ehe, 71.). Der Mangel an Ehe-theologien, in deren Verständnis auch andere Ehen als diejenigen zwischen Christen bedacht werden, mag auch mit der überschaubaren Anzahl an aktuellen Publikationen zur Ehe, wie sie beispielsweise Isolde Karle vorgelegt hat, zusammenhängen.

Einstellungen.²⁰ Aus diesem Grund nimmt der Mensch den ihm oder ihr begegnenden Menschen als anders und damit als Andere oder Anderer²¹ wahr.²²

Ehe- und Liebesverständnis werden in dieser Untersuchung daher daraufhin befragt, inwiefern sie als Anerkennungsverhältnis verstanden werden können. Der Anerkennung der Andersheit des oder der Anderen kommt daher eine zentrale Bedeutung zu. Anerkennung wird dabei „als ein partikularistisches Prinzip verstanden, das Subjekte in ihrer Besonderheit anspricht.“²³ Liebe als Anerkennungsverhältnis bedeutet, die oder den Anderen in seiner Partikularität, in seinem ganz speziellen Anderssein, zu achten, wertzuschätzen, zu respektieren, und sie oder ihn dabei nicht festzulegen, sondern den Blick auf sein wahres Selbstsein offen zu halten.²⁴

[B]ei aller Verschiedenheit der Ausgestaltung von Liebe und Beziehung bedeutet geliebt werden [damit] [...], dass die andere Person ‚Ja‘ zu mir sagt, dass sie mich liebt ‚so wie ich bin‘, mich mit meinen Fehlern annimmt, mich sein lässt und meine Schwächen toleriert.²⁵

Den oder die Andere in ihrer ganz individuellen Andersheit anzuerkennen und zu lieben und ihm oder ihr dabei nahe zu sein, ohne diese vereinnahmen oder auslöschen zu wollen, soll in dieser Arbeit als wesentliches Kriterium der Liebe im Zentrum der Untersuchung stehen.

Andersheit und Individualität der Liebenden kennzeichnen somit nicht nur die christlich-muslimische Ehe, sondern jede Liebesbeziehung. Die Besonderheit der christlich-

²⁰ Vgl. Michael Bösch: Art. Individuum, 1227.

²¹ In Bezug auf den Begriff der oder die Andere habe ich mich bewusst dafür entschieden, das Substantiv in seiner Großschreibung zu verwenden, da dies der inhaltlichen Zielsetzung entspricht. Die Wertschätzung der oder des Anderen wird somit auch im Schriftbild deutlich. Das andere wird nur dann klein geschrieben, wenn es den Oberbegriff für ein wie auch immer gestaltetes Objekt aus der Perspektive des Ichs betrachtet und nicht in erster Linie einen anderen Menschen im Blick hat. Das andere kann also die Natur, aber auch durch alle anderen Bestandteile der Welt (auch die Menschen in einem allgemeineren Bezug) repräsentiert sein. Dabei sind jedoch nur Bestandteile der bedingten Welt gemeint. Das Unbedingte wird mit dieser Begrifflichkeit nicht bezeichnet.

²² Mit Lévinas lässt sich die Andersheit des oder der Anderen bestimmen als radikale Andersheit, in der die oder der Andere mir begegnet und sich dabei dem eigenen Bewusstsein und den eigenen Vorstellungen völlig entzieht.²² „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit.“²² So kritisiert Lévinas den philosophischen Forschungsstand seiner Zeit und plädiert für eine letzte Unverfügbarkeit des oder der Anderen in der Begegnung mit ihm oder ihr. Die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen bestehe gerade nicht in der Gleichheit, sondern einer tiefen Andersheit (Vgl. Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 51, 211.; Barbara Staudigl: Emmanuel Lévinas, 75ff.; Iris Därmann: Art. der/die/das Andere, 121.)

²³ Susanne Schmetkamp: Respekt und Anerkennung, 109. Susanne Schmetkamp schließt sich hier in diesem Punkt dem Hegelschen Verständnis von Anerkennung an, distanziert sich aber von seinem Liebesverständnis. Anstelle des Aufgehens des Ichs im Selbst des oder der Anderen, das Hegels Liebesverständnis als Verschmelzungstheorie der Liebe kennzeichne, plädiert sie für eine Dialogtheorie der Liebe, in der das Ich Ich bleibt und in einen gleichberechtigten Dialog mit dem oder der Anderen eintritt (vgl. ebd, 132f.).

²⁴ Vgl. zum Verständnis von Liebesbeziehungen als Anerkennungsverhältnissen auch Vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, 153ff.

²⁵ Stephanie Bethmann: Liebe- eine soziologische Kritik der Zweisamkeit, 147.

muslimischen Ehe liegt vielmehr darin, dass hier mit der Religionsverschiedenheit der Liebenden eine bestimmte Form der Differenz zu finden ist, die als besonders herausfordernd wahrgenommen wird. Dies macht Differenz hier zu einem besonders präsenten Thema und erhöht ihre Sichtbarkeit.²⁶ In gewisser Weise kann sie somit als eine Art Vorbild oder Exempel für den Umgang mit Differenz in der Liebesbeziehung betrachtet werden.

Adressaten einer auf diesen Thesen basierenden Ehetheologie sind somit in erster Linie Menschen, die in einer christlich-muslimischen oder einer anderen interreligiösen Ehe leben. Gerade im Hinblick auf gesellschaftliche Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung und der damit verbundenen Wahrnehmung von Differenzen zwischen Liebenden ganz unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit können die nachfolgenden Überlegungen aber auch über diese Zielgruppe hinaus fruchtbar sein.

1.2 Dialog zwischen Soziologie, christlicher Theologie und islamischer Theologie - Aufbau und Textauswahl

Die christlich-muslimische Ehe als Liebesbeziehung zwischen Verschiedenen befindet sich im Schnittpunkt unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Die folgenden Überlegungen werden in erster Linie entwickelt im Gespräch mit christlicher und islamischer Theologie, aber auch soziologische Betrachtungsweisen werden einbezogen. Auf diese Weise ist die Anbindung an die soziale Wirklichkeit christlich-muslimischer und anderer interreligiöser Ehen gewährleistet. Die Integration christlich- und islamisch-theologischer Überlegungen erlaubt ihre Betrachtung aus zwei unterschiedlichen theologischen Perspektiven heraus, die damit auch vielfältige Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe ermöglicht. Gerade im Hinblick auf die Fokussierung der christlich-muslimischen Ehe scheint es mir bedeutsam, die Perspektive der islamischen Theologie ernstzunehmen und ihre Impulse einzubeziehen.

Auch theologisch kann man sich dem Thema Ehe auf sehr unterschiedliche Weise nähern. Es können sich an dieser Stelle neben biblischen bzw. koranischen und historischen

²⁶ In ganz ähnlicher Weise argumentiert auch Chiara Piazzesi in ihrem Artikel „„Innen ist die Mühe.“ Liebe als Verarbeitung des unverzichtbaren Fremden“, in dem sie das Verhältnis von Liebe und einander Fremdsein beleuchtet: „dass die interne Differenz durch den Verweis auf die kulturelle bzw. religiöse Differenz makroskopisch wird, bedeutet auf der einen Seite, dass sie sich besser behandeln lässt, weil sie auf jene makroskopische Erklärung zurückgeführt werden darf [...], auf der anderen Seite, dass sie aber eben nicht ausblendbar bleibt, und insofern als besonders konfliktträchtig empfunden werden kann“ (Chiara Piazzesi, „Innen ist die Mühe.“, 35.)

Zugängen u.a. systematisch-theologische, sozialethische und rechtliche Betrachtungsweisen treffen. Während aus evangelischer Perspektive meist die theologische Betrachtung der Ehe im Fokus steht, wird sie von islamischer Seite meist als Gegenstand islamischen Rechts betrachtet. Aber auch im Bereich des Kalām, der islamischen Theologie, und des Sufismus, der islamischen Mystik, können zwischenmenschliche Liebe und Ehe zum Gegenstand werden. Moosa und Mian betonen die Bedeutung theologischer Reflexion auch rechtliche Themenbereiche betreffend im Hinblick auf eine lebendige und sinnstiftende islamische Ethik.²⁷ Aufgrund der Vielfalt an möglichen Perspektiven auf Ehe und Liebesbeziehungen habe ich Zugänge und Gesprächspartner ausgewählt, die einen konstruktiven Beitrag für eine Theologie der interreligiösen Ehe zu leisten vermögen. Die Wahl dieser Gesprächspartner und den damit zusammenhängenden inhaltlichen Aufbau der Untersuchung werde ich im Folgenden erläutern.

Die christlich-muslimische Ehe wird als gesellschaftliches Phänomen und Zeichen der Zeit wahrgenommen. Soziologische Untersuchungen zeigen ihre gesellschaftliche Bedeutung auf und analysieren und interpretieren empirische Daten zu ihrer Entstehung sowie Prozesse, die zwischen den Ehepartnern zu beobachten sind. Nach einer soziologischen Situationsbestimmung hinsichtlich der christlich-muslimischen Ehe in Deutschland und einem Einblick in Konzepte zu ihren Chancen und Herausforderungen im Hinblick auf die Ehepartner auf der einen und gesellschaftliche Entwicklungen auf der anderen Seite, werde ich Fragestellungen entwickeln, die sich aus dieser Untersuchung ergeben und die ich im Folgenden ins Gespräch mit theologischen Überlegungen bringe (Kapitel 2). Der soziologische Zugang wirkt in gewisser Weise als Kontrollinstanz in der theologischen Auseinandersetzung mit Liebesbeziehungen. Hans-Ansgar Seibel stellt die Bedeutung des interdisziplinären Austausches insbesondere auch im Zusammenhang mit der im Anschluss an die Individualisierungsdebatte aufgekommenen Fragestellungen heraus. Er bezeichnet die Soziologie als die „primäre Referenzwissenschaft“²⁸ der Sozialethik. Da die Christliche Sozialethik über keine geeigneten eigenen Instrumente zur Wahrnehmung des Sozialen verfüge, könne sie gar nicht anders vorgehen als in Form interdisziplinären Arbeitens.²⁹ Ergebnisse soziologischer Studien können helfen aktuelle

²⁷ Vgl. Ebrahim Moosa; Ali A. Mian: Islam, 769-776.

²⁸ Marc-Ansgar Seibel: Eigenes Leben?, 16.

²⁹ Vgl. ebd..

soziale Erscheinungen und Problemstellungen vor Augen zu führen, so dass theologische Überlegungen nicht abgehoben daneben stehen, sondern wirkliche Antworten auf reale Fragen heutiger Menschen zu geben bereit sind. Soziale Phänomene, die sich zunächst aus soziologischer Perspektive beschreiben und darstellen lassen, werden dann aus theologischer Sicht betrachtet und gedeutet.

Ausgehend von den Fragestellungen, die sich aus den soziologischen Ergebnissen und Konzepten ergeben, werde ich zunächst gegenwärtige theologische Überlegungen im Bereich evangelischer Ehe-theologie und -ethik, die im Hinblick auf meine Fragestellung relevant sind, darstellen. Dabei werde ich im Anschluss an die Kontroverse, die nach der Veröffentlichung der Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“³⁰ durch die EKD geführt wurde, Positionen, die die Bedeutung der Gemeinschaft in der Ehe besonders betonen, von Positionen, die stärker die individuelle Differenz der Liebenden in den Blick nehmen, unterscheiden. (Kapitel 3). Die Priorität hinsichtlich der Wahl der Gesprächspartner liegt hier und auch im weiteren Verlauf der Untersuchung (Kapitel 3-6) auf Theologinnen und Theologen aus der evangelischen Tradition des 20. und 21. Jahrhunderts in Deutschland. Dabei habe ich mich bemüht in den Ausführungen, die sich an die Ergebnisse der ehethologischen Überlegungen anschließen, Gesprächspartner zu finden, die sich selbst in unterschiedlicher Form und Intensität in interreligiösen Diskursen bewegen oder dem zumindest, soweit ich das beurteilen kann, offen gegenüberstehen. Das bedeutet nicht, dass Theologinnen und Theologen, die sich nicht in solchen Diskursen bewegen, nichts im Hinblick auf meine Fragestellung beizutragen hätten, und kann daher sicherlich nicht als Ausschlusskriterium betrachtet werden, aber die Offenheit für die religiös andere Perspektive in den eigenen Überlegungen kann insofern bereichernd sein, als dass hier der Andersgläubige zumindest nicht ausgeschlossen, vielleicht sogar explizit bedacht wird. Dies kann im Hinblick auf mögliche Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe fruchtbar sein. Auch Paul Tillich zeigt eine große Offenheit und Neugier für die Perspektiven und Zugänge anderer Religionen und schließt in seinem weiten Glaubensbegriff Andersgläubige nicht aus.³¹ Im Gespräch mit Paul Tillich wende ich mich theologisch-

³⁰ EKD (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Gütersloh 2013.

³¹ Zu Tillichs Glaubensbegriff und Position zum interreligiösen Dialog s. 4.7. Vgl. auch Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, 144-156.

anthropologischen Überlegungen im Hinblick auf die Betrachtung des Menschen in seiner individuellen Andersheit im Kontext von Liebesbeziehungen zu. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Differenz in der Liebesbeziehung durch Paul Tillich. Seine Position ist in zweierlei Hinsicht im Kontext dieser Arbeit von besonderer Bedeutung. Auf der einen Seite stellt Tillich den Menschen als Individuum in den Mittelpunkt seiner theologischen Überlegungen zur Liebe und betont daher sein individuelles Selbstsein und damit auch seine Differenz zu seinen Mitmenschen. Auf der anderen Seite bietet er in seinem an einigen Stellen mythisch idealisierten Liebesverständnis eine Provokation, die in dem Versuch, den hier offengelegten Problematiken zu entgehen, wichtige Impulse für Überlegungen zur interreligiösen Ehe ermöglichen. (Kapitel 4)

Ausgehend von den Überlegungen Paul Tillichs werde ich daher in einem weiteren Schritt v.a. Positionen gegenwärtiger Theologinnen und Theologen³² in das Gespräch einbeziehen, die Wege aufzeigen diesen Problematiken zu entgehen und damit Möglichkeiten der Anerkennung von Andersheit in der Liebesbeziehung offenlegen. Differenz wird hier in ganz unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen zum Thema. Neben der individuellen Differenz der Liebenden, wird sie, in Anlehnung an Tillichs analogische Vorstellung der Liebe Gottes, die sich in der zwischenmenschlichen Liebe in bedingter Weise zeige,³³ auch in abstrakter Form im Hinblick auf die Bedeutung von Differenz innerhalb trinitätstheologischer Überlegungen thematisiert (Kapitel 5).

In einem Zwischenfazit werden die Thesen Paul Tillichs und deren Bewertung mit den Überlegungen zeitgenössischer Theologinnen und Theologen zusammenfassend ins Gespräch gebracht (Kapitel 6).

Darauf folgt ein Perspektivwechsel und Positionen zur Betrachtung der Liebesbeziehung zwischen Verschiedenen werden nun aus islamischer Perspektive zum Gegenstand der Untersuchung. Im Bereich islamischer Theologie werde ich mich auf die Veröffentlichungen ausgewählter gegenwärtiger, mehrheitlich sunnitischer Theologinnen und Theologen aus Deutschland sowie den USA beziehen. Diese

Auch die Überlegungen anderer Theologinnen und Theologen, die sich in unterschiedlicher Intensität im interreligiösen Dialog befinden, beziehe ich im Hinblick auf die Bearbeitung der Fragestellung dieser Untersuchung mit ein. Dies sind u.a. Klaus von Stosch, Jochen Schmidt, Arnulf von Scheliha und Udo Kern.

³² Auch Überlegungen einzelner Soziologinnen und Soziologen, die im Hinblick auf die Fragestellung einen konstruktiven Beitrag leisten, werden hier thematisiert. So z. B. Niklas Luhmann, Axel Honneth, u.a.

³³ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 278.

Veröffentlichungen stammen ebenfalls aus der Mitte des 20. Jahrhunderts bis heute. Der Schwerpunkt liegt auf den Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre. Aufgrund des engen Zusammenhangs von Eheverständnissen, sozialgeschichtlichen Entwicklungen, kulturellen Prägungen und gesellschaftlicher Situation ist das Vorhandensein ähnlicher Voraussetzungen der theologischen Texte durchaus nicht unbedeutend für ein sinnvolles Gespräch der Positionen. Auch wenn in den seltensten Fällen ein völlig ausgeglichenes Verhältnis erreicht werden kann, so gibt es verständlicherweise aufgrund der sich in Deutschland erst seit relativ kurzer Zeit entwickelnden islamischen Theologie als eigenständiger Forschungsrichtung an den Universitäten noch weitaus weniger Literatur als in der deutschsprachigen christlich-theologischen Forschung. Daher ist das Hinzuziehen der schon länger etablierten islamischen Theologie in den USA naheliegend, zumal die sunnitischen Theologinnen und Theologen aus Deutschland, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehe, selbst in engem wissenschaftlichen Austausch mit den ausgewählten amerikanischen Theologinnen und Theologen stehen. Im weiten Feld islamischer Theologie und islamischen Rechts werde ich hier nur einzelne Positionen aufgreifen können, die im Hinblick auf meine Fragestellung einen konstruktiven Beitrag zu leisten vermögen. Ich habe mich daher für die Positionen von Theologinnen und Theologen entschieden, die sich in einen befreiungs- und reformtheologischen Zugang einordnen lassen und damit eine bestimmte Richtung islamischer Theologie vertreten, die nicht unbedingt dem sunnitischen Mainstream entspricht, aber etwas Bedeutsames zu sagen hat in Bezug auf die Fragestellung dieser Untersuchung. Die ausgewählten Theologinnen und Theologen befinden sich auch hier mehrheitlich in interreligiösen Diskursen oder sind offen für solche und bedenken daher an einigen Stellen Andersgläubige explizit in ihren theologischen Überlegungen.³⁴

Nach einem kurzen Einblick in die Kontroversen zu den Themen Ehe und zwischenmenschliche Liebe in der islamischen Theologie werde ich theologische Überlegungen der aktuellen Ehe- und Liebestheologie aufgreifen und ihre Bereicherungsmöglichkeiten für eine Theologie der interreligiösen Ehe herausstellen. Im Fokus stehen hier schöpfungstheologische und theologisch-anthropologische Überlegungen zur Bedeutung von Gleichheit und individueller sowie gruppenspezifischer Differenz zwischen Menschen und deren Implikationen für intime

³⁴ Hier sind u.a. Kecia Ali, Jerusha Tanner Lamptey und Muna Tatari zu nennen.

Liebesbeziehungen sowie das Spannungsverhältnis zwischen Vereinigung und Differenz der Liebenden. Neben solchen Betrachtungsweisen auf die Liebesbeziehung zwischen Verschiedenen werden aber auch Positionen, die dem Sufismus, der islamischen Mystik, und dem islamischen Recht zugeordnet werden können, einbezogen. (Kapitel 7).

Bevor ich die Ergebnisse meiner Untersuchung noch einmal zusammenfassend reflektiere, werde ich innerhalb eines kurzen Exkurses einige weiterführende Überlegungen darlegen, die die Implikationen religiöser Differenz der Eltern für die Kinder in interreligiösen Familien in den Mittelpunkt stellen. Auch wenn dies von der Fragestellung der Untersuchung insofern wegführt, als dass hier über die Paarbeziehung hinaus die Familie in den Blick gerückt wird, erscheint es mir bedeutsam diese Perspektive hier zumindest anzudeuten. Denn in ganz unterschiedlichen Gesprächskontexten wurde mir immer wieder deutlich, dass die familiären Implikationen interreligiöser Ehen für die Betroffenen von entscheidender Bedeutung sind und auch im Hinblick auf den sozialen Kontext von Liebesbeziehungen nicht ausgeklammert werden dürfen. (Kapitel 8)

Die vielseitigen Impulse aus soziologischen Betrachtungen sowie christlichen und muslimischen Denkmodellen werde ich im letzten Kapitel zusammenführen und im Hinblick auf ihren bereichernden Charakter für eine Theologie der interreligiösen Ehe reflektieren. (Kapitel 9)

2 DIE CHRISTLICH-MUSLIMISCHE EHE ALS GEGENSTAND SOZIOLOGISCHER FORSCHUNG IM KONTEXT GESELLSCHAFTLICHER PROZESSE DER INDIVIDUALISIERUNG UND DER PLURALISIERUNG

2.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels

Der Begriff der christlich-muslimischen Ehe beinhaltet sowohl eine Sinnperspektive der Gemeinsamkeit als auch der bleibenden Trennung, deutet der Bindestrich, der zwei unterschiedliche Religionszugehörigkeiten miteinander verbindet, doch auf ihre bleibende Differenz. Die Andersheit des Ehepartners sowie der Inhalt dieser Andersartigkeit wird schon in der Bezeichnung hervorgehoben: Die Religionszugehörigkeiten. Sie gehört damit zu den interreligiösen oder auch religionsverschiedenen Ehen³⁵.

Auch andere *Inter-Ehen* werden nach diesem Prinzip bezeichnet. So findet man in der soziologischen Literatur neben der interreligiösen auch die interethnische oder interkulturelle Ehe.³⁶ „Zwischenheirat sei daher die allgemeine Bezeichnung für Heiraten zwischen Angehörigen zunächst nicht näher präziser Kategorien.“³⁷

Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim fassen diese Vielzahl an unterschiedlichen Möglichkeiten der *Inter-Ehe* unter dem Begriff der „Weltfamilie“³⁸ zusammen. „Weltfamilien sind Familien, die über (nationale, religiöse, kulturelle, ethnische usw.) Grenzen hinweg zusammenleben; in denen das, was nach der vorherrschenden Definition nicht zusammengehört, zusammengehört.“³⁹ Die interreligiöse Ehe wird damit bei Beck und Beck-Gernsheim wie bei vielen anderen Soziologinnen und Soziologen als Unterthema meist nur am Rande der Auseinandersetzung mit anderen Formen der *Inter-Ehe* erwähnt. Dies führt in vielen Fällen dazu, dass die interreligiöse Ehe als eine Unterform der interethnischen oder interkulturellen Ehe verstanden wird.

³⁵ Z. B. Christiane Paulus: Interreligiöse Praxis postmodern, S.12.

³⁶ Vgl. Hilke Thode-Arora: Interethnische Ehen: eine Bilanz nach achtzig Jahren Forschung, 69.

³⁷ Hilke Thode-Arora: Interethnische Ehen: eine Bilanz nach achtzig Jahren Forschung, 69: „Die genauere Benennung erfolge in der Form von „interethnische“, „religiöse“, „-konfessionelle“, „binationale“ usw. oder „ethnisch“, „religiös“, „konfessionell“, „national“ usw. „gemischten“ oder „verschiedenen Heiraten“/ „Ehen“.“

³⁸ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter, 25.

³⁹ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Fernliebe, 25. Beck-Gernsheim und Beck unterscheiden von den Ehen, in denen die Partner sich durch ihre nationale, kulturelle Herkunft oder ihre Religionszugehörigkeit unterscheiden, die Ehen, in denen die Ehepartner an unterschiedlichen Orten auf der Welt leben. Auf letztere werde ich hier nicht weiter eingehen.

Religionszugehörigkeit gilt als ein potentielles Merkmal kultureller oder ethnischer Zugehörigkeit.⁴⁰

Mögliche christlich-muslimische Ehen zwischen deutschen Staatsangehörigen, wie sie beispielsweise zwischen einem deutschen Konvertiten bzw. einer deutschen Konvertitin zum Islam und einem Christen bzw. einer Christin gegeben wären, werden hier nicht betrachtet. Zudem besteht die Gefahr, Menschen, die schon viele Jahre oder ihr ganzes Leben in Deutschland aufgewachsen sind, auf ihre ethnische oder kulturelle Herkunft zu reduzieren. Beck und Beck-Gernsheim machen dies im Hinblick auf Menschen, die schon in zweiter oder dritter Generation in Deutschland leben, deutlich und schlagen als Ergänzung ihrer Definition Folgendes vor: „Ob solche Fälle einer Weltfamilie zuzurechnen sind, hängt davon ab, ob über Ländergrenzen bzw. Kontinente hinweg dauerhafte existentielle Beziehungen zur „anderen“ Herkunftskultur aktiv gepflegt werden.“⁴¹ Bezieht man dies auf die Religionszugehörigkeit, stellt sich die Frage, welchen Einfluss die Bindung zur Religionsgemeinschaft, die Annahme von Glaubensüberzeugungen und die Umsetzung der Glaubenspraxis auf die christlich-muslimische Ehe haben können.

Dies ist in der deutschsprachigen Forschungsliteratur bisher kaum untersucht. Die Forschung zu interreligiösen Partnerschaften steckt immer noch in den Kinderschuhen.⁴² Hinweise auf den Zusammenhang von religiösen Überzeugungen und interreligiösen Ehen geben u.a. die Studien, die im Rahmen des Berichts „Muslimisches Leben in Deutschland“ u.a. durch Sonja Haug und in weiteren von ihr verantworteten Veröffentlichungen erschienen sind. Die Soziologin stellt heraus, dass die religiöse Zugehörigkeit durchaus ein entscheidendes Kriterium bei der Partnerwahl durch Musliminnen und Muslime ist.⁴³ Zudem sind Christiane Paulus und Gé Speelman zu nennen, die die Kommunikationsstrategien in interreligiösen Ehen in Hinblick auf die Entwicklung ihrer individuellen religiösen Überzeugungen untersuchen.

⁴⁰ Dies gilt vor allem für den englischen Sprachraum. In den USA hat die Forschung zu interethnischen und interkulturellen Ehen ihre längste Tradition. Sie beginnt in den 1930er Jahren und bezieht sich dabei in Bezug auf Religiosität der Ehepartner seit den 40er Jahren besonders auf christlich-jüdische Partnerschaften (vgl. Franziska Huber; Emmanuel Schweizer; Stefan Huber: Interreligiöse Partnerschaften im Fokus der empirischen Religionsforschung, 147f).

⁴¹ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Fernliebe, 27.

⁴² Vgl. Franziska Huber, Emmanuel Schweizer, Stefan Huber: Interreligiöse Partnerschaften im Fokus der empirischen Religionsforschung, 147f.

⁴³ Vgl. Sonja Haug; Stephanie Müssig; Anja Stichs: Muslimisches Leben in Deutschland, 263ff.

Im Folgenden werde ich einen Einblick in aktuelle Statistiken zur christlich-muslimischen Ehe geben sowie deren gesellschaftliche Bedeutung herausstellen (2.2).⁴⁴ Da die christlich-muslimische Ehe im Hinblick auf die ihr zugrunde liegende Partnerwahl als ungewöhnlich gilt, werde ich in einem kurzen Exkurs auf damit zusammenhängende Erklärungsmuster eingehen (2.3). In den folgenden Ausführungen werde ich dann Strategien des Umgangs mit religiöser Differenz aus soziologischer Perspektive darstellen sowie deren Chancen für eine friedvolle Gesellschaft erwägen, und zwar auf Grundlage der Konzepte von Christiane Paulus und Gé Speelman (2.4/ 2.5). Abschließend werde ich Anfragen formulieren, die aus den Ergebnissen dieser Untersuchung hervorgehen und die ich im Folgenden mit den theologischen Überlegungen zu Ehe und Liebesbeziehung im Horizont der Herausforderungen und Chancen der christlich-muslimischen Ehe ins Gespräch bringen werde (2.6).

2.2 Die christlich-muslimische Ehe in Deutschland: Zahlen und Prognosen über ihre Wahrnehmung und Präsenz

Im Gegensatz zu der Vielzahl an theoretischen und empirischen Untersuchungen der binationalen und der interethnischen Ehe⁴⁵ in Deutschland ist die interreligiöse Ehe bislang kaum Gegenstand soziologischer Forschung gewesen. Mit den im Rahmen des Berichts „Muslimisches Leben in Deutschland“⁴⁶ von 2009 zusammenhängenden Studien wurden erstmals valide Daten in Zusammenhang mit interreligiöser Partnerwahl und Ehe veröffentlicht. Vor allem die Soziologin Sonja Haug ist hier zu nennen, die den Einfluss religiöser Zugehörigkeit als Kriterium bei der Partnerwahl auch in anderen Veröffentlichungen⁴⁷ beleuchtet. Auf ihre Ausführungen möchte ich mich im Folgenden in erster Linie beziehen.

⁴⁴ Dazu ist ergänzend anzumerken, dass die Forschungsliteratur in diesem Schnittbereich der Familien- und Migrationssoziologie zahlreich ist. Eine umfassende Darstellung des gesamten Spektrums dieser Literatur ist nicht das Ziel. Ich werde mich im Folgenden auf die Leitfrage nach Bedeutung und Umgang mit Unterschiedlichkeit und dabei besonders religiöser Unterschiedlichkeit der Ehepartner fokussieren. Mit diesem Ziel habe ich einzelne soziologische Untersuchungen und Theorien, die zur Beantwortung dieser Frage beitragen, ausgewählt.

⁴⁵ Einen Überblick sowie einen Versuch der Ordnung und Bewertung der Forschungslage in diesem Bereich gibt u.a. Hilke Thode-Arora in ihrer Dissertation „Interethnische Ehen, Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung“.

⁴⁶ Vgl. Sonja Haug, u.a.: Muslimisches Leben in Deutschland.

⁴⁷ Vgl. Sonja Haug: Interethnische Kontakte, Freundschaften, Partnerschaften und Ehen von Migrantinnen in Deutschland, oder Sonja Haug: Binationale, interethnische und interreligiöse Ehen in Deutschland.

Betrachtet man die Zahlen des Statistischen Bundesamtes über die Eheschließenden nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner aus dem Jahr 2012⁴⁸, so fällt der relativ geringe Prozentsatz christlich-muslimischer Ehen ins Auge. Von insgesamt 387.423 Eheschließungen im Jahr 2012 wurden diesen Angaben zufolge insgesamt 1.481 Ehen zwischen einem muslimischen⁴⁹ Mann und einer Frau geschlossen, die angab Angehörige einer christlichen Glaubensgemeinschaft⁵⁰ zu sein. 588 Ehen wurden zwischen einer evangelischen Frau und einem muslimischen Mann geschlossen.

Zudem wurden nach Angaben des Statistischen Bundesamtes 546 Ehen zwischen einer muslimischen Frau und einem Mann geschlossen, der angab Angehöriger einer christlichen Glaubensgemeinschaft zu sein. 225 Ehen davon wurden zwischen einem evangelischen Mann und einer muslimischen Frau geschlossen. Genauere Daten über die Konfession der muslimischen Ehepartner lassen sich den Daten des Statistischen Bundesamts nicht entnehmen.⁵¹ Die Zahlen, auf die sich diese Statistik bezieht, stammen aus den Datenerhebungen der Standesämter in Deutschland, die bei den Eheschließungen angelegt werden.⁵² Ehen, die im Ausland oder in Konsulaten geschlossen werden, bleiben dabei unberücksichtigt. Diese Eheschließung im Ausland findet nach Haug und Straßburger jedoch eher in Fällen der intraethnischen und damit meist intrareligiösen Eheschließungen statt, d.h. dann wenn beispielsweise ein muslimischer Mann mit türkischen Wurzeln eine muslimische Frau mit türkischen Wurzeln in der Türkei heiraten würde.⁵³

Zunächst ist an den Zahlen des Statistischen Bundesamtes ein deutlicher Rückgang der interreligiösen Ehen abzulesen.⁵⁴ Diesen Rückgang stellt auch Haug in ihrer Studie fest.

⁴⁸ In der folgenden veröffentlichten Statistik von 2013 ist diese Kategorie nicht mehr aufgeführt, da nach den Angaben des Statistischen Bundesamtes ab 2014 das Merkmal "Religionszugehörigkeit" nicht mehr erhoben wird. Das novellierte Bevölkerungsstatistikgesetz sieht diese Angaben nicht mehr vor. Daher sind die Zahlen von 2012 die letzten mir vorliegenden veröffentlichten Zahlen des Statistischen Bundesamtes zu diesem Thema. Problematisch im Hinblick auf die Validität der Daten ist auch, dass die Angabe der Religionsgemeinschaft in den Formularen der Standesämter freiwillig ist und es daher zu vermuten ist, dass nicht alle Eheschließungen zwischen christlich-muslimischen Paaren gezählt werden können.

⁴⁹ Hier werden alle Männer, die angaben, einer islamischen Gemeinschaft anzugehören, gezählt. Eine weitere Auflistung nach Konfessionen erfolgt nicht. Gleiches gilt für die muslimischen Frauen.

⁵⁰ Hier werden die Frauen, die angaben, Angehörige folgender christlicher Gemeinschaften anzugehören, gezählt: Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelische Freikirche, Römisch-Katholische Kirche einschl. der unierten Riten, Orthodoxe Kirche einschl. orientalisch orthodoxe Kirche, Altkath. Kirche und verw. Gruppen, Christl. orientierte Sondergemeinschaften. Gleiches gilt für die christlichen Männer.

⁵¹ Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2012 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, 143.

⁵² Vgl. Sonja Haug: Interethnische Kontakte, 19.

⁵³ Vgl. Sonja Haug: Binationale, interethnische und interreligiöse Ehen in Deutschland, 418.

⁵⁴ Den Daten des Statistischen Bundesamts zufolge fanden 2011 2264 Eheschließungen zwischen einem Angehörigen einer christlichen und einem Angehörigen einer muslimischen Glaubensgemeinschaft statt. 2010 waren es noch 2419. Vgl. Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2011 nach der Religionszugehörigkeit der

„2009 heiraten 73% der christlichen Frauen einen Christen, 83% der christlichen Männer eine Christin. [...] Der Anteil an christlichen Frauen, die einen muslimischen Mann heiraten, sank von 2,5% auf unter 1%.“⁵⁵ Auch aus Perspektive der muslimischen Ehen lässt sich diese Tendenz zur intrareligiösen Ehe erkennen.⁵⁶

Diesem Trend entgegenstehen allerdings die Ergebnisse zur Offenheit der Befragten gegenüber einer Ehe mit einem anders-gläubigen Partner oder einer anders-gläubigen Partnerin.⁵⁷ Haug u.a. stellen fest, dass sich ca. 65 % der befragten Singles eine interreligiöse Ehe vorstellen können. Dabei sind kaum Abweichungen der Antworten der Musliminnen und Muslime von denen der Nicht-Musliminnen und -Muslime zu erkennen. Es zeigt sich eine große Offenheit für interreligiöse Beziehungen unter den Nicht-Verheirateten. Jedoch belegen die Studien Haugs (u.a.) auch, dass bei 52% der Befragten das Antwortverhalten vom tatsächlichen Verhalten abweicht. Das bedeutet, dass sie sich, auch wenn sie sich eine Ehe mit einem andersgläubigen Partner oder Partnerin vorstellen können und dem offen gegenüberstehen, in vielen Fällen letztlich doch für einen Partner oder eine Partnerin derselben Religionszugehörigkeit entscheiden. Haug u.a. führen dies darauf zurück, dass Ehen schon geschlossen wurden, bevor die Gelegenheit bestand, andersreligiöse potentielle Partner kennenzulernen, entweder im Ursprungsland (sollte der Mensch nicht in Deutschland aufgewachsen sein) oder auch in Deutschland. Dabei können auch soziale und traditionsgebundene Barrieren eine Rolle spielen.⁵⁸

Da man in der Sozialwissenschaft davon ausgeht, dass die Bewertung von Sachverhalten tatsächlichem Verhalten direkt vorgelagert ist und es somit maßgeblich beeinflusst (Ajzen/Fishbein 1980), ist davon auszugehen, dass die hohen Barrieren für interreligiöse Eheschließungen mit der Zeit verringert werden und für die nächste Generation ein Zuwachs an interreligiösen Partnerschaften zu erwarten ist.⁵⁹

Auch Straßburger stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass die überwiegend intraethnische Partnerwahl in Bezug auf die zweite Migrantengeneration, die im Zentrum ihrer Untersuchungen steht, im Vergleich mit ähnlichen Entwicklungen beispielsweise in

Ehepartner, 149; Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2010 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, 147.

⁵⁵ Ebd., 420.

⁵⁶ Vgl. ebd., 421.

⁵⁷ Vgl. Sonja Haug, u.a.: Muslimisches Leben in Deutschland, 276ff.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Ebd., 278.

den USA nicht ungewöhnlich ist. Einen größeren Anteil interethnischer Ehen könne man erst ab der dritten Migrantengeneration erwarten.⁶⁰

Diese Prognosen Haugs und Straßburgers lassen auf eine zukünftig wachsende Zahl interreligiöser Ehen schließen und deuten auf der anderen Seite auf die vielen Hindernisse hin, die solchen Ehen in der gegenwärtigen Gesellschaft entgegenstehen.

Und doch gibt es immer wieder Paare, die sich trotz solcher Erschwernisse dafür entscheiden, eine christlich-muslimische Ehe einzugehen. Einige dieser Paare lassen sich in einer evangelischen Kirche trauen. Die Zahlen sind jedoch nicht genau nachzuvollziehen, da die Statistik der EKD allgemein Ehepartner nicht-christlicher Religionszugehörigkeit aufführt und nicht weiter unterscheidet. Im Jahr 2014 wurden deutschlandweit 7.806 Trauungen zwischen einem evangelischen Christen oder Christin und einem nicht-christlichen Partner oder einer nicht-christlichen Partnerin gezählt.⁶¹ Sie machen damit ca. 16% aller Trauungen in den Gemeinden der EKD aus. Behält man die Zahlen über die standesamtlich geschlossenen Ehen zwischen Mitgliedern der EKD und ihren muslimischen Partnerinnen und Partnern im Blick, so scheint es naheliegend, dass nur ein sehr geringer Anteil die Trauung christlich-muslimischer Ehen betrifft. Und doch weisen Menschen, die im Bereich der Beratung und Seelsorge in christlichen, muslimischen und interreligiösen Organisationen tätig sind, auf die zunehmend starke Inanspruchnahme der Beratungsangebote für christlich-muslimische Ehepaare und solche hin, die es werden wollen.⁶² Rabeya Müller, stellvertretende Vorsitzende des Zentrums für islamische Frauenforschung und Frauenförderung, macht deutlich, dass gerade muslimische Frauen in solchen Fällen Unterstützung bei christlichen Seelsorgern und Seelsorgerinnen suchen.⁶³

Dies zeigt, dass der Entschluss eine christlich-muslimische Ehe einzugehen, regelmäßig nicht leichtfertig fällt. Mit dem von Haug prognostizierten Anstieg christlich-muslimischer Ehen ist auch steigender Beratungsbedarf zu vermuten. Von evangelischer

⁶⁰ Vgl. Gaby Straßburger: Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext, 311.

⁶¹ EKD (Hg.): Abb. Tabelle 3: Trauungen im Jahr 2014, 14f.

⁶² Vgl. Barbara Huber-Rudolf: Die christlich-islamische Ehe im Kontext des interreligiösen Dialogs, 56-66; Rabeya Müller: Christlich-muslimische Eheschließungen – Reflexionen und Hinweise, 67-70; dazu auch Julie Schwannecke im Online-Magazin Qantara : Interreligiöse Partnerschaften in Deutschland. Kulturelle Vielfalt als Bereicherung. Der Leiter der Evangelischen Migrations- und Flüchtlingsarbeit in Bonn, Hidir Çelik, erläutert hier seine Arbeit im Bereich der Beratung interreligiöser Ehepaare.

⁶³ Vgl. Rabeya Müller: Christlich-muslimische Eheschließungen – Reflexionen und Hinweise, 67.

Seite sind die in den Gemeinden der EKD tätigen Seelsorgerinnen und Seelsorger gefordert, diese Menschen angemessen zu unterstützen.

2.3 Exkurs: Gründe der Partnerwahl: die Homogamiethese und ihre Konsequenzen für die christlich-muslimische Ehe

Die Prognosen von Soziologinnen und Soziologen wie Haug und Straßburger, in denen sie einen Anstieg der Anzahl christlich-muslimischer Ehen vermuten, stehen auf den ersten Blick solchen familiensoziologischen Studien entgegen, die eine klare Tendenz zur Homogamie und damit zur Suche nach Gemeinsamkeit mit dem Partner oder der Partnerin feststellen. Im Folgenden werde ich in diesem kurzen Diskurs Erklärungsmuster in der Partnerwahl beleuchten, die der interreligiösen Beziehungen zuvorkommen.

Die Forschungsergebnisse von Soziologen wie Rosemarie Nave-Herz, Thomas Klein und Gaby Straßburger, die sich mit der Partnerwahl von in Deutschland lebenden Menschen auseinandergesetzt haben, diagnostizieren die Anziehung voneinander möglichst Gleichen. Entscheidend ist es demnach, die Gelegenheit zu haben, jemanden kennenzulernen, der für eine langfristige Partnerschaft geeignet scheint. Die Wege des Kennenlernens sind, Thomas Klein zufolge, nicht zufällig, sondern erzeugen bestimmte Muster, die die Partnerwahl einschränken. „Überzufällig oft finden Partner zusammen, die sich in Bezug auf sozialstrukturell relevante Merkmale wie Herkunft, Bildung, Alter oder Konfession gleichen.“⁶⁴ Dies sei u.a. dadurch beeinflusst, dass die Wege des Kennenlernens in Kontexten stattfinden, die eine homogene Partnerwahl befördern. Solche Kontexte sind nach Klein in erster Linie der Freundes- und Bekanntenkreis, aber auch zu einem wichtigen Teil Ausbildungsstätten und Orte, die mit dem Beruf in Zusammenhang stehen. Dies habe eine große Bildungs- und Altershomogamie zur Folge. Letztlich sei die Bedeutung solcher Kontexte auch deshalb gestiegen, da andere gesellschaftliche Ereignisse, an denen sich Menschen unabhängig von ihrem Bildungsniveau und sozialen Status begegneten, an Bedeutung verloren haben.⁶⁵ Bethmann fügt im Anschluss an Kleins Untersuchungen hinzu, dass die Tendenz zur homogenen Partnerwahl letztlich dazu führe, dass trotz des Ideals der Liebesheirat, gerade mit Bezug auf diese, als Rechtfertigungsstrategie soziale Grenzen verfestigt

⁶⁴ Thomas Klein, Andrea Lengerer: *Gelegenheit macht Liebe*, 265.

⁶⁵ Vgl. ebd., 265-285.

werden. „Die Reproduktion von Klassenschranken durch Liebe basiert auf der Anziehungskraft des *Gleichen*“⁶⁶. Straßburger und Nauck weisen in ihren Untersuchungen darauf hin, dass gerade ideelle Gemeinsamkeiten, die sich beispielweise in der Denkweise über Eheschließung, eheliches Leben und Erziehung möglicher Kinder zeigen können, zu einer Entscheidung für die intraethnische Partnerwahl führen können. Nauck weist dem eine weitaus größere Bedeutung zu als einem äußeren Kriterium wie der Nationalität der Partner.⁶⁷

Wird eine christlich-muslimische Ehe eingegangen, so scheint dies der Homogamiethese und den üblichen Tendenzen der Partnerwahl in gewisser Weise zu widersprechen. Die Motive einer solchen Partnerwahl können sehr vielfältig sein. Abdullahi A. An-Na'im stellt in diesem Zusammenhang heraus, „[i]n every study, authors were told by their respondents that love was their sole motivation to enter into an inter-religious union.“⁶⁸ Herausgestellt wird die subjektive Perspektive der Ehepartner, die in intrareligiösen Ehen vermutlich nicht anders aussehen würde. Auf der anderen Seite gilt eine Partnerwahl, die nicht dem Prinzip der Homogamie entspricht, nach wie vor als ungewöhnlich und mutig. Die Partnerschaft, die daraus entsteht, wird dementsprechend häufig als schwierig und unentwegt mit dem „Problem“ der Fremdheit der Partner konfrontiert beschrieben.⁶⁹

Und doch werden solche Ehen immer wieder eingegangen. Eine mögliche sozialgeschichtliche Erklärung ist der Mangel an potentiellen muslimischen Ehefrauen in Deutschland.⁷⁰ Speelman stellt in diesem Zusammenhang für die erste Generation der Migranten fest, die meist hauptsächlich aus ledigen Männern besteht, dass die Anzahl interethnischer und damit oftmals interreligiöser Ehen steigt.⁷¹ Dies deckt sich mit den Untersuchungen Gaby Straßburgers, die ebenfalls einen Einfluss der Anzahl potentieller Partner auf das Heiratsverhalten feststellt. Straßburger diagnostiziert jedoch nicht unbedingt einen Anstieg interethnischer Partnerschaften, sondern zeigt auf, dass dies (meist) eher die Anzahl transnationaler Partnerschaften mit Partnerinnen aus dem Herkunftsland, steigert.⁷² Damit wäre also beispielsweise die Partnerschaft eines Mannes

⁶⁶ Stephanie Bethmann: Liebe- eine soziologische Kritik der Zweisamkeit, 21.

⁶⁷ Vgl. Bernhard Nauck: Generationenbeziehungen und Heiratsregimes, 52.

⁶⁸ Abdullahi A. An-Na'im: Inter-religious marriages among muslims, 37.

⁶⁹ Vgl. Kyle D. Killian: Intercultural Couples, XiX.

⁷⁰ Vgl. Sonja Haug: Binationale, interethnische und interreligiöse Ehen in Deutschland, 421.

⁷¹ Vgl. Gé Speelman: Keeping Faith, 8f.

⁷² Vgl. Gaby Straßburger: Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext, 310.

mit marokkanischer Herkunft, der in Deutschland lebt und eine marokkanische Frau aus Marokko heiratet, gemeint.

Einen möglichen weiteren Erklärungsansatz für die Partnerwahl im Falle der interethnischen Ehe liefern, An-Na'im zufolge, die „Stratification Theories“⁷³. Die Anhänger dieser Theorie erläutern die Partnerwahl in ganz ähnlicher Weise wie Klein und Lengerer in Zusammenhang mit den Kontaktmöglichkeiten zwischen Angehörigen unterschiedlicher sozialer Gruppen. „This idea is concerned fundamentally with the structural determinants of inter-group relations and sees physical and social proximity between groups as facilitating inter-marriage.“⁷⁴ Dies bedeutet, dass Angehörige einer kleinen Minderheit, die sich gut in die Mehrheitsgesellschaft integriert haben, eher dazu bereit seien, Angehörige der Mehrheitsgesellschaft zu heiraten, als die Angehörigen einer zahlenmäßig größeren Minderheit dazu bereit sind, die dazu tendieren, sich von der Mehrheitsgesellschaft in gewisser Weise zu distanzieren.⁷⁵ Vor der Gefahr der Verallgemeinerung und Vorverurteilung wird jedoch gewarnt.⁷⁶

Weitere Erklärungsmuster, eine interethnische und damit in einigen Fällen auch eine interreligiöse Ehe einzugehen, sind u.a. durch die Theorie der „Partnerwahl als Marktmodell“ oder auch Austauschtheorie repräsentiert. Die individuellen Ressourcen, die ein Mensch zu bieten hat, wie beispielsweise Bildungsniveau und sozialer Status, werden als entscheidend für die Partnerwahl betrachtet.⁷⁷ „Die Austauschtheoretiker gehen davon aus, dass je mehr Ressourcen einem Individuum zur Verfügung stehen, desto größer sein „Marktwert“ bzw. seine „Attraktivität“ sei.“⁷⁸ Auch können demnach soziale Zugehörigkeiten entscheidend für die Partnerwahl sein, jedoch führen diese nicht zwangsläufig immer nur zu homogamen Partnerschaften. Migrantinnen und Migranten verfügen nach dieser Theorie über eine geringere Ressourcenausstattung und ein geringeres soziales Kapital als Nicht-Migrantinnen und Nicht-Migranten. Dies bedeutet

⁷³ Vgl. Abdullahi A. An-Na'im: Inter-religious marriages among muslims, 14ff.

⁷⁴ Ebd., 14.

⁷⁵ Vgl. ebd., 14f.

⁷⁶ Personen werden an dieser Stelle als Angehörige einer bestimmten (Minderheits- oder Mehrheits-)Gruppe betrachtet. Dies kann unter Umständen die Gefahr bergen, vorschnell Urteile zu fällen und das Potential der individuellen Entwicklung und der sozialen Integration nicht ernst genug zunehmen. So vermute ich, lässt sich eine solche Prognose wohl kaum für eine ganze soziale Gruppe wie beispielsweise die Musliminnen und Muslime in Deutschland oder aber auch die türkischstämmigen Musliminnen und Muslime in Deutschland stellen. Verschiedenste Aspekte, die einen erheblichen Einfluss auf die individuelle Entwicklung haben können, drohen damit aus dem Blick zu geraten, wie beispielsweise das Alter, das Bildungsniveau, das Sprachniveau und auch ganz individuelle Aspekte wie die persönliche Offenheit anderen Menschen gegenüber.

⁷⁷ Vgl. Rosemarie Nave-Herz: Ehe- und Familiensoziologie, 132-136.

⁷⁸ Ebd., 134.

einerseits geringere Chancen auf dem Heiratsmarkt und weniger Gelegenheiten des gegenseitigen Kennenlernens.⁷⁹ Auf der anderen Seite bedeutet dies für die interethnische Ehe einen möglichen sozialen Aufstieg des Angehörigen einer sozialen Minderheit durch seinen Ehepartner, der Angehöriger der sozialen Mehrheit ist.⁸⁰

Aber nicht nur das soziale Kapital, auch beispielsweise der Bildungsstatus u.ä. können nach diesem Modell bei der Partnerwahl eine wichtige Rolle spielen. Dabei wäre durchaus auch die Wahl eines sozial anders gestellten, aber bildungsgleichen Partners denkbar, der einen persönlichen Nutzen beispielsweise in Form von gemeinsamen Werten und Zielen repräsentieren könnte. Letztlich steht jedoch der persönliche Nutzen, der durch die Ehe erreicht werden kann, auch hier im Fokus der Motivation zur Partnerwahl. Diese Perspektive, die Partnerschaft als Marktmodell und Partnerwahl als ein Abwägen des größtmöglichen Nutzens für die Beteiligten begreift⁸¹, ist nach An-Na'im nicht unumstritten in der soziologischen Forschung und erscheint durch seinen funktionellen Charakter durchaus unromantisch.

Auch die andere Seite, die Motivation der Menschen ohne Migrationshintergrund, ist Gegenstand soziologischer Untersuchungen. In besonderer Weise hat sich die Soziologin Béatrice Hecht-El Minshawi mit dieser Thematik auseinandergesetzt. In ihrer Dissertationsschrift fragt sie nach den Motiven deutscher Frauen ohne Migrationsgeschichte, Männer aus dem islamischen Kulturkreis zu heiraten. Sie stellt fest, dass die von ihr befragten Frauen das Gefühl teilten, in der eigenen Gesellschaft fremd zu sein. Nach Hecht-El Minshawi seien sie beispielsweise geprägt durch eine Fluchtgeschichte in der eigenen Familie, durch viele Wohnortwechsel oder aber durch einen starken Ablehnungs- und Abnabelungsprozess von den Vorstellungen und Ideen der Eltern. „Was diese Frauen gemeinsam haben, ist die prägende Erfahrung, den bekannten Pfad verlassen zu haben. Sie befinden sich im Anderssein und Anderswo. Das ist die Schwelle zu normwidrigen (sozialen, politischen, religiösen) Aktivitäten.“⁸² Diese Erfahrungen schaffen nach Hecht-El Minshawi Gemeinsamkeiten mit einem Partner, der aus einer anderen ethnischen, kulturellen oder auch religiösen Wirklichkeit stammt. Beiden sei der Zugang zu den eigenen kulturellen Wurzeln in gewisser Weise erschwert.

⁷⁹ Vgl. Sonja Haug: Binationale, interethnische und interreligiöse Ehen in Deutschland, 420.

⁸⁰ Vgl. Abdullahi A. An-Na'im: Inter-religious marriages among muslims, 16.

⁸¹ Vgl. auch Rosemarie Nave-Herz: Ehe- und Familiensoziologie, 134f.

⁸² Béatrice Hecht-El Minshawi, Zur Motivation deutscher Frauen, einen Partner aus dem islamischen Kulturkreis zu wählen, 238.

Beide würden sich in gewisser Weise nicht zugehörig fühlen und Außenseiter in einer Gesellschaft sein, in der sie als anders oder besonders wahrgenommen werden.⁸³ Hinzukommen kann nach Hecht-El Minshawi der Wunsch der Frau nach einem kulturell vielseitigen Leben.⁸⁴ So erhoffe sie sich einen Zugang zu einer ihr fremden Welt und eine Ehe, die auf lange Zeit Überraschungen und spannungsvolle Momente für sie bereit halte.⁸⁵

Man sollte hier die Gefahr vorschnell pauschalisierender Zuschreibungen die Partner in einer interethnischen oder interreligiösen Ehe betreffend nicht verkennen. Die von El-Minshawi dargestellten Untersuchungen stammen aus dem Jahr 1988. Es wäre sicher interessant, den Einfluss neuerer Entwicklungen durch den Fortgang der Migrationsgeschichte in Deutschland zu untersuchen.

In der Soziologie sind Theorien, die Tendenzen in der Partnerwahl systematisch zu beschreiben und erklären versuchen, immer auch umstritten. An-Na'im verweist auf kritische Stimmen, die besonders die Bedeutung der individuellen Entscheidung der Ehepartner hervorheben. Auch die zunehmende Unabhängigkeit von Vorgaben in Bezug auf die Partnerwahl durch Eltern oder andere soziale Strukturen habe dazu beigetragen, dass sich die Zahl der *Inter-Ehen* vergrößert habe.⁸⁶ Auch Nave-Herz macht auf Theorien aufmerksam, die die Bedeutung der individuellen Entscheidung in der Partnerwahl hervorheben. Hier sei beispielsweise die „Komplementaritätshypothese“ genannt. Sie führt die Partnerwahl auf die individuelle Differenz beispielsweise in den persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten zurück. Diese werde in der soziologischen Forschung durchaus mit der Homogamithese verbunden und erweitere die „sozialselektive Partnerwahl“ um die Perspektive der persönlichen Wahl.⁸⁷

Die unterschiedlichen Theorien zur Partnerwahl in Bezug auf interreligiöse und interethnische Beziehungen zeigen, dass neben anderen Erklärungsmustern die Tendenz zur Homogamie eine bedeutsame Rolle spielt. Auch bedeutet die Wahl eines Partners, der religiös oder auch kulturell anders geprägt ist, nicht unbedingt, dass Gemeinsamkeiten zwischen den Partnern ohne Bedeutung sind. Im Gegenteil, nach Soziologen wie Varro und An-Na'im sind *Inter-Ehen* in vielen Fällen in Bezug auf bestimmte Bereiche

⁸³ Vgl. ebd., 238f.

⁸⁴ Vgl. ebd., 249.

⁸⁵ Vgl. dazu auch: Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: *Fernliebe*, 247.

⁸⁶ Vgl. Abdullahi A. An-Na'im: *Inter-religious marriages among muslims*, 17.

⁸⁷ Vgl. Rosemarie Nave-Herz: *Ehe- und Familiensoziologie*, 132-136.

durchaus homogam. Hier seien beispielsweise die soziale Stellung, die ökonomische Situation oder aber das Bildungsniveau genannt.⁸⁸ Besonders das Bildungsniveau ist als bedeutsamer Aspekt bei der Partnerwahl zu betrachten. „Eher – wenn auch selten genug - überspringt die Liebe nationale Grenzen, als daß sie unter ihr Bildungsniveau fällt. Geteilte Bildung und geteilte Sprache ermöglichen geteilten Witz und geteilte Subtilitäten, die auch die leiblichen Genüsse der Liebe noch steigern können“⁸⁹, so Karl Otto Hondrich zu dem Phänomen der Bildungshomogamie. Auch An-Na'im⁹⁰ und Varro⁹¹ geben ihm in diesem Bezug recht. Varro betont, dass aufgrund eines ähnlichen Bildungshintergrundes, ähnlicher Interessen oder ähnlicher politischer Einstellungen die Ehe von den Ehepartnern selbst oftmals als homogam erlebt wird.⁹² Gemeinsamkeiten scheinen demnach auch in *Inter-Ehen* eine bedeutsame Rolle zu spielen. So lassen sich beispielsweise über die Grenzen religiöser Zugehörigkeit hinweg gemeinsame Interessen, Ideen oder Wünsche finden, die auch zwei ganz individuell verschiedene Menschen miteinander verbinden können.

2.4 Umgang mit religiöser Differenz in Kommunikationsprozessen in der christlich-muslimischen Ehe unter besonderer Berücksichtigung der Überlegungen Christiane Paulus' und Gé Speelmans

Im Zeitalter der Individualisierung begegnen sich Liebende auf die eine oder andere Weise immer als Fremde und werden damit konfrontiert, die oder den Anderen zunächst einmal kennenzulernen und seine Differenzen zum eigenen Selbstsein anzuerkennen und zu lieben. Beck und Beck-Gernsheim stellen in ihrer Monographie „Fernliebe“ heraus, dass der Umgang mit Differenz die von beiden Soziologen sogenannten Weltfamilien, zu denen in ihrer Definition auch die christlich-muslimischen Ehen gehören, in besonderer Weise herausfordert. In Weltfamilien, so die Soziologen, treffen unterschiedliche Weltbilder und Verständnisse von Liebe, Ehe und Familie aufeinander.⁹³ Diese seien nicht nur durch die unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit oder eine unterschiedliche kulturelle Herkunft geprägt, sondern können durch Generationsunterschiede oder die

⁸⁸ Gabrielle Varro: Der Begriff der „gemischten Ehe“, 37f.

⁸⁹ Karl Otto Hondrich: Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft, 14f.

⁹⁰ Vgl. Abdullahi A. An-Na'im: Inter-religious marriages among muslims., 15.

⁹¹ Vgl. Gabrielle Varro: Der Begriff der „gemischten Ehe“, 41f.

⁹² Vgl. ebd., 41f.

⁹³ Vgl. Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Fernliebe, 244.

Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Peergroups bedingt sein. So kann in einer Familie eine Vielfalt von Familienverständnissen die interfamiliale Kommunikation herausfordern.⁹⁴

Beck und Beck-Gernsheim deuten die Unterschiedlichkeit der Familienmitglieder einer Weltfamilie als Produkt ihrer unterschiedlichen kulturellen und religiösen Prägung. Diese verstärke das Auftreten von Differenzen sowohl zwischen dem Ehepaar als auch zwischen Eltern und Kindern, biete aber auch die Möglichkeit, eine andere Welt kennenzulernen und dies nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch darüber hinaus. Als Mitglied einer anderen Religionsgemeinschaft habe die Partnerin oder der Partner möglicherweise Erfahrungen, Wissen und Einblicke, die mir selbst nicht gegeben seien und die mir einen persönlichen Zugang zu dieser anderen Religionsgemeinschaft geben würden. Auf der anderen Seite könnten nach Beck und Beck-Gernsheim die eigenen Vorstellungen und Überzeugungen mit dem Blick des oder der Anderen neu und anders wahrgenommen werden. „Die Beteiligten beginnen dann, ihre vertraute Welt mit anderen Augen zu sehen, weiße Flecken auf dem Kontinent der Heimat auszumachen.“⁹⁵ Aber die Differenzen zum oder zur Anderen können nach Beck und Beck-Gernsheim durchaus als herausfordernder oder sogar belastender Kommunikationsgegenstand wahrgenommen werden. Sie betonen daher die Bedeutung der Annahme und Anerkennung dieser Unterschiede. Sie sollen in der Ehe nicht ignoriert, sondern mit ihnen gelebt und geliebt werden.⁹⁶ Dafür sind die Bereitschaft zum Zuhören und Verstehen, manchmal vielleicht auch Umdenken notwendig sowie Kommunikationsstrategien, die dies vereinfachen.

In diesem Sinne müssen Weltfamilien selbst vielsprachig werden. Sie müssen im ‚Tanz des Verstehens‘ (Charles Taylor) lernen, mit Unterschieden zu lieben und zu leben.⁹⁷

Im Gegensatz zu Beck und Beck-Gernsheim betrachten die Theologin Christiane Paulus und die Religionswissenschaftlerin Gé Speelman explizit christlich-muslimische Ehen in ihren Untersuchungen. Darin entwickeln sie auf der Basis von Interviews mit christlich-muslimischen Paaren und soziologischer sowie theologischer Theoriebezüge Kommunikations- und Handlungskonzepte für diese Ehen. Ihre Untersuchungen befinden sich im Schnittbereich von Theologie, Religionswissenschaft und Soziologie. Da sie den

⁹⁴ Vgl. ebd., 91.

⁹⁵ Ebd., 62.

⁹⁶ Vgl. ebd., 63.

⁹⁷ Ebd., 245.

Fokus weniger auf die theologischen Eheverständnisse als vielmehr auf eine handlungsorientierte Seite der interreligiösen Ehe legen, mache ich ihre Konzepte in diesem Kapitel zum Thema.

Christiane Paulus entwickelt im Anschluss an ihre empirische Untersuchung der Diskurse christlich-muslimischer Paare sowie einer Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien der Postmoderne und der Theologie der Religionen das Konzept der Bewährungsdynamik im Hinblick auf Handlungs- und Kommunikationsstrategien christlich-muslimischer Paare.⁹⁸ Dieses Konzept geht von der These aus, dass trotz einer möglichen Gefährdung des Glaubens durch den Partner oder die Partnerin anderer Religionszugehörigkeit, die eigenen Glaubensüberzeugungen gestärkt werden können. „Eine religiöse Überzeugung und Identität kann sich im Diskurs mit einem fremdreligiösen Partner auch bewähren und durch die Integration von Fremdreligiösem gestärkt werden.“⁹⁹

Mit Bezug auf den Diskurs der Philosophie der Postmoderne, der Individualität des Menschen als Konstruktion betrachtet, die durch Erfahrung mit Differenz beeinflusst ist, entwickelt Paulus eine Hermeneutik des Fremdverstehens. Die radikale Differenz, die sie in der Philosophie der Postmoderne aufgegriffen findet, spiegle sich in der Erfahrung unterschiedlicher Wirklichkeitskonstruktionen der Ehepartner in einer christlich-muslimischen Ehe wider.¹⁰⁰ Die Fähigkeit, in kommunikativen Prozessen diese verschiedenen Sinnsysteme miteinander ins Gespräch zu bringen, nennt sie die transversale Vernunft. Sie ist, Paulus zufolge, Voraussetzung für das Gelingen einer solchen Beziehung.¹⁰¹ Das Konzept der transversalen Vernunft setzt voraus, dass religiöse Sinnsysteme weder als völlig gleich noch als vollkommen different gedacht werden, sondern als miteinander verflochten. Das bedeutet, Paulus misst Gemeinsamkeiten die gleiche Bedeutung wie Unterschieden zwischen diesen Systemen zu und postuliert in ihrer komplexen Verflochtenheit eine Unmöglichkeit zur Hierarchisierung.¹⁰² Die transversale Vernunft vermittelt diese Sinnsysteme und nimmt sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede ernst. Sie hilft dem oder der

⁹⁸ Vgl. Christiane Paulus: *Interreligiöse Praxis postmodern*, 14f.

⁹⁹ Ebd., 14.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 261, 297.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 260.

¹⁰² Vgl. ebd., 290.

Anderen, religiöse Überzeugungen in ihrer Andersheit zu verstehen, und dient damit als hermeneutischer Schlüssel.

Die Bewährungsdynamik, in der sich das Vermögen der transversalen Vernunft spiegelt, dokumentiert gelingende Übergänge zum Fremden, die neben den Gemeinsamkeiten und Analogien die Differenzen versteht. Gelungene Interaktion kann auch über einen Streit oder eine Auseinandersetzung zu einem Dissens führen. In den Partnerschaften stellt allein ein Gelingen der Beziehung das Ziel dar, die die Kontinuität der Praxis im Bemühen um das Fremdverstehen notwendig macht.¹⁰³

Es geht also weniger darum, ein ständiges harmonisches Miteinander zu ermöglichen, sondern Differenzen ernst zu nehmen, anzuerkennen und durch den gemeinsamen Kommunikationsprozess zu verstehen. So kann ein Konflikt zwischen den Ehepartnern konstruktiv und fruchtbar für das gegenseitige Verstehen sein.¹⁰⁴ Die Bereitschaft, die oder den Anderen zu verstehen, zeigt eine Offenheit und Reflektionsfähigkeit, die Potential hat, auch die eigenen, aus religiösen Sinnsystemen gespeisten Selbstkonstruktionen zu modifizieren oder zu stärken. „In diesem Prozeß ist das Subjekt selbst als Netz zu begreifen, dessen Struktur gefestigt, aber nicht verfestigt ist.“¹⁰⁵

Religiöse Wahrheitsansprüche, die die Kommunikation blockieren würden, werden nach Paulus in der christlich-muslimischen Beziehung nicht geklärt. Schließlich geht es nicht um eine abstrakte Begegnung unterschiedlicher religiöser Sinnsysteme, sondern um die alltäglich gelebte Liebesbeziehung von Menschen. Diese werden bei Paulus als Individuen verstanden.

Grenzen werden weiterhin, hier nicht durch die Gruppe, sondern durch das Individuum selbst, aufrechterhalten [...]. Die Grenzen allerdings sind dynamisiert worden durch Bestätigung und Stärkung des Eigenen, die aber keine Unterwerfung des anderen erfordern, aber die Differenz deutlich machen.¹⁰⁶

Jenseits von Macht- und Abgrenzungsmechanismen stehen die alltägliche Kommunikation und das Bemühen um eine Beziehung, die die oder den Anderen in ihrem oder seinem individuellen Selbstsein ernst nimmt und ihre oder seine Differenzen anerkennt und wertschätzt. Dabei traut Paulus den Partnern einer solchen Beziehung den positiven Zugang zur Religion des oder der Anderen sowie die Bewährung und Stärkung der eigenen religiösen Selbstkonstruktionen zu.¹⁰⁷

¹⁰³ Ebd., 290.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 290, 295.

¹⁰⁵ Ebd., 295.

¹⁰⁶ Ebd., 287f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 260.

Die niederländische Theologin Gé Speelman entwickelt in ihrer Promotionsschrift auf Basis theoretischer und empirischer Forschungen ein Konzept der Kommunikation zwischen Ehepartnern in christlich-muslimischen Partnerschaften. Sie geht von der Hypothese aus, dass die Forschung um den interreligiösen Dialog durchaus einiges von der Kommunikation in solchen Paaren lernen kann.¹⁰⁸ Speelman fragt in ihrer Untersuchung zunächst nach dem Begriff der Identität und stellt ihre Wandelbarkeit, ihre Flexibilität in Hinblick auf unterschiedliche soziale Rollen und ihre enge Verbindung mit Beziehungen zu anderen Menschen heraus. Dies bedeutet für die Ehepartner in einer christlich-muslimischen Partnerschaft, „[b]eing with someone, who has been socialised in another culture and another religion, over a long period of time, and at an intimate level, changes their identity.“¹⁰⁹ Indem sich Menschen in ihren Mitmenschen spiegeln, entwickeln und formen sie sich ihre eigene Identität. Die dauerhafte Beziehung zu einem Ehepartner hat einen Einfluss auf die Entwicklung des eigenen Selbstkonzeptes.¹¹⁰ Zudem sind Ehepartner geprägt durch ihre ethnischen, kulturellen und religiösen, aber auch sozialen und Gender-Zugehörigkeiten. Im Anschluss an Pierre Bourdieu stellt Speelman fest, dass Verhaltensweisen, Werte und Einstellungen gerade dann deutlich in Erscheinung treten, wenn sich Menschen mit unterschiedlichem kulturellen oder religiösen Hintergrund begegnen.¹¹¹ Bourdieu bezeichnet sie mit Habitus. Sie treten im Alltag oft unbewusst zu Tage, da sie als selbstverständlich erlebt werden. Erst in der Konfrontation mit alternativen Verhaltensweisen und Wertvorstellungen werden die oft jahrelang eingeübten eigenen Verhaltensweisen und Einstellungen bewusst als solche erkannt. Dies führt zur Wahrnehmung von Differenz. Mit Stuart Hall argumentiert Speelman für ein Verständnis von Differenz, das seine Wandelbarkeit und seine zeitliche und situationale Bedingtheit impliziert, sowie eine differenzierte Sicht auf solche Differenzen.¹¹² Differenzen zwischen den Ehepartnern sollen nicht als Gefahr, können aber nach Speelman als Dilemma wahrgenommen werden:

In interreligious relationships, partners are engaged in seeking ways of remaining themselves (and thus belonging to their culture) without continually having to place

¹⁰⁸ Vgl. Gé Speelman: *Keeping Faith*, 5.

¹⁰⁹ Ebd., 32.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 34f.

¹¹¹ Vgl. ebd., 46f.

¹¹² Vgl. ebd., 58.

themselves in opposition to their partners. They wish to ‚keep faith‘ with themselves and with the other.¹¹³

Die Ehepartner müssen Wege finden, mit dieser Differenz in Kommunikationsprozessen so umzugehen, dass sie weder sich selbst, das, was ihr eigenes Selbstkonzept ausmacht, verlieren noch den oder die Andere in seinem oder ihrem Selbstsein beschränken. Speelman schlägt unterschiedliche Schritte in der Kommunikation mit dem Partner vor, die diese im Hinblick auf wahrgenommene Differenzen vereinfachen soll. Dazu gehören die Bereitschaft, Kompromisse zu schließen, der Respekt für Ideen und Verhaltensweisen des oder der Anderen, das gemeinsame Ziel, den oder die Andere, seine Verhaltensweisen und Ideen zu verstehen sowie die Akzeptanz und der Respekt für bleibende Unterschiede und Dissense. Diese Schritte sind in hierarchischer Abfolge und aufeinander aufbauend zu verstehen. Nach Speelman sollte das Ziel einer gelingenden Kommunikation in einer christlich-muslimischen Partnerschaft demnach ein wechselseitiges Verstehen des oder der Anderen sein, das auch die bleibende Unterschiedlichkeit respektieren kann.¹¹⁴

Kommunikationsstile sind nach Speelman kulturell geprägt und können sich bei Zugehörigen unterschiedlich kulturell geprägter Gruppen unterscheiden.¹¹⁵ In ihrer empirischen Untersuchung stellte Speelman dazu fest, dass eine möglichst große Schnittmenge an Kommunikationsweisen hilft, den Umgang mit Differenzen in der christlich-muslimischen Partnerschaft zu vereinfachen. Zudem seien Respekt und Fairness im Umgang miteinander sowie ein möglichst ausgeglichenes Machtverhältnis wichtig für eine gelingende Paarkommunikation.¹¹⁶

Speelman macht in ihrer Untersuchung sehr deutlich, dass Menschen mit ihrem Selbstkonzept bestimmte Vorstellungen und Verhaltensweisen mitbringen, die durch ihre religiöse oder kulturelle (und andere) Zugehörigkeiten geprägt und bedingt sind. Sie versteht den Menschen aber nicht als Repräsentant einer oder mehrerer Gruppen, sondern nimmt ihn als Individuum in den Blick, das auf seine ganz individuelle Weise Regeln, Normen, Verhaltensweisen und Überzeugungen der eigenen Kultur oder Religion aufnimmt und in seinem Leben umsetzt, weiterentwickelt, verändert oder ablehnt. Der Mensch ist nicht nur Teil einer Kultur oder Religion, sondern definiert sie in seinen

¹¹³ Ebd., 61.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 98f.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 103.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 298.

Möglichkeiten mit aus.¹¹⁷ Das bedeutet für die christlich-muslimische Ehe, dass die Ehepartner auf der einen Seite mit einem kulturell oder religiös beeinflussten Habitus, aber auf der anderen Seite mit den ganz individuell anderen Vorstellungen und Wünschen des Partners konfrontiert sein können. Diese können fremd erscheinen und daher Differenzen zutage fördern, die nicht immer durch Kommunikationsprozesse beigelegt werden können oder sollen.

Speelman stellt grundsätzlich zwei mögliche Umgangsweisen mit Differenzen innerhalb einer christlich-muslimischen Ehe vor. Die erste besteht darin, die Gemeinsamkeit und Gleichheit mit dem Partner zu betonen, umso eine gemeinsame Basis zu schaffen. Dies gilt auch für die religiösen Überzeugungen der Partner.¹¹⁸ „Partners in an interreligious marriage try to build a common ground between their respective faiths. They try to construct their faith identity in such a way that there is space for similarities with the identity of their partners‘ faith.“¹¹⁹

Die zweite Strategie nennt Speelman „Islands and bridges“ und sie besteht darin, die Differenzen zwischen den Ehepartnern, seien sie nun bedingt durch ihre religiösen oder kulturellen Zugehörigkeiten oder aber auch durch ihr individuelles Selbstsein, zu betonen und zu respektieren.¹²⁰ Das bedeutet, dass die Ehepartner offen über Differenzen unter Anwendung der oben genannten Kommunikationsschritte und mit Respekt und Fairness in Bezug auf die Andersheit des oder der Anderen sprechen. Differenzen sollen nicht als Gefahr oder Hindernis im Umgang mit der oder dem Anderen wahrgenommen werden¹²¹, sondern als liebenswerter Teil des Selbstseins der Partnerin oder des Partners. Die christlich-muslimische Ehe unterscheidet sich in diesem Punkt nach Speelman kaum von anderen Ehen. Alle Menschen in dauerhaften Partnerschaften begegnen in ihrer Beziehung den Eigenheiten der oder des Anderen und gehen alltäglich mit Differenzen und Gemeinsamkeiten um.

If one regards interreligious couples primarily as people who are in a permanent process of negotiation about their identity, one may forget how ‚ordinary‘ the experiences of people in a mixed marriage are.¹²²

¹¹⁷ Vgl. Gé Speelman: Keeping Faith, 65.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 267.

¹¹⁹ Ebd., 143.

¹²⁰ Vgl. ebd., 267.

¹²¹ Vgl. ebd., 101.

¹²² Ebd., 299.

2.5 Die christlich-muslimische Ehe als Wegweiser in ein friedvolleres Zusammenleben der Religionsgemeinschaften?

Menschen, die in einer gelingenden christlich-muslimischen Ehe leben, haben Wege gefunden, die ihnen das Lieben und Leben mit ihren Gemeinsamkeiten und ihren individuellen und auch gruppenbedingten Differenzen ermöglichen. Alltäglich begegnen sie im geliebten Menschen einem Angehörigen einer anderen Religion und damit auch abweichenden Wahrnehmungen, Überzeugungen und Handlungsweisen. In einer gelingenden dauerhaften Beziehung wird eine Vielzahl von Wegen zum gegenseitigen Verständnis gesucht, gefunden und erprobt. Kann die christlich-muslimische Ehe fruchtbare Hinweise für das Zusammenleben von Christen und Christinnen mit Musliminnen und Muslimen auch in weiteren sozialen Kontexten bereithalten?

Gé Speelman und Christiane Paulus trauen der christlich-muslimischen Ehe durchaus eine Vorreiterposition zu, besonders im Hinblick auf den interreligiösen Dialog. Speelman betont die Bedeutung solcher Ehen als Modell für die Möglichkeit, unterschiedliche Religionszugehörigkeiten für den fruchtbaren Dialog zu nutzen. Kommunikationsstrategien, mit Hilfe derer die Ehepaare mit Differenzen umgehen, können, ihr zufolge, wichtige Hinweise für den interreligiösen Dialog in größeren sozialen Kontexten liefern, so dass man sehr vieles von christlich-muslimischen Paaren lernen kann.¹²³

Auch An-Na'im und Bystydzienski heben die enge Wechselwirkung zwischen *Inter-Ehen* sowie dem interreligiösen und interkulturellen Verständnis größerer sozialer Gruppen hervor. Nach Bystydzienski können interkulturelle Ehen eine Brückenfunktion zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen ausüben, indem sie exemplarisch zeigen, dass die Grenzen zwischen solchen Gruppen nicht starr sind und es darauf ankommt, den Menschen als Individuum und nicht als Repräsentant einer bestimmten Gruppe wahrzunehmen.¹²⁴ „Such partnerships have the potential for contributing to cultural and structural change well beyond the two individuals.“¹²⁵

In Bezug auf das Verständnis der Religionsgemeinschaften untereinander prognostiziert An-Na'im zudem, dass interreligiöse Ehen Aufschluss über Strategien der Verständigung in der Begegnung von Gruppen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten und darüber

¹²³ Ebd., 3-5.

¹²⁴ Vgl. Jill M. Bystydzienski: *Intercultural Couples*, 166f.

¹²⁵ Ebd., 167.

hinaus Hinweise für eine Sozialpolitik geben können, die das Zusammenleben unterschiedlicher Religionsgemeinschaften erleichtern könnte.¹²⁶ In diesem Zusammenhang wird auch die Rolle der Kinder betrachtet, die aus solchen *Inter-Ehen* hervorgehen. So stellt Bystydzienski fest, dass die wachsende Anzahl solcher Kinder in den Vereinigten Staaten durchaus schon eine Wirkung in Bezug auf das Denken über ethnische Zugehörigkeiten gezeigt habe. Die Zugehörigkeit zu mehreren ethnischen Gruppen ist danach immer mehr verbreitet, so dass klare Grenzen zwischen den Gruppen nicht mehr gezogen werden können.¹²⁷ „Moreover, bicultural/biracial and multicultural/multiracial experiences of children in intercultural families result both in the sense of being „other“ and the recognition of strengths and advantages of belonging to multiple social groups.“¹²⁸

Auch Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim fragen in diesem Zusammenhang:

Möglicherweise gilt: Je mehr Identitäten jemand in sich beherbergt, desto einfacher ist es, die Perspektive der ausgeschlossenen Anderen zu verstehen. Kann man also die Voraussage wagen: Je mehr Kinder aus Weltfamilien mit Kindern aus Weltfamilien ein Paar bilden, desto selbstverständlicher wird das Zusammenleben mit den ausgeschlossenen „Anderen“ (die dann gerade keine ausgeschlossenen Anderen mehr sind)?¹²⁹

Kann dies auf christlich-muslimische Paare übertragen werden? Können christlich-muslimische Ehepaare und ihre Kinder dazu beitragen, die Verständigung zwischen den Religionsgemeinschaften zu erleichtern und dass die Gesellschaft friedvoller und respektvoller mit ihrer religiösen Vielfalt umzugehen lernt? Eine abschließende Antwort ist auf diese Frage in diesem Kontext wohl kaum zu geben. Beck und Beck-Gernsheim warnen auch vor negativen Konsequenzen, die ihrer Ansicht nach in Weltfamilien zum Ausdruck kommen können. So seien in der Begegnung unterschiedlicher Glaubens- und Wertesysteme innerhalb einer Familie auch Gegenbewegungen denkbar, die aus Angst, die eigene Identität zu verlieren, zu einem Beharren auf starren, fundamentalistischen Ansichten tendieren.¹³⁰

Hilke Thode-Arora stellt zudem heraus, dass der Zusammenhang zwischen *Inter-Ehen* und der Entwicklung des gesellschaftlichen Zusammenlebens komplex ist und nicht immer eindeutig ist. Sie kritisiert, dass die integrationsfördernde Wirkung der *Inter-Ehen*

¹²⁶ Vgl. Abdullahi A. An-Na'im: Inter-religious marriages among muslims, 42f.

¹²⁷ Vgl. Jill M. Bystydzienski: Intercultural Couples, 172.

¹²⁸ Ebd., 172.

¹²⁹ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Fernliebe, 247.

¹³⁰ Ebd., 246.

eine These sei, die in der Literatur weitgehend unkritisch tradiert wurde.¹³¹ In Bezug auf interethnische Ehen stellt sie fest:

Entgegen den oft wiederholten Aussagen zahlreicher Studien läßt sich nur belegen, daß interethnische Heirat eine Verringerung sozialer Distanz zwischen den beiden *Partnern* zur Folge hat; es konnte gezeigt werden, daß sie hinsichtlich der Ethnie des Partners jedoch nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf.¹³²

Auch wenn die christlich-muslimische Ehe demnach nicht unbedingt für ein gesamtgesellschaftlich friedvolleres Zusammenleben der Religionsgemeinschaften sorgen kann, so bleibt sie doch ein Ort, an dem die Verständigung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen tagtäglich stattfindet. Dabei können die Zielvorstellungen sicher anders aussehen als in anderen sozialen Kontexten wie dem interreligiösen Dialog von Kirchen oder Universitäten. Hier stehen die ganz individuelle Beziehung zweier sich liebender Menschen und ihr gemeinsames Leben im Fokus, was teilweise zur Ausblendung von Differenzen mit dem Ziel der Verständigung in alltäglichen Situationen verbunden ist. Und doch, so zeigen es Paulus und Speelman eindrücklich, können die von ihnen verwendeten Kommunikationsstrategien mit ihrer Weise, in Liebe und Wertschätzung füreinander mit Differenzen umzugehen, eine lehrreiche Wirkung auf die bezüglich der religiösen Zugehörigkeit homogamen Ehen erzielen.

2.6 Impulse und Anfragen aus soziologischer Sicht

Aus den dargestellten soziologischen Erkenntnissen über heutige Liebesbeziehungen geht hervor, dass der Anerkennung von Individualität der Partnerin oder des Partners und ihrer oder seiner Differenz zu mir selbst sowie den partnerschaftlichen Kommunikationsprozessen eine sehr große Bedeutung zukommt. Die im Hinblick auf die christlich-muslimische Ehe entwickelten Kommunikationsstrategien von Christiane Paulus und Gé Speelman geben Hinweise für den Umgang mit Differenz bezüglich der religiösen Überzeugungen und Zugehörigkeiten der Ehepartner. Beide betonen die Bedeutung, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Ehepartnern gleichermaßen wahrzunehmen und anzuerkennen, über sie zu sprechen und zu streiten. Nur in offenen Kommunikationsprozessen, die die ganz spezielle Andersheit des geliebten Partners oder der geliebten Partnerin auszudrücken vermögen und gleichzeitig

¹³¹ Vgl. Hilke Thode-Arora: Interethnische Ehen, 428f.

¹³² Ebd., 429.

durch Respekt und Wertschätzung ihm oder ihr gegenüber geprägt sind, kann trotz der Unterschiedlichkeit der Ehepartner Verständnis und Nähe entstehen.

Paulus traut den Ehepartnern durch solche Kommunikationsprozesse die Stärkung der eigenen religiösen Identität zu und sieht darin eine Chance, über die Infragestellungen des Partners oder der Partnerin zu reflektieren und gefestigteren Glaubensüberzeugungen zu gelangen.

Speelman betont in diesem Zusammenhang, anders als Paulus, dass die Andersheit des oder der Anderen, die mir in diesen Kommunikationsprozessen entgegentritt, durch eine Verflochtenheit von kulturellen und religiösen Bezügen und der ganz individuellen Umsetzung dieser Prägungen konstruiert ist. Diese Verflochtenheit spiegelt sich in der Anlage vieler Studien zur interreligiösen Ehe wider, wenn sie als Unterform der interethnischen Ehe untersucht wird und Soziologinnen und Soziologen davon ausgehen, dass religiöse Unterschiedlichkeit in vielen Fällen mit ethnischer und kultureller Unterschiedlichkeit einhergeht.

Auch wenn die Zahlen über die christlich-muslimische Ehe in Deutschland diese (noch) als ein Randphänomen kennzeichnen, gilt sie aus soziologischer Perspektive als Zeichen der Zeit im Hinblick auf gesellschaftliche Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung. Der Prozess der Individualisierung wird aus soziologischer Perspektive als eines der entscheidenden Kennzeichen der Moderne verstanden. Sie steht in enger Verbindung mit sozialer Differenzierung und prägt das gesellschaftliche Leben in der heutigen Gesellschaft wie kaum ein anderer sozialer Prozess.¹³³ Aus soziologischer Perspektive stellt sich die individuelle Unterschiedlichkeit der Liebenden daher als Kennzeichen aller Liebesbeziehungen in heutiger Zeit dar.¹³⁴ Die Differenzen zwischen den Individuen treten im Zuge der Konstruktion von Wahlbiographien und des Zurücktretens von leitenden Normen¹³⁵ sowie in religiösen Pluralisierungsprozessen immer mehr hervor. Elisabeth Beck-Gernsheim stellt fest, dass sie eine besondere Herausforderung für das Gelingen von Liebesbeziehungen in heutiger Zeit bedeuten.

Dieselben Differenzierungsprozesse im gesellschaftlichen Gefüge, die die Ehe zu einer wichtigen Instanz im biographischen Weltentwurf und Selbstentwurf machen, erschweren es gleichzeitig, einen gemeinsamen Entwurf zu entwickeln und zu erhalten. Denn die beiden, die sich qua Trauschein (oder auch ohne) verbinden, sind heute in weit

¹³³ Vgl. Ulrich Beck: Risikogesellschaft, 206.

¹³⁴ Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe.

¹³⁵ Vgl. ebd., 15.

stärkerem Maße als früher Fremde, das heißt, kommen aus unterschiedlichen Lebensmilieus und je anderen Welten; und dies gilt durchaus auch dann, wenn sie, gemessen an konventionellen Kriterien (Schicht, Religion, Nationalität, Rasse), den Regeln der Endogamie folgen.¹³⁶

Das bedeutet, dass sich Liebende, die sich für eine Beziehung miteinander entscheiden, in besonderer Weise verschieden sind und das zunächst einmal unabhängig davon, ob sie sich für einen Partner mit gleicher oder anderer Religionszugehörigkeit entscheiden. Die Differenz der Lebenswege und Lebenswelten ist Kennzeichen jeder Begegnung zwischen Individuen. Verstärkt wird dieses Phänomen nach Beck-Gernsheim zudem durch die Mobilität, die in der heutigen Gesellschaft möglich ist und teilweise erwartet wird. Auch die Partnerwahl wird dadurch beeinflusst. Die Partnerin oder der Partner kann an ganz unterschiedlichen Orten (die Begegnung im Internet bietet eine Vielzahl an neuen Möglichkeiten) gefunden werden.

In der christlich-muslimischen Ehe steht die Differenz der Liebenden meist im Hinblick auf ihre religiöse Zugehörigkeit im Fokus. Diese Form der Differenz soll in den folgenden Überlegungen aber nur als ein möglicher Einflussfaktor auf das individuelle Selbstsein der Liebenden betrachtet werden, denn das Selbstsein jeden Menschen ist von weit mehr Faktoren beeinflusst und geprägt.¹³⁷ Die Partner der christlich-muslimischen Ehe werden als Individuen betrachtet, die angesichts einer von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen geprägten Gesellschaft ihre Liebesbeziehung gestalten. Die Vielfalt der Identitätskonstruktionen zeigt sich dabei schon allein in der Vielfalt der religiösen Gemeinschaften, in der sich die christlich-muslimische Ehe bewegt.

Musliminnen und Muslime in Deutschland zeichnen sich durch eine große Heterogenität und einen stetigen Wandel sowohl in ihrer Glaubenspraxis als auch in ihren theologischen Überzeugungen aus. Menschen mit Migrationshintergrund, Menschen mit potentiell ganz unterschiedlichen kulturellen und religiösen Vorstellungen und Überzeugungen, leben heute teilweise in der dritten Generation in Deutschland¹³⁸, was bedeutet, dass „die grobe

¹³⁶ Ebd., 111.

¹³⁷ Vgl. beispielsweise Gé Spielman: Keeping Faith, 65.

¹³⁸ Eine genaue Aufstellung der Zahlen über Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland aus dem Jahre 2015 findet man auf den Internetseiten des Bundesamts für politische Bildung: http://www.bpb.de/wissen/NY3SWU,0,0,Bev%F6lkerung_mit_Migrationshintergrund_I.html (abgerufen 29.12.2016) Daraus geht hervor, dass 2015 ca. 17,1 Millionen der insgesamt 81,4 Millionen Einwohner in Deutschland einen Migrationshintergrund hatten. Davon hatten 33,1% keine eigene Migrationserfahrung und sind daher Menschen, die in 2. oder 3. Generation in Deutschland leben.

Gegenüberstellung zwischen einerseits Inländern, andererseits Ausländern längst nicht mehr stimmt, [sondern] statt dessen vielerlei Zwischengruppen entstehen.“¹³⁹

Zudem zeigt Nicola Tietze in ihrer empirischen Studie zu Zugehörigkeitskonstruktionen von Musliminnen und Muslimen in Deutschland und Frankreich auf, dass, auch wenn die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft für die Befragten oft von großer Bedeutung war, sich die Vorstellungen davon, was es bedeutet, Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein, äußerst heterogen darstellten. Tietze kommt daher zu folgendem Ergebnis: „[v]on außen und insgesamt betrachtet, zeichnen die befragten Muslime das Bild einer pluralistischen muslimischen Gemeinschaft, die von vielfältigen Dynamiken durchzogen ist und sich in ständiger Veränderung befindet.“¹⁴⁰

Wie die muslimische Gemeinschaft so ist auch die christliche Gemeinschaft schon seit der Reformation durch diverse Pluralisierungsprozesse gekennzeichnet.¹⁴¹ Christinnen und Christen zeichnen sich ähnlich wie Musliminnen und Muslime heute durch ihre pluriformen religiösen Überzeugungen aus, die eine unterschiedlich ausgeprägte, in der Tendenz jedoch eher abnehmende Bindung zur Gemeinschaft und Institution der Kirche enthalten können.¹⁴² Wenn Pluralisierung somit eine Tendenz ist, die sowohl die christlichen als auch die islamischen Gemeinschaften betrifft, dann zeigt dies, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede keinesfalls an den Grenzen religiöser Zugehörigkeit oder regionaler Herkunft festzumachen sind. Über diese Grenzen hinweg lassen sich, wie auch im Exkurs zur Homogamiethese erläutert, gemeinsame Wertvorstellungen, Lebensziele, Glaubensüberzeugungen u.v.m. zwischen Liebenden finden. Die Theologin Helga Kuhlmann stellt in diesem Kontext fest:

Differenzen bleiben. Sie müssen aber nicht mit den Grenzen der Religion übereinstimmen. Möglicherweise verbindet eine Christin ihr Engagement für die Menschenwürde tiefer mit einem Agnostiker, einer Jüdin, mit einem Muslim als mit anderen Christen, die ihr in ihrer Konfession als „Schwestern“ und „Brüder“ nahe stehen könnten.¹⁴³

¹³⁹ Elisabeth Beck-Gernheim: *Wir und die Anderen*, 10.

¹⁴⁰ Nikola Tietze: *Muslimische Zugehörigkeitskonstruktionen in Deutschland und Frankreich*, 221-230.

¹⁴¹ Vgl. Detlef Pollack, u.a.: *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, 7-16.

¹⁴² Vgl. Karl-Fritz Daiber: *Individualisierung*, 107; *Die religiöse Pluralität wird in der Religionssoziologie insbesondere durch drei unterschiedliche Modelle erklärt: die Säkularisierungstheorie, die Individualisierungsthese und das Marktmodell der Religiosität. Insbesondere die letzten beiden ermöglichen eine Wertschätzung der religiösen Pluralisierung. Sie sprechen im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie nicht von einem Verschwinden der Religion, sondern von einem Formenwandel des Religiösen. (Vgl. Gert Pickel: *Religionssoziologie*, 135-225; hier findet sich ein Überblick über die drei religionssoziologischen Modelle, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede.)*

¹⁴³ Helga Kuhlmann: *Konfessorische Identität als Gestalt religiöser Differenz*, 143.

In diesem Kontext werde ich die christlich-muslimischen Ehe im Folgenden betrachten und somit die Differenz der Liebenden und ihren Umgang mit dieser in erster Linie im Hinblick auf ihre individuelle Unterschiedlichkeit untersuchen. Da es, wie ich oben ausgeführt habe, kaum Literatur aus evangelischer Perspektive zum Thema der christlich-muslimischen bzw. der interreligiösen Ehe gibt, werde ich in der folgenden Untersuchung ehethologische und theologisch-anthropologische Überlegungen hinzuziehen. Hier steht dementsprechend weniger die Betrachtung von Differenz im Hinblick auf die religiöse Zugehörigkeit der Liebenden als vielmehr auf ihre individuelle Andersheit im Fokus.

Ausgehend von den dargelegten Impulsen aus soziologischer Perspektive stellen sich also nun die folgenden Fragen.

Welche Bedeutung spielt die Andersheit der Liebenden in gegenwärtigen Ehe- oder Liebesverständnissen?

Wie wird hier das Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit, auf deren Suche sich die Menschen bei der Partnerwahl befinden, und Unterschiedlichkeit der Liebenden im Hinblick auf ihre Religionszugehörigkeit und auch im Hinblick auf ihre ganz individuelle Andersheit ausbuchstabiert?

Wie können die Ehepartner sich in Liebe begegnen und ihren Partner oder ihre Partnerin in ihrem oder seinem individuellen Selbstsein anerkennen, wertschätzen und lieben?

Diese Fragen möchte ich im Folgenden in den Fokus meiner Untersuchung bezüglich der Überlegungen in der evangelischen Ehethologie stellen.

3 DIE LEBENSFORM EHE ZWISCHEN GEMEINSAMKEIT UND DIFFERENZ DER LIEBENDEN IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

3.1 Gliederung des Kapitels

Um Antwortmöglichkeiten auf die Anfragen aus soziologischer Perspektive aufzeigen zu können, möchte ich nun zunächst einmal untersuchen, wie die individuelle Differenz der Liebenden in einer Liebesbeziehung im Spannungsverhältnis zur Sehnsucht der Liebenden nach Gemeinsamkeit anerkannt werden kann. An dieser Stelle einen Einblick in die Forschungsdiskurse zu Liebe und Liebesbeziehungen im Allgemeinen zu geben, ginge weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ich fokussiere das weite Thema der Liebesbeziehungen, wie in der Einleitung erläutert, daher auf die Ehe als Lebensform, in der Liebesbeziehungen gelebt werden können. Auf diese Weise erhoffe ich mir Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe.

Zunächst werde ich nun also einen Einblick in die ehethologischen Debatten in der evangelischen Theologie geben und untersuchen, wie sie sich in Bezug auf die oben gestellte Leitfrage positionieren. Ich beziehe mich dabei auf die im deutschsprachigen Raum geführten theologischen Debatten um Partnerschaft und Ehe.

Dazu werde ich in einer Gegenüberstellung der beiden letzten größeren Veröffentlichungen der EKD zu den Themen Ehe und Partnerschaft, der Stellungnahme „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung“¹⁴⁴ und der Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“¹⁴⁵, zwei kontroverse Positionen herausstellen.¹⁴⁶ Beides sind nach Auskunft der EKD Texte höherer Dignität.¹⁴⁷ Die Positionen, die in ihnen zum Ausdruck kommen, unterscheiden sich insbesondere in dem folgenden Punkt: Die Anhänger der ersten Position verstehen die Ehe stärker exklusivistisch, während die Anhänger der zweiten Position sich durch ein stärker inklusivistisch verstandenes Eheverständnis auszeichnen. Während die Einen die Ehe somit als die eine Lebensform

¹⁴⁴ Rat der EKD (Hg.): Gottes Gabe und persönliche Verantwortung: Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD und Familie, Gütersloh 1998.

¹⁴⁵ Rat der EKD (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Gütersloh 2013.

¹⁴⁶ In dem aktuell erschienenen „Literaturbericht zum Thema Ehe“ macht Stefan Heuser auf die zentrale Bedeutung der beiden genannten Schriften der EKD in der aktuellen Kontroverse um die evangelische Ehethologie aufmerksam (vgl. Stefan Heuser: Literaturbericht zum Thema Ehe, 71.).

¹⁴⁷ Während die Denkschriften nach Angaben der EKD als Schriften von höchster Dignität eine Stufe über den Orientierungshilfen eingeordnet werden, wird zwischen den Gattungen Stellungnahme und Orientierungshilfe hinsichtlich ihrer Dignität nicht klar unterschieden so die Stabsstelle Kommunikation, EKD-Publizistik auf Anfrage.

verstehen, in der eine verantwortlich geführte Liebesbeziehung, die auf Dauer angelegt ist, ihren Platz hat, verstehen die Anderen sie als eine Lebensform unter vielen, in der eine solche Liebesbeziehung gelebt werden kann. Damit geht auch eine unterschiedliche Herangehensweise an ehethnologische Überlegungen einher. Während Erstere die Ehe tendenziell stärker von außen betrachtet als Institution, die Raum zur Gemeinschaft gibt, nehmen die Anhänger der zweiten Position tendenziell stärker die Möglichkeiten der Gestaltung einer ehelichen Liebesbeziehung in den Blick. Schardien nennt diese Positionen daher im Anschluss an die Debatte um die beiden EKD-Schriften erhaltungstheologische und gestaltungstheologische Ansätze.¹⁴⁸ Sicherlich ist eine hier suggerierte so klare Unterscheidung insofern irreführend, als dass die Grenzen zwischen den Positionen teilweise fließend sind und einige der Theologen und Theologinnen Überlegungen aufweisen, die sich auch der anderen Position zuordnen ließen. Diese Unterscheidung dient hier zur Verdeutlichung der im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit der Anerkennung von individueller Verschiedenheit der Liebenden bedeutsamen Aspekte und der mit ihnen zusammenhängenden Positionen. Das Ziel ist auf diese Weise einen Einblick in den derzeitigen Forschungsstand der evangelischen Theologie im Hinblick auf ehethnologische Überlegungen zu Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden zu geben.

Im Folgenden werde ich also nun nach einer Gegenüberstellung der Schriften der EKD, „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung“ (1998) und „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ (2013) (3.2) die theologischen Überlegungen weiterer evangelischer Ehethnologinnen und -theologen der gegenwärtigen deutschsprachigen Debatte herausarbeiten und sie auf die oben ausgeführten Fragestellungen hin untersuchen. Dabei werde ich zunächst einige bedeutsame Aspekte der eher erhaltungstheologisch argumentierenden Positionen beleuchten (3.3) und im Folgenden dann im Gegenzug bedeutsame Aspekte der eher gestaltungstheologisch argumentierenden Positionen darstellen (3.4).

Schließlich werde ich aus diesen Überlegungen heraus Impulse und Fragestellungen formulieren im Hinblick auf eine Theologie, die der Unterschiedlichkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung eine besondere Bedeutung zumisst (3.5).

¹⁴⁸ Vgl. Stefanie Schardien: Von Patchwork- und Heiligen Familien, 66f.

3.2 „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung“ (1998) und „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ (2013) – Gegenüberstellung im Hinblick auf Überlegungen zum Spannungsverhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden

Die evangelische Ehe-theologie ist äußerst vielstimmig. Dies machte die Diskussion im Anschluss an die 2013 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlichte Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ besonders deutlich. Sie zeigte die Vielfalt an Eheverständnissen, die unter evangelischen Theologinnen und Theologen vertreten ist, und ihre Reibungspunkte. Ulrich H. J. Körtner u.a. weisen in ihren kritischen Äußerungen die Orientierungshilfe betreffend auch auf die im Jahre 1998 von der EKD herausgegebene Stellungnahme „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung: Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie“ hin. In der Gegenüberstellung der beiden von der EKD herausgegeben Denkschriften werden die Punkte, in denen Auffassungsunterschiede zwischen evangelischen Theologinnen und Theologen in Bezug auf die Ehe bestehen, besonders deutlich.

In der 1998 publizierte Schrift wird die Ehe im Anschluss an Luther als eine „dem Willen der Ehepartner vorgegebene Institution“¹⁴⁹ verstanden. Als Stand und Ordnung bestehe sie nach evangelischem Verständnis darin, „eine vorbehaltlose Lebensgemeinschaft in der Gegenseitigkeit von Frau und Mann, die in der nie versiegenden, jeder und jedem jederzeit offenstehenden Liebe Gottes gründet und die darum unverbrüchlich ist“ zu führen. Die Ehe wird diesem exklusivistischen Verständnis zufolge besonders wertgeschätzt als diejenige Lebensform, die eine verantwortlich gelebte Liebesbeziehung nach Gottes Willen ordnet und die in der staatlich anerkannten Ehe institutionalisiert ist. Sie wird als ein Leitbild für den Menschen verstanden, das „Liebe und Verlässlichkeit, gemeinsame Verantwortung, die Zusage von Schutz und Sicherheit insbesondere für die oder den Schwächeren“¹⁵⁰ verspricht. Durch ihren rechtlich-institutionellen Status sichert sie zudem Rechte und Pflichten der Ehepartner unabhängig von ihren emotionalen Befindlichkeiten.¹⁵¹ Im Traugottesdienst wird bekannt, „daß [die Ehepartner] ihre Gemeinschaft sich nicht selbst zuschreiben, sich nicht

¹⁴⁹ EKD: Gottes Gabe und persönliche Verantwortung, 27.

¹⁵⁰ Ebd., 41.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 23.

selbst verdanken und nicht selbst garantieren können.“¹⁵² Die Ehe gründet demnach in der Liebe Gottes. Die Liebe, die die sich liebenden Menschen zueinander geführt hat, ist von Gott gewirkt und nur durch ihn und im Glauben an die Kraft seiner Liebe ist das Gelingen der Ehe möglich¹⁵³. Die Gemeinschaft der Liebenden, die durch den Bund der Ehe ermöglicht wird, wird in diesem Eheverständnis besonders betont.

In der 2013 erschienenen Orientierungshilfe der EKD bezeichnen die Autorinnen und Autoren die Ehe als „gute Gabe Gottes, die aber, wie das Neue Testament zeigt, nicht als einzige Lebensform gelten kann.“¹⁵⁴ Im Unterschied zur Stellungnahme von 1998 wird deutlich, dass die Ehe als Lebensform, aber neben ihr auch andere Lebensformen wertgeschätzt werden, solange sie als „Leitbild der an Gerechtigkeit orientierten Familie, die in verlässlicher und verbindlicher Partnerschaft verantwortlich gelebt wird“¹⁵⁵. Die biblischen Schriften zeigten eine große Vielfalt an menschlichen Lebensformen.¹⁵⁶ Zudem seien das familiäre Leben und das Verständnis von Ehe historisch bedingt und damit wandelbar.¹⁵⁷ Die Autorinnen und Autoren widersprechen in diesem Kontext theologischen Argumentationen, die die Ehe als „göttliche Stiftung“ und teilweise auch als Teil der Schöpfungsordnung verstehen.¹⁵⁸ Die Ehe scheint den Autorinnen und Autoren zufolge dagegen vielmehr als menschliche Institution verstanden zu werden, die dann gut ist, wenn sie hilft, die Liebesbeziehung in Christus zu leben. Liebe „als die intensivste persönliche und exklusive Beziehung zwischen zwei Menschen“¹⁵⁹ kann demnach nicht nur in der Ehe, sondern auch in anderen Lebensformen auf verantwortliche und verbindliche Weise gelebt werden.

Das macht deutlich, dass ein Perspektivenwechsel stattgefunden hat. Zwar wird die Ehe nach wie vor als Lebensform betrachtet, die gerade auch durch ihre rechtliche Form „Verbindlichkeit und Verlässlichkeit ermöglicht“¹⁶⁰, jedoch steht die individuelle Gestaltung von verantwortlich und verbindlich gelebten Liebesbeziehungen im Fokus und Ehe wird als eine gute Form betrachtet, diese in der sozialen Wirklichkeit zu leben. Aber auch andere Lebensformen sind möglich. Dabei wird gerade auch an homosexuelle

¹⁵² Ebd., 30.

¹⁵³ Vgl. ebd., 28.

¹⁵⁴ EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 54.

¹⁵⁵ Ebd., 55.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 56.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 58.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 59.

¹⁵⁹ Ebd., 67.

¹⁶⁰ Ebd., 68.

Beziehungen gedacht.¹⁶¹ Sie alle können im Sinne dieses inklusivistischen Eheverständnisses in kirchlichen Segenshandlungen „den wirkmächtigen Zuspruch von Zukunft“¹⁶² erfahren. Hier liegt einer der entscheidenden Unterschiede zwischen den Argumentationslinien der beiden Veröffentlichungen.

Die Kontroverse im Anschluss an die Herausgabe der Orientierungshilfe im Jahre 2013 zeigt, dass sich in diesem Punkt die Eheverständnisse unterscheiden.¹⁶³ Schardien differenziert zwischen erhaltungstheologischen und gestaltungstheologischen Ansätzen. Während erstere die Institutionen Ehe und Familie als Gottes Stiftung und Ordnung zur „Erhaltung des Lebens“¹⁶⁴ im Blick haben, setzten letztere den Fokus auf ihre Gestaltung.¹⁶⁵ Sie bezieht sich ganz im Tenor der Orientierungshilfe auf die Familie, wenn sie schreibt: „Sie begreifen Familie als theologisch wünschenswerte Lebensform, die allerdings nicht in ihrer institutionellen Gestalt Gottes Ordnung abbilde, sondern den Menschen von Gott zur Gestaltung aufgetragen sei.“¹⁶⁶ Familie versteht sie dabei als Überbegriff, der die eheliche, aber auch andere Lebensformen miteinschließt.¹⁶⁷

Der Fokus auf die Gestaltung einer Liebesbeziehung rückt den Menschen in seiner Individualität weitgehend unabhängig von der Lebensform, in der er sich befindet, in den Vordergrund. Der Mensch wird in der eher gestaltungstheologisch argumentierenden Orientierungshilfe als Beziehungswesen betrachtet, das durch die Angewiesenheit auf seine Mitmenschen gekennzeichnet ist. Hier wird explizit Bezug auf die Schöpfungsgeschichten genommen, die diese Angewiesenheit des Menschen verdeutlichen.¹⁶⁸ Gerade in der Beziehung erlebe der Mensch sich selbst als Person.¹⁶⁹

Erst in der Auseinandersetzung mit Eltern und Geschwistern und in der Erfahrung der Differenz zu einem Partner oder einer Partnerin finden wir unsere eigene Identität, erst in der Erfahrung der eigenen Unvollkommenheit und Angewiesenheit reifen wir zu erwachsenen Menschen.¹⁷⁰

¹⁶¹ Vgl. ebd., 65f.

¹⁶² Ebd., 65.

¹⁶³ Während Eibach beispielsweise die „Verankerung in Gottes Willen, Geboten und Handeln“ (57) betont und die Ehe damit als „von Gott vorgegebene heilsame Lebensordnung“ (57) versteht (Ulrich Eibach: Ethische Normativität des Faktischen?), wendet sich Marksches ganz klar gegen das Verständnis der Ehe als vorgegebene Ordnung. Auch Begriffe, die wie „gute Gabe“ oder „Leitbild“ die Hervorhebung der Ehe über andere Lebensformen bezeichnen, sieht er kritisch (10) (vgl. Christoph Marksches: Einleitung zum theologischen Symposium der EKD,).

¹⁶⁴ Stefanie Schardien: Von Patchwork- und Heiligen Familien, 66.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 66f.

¹⁶⁶ Ebd., 67.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 66.

¹⁶⁸ Vgl. EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 64.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 62f.

¹⁷⁰ Ebd., 63.

Im Blick auf die Gestaltung der individuellen Liebesbeziehung wird auch die Differenz der Liebenden in ihrem je individuellen Selbstsein zum Thema und als wichtiger Bestandteil der Gemeinsamkeit, die die Liebesbeziehung ermöglicht, gedacht.

Im Folgenden möchte ich diese Spur weiterverfolgen. Dazu werde ich zunächst eher erhaltungstheologisch argumentierende exklusivistische Ehe theologien und in einem zweiten Schritt eher gestaltungstheologische inklusivistische Ehe theologien auf die in ihnen zum Ausdruck kommenden Möglichkeiten hin untersuchen, die Unterschiedlichkeit der Ehepartner zu denken.

3.3 Ehe als von Gott gestifteter Raum, der Gemeinsamkeit ermöglicht – Darstellung bedeutsamer Aspekte erhaltungstheologisch orientierter Ansätze

Im Folgenden werde ich zunächst diejenigen ehethologischen Überlegungen darstellen, die im Sinne Schardiens erhaltungstheologisch orientierte Argumentationen bevorzugen und so die Ehe als Institution und Bund in den Blick nimmt, die Gemeinschaft schafft. Ich beziehe mich in erster Linie auf die Theologen Oswald Bayer, Bernd Wannenwetsch, Johannes von Lüpke und Ulrich Eibach, da mir ihre Ausführungen in diesem Bezug besonders elaboriert und auch von großer Bedeutung und Aussagekraft in den gegenwärtig geführten Debatten erscheinen.

3.3.1 Ehe als von Gott gestifteter Daseinsraum zur Gemeinschaft der Liebenden

Im Zentrum der Eheverständnisse der Theologen Wannenwetsch, Bayer und auch von Lüpke steht die Überlegung, dass die Ehe ein von Gott gestifteter Raum sei, der den Menschen die Möglichkeit zur Gemeinschaft auf Dauer bietet. Die verbindende Wirkung, die auf die Gemeinsamkeit der Liebenden hin wirkt, steht also hier im Fokus. Was dies im Einzelnen bedeutet, werde ich im Folgenden erläutern.

Mit dem Verständnis von Gottes gestifteter Gemeinsamkeit hängt zunächst einmal der etwas altertümlich anmutenden Begriff der Schöpfungsordnung eng zusammen. Dieser wird von Honecker in folgender Weise erläutert: „Die Ehe ist [...] ein anthropologisches Faktum, ein Urdatum. In diesem Sinn kann man sie eine „Schöpfungsordnung“ nennen.“¹⁷¹ Honecker bezieht sich in seinem Eheverständnis auf die

¹⁷¹ Martin Honecker: Grundriß der Sozialethik, 173.

Schöpfungserzählung, genauer auf Gen 1,28, und leitet aus dem in ihr enthaltenen Auftrag „seid fruchtbar und mehret euch“¹⁷² die Aufforderung ab, in der Ehe zusammenzuleben. Die Schöpfungsordnung gelte für alle Menschen, daher gelte sie für Christen und Nicht-Christen.¹⁷³ Christliche Theologie diene lediglich zur Deutung dieser Institution. Eine solch klare Zuordnung der Ehe zu einer allgemein verbindlichen und in Genesis grundgelegten Schöpfungsordnung ist in heutigen protestantischen Ehe-theologien eher selten anzutreffen. So stellt Marksches fest, dass der Begriff der Schöpfungsordnung seit den 60er Jahren weitgehend aus ehethologischen Auseinandersetzungen verschwunden ist.¹⁷⁴ Der Alttestamentler Jürgen Ebach stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass „die Ehe zwischen Mann und Frau in den Schöpfungsgeschichten grundgelegt ist, lässt sich exegetisch kaum begründen.“¹⁷⁵ Scheint diese Einsicht auch in den heutigen Ehe-theologien weit verbreitet, so wird mit Bezug auf die Schriften Martin Luthers weiterhin das Verständnis der Ehe als Gottes Stiftung und Stand und auch der Bezug zur schöpfungstheologischen Grundlegung der Ehe bewahrt. Luther macht u.a. in seinen Ausführungen im Großen Katechismus deutlich, dass der von ihm als solcher bezeichnete Ehestand von Gott eingesetzt wurde und die Menschen dazu geschaffen sind, in diesem zu leben und Nachkommen zu zeugen.¹⁷⁶

Darum will er ihn auch von uns geehrt, gehalten und geführt haben als einen göttlichen Stand, weil er ihn erstlich vor allen andern eingesetzt hat und darum unterschiedlich Mann und Weib geschaffen (wie vor Augen), nicht zur Büberei, sondern dass sie sich zusammen halten, fruchtbar seien, Kinder zeugen, nähren und aufziehen zu Gottes Ehren.¹⁷⁷

Sowohl Oswald Bayer als auch Bernd Wannenwetsch stellen ihrem zeitdiagnostischen Blick auf die Ehe eine Analyse des Verständnisses Martin Luthers hinsichtlich der Ehe als Stand voran. Beide geben zu, dass Begriffe wie „Ordnung“ und „Stand“ die Ehe betreffend kritisch gesehen werden, weil sie anstelle von Wandel und Bewegung Stillstand und fehlende Flexibilität zu bedeuten scheinen.¹⁷⁸ Jedoch sprechen sie sich, wie mit ihnen auch Johannes von Lüpke, für die positive Wahrnehmung des ehelichen Standes aus. von Lüpke gibt allerdings hier auch zu bedenken, dass, verstehe man die Ehe

¹⁷² Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Gen 1,28.

¹⁷³ Vgl. Martin Honecker: Grundriß der Sozialethik, 173.

¹⁷⁴ Vgl. Christoph Marksches: Einleitung zum theologischen Symposium der EKD, 10.

¹⁷⁵ Jürgen Ebach: Alttestamentliche Notizen, 52.

¹⁷⁶ Vgl. Luthers Großer Katechismus, Das Sechste Gebot, 74-78.

¹⁷⁷ Ebd., 76.

¹⁷⁸ Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 71f. und Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 116f.

als „von Gott eingesetzte Ordnung“¹⁷⁹, fraglich sei, ob dies der Heiligen Schrift entspreche und ob sie die Freiheit des Menschen beeinträchtigen würde.¹⁸⁰ Alle drei Theologen plädieren für eine Wahrnehmung der Ehe als Liebesbeziehung, die von Gott gestiftet und gewollt ist. Demzufolge findet die Liebe sie als „einen bereits gestalteten Raum in der Tradition vor“¹⁸¹.

Diesen Raum gilt es nun nach Wannenwetsch als diejenige Lebensform wahrzunehmen und auszuschreiten, die „dem entspricht, was Gott ursprünglich für den Menschen will, und in diesem Sinn als von ihm gestiftet gelten kann.“¹⁸² Die Institution der Ehe wird als Stiftung Gottes verstanden, die dem Menschen ermöglicht, eine Liebesbeziehung auf Dauer nach dem Willen Gottes zu führen. Sie sei diejenige Lebensform, die Gemeinschaft dauerhaft und verlässlich gestalte sowie Kindern ein behütetes Aufwachsen verspreche.¹⁸³

Auch Gutmann erläutert in seiner Lutherinterpretation den Begriff der Ordnung und seine Bedeutung für Luthers Eheverständnis. Gutmann deckt den historischen Hintergrund der Verwendung dieses Begriffs durch Luther auf und kommt zu dem Ergebnis, dass Ehe als „Ordnung“ aus Luthers Perspektive und im Kontext einer Gesellschaft, die u.a. durch große Haushaltsfamilien geprägt war, helfe Intimität zu zweit zu finden und zu leben. Die „Ordnung“ eröffnete somit nach Gutmanns Lutherinterpretation durchaus eine Art Raum für zwei Liebende, in dem sie für sich sein konnten, jedoch betont Gutmann die Historizität dieses Verständnisses. Ordnungsvorstellungen stoßen aus seiner Sicht dort an Grenzen, wo „‘Ordnung‘ das Leben von Intimität ersticken würde.“¹⁸⁴ Er tritt daher für eine Anerkennung ganz unterschiedlicher Lebensformen, auch außerhalb der Ehe ein.¹⁸⁵ Nichteheliche Beziehungen werden dagegen besonders bei Wannenwetsch und Bayer in erster Linie als nicht-dauerhafte Beziehungen verstanden, die die Verlässlichkeit einer Ehe missen lassen und als Beziehungsstruktur innerhalb einer Familie eher ungeeignet sind.¹⁸⁶ Zudem seien diese Lebensformen im Gegensatz zur Ehe eben nicht von Gott gestiftet und als Raum gestaltet, der zu verlässlicher und dauerhafter Beziehung einlade.

¹⁷⁹ Johannes von Lüpke: Ehe als Gabe und Auftrag, 48.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 38.

¹⁸¹ Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 129.

¹⁸² Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 72.

¹⁸³ Vgl. Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 203f.

¹⁸⁴ Hans-Martin Gutmann: Martin Luthers „christliche Freiheit“ in zentralen Lebenskonflikten heute, 254.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 27, 83f, 254.

¹⁸⁶ Vgl. Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 200f.

Die Gemeinsamkeit der Ehepartner wird verstanden als „nicht in erster Linie selbstgemachte, sondern geschenkte und verdankte Gemeinsamkeit“¹⁸⁷. Gott wirkt in dieser Gemeinsamkeit und damit auch in der Ehe und kann durch Konflikte und Krisen hindurch helfen.¹⁸⁸

3.3.2 Anerkennung des Selbstseins des oder der Anderen mit dem Ziel einer unverbrüchlichen, verantwortlich geführten Ehe

Nach Wannenwetsch ist die Ehe zunächst einmal ein Daseinsraum, der Gemeinsamkeit ohne zeitliche Beschränkung ermöglicht. Er ist von Gott gewählter Daseinsraum, der als solcher erkannt werden müsse, um so als Raum, der Freiheit zur Gestaltung durch die Liebenden bietet, wahrgenommen werden zu können.¹⁸⁹ Auch Bayer bezeichnet die Ehe in diesem Sinne als „weil zeitlich durch den Willen beider nicht befristet und durch keine Bedingungen und Vorbehalte eingeschränkt, uneingeschränkt freie Lebensform im Miteinander von Mann und Frau.“¹⁹⁰ Entscheidend ist somit zunächst einmal ihre Dauer. In der Ehe versprechen sich Mann und Frau gegenseitige Treue und dies ohne zeitliche Begrenzung für die Dauer ihres ganzen Lebens. Dies tun sie im Vertrauen auf Gottes Zuspruch. „Er verspricht [ihre Dauer]; in seiner verlässlichen Zusage gewährt er sie, damit der Spannungsbogen gemeinsam gelebter Zeit nicht zerbricht und die endliche Lebenszeit nicht in untereinander unverbundene Augenblicke zerfällt.“¹⁹¹ Das bedeutet, dass die Liebenden ihre Zeit gemeinsam gestalten. Nach Bayer schließt dies „die gemeinsame Gestaltung des Geschlechtlichen, des Ökonomischen im weitesten Sinne – einschließlich der ‚Freizeit‘“¹⁹² ein.¹⁹³ In Bezug auf das Teilen des geschlechtlichen Bereiches der Beziehung stimmt auch Wannenwetsch insofern zu, als dass er die Exklusivität der Ehe und ihre monogame Gestaltung als Kriterium der Ehe betrachtet.¹⁹⁴ Sie ermöglicht also die Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau auf Dauer. Letztlich,

¹⁸⁷ Ebd., 216.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 216ff.; Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 108ff.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 68ff.

¹⁹⁰ Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 204.

¹⁹¹ Ebd., 205.

¹⁹² Ebd., 243.

¹⁹³ Hier wird aus heutiger Sicht anzufragen sein, ob das Kriterium der gemeinsamen Gestaltung der ökonomischen Aspekte der Beziehung wirklich noch als allgemeingültiges Kriterium verstanden werden kann. In einer durch Globalisierung und Mobilität geprägten Welt, in der (zeitlich begrenzte) Fernbeziehungen für viele Menschen zum Beziehungsalltag geworden sind, scheint diese Bestimmung überholt. Zudem schließt diese Definition auch Ehen aus, in denen, aus welchen beispielsweise psychologischen oder physiologischen Gründen auch immer, Sexualität keine Rolle spielt.

¹⁹⁴ Vgl. Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 192f.

darin sind sich Wannenwetsch und Bayer einig, strebt die Ehe in ihrer Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit hin auf ihre institutionell-rechtliche und öffentliche Erscheinung. In Anlehnung an die Institutionsverständnisse von Gehlen und Schelsky sieht Bayer durch ihre rechtlichen Rahmenbedingungen die Möglichkeit, die Ehe als Raum zu erkennen, der die freiheitliche Gestaltung einer Liebesbeziehung auf Dauer ermöglicht.¹⁹⁵

Zum konkreten Umgang mit der Partnerin oder dem Partner in der Liebesbeziehung äußern sich Bayer und Wannenwetsch kaum. Es stehen weniger die Liebenden als Individuen im Blick als vielmehr ihre Gemeinschaft schaffende Bindung in der Ehe und die dadurch ermöglichte Verlässlichkeit, Stabilität und Sicherheit für die Liebenden.

Im Hinblick auf den Umgang mit dem geliebten Menschen betont Wannenwetsch, dass die Ehe mit ihm oder ihr als Gabe Gottes zu verstehen und zu leben sei.¹⁹⁶ Das bedeute, dass die Ehepartner ihre Beziehung als die von Gott gewirkte Liebe und Gemeinsamkeit und somit als Gabe verstehen sollen und damit auch den geliebten Menschen in diesem Licht zu betrachten haben. Wannenwetsch spricht in diesem Kontext auch von der Selbstzwecklichkeit der Ehe.¹⁹⁷ Es sei das Ziel, „das eheliche Leben in seiner eigenen Bedeutung als Lebensgemeinschaft in den Blick zu rücken“¹⁹⁸. Der Fokus liegt auf der personalen Beziehung von Mann und Frau, die sich aufgrund ihrer besonderen Beziehung zueinander für die Ehe entscheiden. Auch hier wird die ermöglichte Gemeinsamkeit in der Ehe besonders betont.

Zudem fordert Wannenwetsch parallel zu seinem Abendmahlsverständnis mit dem Ehepartner so umzugehen, dass es möglich ist „auf das Handeln Gottes zu verweisen“¹⁹⁹. Anhaltspunkte und Hilfe, wie dies in der konkreten Beziehung zum geliebten Menschen aussehen könnte, könne der Mensch anhand der Eheparaklese in Eph 5, 21-32 erhalten, „denn der Gleichniszusammenhang mit der Gemeinde stellt das eheliche Leben der Christen unmittelbar in Möglichkeiten von ethischer Relevanz“²⁰⁰. Der Mensch ahme die Liebe Christi in der Ehe nach, indem sie oder er dem oder der Anderen treu bleibe. Treu bleiben meint nach Wannenwetsch, durch Wandel der Beziehung und Veränderungen des

¹⁹⁵ Vgl. Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 239ff.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 204f.

¹⁹⁷ Damit wendet sich der Theologe von traditionellen Ehezwecken wie der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ab und bezeichnet sie stattdessen als Folgen und Früchte der Freiheit (Vgl. Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 167.)

¹⁹⁸ Ebd., 149. So auch Trutz Rendtorff: „Die Ehe als Lebensgemeinschaft trägt ihren Zweck in sich selbst.“ (Trutz Rendtorff: Ethik, 258.)

¹⁹⁹ Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 75.

²⁰⁰ Ebd., 91.

Partners oder der Partnerin hindurch an ihrer oder seiner Seite zu bleiben und zur Vergebung, zur Wahrnehmung des Partners oder der Partnerin als Geschöpf Gottes bereit zu sein.²⁰¹ Der Wandel solle „als Zeichen des Lebens in der Gemeinschaft“²⁰² erkannt werden und Konflikte „als Elemente der Entwicklung und des Reifens“²⁰³. Auch wenn hier durchaus die Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen in Form der Vergebung und der Wertschätzung der persönlichen Entwicklung des oder der Geliebten thematisiert wird, wird durch den Kontext, d. h. der Aufforderung zur Orientierung an Eph 5,21-32²⁰⁴, der Fokus auf das Ziel der Treue und Unverbrüchlichkeit der Ehe gelegt und weniger auf den oder die Andere in seiner Individualität.

Auch Ulrich Eibach²⁰⁵ betont die personale Seite des Ehebundes u.a. mit Bezug auf Eph 5,21-32. Der oder die Liebende sei aufgefordert sich um den oder die Geliebte zu sorgen und sich für sie oder ihn einzusetzen. Dies tue sie oder er in Treue und Verbindlichkeit und in der Bereitschaft zur Vergebung. Eibach geht es nicht unbedingt um das Achten des ganz individuellen Selbstseins des Menschen, sondern vielmehr um die ethische Seite der Liebe, die er in der Übernahme von Verantwortung für den oder die Andere sieht.²⁰⁶ Dies könne auch bedeuten, „daß ich aus Verantwortung für das gemeinsame Leben und für den anderen auch bereit bin, auf etwas zu verzichten, was mir persönlich vorübergehend oder dauernd ein höheres Maß an Glück verspricht.“²⁰⁷

Ähnlich argumentiert Trutz Rendtorff, wenn er die Bedeutung der Verantwortung der Ehepartner füreinander und für das Gelingen der Beziehung hervorhebt. Sie äußere sich

²⁰¹ Vgl. ebd., 187ff.

²⁰² Ebd., 189.

²⁰³ Ebd., 188. Dass der Mensch in seiner Beziehung zum Mitmenschen nie so verlässlich und treu wie Gott sein kann, ist für Wannenwetsch Zeichen seiner Rettungsbedürftigkeit durch die Liebe Gottes. (Vgl. ebd., 107ff.)

²⁰⁴ Auch Bayer bezieht diese Perikope als Zeugnis von der Verbindung des ehelichen Bundes und des Bundes zwischen Gott und Mensch ein. Beide Theologen bringen auch die kritisch zusehende Hierarchisierung der Geschlechterbeziehung in diesem Zusammenhang zur Sprache und weisen ein Verständnis ausdrücklich zurück, das eine hierarchische Beziehung zwischen Mann und Frau auch heute noch nahelegen würde (Vgl. Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 104ff.; Vgl. Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 245f.) Die Frage ist meines Erachtens, ob es überhaupt angemessen ist, diese Perikope als eine der Basistexte für eine christliche Eheethik zu verwenden. Auch die Neutestamentlerin Christine Gerber argumentiert: „die Argumentation des Eph setzt die Auffassung, dass der Mann das Haupt der Frau ist und die Frau als Leib des Mannes diesem letztlich gehört, so wie die Gemeinde Leib Christi ist. Wer Eph 5 zur Grundlage seiner Argumentation macht, muss konsequenterweise die patriarchale Ehe propagieren.“ (Christine Gerber: Wie wird Ehe- und Familienethik „schriftgemäß“?, 27.) Auch Interpretationen, die die gegenseitige Unterordnung der Ehepartner herausstellen, werden der Perikope aus meiner Sicht nicht gerecht. Ich stimme Gerber daher dahingehend zu, dass diese Stelle eher ungeeignet ist, um ethische Schlüsse für das eheliche Leben heute zu ziehen.

²⁰⁵ Eibach plädiert für ein ganz ähnliches Eheverständnis wie Bayer und Wannenwetsch. Im Zuge der Kontroverse um die EKD-Veröffentlichung aus dem Jahre 2013 tritt er ein für ein Verständnis, das die Ehe als „gottgewollte Lebensordnung“ in den Fokus stellt (Ulrich Eibach: Ethische Normativität des Faktischen?, 57.).

²⁰⁶ Vgl. Ulrich Eibach: Liebe, Glück und Partnerschaft, 87ff.

²⁰⁷ Ebd., 89.

in der Selbstbestimmung des Menschen zur Ehe. „Selbstbestimmung bedeutet konkret sich selbst in die Ehe einzubringen, nicht nur Güter und Gaben, Absichten und Wünsche an den anderen.“²⁰⁸ Weil sich die Liebenden für ein gemeinsames Leben in der Ehe entschieden haben, sind sie nach Rendtorff gefordert, sich selbst in ihrem je eigenen individuellen Selbstsein in die Ehe einzubringen und sie verantwortlich und auf Dauer, verlässlich und treu zu gestalten.²⁰⁹ Das bedeutet auch, dass zugunsten der Lebensgemeinschaft Möglichkeiten der Selbstverwirklichung begrenzt werden. „Selbstbestimmung als Kategorie unmittelbaren Selbstseinkönnens bringt den Vorbehalt eigener Selbstverwirklichung gegenüber der Selbstbestimmung in der Ehe zur Geltung.“²¹⁰ Rendtorff nimmt Menschen durchaus in ihrer Individualität wahr. Er bezeichnet die Ehe daher auch als „soziale Lebensform individueller Personalität“²¹¹. Wenn Menschen sich mit ihrem ganzen Wesen in die Ehe einbringen, dann sind sie individuell anders, auch in der Ehe. Nach Rendtorff ist die Differenz der Ehepartner jedoch vor allem auch in ihrer unterschiedlichen Geschlechtszugehörigkeit begründet.²¹² Letztlich steht damit die individuelle Unterschiedlichkeit der Liebenden in erster Linie als eine Art Hindernis im Fokus, das es zu überwinden gilt um die Unverbrüchlichkeit der Ehe zu sichern. Zwar soll die oder der Andere in seinem individuellen Selbstsein anerkannt werden und seine Freiheit zur Entwicklung und Veränderung nicht eingeschränkt werden, jedoch scheint dabei der Fokus fortwährend auf dem Ziel der Sicherung einer stabilen Ehe zu liegen und weniger auf einem Plädoyer für die Anerkennung von Unterschiedlichkeit. Damit geht auch ein her, dass die Liebenden ihre eigenes Selbstsein zurückstellen, wenn dies die Gemeinsamkeit gefährdet. Im

²⁰⁸ Trutz Rendtorff: Ethik, 292.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 292.

²¹⁰ Ebd., 294.

²¹¹ Ebd., 257.

²¹² Auch wenn Rendtorff sich klar von biologistischen Zuordnungen freispricht und betont, „[d]och sind solche Tugenden nicht geschlechtsspezifisch [...]. Sie sind situationsspezifisch“ (ebd., 446), so sieht er den Grund der Ehe in der Angewiesenheit der Geschlechter aufeinander. „Die Unterschiedenheit der Geschlechter begründet eine elementare Angewiesenheit aufeinander. Aber erst die Ehe verleiht der Angewiesenheit der Geschlechter aufeinander eine individuell lebensfähige und human gestaltbare ethische Lebensform“ (Ebd., 257.)

Die Verschiedenheit der Ehepartner spielt dem Eheverständnis von Rendtorff zufolge auch eine wichtige Rolle in der Gestaltung der Ehe. Sie wird sowohl als Voraussetzung der Verwiesenheit aufeinander als auch als Herausforderung betrachtet, die in Konflikten und Ehekrisen zutage tritt. Ihr Schwachpunkt liegt in der Verbindung mit der Kategorie des Geschlechts. Das individuelle Selbstsein tritt hinter diese Kategorie zurück, so dass der Mensch letztlich nicht als Individuum, sondern eher als individueller Mann und individuelle Frau betrachtet wird. Zudem ist dies eine Absage an homosexuelle Liebesbeziehungen, da ihnen im Umkehrschluss eine ähnliche Form der Angewiesenheit und der Beziehungsfähigkeit nicht zugetraut wird. (Vgl. ebd., 331.)

Spannungsverhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden wird der Gemeinsamkeit somit eine deutlich größere Bedeutung zugemessen.

An dieser Stelle unterscheiden sich die Überlegungen von Lüpkes insofern von denen der anderen hier angeführten Theologen, als dass dem Selbstsein der Liebenden hier deutlich mehr Raum gegeben wird. von Lüpke nimmt die Liebenden als Individuen in den Blick, wenn er Bibelstellen wie 1. Thess 4,3f. („Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, dass ihr meidet die Unzucht und ein jeder von euch seine eigene Frau zu gewinnen suche in Heiligkeit und Ehrerbietung, nicht in gieriger Lust wie die Heiden, die von Gott nichts wissen.“²¹³) anführt, um zu zeigen, dass der Geliebte oder die Geliebte als „heilig“ anzusehen sei. Dass der oder die Geliebte „heilig“ ist, bedeutet für von Lüpke, dass ihm oder ihr die Freiheit zugestanden werden muss, so zu sein, wie er oder sie ist.

Heilig ist er oder sie als das von Gott ins Leben gerufene und von Gott geliebte Geschöpf. Menschen als solche wahrzunehmen und zu achten, heißt ihnen den Freiraum zu gewähren, in dem sie werden können, wozu sie von Gott bestimmt sind. Um zu werden, was er in Wahrheit ist, ist jeder Mensch auf einen solchen Raum der Anerkennung angewiesen.²¹⁴

von Lüpke stellt die Liebenden an dieser Stelle als Individuen heraus und setzt sich mit biblischem Bezug ein für die Anerkennung des individuellen Selbstseins des oder der Anderen.

3.3.3 Gefährdung der Institution Ehe durch Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft

Die Institution der Ehe ist gefährdet, darin sind sich die angeführten Theologen einig. Eibach, Rendtorff, Wannenwetsch und Bayer stellen fest, dass antiinstitutionelle Tendenzen die heutige Gesellschaft prägen. Rendtorff kritisiert, dass die Verantwortung, sich selbst für eine Beziehung auf Dauer zu verpflichten, nicht mehr wahrgenommen würde und bezweifelt die ethische Rechtfertigung einer Entscheidung gegen die Eheschließung aufgrund von Vorbehalten gegen die Institution der Ehe.²¹⁵ Während Wannenwetsch so von ihm benannte Eheideologien²¹⁶ für diese antiinstitutionellen Tendenzen verantwortlich macht, die die Ehe als eine starre, stark reglementierte und in

²¹³ 1. Thess 4,3f.

²¹⁴ Johannes von Lüpke: Ehe als Gabe und Auftrag, 40.

²¹⁵ Vgl. Trutz Rendtorff: Ethik, 298.

²¹⁶ Er meint sowohl die Ideologie der bürgerlichen Ehe als auch „egalitärpartnerschaftliche Doktrin (Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 62).

ihrer Gestaltung vorgegebene Lebensform darstellen²¹⁷, sind es für Bayer und Eibach in erster Linie die Folgen der Individualisierungstendenzen in der Gesellschaft, die zu einer zunehmenden Abwendung von dieser Institution geführt haben. Damit einher gehe ein Eheverständnis, das allein die romantische Liebe als Kriterium der Ehe kennt. Hier gibt Bayer zu bedenken: „Allein auf die Liebe als innerstes Gefühl gegründet, ist die Beziehung labil.“²¹⁸ Das romantische Liebesverständnis, das den Menschen auf sich selbst verweist und letztendlich in dem Versuch besteht, sein Glück in der Liebesbeziehung mit einem anderen Menschen zu finden, läuft nach Eibach und Bayer Gefahr, zu Egoismus und Verzweckung des oder der Anderen in der Liebe zu führen, und bedroht darin auch die Ehe. „Das ‚romantisch‘ individualistische Verständnis von Liebe als Gefühl ist ein wesentliches Kennzeichen des postmodernen Individualismus, in dem die Autonomie eine derart herausragende Stellung einnimmt, daß ihr alle anderen Werte unterzuordnen sind.“²¹⁹ Das Streben nach Autonomie und einer Individualität, die auch in der Liebesbeziehung bleibend ernstgenommen wird, bedrohe demnach die überindividuelle Gemeinschaftlichkeit und das Füreinanderdasein in der Ehe. Letztlich sei jeder nur auf der Suche nach dem besten Wege für sich selbst, das größte Glück zu finden. Damit individualisiere und pluralisiere sich die Gesellschaft zunehmend auch im Hinblick auf ihre Lebensformen. Die damit verbundene Tendenz, vielfältige Lebensformen gleichgestellt und gleichwertig zu betrachten, führe Eibach zufolge letztlich zu ihrer Beliebigkeit.²²⁰ Die Ehe wird nicht mehr als diejenige besondere Lebensform wertgeschätzt, die als einzige dem Menschen von Gott als Ordnung der Liebe vorgegeben ist und ihm als Gottes gute Gabe Raum zum verantwortlichen und verbindlichen Zusammenleben bietet.

Individualisierungsprozesse in der Gesellschaft scheinen besonders von Eibach und Bayer als bedrohlich wahrgenommen zu werden. Sie stellen den Menschen ihrer Ansicht nach als Alleingänger und Egoist und nicht als Beziehungswesen in den Fokus.

In einem solchen Individualismus – ob nun als >Single< oder zu zweit – macht man sich egoistisch die Welt so eng, daß man sich vom Leben abschnürt; man besorgt sich, in vermeintlichem Genuß der Freiheit, den Tod.²²¹

²¹⁷ Vgl. ebd., 62.

²¹⁸ Oswald Bayer: Freiheit als Antwort, 199.

²¹⁹ Ulrich Eibach: Liebe, Glück und Partnerschaft, 68.

²²⁰ Vgl. ebd., 68.

²²¹ Oswald Bayer: Freiheit als Antwort. 202.

Dass ein Mensch bleibend verschieden von seinem Geliebten oder seiner Geliebten individuell er oder sie selbst ist und die Liebe zur Anderen oder zum Anderen sich gerade in der Anerkennung und Wertschätzung seines oder ihres individuellen Selbstseins ausdrückt, scheint keine Möglichkeit zu sein. Auch wenn Wannenwetsch in seinem freiheitstheologischen Zugang zur Ehe die Freiheit des Menschen in der wandelbaren Ordnung der Ehe betont und sich in ethischen Äußerungen zur Gestaltung der Ehe zurückhält, so steht bei ihm wie bei den anderen genannten Theologen der Bund der Ehe im klaren Fokus der Theologie. Die Ehe wird dabei von außen betrachtet als gottgestiftete Gemeinsamkeit, als Institution, die zwei Menschen bindet, und als Raum, der Gemeinschaft ermöglicht. Im Kontext einer sich individualisierenden Gesellschaft wird eine apologetische und exklusivistische Perspektive auf die Institution Ehe eingenommen und die Gemeinschaft gegenüber der Individualität der Menschen klar verteidigt.

3.4 Ehe als verantwortlich gelebte Liebesbeziehung in der individualisierten Gesellschaft – Darstellung bedeutsamer Aspekte gestaltungstheologisch orientierter Ansätze

Im Folgenden werde ich ein Eheverständnis darstellen, das Ehe weniger in ihrem institutionellen und gemeinschaftsstiftenden Sinn als vielmehr in ihrer Gestalt einer Liebesbeziehung zwischen Individuen betrachtet. Im Anschluss an Stefanie Schardien nenne ich die Beiträge, die ich erläutern möchte, gestaltungstheologisch orientierte Ansätze, da sie den Blick stärker auf die Liebenden und ihre Art der Gestaltung ihrer Liebesbeziehung richten. Dazu lasse ich die Theologinnen und Theologen Hermann Ringeling, Helga Kuhlmann, Manfred Josuttis, Ulrich Körtner, Isolde Karle, Stefanie Schardien und Arnulf von Scheliha zu Wort kommen. Theologinnen wie Isolde Karle und Stefanie Schardien haben sich in der Debatte um die Verlautbarung der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ beteiligt und dabei unterschiedliche Positionen eingenommen. Mir soll es im Folgenden nicht um die einzelnen Streitpunkte bezüglich der Schrift gehen, sondern um die Darstellung unterschiedlicher fruchtbarer Überlegungen im Hinblick auf das Verständnis von Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung und dem Umgang mit der Andersheit des oder der Geliebten.

3.4.1 Paradigmenwechsel im Eheverständnis im Kontext gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse

Im Kontext von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen der Gesellschaft veränderte sich das Eheverständnis. Was die Einen jedoch als Gefährdung und Krise der Ehe wahrnehmen,²²² führt aus der Sicht der Anderen zu einem Perspektivwechsel, aber nicht unbedingt zu einer Krise. Dieser Perspektivwechsel führt dazu, dass die Ehe als eine Lebensform unter vielen betrachtet wird und damit dazu, dass die Liebesbeziehung an sich und die individuellen Liebenden, die diese konstituieren, stärker in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Schon 1965 betonte Ringeling in seiner Schrift „Ethik des Leibes“ die Ehe sei keine notwendige Lebensform, sondern repräsentiere eine Möglichkeit sein Leben im christlichen Glauben zu leben. Dieses bezeichne die Zuwendung zum Nächsten, die unter anderem auch in der Ehe möglich sei.²²³ Der Mensch könne sich unter einer Vielzahl von Möglichkeiten für diese Lebensform entscheiden.²²⁴ Es mag verwundern, dass ich mit Ringeling beginne, der an anderer Stelle in derselben Schrift schreibt, die Ehe sei die „höchste Form der Geschlechterbeziehung“²²⁵. Mit seiner Herausstellung des Begriffs der Partnerschaft und von alternativen Lebensentwürfen neben der Ehe lieferte er in diesem frühen Werk erste Ansätze für eine eher gestaltungstheologisch orientierte Ehe-theologie, die den Blick nicht so sehr auf die institutionelle Gestalt, sondern vielmehr auf die innere Gestaltung der Liebesbeziehung richtet. So verweist er in seiner späteren Schrift „Freiheit und Liebe“, die 1994 publiziert wurde, mit Bezug auf den Soziologen Niklas Luhmann auf die „Verschiebung zum Subjektiven“²²⁶ in der Beschäftigung mit der Ehe. Es habe ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Es stehe die Intimbeziehung im Fokus der Betrachtung und nicht mehr allein die Ehe als Leitbild der Lebensformen.²²⁷ Es zeige sich darin, „wie romantische Muster der Liebe bestehen bleiben, aber auch durch den Individualisierungsprozeß fortgebildet werden.“²²⁸ Ringeling zeigt v. a. unter Bezugnahme auf Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, wie sich das Verständnis von Ehe und ihre Wahrnehmung

²²² Vgl. 3.3.3

²²³ Vgl. Hermann Ringeling: *Ethik des Leibes*, 35.

²²⁴ Vgl. ebd., 27ff.

²²⁵ Ebd., 85.

²²⁶ Hermann Ringeling: *Freiheit und Liebe*, 126.

²²⁷ Vgl. ebd.

²²⁸ Ebd., 127.

durch die postmodern-postromantische Umdeutung verändert haben.²²⁹ Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse werden nicht als Gefahr, sondern als Grund für Veränderung verstanden.

Wandel und Veränderung stellt auch Ulrich H. J. Körtner bezogen auf die Institution der Ehe fest. Er wendet sich explizit gegen „eine Theologie der Ordnungen, welche auf unhistorische Weise soziale Strukturen und Institutionen zu Natur- und Schöpfungsordnungen erklärt“²³⁰. Er plädiert für ein neues Eheverständnis, das die Ehe als gesellschaftliche Ordnung wahrnimmt, die kulturell geformt und daher auch geprägt vom gesellschaftlichen Wandel ist.²³¹ „Die Ehe ist daher keine naturale Gegebenheit, sondern eine gesellschaftliche Institution mit Rechtscharakter.“²³² Sie existiert, um bestimmte soziale Funktionen im Zusammenhang mit Liebesbeziehungen zu erfüllen. Denkbar ist es für Körtner auch, dass sie aufgrund eines gesellschaftlichen Wandels durch Äquivalente ersetzt werden könnte.²³³ Auch Manfred Josuttis und Helga Kuhlmann verstehen die Ehe als eine gesellschaftliche Lebensform, die kulturell und historisch geformt ist. Josuttis warnt, „die Ehe, die Selbstzweck sein soll, die als Schöpfungsstruktur in den Bekenntnisstatus erhoben wird, die Ehe als Institution gewinnt gegenüber den individuellen Bedürfnissen und in den interpersonalen Konflikten fundamentale Dignität und absolute Priorität.“²³⁴ Beiden geht es um die Frage, wie man eine verantwortliche Liebesbeziehung im Glauben an Christus führen kann, unabhängig von ihrer institutionellen oder eben nicht-institutionellen Gestalt. Für Kuhlmann ist dabei völlig klar, „das aus theologischer Perspektive Wesentliche der Ehe [wird] gegenwärtig auch in nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften gelebt und erstrebt“²³⁵. Der Heilige Geist wirke in der Vielfalt der Menschen und in ihren Beziehungsformen.²³⁶

Die Individualisierungsprozesse, die in der heutigen Gesellschaft zu beobachten sind, führen zu einer Wahrnehmung und Anerkennung der Menschen als individuell. Verschiedene sowie ihrer individuell verschiedenen Vorstellungen in Bezug auf das

²²⁹ Vgl. Hermann Ringeling: Freiheit und Liebe, 125.

²³⁰ Ulrich H. J. Körtner: Evangelische Sozialethik, 274.

²³¹ Vgl. ebd., 274.

²³² Ebd., 277.

²³³ Vgl. ebd., 277.

²³⁴ Manfred Josuttis: Gottesliebe und Lebenslust, 47.

²³⁵ Helga Kuhlmann: Leib-Leben theologisch denken, 166.

²³⁶ Vgl. ebd., 173.

Gelingen von Liebesbeziehungen.²³⁷ Damit geht die Hinwendung zur Subjektivität und zur individuellen Gestaltungsweise der Ehe einher.

Der Paradigmenwechsel hin zu einer stärkeren Gewichtung der Subjektivität und Individualität der Ehepartner im Eheverständnis ist nicht als Versuch zu betrachten, gesellschaftliche Veränderungen in gewisser Weise zu taufen oder die Theologie dem Zeitgeist anzupassen. Vielmehr werden u.a. auch gesellschaftliche Entwicklungen wahrgenommen, ihnen reflektierend begegnet und auch fruchtbare Impulse für die Ehe-theologie zugetraut.²³⁸

3.4.2 Die Liebesbeziehung als Ort der gegenseitigen Anerkennung des Selbstseins

Nach Ringeling beruht die Liebesbeziehung auf einem freiwillig getroffenen Entschluss füreinander und auf einer verantworteten Gegenseitigkeit in der Beziehung. Diese Gegenseitigkeit zeige sich darin, dass man die Entscheidung, die man füreinander getroffen habe, in der liebenden Zuneigung und Offenheit für die Bedürfnisse der oder des Anderen zum Ausdruck bringe, und ihm somit die Freiheit gebe, so zu sein, wie er oder sie ist.²³⁹ „Die liebende Präsenz der Person, ihr Dasein für den gewählten Menschen verlangt, daß man bereit ist, sich auf dessen unvorhersehbare Bedürfnisse einzulassen.“²⁴⁰ Zudem bedeutet dies auf der anderen Seite, dass der Liebende die Möglichkeit hat sich in der Beziehung selbst so zu zeigen, wie er oder sie wirklich ist. Dies eröffnet, so Ringeling im Anschluss an Luhmann, die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung. Da der oder die Geliebte in seinem oder ihrem Selbstsein durch den oder die Andere akzeptiert und bestätigt wird, und sich somit bestärkt fühlt so zu sein, wie sie oder er ist.²⁴¹

Die Selbstverwirklichung als eines der Charakteristika der Individualisierungsprozesse zeigt sich nach Ringeling zudem in dem Bestreben, möglichst authentisch und aufrichtig,

²³⁷ Dabei ist mit Isolde Karle festzuhalten, dass bis heute die Lebensformen Ehe und Familie gesellschaftlich dominieren. Mit Bezug auf die soziologischen Untersuchungen von Nave-Herz stellt Karle heraus, dass nicht-eheliche Lebensgemeinschaften „nicht primär als Ausdruck des Wertewandels, sondern als lebensphasenspezifische Lebensform“ (219) betrachtet werden kann (Isolde Karle: *Liebe in der Moderne*, 218ff.).

²³⁸ Schardien argumentiert gegen den Vorwurf, eine solche Ehe-theologie setze sich nicht kritisch mit gesellschaftlichen Entwicklungen auseinander, wie er auch im Kontext der Kontroverse um die EKD-Schrift von 2013 vorgebracht wurde, „[d]as Aufbauen einer Kontrastgesellschaft kann evangelischerseits [...] kein Ziel per se sein.“ Denn „dort, wo evangelische-theologische Überzeugungen dieselben Werte stützen, die gesellschaftliche Werte befördern“ kann die Begegnung dieser beiden unterschiedlichen Disziplinen äußerst fruchtbar sein. (Stefanie Schardien: *Von Patchwork- und Heiligen Familien*, 69)

²³⁹ Vgl. Hermann Ringeling: *Freiheit und Liebe*, 159.

²⁴⁰ Ebd., 160.

²⁴¹ Ebd., 131.

eben man selbst zu sein.²⁴² Entwickelt sich diese Haltung zur Fähigkeit, Kompromisse zu erkennen und zu schließen, dann kann dies zur Stabilität und Zuverlässigkeit der Liebesbeziehung beitragen.²⁴³

Gerade in Konflikten mit dem geliebten Menschen können dabei auch eigene Einstellungen überdacht und modifiziert oder auch stabilisiert werden. Der Mensch hat die Möglichkeit, durch die Auseinandersetzung mit dem oder der Anderen zu sich selbst zukommen. Isolde Karle stellt heraus, „[i]ndividuelle Einstellungen werden in der Ehe insofern nicht nur stabilisiert, sondern zuweilen auch konstruktiv irritiert.“²⁴⁴

In ganz ähnlicher Weise argumentiert Arnulf von Scheliha, wenn er die Liebe als „die Unterstützung des/der Anderen in seiner/ihrer Selbstzweckhaftigkeit [...], mit dem Ziel, dass er/sie die in ihm/ihr und nur in ihm/ihr liegenden Potenziale entfalten und Anlagen ausbilden kann“²⁴⁵ versteht. „Liebe schließt also Zuwendung, Förderung und Anerkennung der Andersheit des/der Anderen mit ein.“²⁴⁶ Auch hier wird die Selbstverwirklichung, das Selbstsein des Individuums in der Liebesbeziehung, besonders wertgeschätzt. In der Liebe zu einem anderen Menschen kann die Möglichkeit eröffnet werden, dass der oder die Geliebte in seinem wahren Selbstsein und seinen vielfältigen Potentialen unterstützt und wertgeschätzt wird. Dies ist ganzheitlich und auch unter Einbeziehung der sexuellen Perspektive der Liebesbeziehung möglich.²⁴⁷ Damit sei die Liebesbeziehung auf Dauer angelegt und schließe Veränderungen ein.²⁴⁸

Für Körtner erfülle die Ehe gerade in ihrer Definition als Liebesbeziehung, die durch „Freiwilligkeit, Gegenseitigkeit und Gleichberechtigung“, Verbindlichkeit und „unbestimmte Dauer“, interpersonal gelebte Sexualität und durch die Schaffung eines Lebensraums für Kinder gekennzeichnet ist, eine soziale Leitbildfunktion.²⁴⁹ Im Unterschied zu Scheliha hebt er die Lebensform der Ehe gegenüber anderen möglichen Lebensformen heraus. Sie ist, ihm zufolge, zwar nicht die einzige Lebensform, weder aus soziologischer noch aus theologischer Sicht, in der Liebe verantwortlich gestaltet werden kann, jedoch hat sie nach seiner Definition einen exemplarischen Charakter.

²⁴² Ebd., 132.

²⁴³ Vgl. ebd., 132.

²⁴⁴ Isolde Karle: *Liebe in der Moderne*, 229.

²⁴⁵ Arnulf von Scheliha: *Theologische und ethische Essays*, 76.

²⁴⁶ Ebd., 76f.

²⁴⁷ Vgl. ebd., 78.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

²⁴⁹ Vgl. Ulrich H. J. Körtner: *Evangelische Sozialethik*, 279.

3.4.3 Stabilisierung der Gemeinschaft durch die Institutionalisierung der Liebesbeziehung in der Eheschließung

Auch wenn die Ehe als eine Lebensform von vielen betrachtet wird und die Liebesbeziehung zweier unterschiedlicher Menschen in den Fokus rückt, stellen Karle und Kuhlmann einen stabilisierenden Effekt der Eheschließung und Trauung fest. Isolde Karle betont durch die Ehe würden „Strukturen gefördert, in denen man füreinander einsteht – über das spontane Gefühl der Freiwilligkeit hinaus.“²⁵⁰ Zudem führe sowohl die Öffentlichkeit als auch die Symbolhaftigkeit der Eheschließung zu einem stärkeren Gefühl von Verbindlichkeit zwischen den Liebenden. Sie schaffe eine überindividuelle Realität, die „psychisch stabilisierende Folgewirkungen“²⁵¹ habe, auch weil sie als Übergangsritus meist einen wichtigen Platz in der Biographie der Liebenden einnimmt. „Identität wird mit solchen Ritualisierungen umfassend affirmiert und Kontinuität garantiert.“²⁵²

Der Traugottesdienst markiere nicht nur den Eintritt in die Institution der Ehe, sondern vermittele Verbindlichkeit durch das Ritual und seine Öffentlichkeit, und stärke darüber hinaus die Beziehung durch den Zuspruch des Segen Gottes. „Dieser Segen hat in der biblischen Theologie nicht die Funktion eines Sakraments, sondern die einer Stärkung in der Auseinandersetzung mit der Fluchwirklichkeit dieser Welt.“²⁵³ Kuhlmann plädiert dafür, den Zuspruch des Segens nicht nur auf die Trauung eines Ehepaares zu begrenzen, sondern auch bei anderen Formen von Liebesbeziehungen zu ermöglichen.

Das Trauversprechen der Liebenden gehört zum Ritual des Traugottesdienstes. Isolde Karle stellt dabei heraus:

das Trauversprechen, dem anderen treu zu sein, ‚bis dass der Tod uns scheidet‘, ist einerseits ein unmögliches Versprechen, weil Zukunft unbekannt ist und Gefühle nicht gesteuert werden können. Andererseits wird gerade die klassische Trauformel von denen besonders geschätzt und gewählt, die sich für eine kirchliche Trauung entscheiden.²⁵⁴

Obwohl sich die Liebenden ein unbedingtes Versprechen geben über etwas, das nicht allein in ihrer Hand liegt, habe die gegenseitige Bekräftigung der Liebe zueinander und des Willens, die Zukunft miteinander zu verbringen, stabilisierende Wirkung. Hier wird sich der Wille zur Gemeinschaft deutlich zugesagt und durch die anwesenden

²⁵⁰ Isolde Karle: *Liebe in der Moderne*, 215.

²⁵¹ Ebd., 216.

²⁵² Ebd., 227.

²⁵³ Helga Kuhlmann: *Leib-Leben theologisch denken*, 170.

²⁵⁴ Isolde Karle: *Liebe in der Moderne*, 233f.

Familienmitglieder und Freundinnen und Freunde bezeugt. An dieser Stelle kommt also der gemeinschaftsstiftenden Funktion der Ehe durchaus auch in diesem Eheverständnis eine Bedeutung zu.

3.5 Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe

Ich habe in diesem Kapitel mit Bezug auf die aktuelle Debatte im Kontext der Veröffentlichung der Orientierungsschrift der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ unterschiedliche Positionen in Hinblick auf ein Eheverständnis aus evangelischer Perspektive in der gegenwärtigen Zeit dargestellt. Für mich war die Frage leitend, wie sich diese Positionen im Hinblick auf die Forschungsfrage unterscheiden, also, welche Rolle die Unterschiedlichkeit der sich liebenden Individuen jeweils spielt.

Die Unterscheidung in erhaltungstheologische und gestaltungstheologische Ehe-theologien, die ich von Stefanie Schardien übernommen habe,²⁵⁵ kann dabei, wie oben erwähnt, vielleicht insofern etwas missverständlich erscheinen, als dass die Grenze nicht so scharf gezogen werden kann, wie ich dies zur Zuspitzung auf meine Fragestellung getan habe. Es lassen sich in den erhaltungstheologisch orientierten Modellen Aspekte finden, die fruchtbar für eine Ehe-theologie sein können, die die Unterschiedlichkeit der Ehepartner in den Fokus nimmt. So zeigt die Ehe-theologie von Wannenwetsch eine Offenheit für die Individualität der Liebenden insofern an, als dass er die individuelle Gestaltung des Daseinsraums der Ehe betont.²⁵⁶ von Lüpke nennt mit Bezug auf die biblischen Schriften die Heiligung des geliebten Menschen in der Ehe, die, ihm zufolge, die Anerkennung seines ganz individuellen Selbstseins meint, und betont sie als besonders bedeutsames Kennzeichen einer in Christus geführten Ehe.²⁵⁷ Auch Rendtorff schätzt die Individualität der Liebenden und ihre damit verbundene Unterschiedlichkeit hoch, auch wenn er sie an einigen Stellen leider zu sehr in geschlechtsdualistische Argumentationen einbindet. Er fordert in seinen ehethologischen Überlegungen dazu auf, sich selbst ganz in die Ehe einzubringen und sich verantwortlich für den geliebten Menschen und die Beziehung zu ihm zu zeigen.²⁵⁸

²⁵⁵ Vgl. Stefanie Schardien: Von Patchwork- und Heiligen Familien, 66f.

²⁵⁶ Vgl. Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe, 68ff.

²⁵⁷ Vgl. Johannes von Lüpke: Ehe als Gabe und Auftrag, 40ff.

²⁵⁸ Vgl. Trutz Rendtorff: Ethik, 257f.

Solche wichtigen Aspekte können ein evangelisches Eheverständnis im Horizont der christlich-muslimischen Ehe in der Weise bereichern, als das sie die Unterschiedlichkeit der Liebenden ernst zu nehmen und wertzuschätzen helfen.

Und doch wird deutlich, dass gesellschaftliche Individualisierungstendenzen von den Vertreterinnen und Vertretern einer eher erhaltungstheologisch orientierten Eheologie mehrheitlich kritisch gesehen werden. Die Gefahr der Selbstbezogenheit und des damit verbundenen Egoismus sowie eines allein auf die eigene Person bezogenen Glücksstrebens stehen, wie ich oben ausgeführt habe, oft im Fokus dieser Kritik. Dabei weisen auch Theologinnen und Theologen wie Ringeling und Karle, die der Individualisierung weniger kritisch gegenüberstehen, auf diese Gefahren hin, jedoch wenden sie sich in ihren eheologischen Ausführungen nicht gegen sie, sondern beziehen sie ein. Der Blick, der in den eher erhaltungstheologisch orientierten Schriften von außen, also von der Gestalt der Ehe, auf ihr Inneres schaut, wird in den eher gestaltungstheologisch orientierten Schriften auf das Innere der Ehe, auf die Liebesbeziehung gerichtet. Gestaltungstheologische Eheverständnisse, wie sie in diesem Kapitel vorgestellt wurden, ermöglichen in besonderer Weise die Wahrnehmung der Liebenden als Individuen, die sich in ihrem Selbstsein voneinander unterscheiden. Inwiefern die Differenz der Liebenden die Liebesbeziehung konstituiert und prägt, welchen Einfluss sie auf den Umgang der Liebenden miteinander hat und inwiefern sie als bereichernd für die Liebesbeziehung und auch für die Ehe wahrgenommen werden kann, wird allerdings auch in diesen Eheologien nur angedeutet. Wichtige Aspekte der Liebesbeziehung wie die Anerkennung der Andersheit des oder der Anderen, Freiheit und Gegenseitigkeit sowie Ganzheitlichkeit stellen Anhaltspunkte dar, denen ich im Folgenden weiter nachgehen werde.

Dem Spannungsverhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden wird in den erhaltungstheologisch argumentierenden Theologien deutlich anders begegnet als in den gestaltungstheoretisch argumentierenden Theologien. Dies ist anhand dieser Untersuchung deutlich geworden. Während Erstere der Gemeinschaft, dem Bund der Ehe größte Bedeutung zumessen und der Umgang mit der Andersheit des oder der Anderen als Anspruch und Aufgabe an die Liebenden verstanden wird, um die Gemeinschaft nicht zu gefährden, ist die Perspektive der zweiten hier dargestellten Position eine deutlich andere. Zwar wird auf das Bedürfnis der Menschen nach Gemeinsamkeit und der

möglichen Stärkung durch solche Gemeinschaft symbolisierende Rituale verwiesen, jedoch steht die Liebesbeziehung selbst und damit der Umgang miteinander im Fokus des Verständnisses, und zwar um der Liebenden und nicht um dem Bestand der Ehe willen. Der Fokus meiner Untersuchung wird im Folgenden darauf liegen, Möglichkeiten aufzuzeigen, die individuelle Unterschiedlichkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung wahrzunehmen und zu achten. Dazu werde ich in erster Linie theologisch-anthropologische Überlegungen einbeziehen, die Liebesbeziehungen im Kontext von Individualität, Differenz und Beziehung beleuchten und dabei das Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit und Differenz der Liebenden ausbuchstabieren. Im Sinne des gestaltungstheologischen Ansatzes wende ich mich dabei dem Inneren der Ehe zu, der Liebesbeziehung, um auf diese Weise zu fruchtbaren Erkenntnissen im Kontext von liebes- und ehethnologischen Überlegungen zu gelangen, die Impulse für eine Theologie interreligiöser Ehe im Horizont christlich-muslimischer Partnerschaften ermöglichen.

4 LIEBE ZWISCHEN INDIVIDUEN IM SPANNUNGSFELD VON DIFFERENZ UND VEREINIGUNG - UNTERSUCHUNG DES MENSCHEN- UND LIEBESVERSTÄNDNISSES BEI PAUL TILLICH

4.1 Erläuterung der Schwerpunkte und der Gliederung des Kapitels

Eine Ehe-theologie, die die Ehe aus einer gestaltungstheologischen Perspektive betrachtet, stellt die Individuen, die sich in einer solchen Liebesbeziehung miteinander befinden als Gestalter ihrer Beziehung ins Zentrum der Überlegungen. Dies erscheint im Hinblick auf eine Theologie der interreligiösen Ehe besonders bereichernd zu sein. Daher liegt es nahe in diese Richtung weiterdenkend Impulse aus theologischer Perspektive darzustellen und damit die ehe-theologischen Überlegungen zu vertiefen bzw. zu ergänzen.

Dies werde ich nun im Folgenden tun, indem ich das theologische Verständnis von Individualität und Liebe bei Paul Tillich im Hinblick auf seine Impulse und seine Herausforderungen für eine Ehe-theologie der interreligiösen Ehe untersuche. Tillich versteht den Menschen als Individuum und stellt ihn in dieser Eigenschaft in seinem Selbstbezug und seinen sozialen Bezügen, wie der Liebesbeziehung, dar. Der Spannung zwischen Gemeinsamkeit und Vereinigung auf der einen Seite und Differenz und Trennung auf der anderen kommt in seinem theologischen Denkkonzept eine zentrale Bedeutung zu. Dies stellt gleichzeitig für eine Theologie der interreligiösen Ehe, in der die Anerkennung der Andersheit der Ehepartner zentral ist, eine besonders starke Herausforderung dar. Bevor ich mich, durch die Theologie Tillichs inspiriert und provoziert, anderen Theologinnen und Theologen widmen und damit Möglichkeiten des Weiter- und Umdenkens ausloten werde, werde ich nun zunächst Paul Tillichs Menschen- und Liebesverständnis darstellen und daraufhin untersuchen, wie der Mensch hier in seiner Individualität definiert wird und inwiefern eine bleibende Differenz zwischen zwei Menschen gedacht werden kann. Dabei werde ich auch fragen, welche Konsequenzen diese Unterschiedlichkeit für menschliche Beziehungen, speziell für Liebesbeziehungen, haben kann.

Anzumerken ist an dieser Stelle jedoch, dass Paul Tillich kein Eheverständnis vorschlägt. Seine Überlegungen nehmen eine ontologische Perspektive ein und beschreiben daraus Sein, Leben und Lieben des Menschen. Tillich entwickelt ein Verständnis von Liebe, das losgelöst ist von einer Institutionalisierung in der Ehe. Daraus lässt sich zunächst nicht

unbedingt eine prinzipiell institutionenkritische oder auch ehekritische Einstellung Tillichs ableiten.²⁵⁹ Der Theologe betont, dass soziale Formen den Menschen insofern zu dienen haben, als dass sie ihnen den religiösen Gehalt dieser Institutionen verständlich machen können.²⁶⁰ Nord stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass Tillich diesen dienenden Charakter der Institution Ehe im Zuge der gesellschaftlichen Individualisierungsprozesse und der aus seiner Sicht damit zusammenhängenden Profanisierung der Ehe nicht gewahrt sieht. Er prognostiziert damit ein Zerbrechen der Institution Ehe.²⁶¹ Trotz dieser pessimistischen Prognose möchte ich zeigen, welche Impulse seine ontologischen Überlegungen für eine moderne Ehe-theologie geben können. Da den ontologischen Bestimmungen Paul Tillichs ein analoges Verständnis von Differenz und Einheit im Gott- und Menschenbild zugrundeliegt und sie damit aufs engste verbunden sind, werde ich mit der Darstellung dieses Zusammenhangs und daher mit einem kurzen Einblick in Tillichs Gottesbild in diesem Bezug beginnen.

In einem zweiten Schritt werde ich das Tillichsche Verständnis des Menschen als Individuum und in seiner Begegnung mit der Welt und seinen Mitmenschen darstellen. Den Menschen, der nach Tillich in der Welt innerhalb einer Vielzahl von Spannungsverhältnissen steht, werde ich dabei besonders als Liebende oder Liebenden in den Blick nehmen und aus dieser Perspektive auch sein Verhältnis zum Geliebten oder zur Geliebten beleuchten.

In einem dritten Schritt werde ich mich dem Zusammenhang von Erkenntnis und Liebe bei Tillich zuwenden, bevor ich dann im vierten Unterkapitel schließlich sein ontologisches Liebesverständnis darstellen und untersuchen werde. Auch hier steht der oder die Liebende als Individuum im Fokus der Untersuchung.

Abschließend werde ich das Liebesverständnis Tillichs noch einmal kritisch in den Blick nehmen und die Aspekte, die im Hinblick auf eine Theologie der interreligiösen Ehe

²⁵⁹ Dabei stellt Tillich nicht generell den Sinn sozialer Institutionen in Frage, sondern erinnert an ihre Zweideutigkeit. Nur wenn sie helfen, dem Unbedingten in der Welt näher zu kommen und den Weg nicht im Gegenteil verstellen, sind sie für den Menschen von Bedeutung. Institutionen können dem Menschen demnach Halt und Struktur im Leben geben. So wendet sich der Theologe gegen eine prinzipielle Ablehnung aller Institutionen. „Man übersieht, daß das Leben in allen Formen seiner Selbstverwirklichung ‚organisiert‘ ist. Ohne Form könnte es keine Dynamik haben. Das gilt im persönlichen wie im sozialen Leben.“ (Paul Tillich: Systematische Theologie III, 121) Auf der anderen Seite macht er aber auch auf die Gefahren der Institutionalisierung aufmerksam. So könnten starre Formen von Institutionen die Dynamik bedrohen. (Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 233) „Wenn sie [die Dynamik] dann versucht, durch sie durchzubrechen, kann Chaos entstehen, und damit würden beide Pole – Form und Dynamik – verlorengehen.“ (ebd.)

²⁶⁰ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 121.

²⁶¹ Vgl. Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 96ff.

fruchtbar oder auch besonders herausfordernd sind, hervorheben, um daraus dann Impulse für die weitere Arbeit abzuleiten.

4.2 Die *analogia entis* : Trennung und Vereinigung in Gott und Mensch

Tillichs theologisches Verständnis vom Menschen ist eng verbunden mit seinem Gottesverständnis. Er geht in seinem Denken von Gott als dem Seinsgrund oder als Seinsmächtigkeit aus. Als Seinsmächtigkeit hat Gott den Menschen geschaffen und ihm und allem Seienden die Möglichkeit gegeben am Sein-Selbst zu partizipieren. Gott als das Sein-Selbst²⁶² ist „das, was den Menschen unbedingt angeht“²⁶³. Es übersteigt das endliche Sein des Menschen unendlich, gibt aber dennoch Anteil daran. Damit verbindet es Gott mit dem Menschen, das Unbedingte mit dem Bedingten und die Seinsmächtigkeit mit dem endlichen Sein des Menschen und zwar in zweifacher Hinsicht:²⁶⁴

Wenn wir das Sein-Selbst als schöpferisch bezeichnen, weisen wir damit auf die Tatsache hin, daß jedes Ding an der unendlichen Seinsmächtigkeit partizipiert. Wenn wir es als abgründig bezeichnen, so weisen wir darauf hin, daß jedes Ding nur in endlicher Weise an der Seinsmächtigkeit partizipiert. Und daß alle Wesen durch ihren schöpferischen Grund unendlich transzendiert werden.²⁶⁵

Dies beschreibt die „*analogia entis*“²⁶⁶ zwischen Gott und Mensch. Sie erst ermöglicht nach Tillich ein Wissen des Menschen über Gott. Erkenntnisse über Gott können unter den Bedingungen der Endlichkeit, allerdings durch den Menschen nur fragmentarisch, erreicht werden.²⁶⁷

Gleichzeitig ist durch die *analogia entis* gesagt, dass die Frage nach dem Menschen immer auch eine Frage nach Gott ist. Daher kann „[d]er Mensch [...] sich selbst die ontologische Frage beantworten, weil er direkt und unmittelbar die Struktur des Seins und

²⁶² Hans Anzensberger führt im Anschluss an Adrian Thatcher die philosophiehistorischen Einflüsse auf den Begriff Sein-Selbst u.a. durch Plato, Augustinus, Plotin und Eckhardt aus und begründet darin die ontologische Perspektive Tillichs. (Hans Anzensberger: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, 103ff.)

²⁶³ Z. B. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 282.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 275

²⁶⁵ Ebd., 275

²⁶⁶ Ebd., 278.

²⁶⁷ „In philosophischer Reflexion reden wir metaphorisch oder analog von Gott und Sein-Selbst. Als symbolisch ist die analoge Rede von Gott dort zu bezeichnen, wo nicht nur fragend und behauptend ein Gott- oder Seinsbegriff konstruiert wird, sondern von der Erfahrung Gottes im Offenbarungsgeschehen her von Gott als betreffender Wirklichkeit geredet wird.“ (Joachim Track: Art. Analogie, TRE 2, 643).

seiner Elemente erfährt.“²⁶⁸ Dies zeigt, dass Anthropologie und Theologie nach Tillich analog zu verstehen sind.²⁶⁹

Wenn Tillich Gott also als den Lebendigen beschreibt, als den „ewige[n] Prozeß [.], in dem sich fortgesetzt Trennung vollzieht und durch Wiedervereinigung überwunden wird“²⁷⁰, dann charakterisiert dies in gewisser Weise auch das Leben des Menschen.²⁷¹ Ebenso verhält es sich mit Tillichs Aussage Gott sei in Beziehung und als solches sei Gott die Liebe.²⁷² Wenn Liebe als „das Verlangen nach Einheit des Getrennten“²⁷³ verstanden wird, so trifft dies bedingt auch auf die zwischenmenschliche Liebe zu. Auch wenn das Sein-Selbst nach Tillich „jedes endliche Sein unendlich [transzendiert]“²⁷⁴ und er „zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, nur einen absoluten Bruch, einen ‚unendlichen‘ Sprung“²⁷⁵ konstatieren kann, so partizipiere der Mensch am Sein-Selbst und sei damit ontologisch auf Gott verwiesen.²⁷⁶ Die Tendenz zur Trennung und die Tendenz zur Vereinigung sind somit in Gott und im Menschen ontologisch vorhanden. Dies ist zum Einen repräsentiert durch die ontologischen Elemente, die Gott als Sein-Selbst in sich vereinigt und analog, jedoch in fragmentarischer und zweideutiger Weise, das Sein des Menschen kennzeichnen.²⁷⁷ Diese Struktur-Elemente sind, Tillich zufolge, in drei Spannungspaaren präsent: Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form sowie Freiheit und Schicksal. Die ontologischen Elemente repräsentieren somit Extreme, die die Spannung ausmachen, in der sich der Mensch in der bedingten Welt befindet. In

²⁶⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 200.

²⁶⁹ Die analoge Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses macht auch Anzensberger in seiner Tillichinterpretation besonders deutlich, wenn er schreibt: „Trotz unterschiedlichster Formen von Unerfülltsein, Bedrohung, Erschütterung, Zweifel, Angst oder Schwermut, welche das humane Sein radikal in Frage stellen, erfährt, erkennt, gewahrt der Mensch – wenn er in die Tiefe des Seins (theologisch gesprochen auf den Grund der Schöpfung) und seiner personalen Existenz schaut – die alles Geschöpfliche überhaupt erst ermöglichende, tragende, bergende, Mut und Kraft spendende Urpositivität des Seins.“ (Hans Anzensberger: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, 113).

Dies bedeutet allerdings nach Tillich nicht, dass man vom Bedingten auf das Unbedingte schließen kann und darf. Tillich wendet sich hier gegen eine natürliche Theologie. (vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 278.) – Zur Kritik an dieser Position vgl. Gunther Wenz: Subjekt und Sein, 188ff.: Seit Kant ist eine Erkenntnis, die auf das Unbedingte schließen könnte, ausgeschlossen. Aber auch das Analogiedenken an sich kritisiert Wenz als inkonsistent. Es widerspräche Tillichs „Gedanken des Sich-Gegebenseins der Subjektivität“ (190).

²⁷⁰ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 280.

²⁷¹ Inwiefern es das Leben des Menschen charakterisiert, werde ich in den Kapiteln zur Anthropologie Tillichs (Kapitel 4.3) darstellen.

²⁷² Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 321f.

²⁷³ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 158.

²⁷⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 275.

²⁷⁵ Ebd., 275.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 275.

²⁷⁷ Durch sie ist nach Tillich ein Zugang des Menschen zu Gott und damit auch fragmentarisches Wissen über Gott möglich. „Da Gott der Grund des Seins ist, ist er auch der Grund der Struktur des Seins. Er ist dieser Struktur nicht unterworfen, die Struktur ist in ihm gegründet. [...] Der Zugang zu Gott muß dadurch errungen werden, daß man die Struktur-Elemente des Sein-Selbst erkennt.“ (Paul Tillich: Systematische Theologie I, 276).

Gott sind sie symbolisch vorhanden. Sie „können Symbole werden, weil sie nicht von Arten des Seins (Selbst und Welt) sprechen, sondern von Eigenschaften des Seins, die – auf alles Seiende angewandt – in ihrem eigentlichen Sinne gültig sind und – auf das Sein-Selbst angewandt – in ihrem symbolischen Sinne Geltung haben.“²⁷⁸ Auf der anderen Seite zeigen sie doch gerade auf diese Weise auch die Bedingtheit des Menschen auf, der sich im Leben in der Spannung zwischen den ontologischen Struktur-Elementen bewegt. In Gott, also im Sein-selbst, sind diese polaren Elemente im Gleichgewicht und formen so eine dynamische Einheit. Diese Einheit strebt auch der Mensch an, er kann sie aber nach Tillich nur fragmentarisch in der Welt erreichen.

Des Weiteren werden die Tendenzen zur Trennung und zur Vereinigung und damit das Spannungsfeld von Differenz und Einheit auch im trinitarischen Gottesverständnis besonders deutlich. Das Sprechen von Gott ist für den Menschen nach Tillich nur auf symbolische Weise möglich, wenn es über den Satz, dass „Gott das Sein-Selbst oder das Absolute ist“,²⁷⁹ hinausgeht. Da Gott die Struktur des Seins und ihr Grund ist, sind alle weiteren Aussagen, die der bedingte Mensch in seiner Sprache ausdrücken kann, notwendig indirekt und damit symbolisch.²⁸⁰ Die Trinität ist ein solches Symbol, das dem Menschen hilft, sich dem Gottesbegriff anzunähern. „Die trinitarischen Symbole weisen auf das göttliche Geheimnis hin wie alle Symbole, die etwas über Gott aussagen, aber dieses Geheimnis, das das Geheimnis des Sein-Selbst ist, bleibt unzugänglich.“²⁸¹ Trotz der *analogia entis* zwischen Gott und Mensch gibt es hier somit Grenzen in der Bedingtheit der Welt.

Gott als das Sein-Selbst ist nach Tillich lebendig und damit Geist. „Gott als der Lebendige ist Geist. Das ist das umfassendste, direkteste und uneingeschränkste Symbol für das göttliche Leben.“²⁸² Geist ist für Tillich somit, unabhängig von der trinitarischen Gestalt des Geist Gottes, das Ziel der Schöpfung und damit seine Erfüllung. Wer symbolisch im Geist lebt, der lebt sein Leben in Gott. Anknüpfend an die Vorstellung von der *analogia entis* zwischen Mensch und Gott wird auch hier diese enge Verbindung sichtbar. Strebt der Mensch durch die Aktualisierung der Möglichkeiten seines Seins, also in seinem Leben, auf Erfüllung hin, dann strebt er damit symbolisch gesprochen daraufhin Geist zu

²⁷⁸ Ebd., 282.

²⁷⁹ Ebd., 277.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 277.

²⁸¹ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 325.

²⁸² Paul Tillich: Systematische Theologie I, 288.

sein.²⁸³ Tillichs Theologie ist hier zunächst einmal „angelegt hin auf die Pneumatologie und das heißt [...] sie zielt auf die Einheit von Sein und Subjekt, auf die Manifestation der Seinsunerschöpflichkeit in der schöpferisch tätigen Subjektivität.“²⁸⁴ Gunter Wenz stellt daher an dieser Stelle fest „Tillichs Theologie ist Pneumatologie“²⁸⁵. Gott als Geist wird dabei zunächst als eine einende Kraft beschrieben. Diese Kraft ist auch in der trinitarischen Gestalt Gottes im Geist wirksam.

Tillich beschreibt Vater, Sohn und Geist, bzw. mit Tillich gesprochen, Gottheit, Logos und Geist, als trinitarische Prinzipien. Diese Prinzipien stehen in unterschiedlichen Relationen zueinander und heben jeweils unterschiedliche Eigenschaften und Kräfte Gottes hervor. „Das erste Prinzip ist die Basis der Gottheit, das, was Gott zu Gott macht. Es ist die Basis seiner Majestät, die unnahbare Intensität seines Seins, der unerschöpfliche Grund des Seins, aus dem alles entspringt.“²⁸⁶ Dieses Prinzip symbolisiert somit Gottes Macht und seine Unbedingtheit.

Diese Macht hat einen Sinn und eine Struktur, die im zweiten Prinzip symbolisiert wird. Diese bezeichnet Tillich als den Logos. „Der *logos* enthüllt den göttlichen Grund, seine Unendlichkeit und seine Dunkelheit, er macht seine Fülle unterscheidbar, begrenzt, endlich. Der *logos* ist der Spiegel der göttlichen Tiefe genannt worden, das Prinzip von Gottes Selbstobjektivierung.“²⁸⁷ Damit kann das zweite trinitarische Prinzip als Gottes Wort in der bedingten Welt bezeichnet werden. Es gibt der Macht Gottes eine sinnvolle Struktur und Richtung.

Aktualisiert wird Gott als göttliche Macht und als göttliches Wort in der Welt durch den Geist Gottes, das dritte trinitarische Prinzip. Er ist die dynamische Kraft, der den beiden anderen trinitarischen Prinzipien erst ihre Wirksamkeit ermöglicht. „Durch den Geist wird die göttliche Fülle aus dem göttlichen Grund herausgesetzt und wieder mit dem göttlichen Grund vereinigt.“²⁸⁸

Tillich beschreibt die trinitarische Bewegung Gottes in einem Dreischritt, der analog und symbolisch auch die Bewegung des Menschen im Zusammenleben mit seiner Umwelt

²⁸³ Vgl. ebd., 288.

²⁸⁴ Gunther Wenz: Subjekt und Sein, 236 und auch Hans Anzensberger stellt die zentrale Bedeutung des Geist Gottes in der Theologie und Anthropologie Tillichs heraus. (vgl. Hans Anzensberger: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, 152f)

²⁸⁵ Gunther Wenz: Subjekt und Sein, 236.

²⁸⁶ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 289.

²⁸⁷ Ebd., 289.

²⁸⁸ Ebd., 290.

und seinen Mitmenschen ausdrückt. In dieser Bewegung geht es „um den Ausgang in das Anders-Sein und um die Rückkehr aus diesem ins ursprüngliche Sein, in das Sein-Selbst – um die Rückkehr des Getrennten in die ursprüngliche, in sich undifferenzierte Einheit“²⁸⁹ und stellt symbolisch den Zusammenhang von Gottes Unbedingtheit und Macht und seinem Wirken in der Bedingtheit der Welt dar. Bedingtheit und Unbedingtheit, Sein und Nicht-Sein, sind damit ontologisch in Gott vorhanden. Die Bewegung, die durch ihre unablässige Trennung und Vereinigung entsteht, ist trinitarische Liebe in Gott und bewirkt die Lebendigkeit Gottes. Dies macht deutlich, dass, „da Gott als lebendiger Gott und nicht als tote Identität erfahren wird – im Sein Gottes ein Element des Nicht-Seins bejaht werden muß. Aber mit dieser Bejahung des Nicht-Seins in Gott ist die Bejahung des Anders-Seins mit der Identität Gottes in einem ewigen ‚Prozeß‘.“²⁹⁰ Dieser Prozess ist Leben und wird durch die Liebe vom Geist Gottes ermöglicht. Liebe in Gott ist symbolisch gesprochen durch die Trennung der trinitarischen Prinzipien und ihrer Vereinigung in Gott ermöglicht. Auf diese Weise liebt Gott sich selbst, auch durch die Liebe des Menschen zu Gott, denn er ist die Liebe.²⁹¹ „Das bringt die Wahrheit zum Ausdruck, daß Gott selbst das Subjekt ist, wo er als Objekt erscheint“²⁹². Durch seinen Schritt in die Bedingtheit der Welt und des Menschen liebt sich Gott durch seinen Geist selbst und führt den Menschen sowie auch sich selbst damit zur göttlichen Einheit zurück.

Auch wenn Tillich immer wieder betont, dass Gottes Liebe ohne Differenz, ohne Trennung nicht vorstellbar ist, bleibt die Vereinigung und Einheit Gottes das angestrebte Ziel. Dabei hat der göttliche Geist die Schlüsselstellung inne. Seine Dynamik, die eine Präsenz Gottes auch in der Welt möglich macht, symbolisiert die Bewegung des innertrinitarischen Lebens in der göttlichen Liebe. Die göttliche Liebe verbindet das Unbedingte mit dem Bedingten durch den Geist Gottes. Zwar bleibt die Differenz zwischen ihnen auch im trinitarischen Geschehen bestehen, jedoch ist sie durch ihr Streben nach Aufhebung dieser Differenz und Vereinigung in der Einheit Gottes bestimmt.

²⁸⁹ Oswald Bayer: Die „innere Dialektik des Lebens“. Tillichs „Neuerschließung des trinitarischen Symbolismus“, 73.

²⁹⁰ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 325.

²⁹¹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 323.

²⁹² Ebd., 323.

Nachdem ich die Bedeutung von Andersheit in Tillichs Verständnis von Gott und der Liebe Gottes untersucht habe, wende ich mich nun dem Menschen und damit den anthropologischen Ausführungen Tillichs zu. Auch hier wird Tillichs Vorstellung von dem auf analogen Strukturen basierenden Gott-Mensch-Verhältnis an verschiedenen Stellen zum Vorschein kommen.

4.3 Konstruktion des Selbst als individuelle Personwerdung in der Begegnung mit der Welt

Tillich beschreibt den Menschen als Individuum. Ein Individuum, das sich selbst konstituiert in der Begegnung mit dem anderen, also der Welt und seinen Mitmenschen. Dabei steht er stets in der Spannung zwischen den oben erwähnten polaren Strukturelementen, die das Leben beeinflussen.

4.3.1 Das Individuum als das „völlig zentrierte Selbst“ in der Begegnung mit der Welt

Tillich zufolge ist jedes Individuum durch sein je individuelles Selbst bestimmt. Das Selbst bezeichnet „sowohl die unterbewußte als auch die unbewußte Basis des seiner selbst bewußten Ichs als auch das Selbstbewußtsein“²⁹³. Jedes Lebewesen besitzt demnach ein Selbst. Jedoch ist der Mensch im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen das „voll entwickelte und völlig zentrierte Selbst“²⁹⁴. Es ist „der Punkt, auf den alle Bewußtseinsinhalte bezogen sind“²⁹⁵. Das Selbst hat nach Tillich eine einende Funktion. Es gibt dem Menschen ein personales Zentrum und verhilft ihm zu einer individuellen Identität. Dabei geht das Selbst nach Tillichs Verständnis über das Bewusstsein hinaus und bildet gleichzeitig deren Basis. Der Mensch partizipiert in seinem je individuellen Selbst am Sein-Selbst, das es übersteigt und seine Voraussetzung ist. Das Selbst des Menschen scheint dabei durch Gott „als *nichtgesetzt* gesetzt“²⁹⁶ zu sein²⁹⁷. Das bedeutet eine individuelle Selbstkonzeption durch den Menschen ist möglich. Das heißt, auch wenn das Selbst des Menschen zunächst einmal von Gott „gesetzt“ ist, ist es individuell durch den Menschen zu gestalten und zu verändern.

²⁹³ Ebd., 200.

²⁹⁴ Ebd., 201.

²⁹⁵ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 50.

²⁹⁶ Gunther Wenz: Subjekt und Sein, 317.

²⁹⁷ Vgl. dazu auch: Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, 1. Abschnitt, A, A, 24-39 (9f.).

Im Leben befindet sich das Selbst des Menschen in seiner Welt und gleichzeitig ihr gegenüber. Jeder Mensch hat nach Tillich Welt. „Wie Umgebung ist Welt ein Korrelationsbegriff. Der Mensch *hat* Welt, wenn er auch zugleich in ihr *ist*.“²⁹⁸ Der Mensch ist mit seiner Welt verbunden. Er lebt in ihren Strukturen. Jede Erfahrung in der Welt ist durch ihre Selbstbezogenheit gekennzeichnet. Auf der anderen Seite ist Erkenntnis über die Welt und das Selbst nur möglich, wenn sich der Mensch bewusst ist über die Strukturen, in denen er lebt. Dazu muss er in gewisser Weise auch von ihnen getrennt sein, sich ihnen gegenüber stellen um auf sie blicken zu können. „Selbst sein heißt, von allem anderen getrennt sein, alles andere sich selbst gegenüber haben, es sehen können und auf es hin handeln können.“²⁹⁹ Dabei ist der Mensch fähig seine Welt zu transzendieren. Das bedeutet, er kann sich ihr bewusst gegenüberstellen und sie reflektieren, um sich dann zu ihr zu verhalten. „Die Sprache als die Fähigkeit, Universalien (Allgemeinbegriffe) zu gebrauchen, ist der Grundaussdruck dafür, daß der Mensch die Umgebung transzendiert, daß er eine Welt hat.“³⁰⁰ Die „Selbst-Welt-Korrelation“³⁰¹, wie Tillich sie bezeichnet, wirkt dabei in doppelter Richtung. Sie bestimmt den Menschen und sein Selbstkonzept; kann es beeinflussen und verändern. Auf der anderen Seite wird seine Welt von ihm beeinflusst und verändert.³⁰²

Nur in Abgrenzung und in gleichzeitiger Partizipation an der Welt kann der Mensch das Selbst als solches erkennen und entwickeln. Am Anfang steht somit die Begegnung des Selbst mit der Welt, die ihm in seiner Differenz gegenübersteht und von der er gleichzeitig ein Teil ist. Die wechselseitige Beeinflussung und Abhängigkeit von Selbst und Welt führt vor Augen, dass die Welt oder das andere notwendig ist für das Selbst, da es nur auf etwas, das von ihm getrennt ist, das eben anders ist, blicken kann. Distanz und Differenz auf der einen Seite und Verbundenheit und Partizipation auf der anderen sind somit Voraussetzung für den Erkenntnisakt des Selbst. Damit wurzelt der Erkenntnisprozess in diesem wechselseitigen Verhältnis von Selbst und Welt.

²⁹⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 201.

²⁹⁹ Ebd., 201.

³⁰⁰ Ebd., 202.

³⁰¹ Ebd., 202.

³⁰² Diese Spannung zwischen Selbstbezug und Bezug zur Umwelt taucht auch in den Schriften Plessers auf.; vgl. Helmuth Plessner, Lachen und Weinen, 240; vgl. ders., Die Stufen des Organischen und der Mensch, 288ff.

4.3.2 Konstruktion des individuellen Selbst durch Zentrierung und Transzendierung

Tillich beschreibt den Menschen als Individuum mit einem individuellen Selbst in seiner Welt. Dabei ist er analog zum Sein Selbst, also zum Unbedingten, bestimmt von den ontologischen Elementen, Individualisation³⁰³ und Partizipation, Dynamik und Form und Schicksal und Freiheit. Der Mensch befindet sich in der Spannung zwischen diesen Strukturelementen seines Seins. Sie bestimmen sein Verhältnis zu sich selbst und zur Welt. Das Individuum, das sich zwischen dem Wunsch der Zentrierung seines Selbst und dem der Begegnung mit einem anderen Menschen befindet, ist, mit Tillich gesprochen, bestimmt durch die Spannung von Individualisation und Partizipation.

Als ontologisches Struktur-Element ist die Individualisation zunächst einmal „eine Qualität alles Seienden“³⁰⁴. Jedoch ist sie im Menschen in besonderer Weise vorhanden. Er „ist nicht nur das völlig selbstzentrierte Wesen, er ist auch das völlig individualisierte Wesen.“³⁰⁵ Durch Individualisation konstituiert der Mensch sein Selbst als einen inneren Kern, der, ihm zufolge, bestimmt ist durch eine „unabhängige Mitte, unteilbar und undurchdringlich“³⁰⁶. Damit ist das Individuum „das am stärksten getrennte Wesen“³⁰⁷. Getrennt ist es von anderen Selbst, d. h. von anderen Menschen, und von der Welt, die ihn umgibt. Im Unterschied zum Tier ist der Mensch jedoch ausgestattet mit einem Bewusstsein und Vernunft. Diese führen zur Selbstbezogenheit des Menschen. Alle Wahrnehmung, jede Erfahrung und jede Begegnung des Menschen ist somit durch Selbstbezogenheit gekennzeichnet. Damit ist das Individuum sowohl getrennt von dem anderen, als auch mit ihm verbunden. Wo „Vernunft ist, ist Selbst und Welt in gegenseitiger Abhängigkeit, ist Subjekt und Objekt.“³⁰⁸ Das Individuum ist charakterisiert durch ein zentriertes, vom anderen getrenntes Selbst, das die Welt und den oder die Andere immer nur durch die eigene Brille erfassen kann.

³⁰³ Der Begriff der Individualisation erscheint zunächst etwas ungewohnt, da in den heutigen Diskursen die Begriffe der Individuation und der Individualisierung geläufiger sind. Der Begriff der Individualisierung wird dabei vor allem im soziologischen Diskurs verwendet. Dagegen ist der Begriff der Individuation unter anderem durch seine Verwendung in den analytisch-psychologischen Ausführungen Carl Gustav Jungs geprägt. Individualisation wird bei Tillich als ein relationaler Begriff verstanden, der die Gestaltung des eigenen Selbst im Verhältnis zum Selbst und zu den anderen Menschen beschreibt. (Vgl. Rolf Klima: Art. Individuation, LzS, 290.)

Paul Tillich verwendet den Begriff der Individuation in seinen Werken „Der Mut zum Sein“ und „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ aus den Jahren 1952 und 1954 synonym zum Begriff der Individualisation. Da er jedoch den Begriff der Individualisation weitaus häufiger verwendet, werde ich in Bezug auf seine theologischen Überlegungen bei diesem bleiben.

³⁰⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 206.

³⁰⁵ Ebd., 206.

³⁰⁶ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

³⁰⁷ Ebd., 159.

³⁰⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 203.

Jedoch zeigt schon Tillichs Definition der Selbstbezogenheit des Menschen, dass dieser immer auch durch Beziehungen zur Welt und zu seinen Mitmenschen geprägt ist. Um sein Selbst zu konstituieren, ist Partizipation an der Welt und an einer Gemeinschaft mit anderen Menschen notwendig, denn „[w]enn es nicht dem Widerstand anderer Selbste begegnete, würde jedes Selbst versuchen, sich absolut zu setzen.“³⁰⁹ Erst im Gegenüber zu einem anderen Selbst erkennt sich der Mensch in seinem Selbst. Er setzt sich nicht absolut, sondern kann sich die Inhalte seines Selbst bewusst machen, sich reflektieren und damit auch verändern. Damit ist die Partizipation eine notwendige Voraussetzung für die Individualisation. „In der Bezüglichkeit des individuellen Daseins kann das Subjekt sich als solches erfahren und damit die ontologische Einsicht in die Bezüglichkeit individueller Existenz überhaupt geschaffen werden“³¹⁰. „Wörtlich heißt Partizipation ‚Teil-nehmen‘.“³¹¹ Tillich verwendet diesen Begriff in Bezug auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott: Der Mensch partizipiert an der Seinsmächtigkeit Gottes.³¹² Er verwendet diesen Begriff im Kontext seiner Anthropologie jedoch analog auch mit Bezug auf die Beziehung zwischen dem Menschen und dem anderen. Auch an der Welt, die ihn umgibt kann das Selbst in gewisser Weise partizipieren. Jedes Individuum ist Teil der Welt. Sie wäre nicht dieselbe ohne ihn oder sie. Gleichzeitig konstituieren Teile der Welt die Inhalte des Selbst des Individuums. Letztlich kann der Mensch nach Tillich auch am Selbst einer anderen Person partizipieren. Er tut dies zunächst, indem er die andere Person anerkennt.³¹³

Die Forderung nach Anerkennung und Wertschätzung der oder des Anderen ist immer auch eine Forderung nach Gerechtigkeit für den oder die Andere. In seinen Ausführungen in der Veröffentlichung „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“³¹⁴ bringt Tillich diese beiden Begrifflichkeiten in ihrer ontologischen Bedeutung miteinander in Beziehung.³¹⁵ In persönlichen Beziehungen fordern Menschen, Tillich zufolge, Gerechtigkeit in der Anerkennung als Person. „Das ‚Du‘ fordert durch seine bloße Existenz, daß es als ein ‚Du‘ für ein ‚Ich‘ und als ein ‚Ich‘ in seiner eigenen Einschätzung anerkannt wird. Das

³⁰⁹ Ebd., 208.

³¹⁰ Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 129.

³¹¹ Paul Tillich: Gesammelte Werke XI, 71.

³¹² Ebd., 72.

³¹³ Vgl. ebd., 71.

³¹⁴ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, .

³¹⁵ Vgl. ebd., 189ff.

ist der Anspruch, der mit seinem Sein gesetzt ist.“³¹⁶ Nur wenn der Mensch als Person die Grenze, die ihm durch den anderen Menschen in seinem Sein als Person gesetzt ist, respektiert, kann er sich selbst und dem oder der Anderen gegenüber sein Ich, sein individuelles Selbst bewahren. „Ungerechtigkeit gegenüber dem Anderen ist immer auch Ungerechtigkeit gegenüber sich selbst.“³¹⁷ Um sein Selbst als ein zentriertes Selbst zu konstruieren, ist der Mensch auf ein Gegenüber angewiesen, das ihm mit seinem Selbst gegenübertritt und ihn so daran hindert sich selbst absolut zu setzen. Das „unbedingt gültige formale Prinzip der Gerechtigkeit in jeder Begegnung von Personen [ist damit] [...] die Anerkennung des Anderen als Person.“³¹⁸

Aber Tillich geht in seiner Deutung des Begriffs der Partizipation noch weiter. Partizipation an der oder dem Anderen bedeutet für ihn, nicht nur seine Anerkennung, sondern auch „daß das eigene Selbst am Zentrum des anderen Selbst partizipiert und folglich auch dessen individuelle Besonderheiten akzeptiert, auch dann, wenn es mit ihnen nicht übereinstimmt. Diese ‚Aufnahme‘ des anderen Selbst dadurch, daß man an seinem personhaften Zentrum teilhat, ist der innerste Kern der Liebe.“³¹⁹ Partizipation am Selbst des oder der Anderen findet somit seine äußerste Form und auch seine Bestimmung in der Liebe, die hier von Tillich zunächst einmal als Nächstenliebe und nicht als Liebe in einer intimen Liebesbeziehung gemeint ist.

Integration und Partizipation verwirklichen sich im Leben des Menschen in der „Selbst-Integration“³²⁰, d. h. in dem Versuch des Menschen ein zentriertes Selbst, ein Selbstkonzept zu entwickeln. Dieses geschieht in einem Dreischritt. „In der Selbst-Integration wird das Zentrum des Selbst etabliert, zum Aus-Sich-Herausgehen getrieben und hineingezogen in die Selbst-Veränderung, dann wieder zurückgeholt, aber bereichert mit Inhalten, die durch die Selbst-Veränderung hinzugewonnen wurden.“³²¹ Das Konzept des Dreischritts, das symbolisch in Tillichs trinitarischer Vorstellung das Leben in Gott in Beziehung mit seiner Schöpfung ausdrückt, verwendet er hier analog für die Beziehung des Menschen zur Welt und seinen Mitmenschen.

³¹⁶ Ebd., 193

³¹⁷ Ebd., 193.

³¹⁸ Ebd., 194.

³¹⁹ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 59.

³²⁰ Ebd., 45.

³²¹ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 42.

Der erste Schritt beschreibt dabei nach Tillich die vorausgesetzte Zentriertheit des Selbst des Menschen. Diese „gehört [dabei] zu jedem Lebensprozeß, und zwar in doppelter Hinsicht: als Gegebenes und als Aufgegebenes.“³²² Das bedeutet, dass dem Menschen von Beginn an eine Zentriertheit seines Selbst gegeben ist, die er dann im Laufe seines Lebens, entwickelt, weiterkonstituiert und so zu sich selbst wird. Der zweite Schritt ist dann durch die Bewegung hinaus in die Welt gekennzeichnet. Der Mensch bewegt sich nach Tillich immer wieder aus seiner Zentriertheit heraus, lässt sich berühren und kehrt dann in einem dritten Schritt zu seinem veränderten zentrierten Selbst zurück. Tillich stellt in diesem Zusammenhang heraus: „Individualisation trennt. Das am meisten individualisierte Seiende ist das unerreichbarste und das einsamste. Aber zugleich hat es die größte Möglichkeit universaler Partizipation.“³²³ Das bedeutet, dass Partizipation nicht nur Voraussetzung für Individualisation ist, sondern dass dies auch in umgekehrter Richtung der Fall ist. Der am meisten zentrierte und getrennte Mensch ist auch zu größter Teilhabe am anderen Selbst fähig, „denn Zentriertheit ist die Bedingung für die Aktualisierung im Leben“³²⁴. Das Zentrum des Selbst kann „nicht lokalisiert werden“³²⁵, dirigiert jedoch die Bewegungen auf etwas anderes hin und zum Selbst zurück. Ein Mensch, der in seinem Selbst gefestigt ist, man könnte vielleicht sagen, ein Mensch, der weiß, wer er ist, und sich in seinem Sein bejahen kann³²⁶, kann zumindest auch bedingt verstehen, was es bedeutet, ein anderes Selbst zu sein. Er kann teilhaben an dem, was den oder die Andere in seinem oder ihrem Selbst ausmacht – er kann Anteil haben, ohne sich selbst zu verlieren oder zu gefährden.

Dieser Mensch kann sich in der Begegnung mit der Welt und mit seinen Mitmenschen verändern, er kann wachsen und er kann Neues schaffen. „Zentriertheit schließt Wachstum nicht ein, Wachstum setzt Zentriertheit voraus, denn es bedeutet das Verlassen eines Zustandes der Zentriertheit und das Weitergehen zu einem anderen.“³²⁷ Tillich beschreibt diese Möglichkeit des Menschen im Kontext der ontologischen Strukturelemente Form und Dynamik.³²⁸ Der Mensch existiert in einer bestimmten Form,

³²² Ebd., 42.

³²³ Ebd., 46.

³²⁴ Ebd., 45.

³²⁵ Ebd., 45.

³²⁶ Vgl. Tillich, Gesammelte Werke XI, 71.

³²⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 66.

³²⁸ Alles Seiende ist durch seine Form bestimmt. „Die Form, die ein Ding zu dem macht, was es ist, ist sein Inhalt, seine *essentia*, seine bestimmte Seinsmächtigkeit.“³²⁸ (Paul Tillich: Systematische Theologie I, 210).

die ihn ausmacht, jedoch kann er über sie hinausgehen und sie verändern. „Der dynamische Charakter des Seins schließt die Tendenz alles Seienden ein, sich zu transzendieren und neue Formen zu schaffen. Zugleich tendiert alles dahin, seine eigene Form zu bewahren als die Basis der Selbsttranszendenz.“³²⁹ Wieder ist es sowohl die Begegnung mit dem anderen, als auch ein zentriertes, ein gefestigtes Selbst, die Voraussetzungen dafür sind, dass der Mensch die Möglichkeiten seiner Existenz ergreifen kann. So ist der Mensch in der Lage sich zu verändern und trotzdem er selbst zu bleiben. Er ist in der Lage Neues zu schaffen und diesem Schöpfungsprozess eine gewisse Richtung zu geben, ohne sich darin zu verlieren. Er ist immer wieder auch fähig zu seinem zentrierten Bewusstsein zurückzukehren.

Schließlich ist der Mensch mit einem zentrierten Selbst fähig, dieses zu transzendieren. Durch Selbst- und Welttranszendierung verhält sich der Mensch zu sich selbst und zu seiner Welt und ist damit fähig im Leben seine Freiheit zu aktualisieren. Er ist frei in Bezug auf sich selbst und seine Welt und kann sich damit zu ihnen verhalten. „Freiheit wird als Erwägung, Entscheidung und Verantwortung erfahren.“³³⁰ Auch zu der oder zu dem Anderen kann sich der Mensch somit verhalten. Ihr Verhältnis ist durch Freiheit, aber auch durch gegenseitige Verantwortung gekennzeichnet.

Tillich deutet die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren, weiterhin auch als vertikale Ausrichtung des Menschen auf das Unbedingte hin. Als solches ist sie „Selbst-Transzendierung des Lebens in der Dimension des Geistes“³³¹. Damit durchwirkt sie alle Bereiche des Lebens und macht die Verbindung zu Gott symbolisch deutlich. Auch in der Liebe zu einem anderen Menschen kann sich diese Dimension des Geistes zeigen. Die Möglichkeit sich selbst und die Welt, die einen umgibt, zu transzendieren, gibt letztlich die Möglichkeit zu denken und zu reflektieren um dann auch Entscheidungen treffen zu können und so seine Freiheit zu aktualisieren. Alles, was das Selbst eines Menschen ausmacht, ist beteiligt an seiner Freiheit, somit kann er auch für seine in Freiheit getroffenen Entscheidungen verantwortlich gemacht werden.

Durch Selbst-Transzendierung ist der Mensch zur Reflektion fähig und damit auch zu Veränderung und Erneuerung um auf diese Weise sein Selbstkonzept zu formen, ohne die Zentriertheit des eigenen Bewusstseins zu verlieren.

³²⁹ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 213.

³³⁰ Ebd., 216.

³³¹ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 118.

4.3.3 Das Ziel: Die individuelle Person

Das Ziel, zu dem der Mensch nach Tillich durch die Schöpfung bestimmt ist und das er in dem Dreischritt des Lebens verfolgt, ist zu einer individuellen Person zu werden. Konrad Glöckner bezeichnet Tillichs Personbegriff somit als „Normbegriff“. Personsein sei „eine an seine endliche Freiheit gestellte Aufgabe“, die der Mensch vom Unbedingten her in jeder aktuellen Situation empfängt.³³² Personsein ist also insofern vom Selbstsein unterschieden, als dass jeder Mensch immer schon ein Selbst und potentiell eine Person ist. Das Personsein trägt also jeder Mensch in sich, wird es aber nur, wenn er sich dementsprechend verhält.³³³

In den Akten, „in denen ein potentiell Personhaftes aktuell zur Person wird“³³⁴, verhält sich das zentrierte Selbst zum Anderen auf eine Weise, die es als ein völlig zentriertes und individualisiertes Selbst kennzeichnen. Das bedeutet in den Prozessen des Lebens, in denen der Mensch der Welt und seinen Mitmenschen begegnet, muss er zur Selbst-Integration, Selbst-Schaffen und Selbst-Transzendierung fähig sein, ohne die Zentriertheit seines Selbst zu zerstören. In der Dimension des Geistes, die die Möglichkeit des Menschen beschreibt über sich hinaus zu gehen und am Sein-Selbst zu partizipieren, setzt sich der Mensch der Welt und seinen Mitmenschen gegenüber und kann sie auf diese Weise reflektieren und sich zu ihnen verhalten.³³⁵ Auch ist er oder sie in der Lage Normen und Gesetze zu reflektieren und zu hinterfragen. „Diese Fähigkeit macht ihn zu einem ‚verantwortlichen‘ Wesen.“³³⁶

Den ethischen Maßstab dafür, was es bedeutet sich personhaft, also verantwortlich zu verhalten, erhält der Mensch nur in der Begegnung mit einem anderen Menschen. Das „andere Selbst [ist] die unbedingte Grenze für den eigenen Wunsch, die ganze Welt zu assimilieren, und die Erfahrung des ‚Sein-sollenden‘, des moralischen Imperativs.“³³⁷ In der Begegnung mit der oder dem Anderen ist der Mensch mit dem Selbst-Sein der oder

³³² Konrad Glöckner, Personsein als Telos der Schöpfung, 111f.

³³³ Der Begriff Person wird von Tillich aber auch in einem generelleren Sinne für den individuellen Menschen gebraucht. Im Unterschied zum Begriff des Selbst stellt der Begriff der Person hier die von Gott verliehene Würde des Menschen heraus. Wenn er oder sie sich dieser Würde entsprechend verhält, wird er nach Tillich auch in einem ethischen Sinne zur Person.

³³⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 51.

³³⁵ Die Dimension des Geistes ist nach Tillich neben beispielsweise der physischen, der psychischen und der geschichtlichen Dimension eine der Dimensionen, die das Leben des Menschen charakterisieren. Er bezeichnet sie als „Macht der Beseelung“ (32). Der Geist umfasst dabei sowohl die Vernunft als auch „eros, Leidenschaft, Gefühl“ (35). Der Mensch ist in der Dimension des Geistes fähig sich zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen zu verhalten sowie etwas neu zu schaffen. (vgl Ebd., 32ff).

³³⁶ Ebd., 52.

³³⁷ Ebd., 53.

des Anderen konfrontiert. Der moralische Imperativ fordert, Tillich zufolge, dass der Mensch sein eigenes Person-Sein aktualisiert, indem er das Selbst-Sein des oder der Anderen anerkennt und an seinem oder ihrem zentrierten Selbst partizipiert. Diese Partizipation am zentrierten Selbst einer anderen Person findet nach Tillich ihre höchste Entsprechung in der Liebe zum Nächsten. Durch sie erkennt der Mensch, wie er sich verantwortlich verhält, und ist damit, Tillich zufolge, „der umfassende Ausdruck für alle ethischen Inhalte“³³⁸ und zugleich „Quelle der moralischen Motivation“³³⁹. Sie konstituiert damit den von Tillich sogenannten, „moralischen Imperativ“³⁴⁰. In der Anerkennung des Selbst des Mitmenschen und damit auch in der Respektierung seiner Grenzen und der Grenzen des eigenen Selbst, erkennt der Mensch somit, wie er verantwortlich handeln kann. Handelt er in Nächstenliebe, so wird er nach Tillich zur Person und damit dem Schöpfungsauftrag Gottes gerecht.

Wie man einer anderen Person im konkreten Fall gerecht und damit auch personhaft begegnet, erläutert Tillich etwas konkreter in seiner Schrift „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“. Hier differenziert er zwischen „drei Funktionen schöpferische[r] Gerechtigkeit“³⁴¹. Die Liebe hilft innerhalb dieser drei Funktionen Beziehungen zu anderen Personen gerecht zu gestalten. Sie sind „Zuhören, Schenken und Vergeben“³⁴². Diese möchte ich im Folgenden kurz darstellen, da sie Hinweise auf die ethische Dimension der Tillichschen Anthropologie geben.

In einer Beziehung zu einer anderen Person, soll der Mensch dem oder der Anderen zuhören. Das bedeutet, seinen „inneren Anspruch, [seine] Seinsberechtigung verstehen“³⁴³. Dabei betont Tillich ganz konkret, dass hier auch psychologische Kenntnisse zu Rate gezogen werden sollten, um subtile Gestalten der Selbstäußerung des oder der Anderen zu verstehen. Für einen geliebten Menschen kann dies bedeuten, dass der Mensch versucht ihn in seiner Andersheit zu verstehen, auch wenn ihm das nie ganz gelingen kann.

Tillichs zweite ethische Forderung ist das Schenken der Anerkennung. „Jeder Mensch, dem wir begegnen, hat das Recht, etwas von uns zu fordern, zumindest dies, daß er als

³³⁸ Ebd., 62.

³³⁹ Ebd., 62.

³⁴⁰ Ebd., 59.

³⁴¹ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 197.

³⁴² Ebd., 197.

³⁴³ Ebd., 197.

Person anerkannt wird, und zwar selbst in den äußerlichsten Beziehungen.“³⁴⁴ Das Schenken von Anerkennung kann nach Tillich auch Selbst-Aufopferung oder Opferung des Selbst der oder des Anderen bedeuten. Dies meint in einer konkreten Situation z. B., dass man dem oder der Anderen eine Verfehlung deutlich macht, die Zeichen seiner oder ihrer vom eigenen Selbst entfremdeten Situation ist, um ihm die Augen für sein oder ihr Selbst zu öffnen. Dies ist bspw. nach Tillich dann der Fall, wenn in einer Liebesbeziehung einer der Partner merkt, dass sich der oder die Andere aus Angst nicht seinem Wesen entsprechend verhält.³⁴⁵

Die dritte Aufgabe, die dem Menschen in der Einheit von Liebe und Gerechtigkeit, gestellt ist, ist das Vergeben. Auch wenn der oder die Andere nicht perfekt ist, Fehler macht und sich von seinem Selbstsein in bestimmten Situationen entfremdet hat, fordert die Gerechtigkeit in der Liebe dem oder der Anderen zu vergeben.³⁴⁶

In der liebevollen Begegnung mit der oder dem Anderen hat der Mensch somit die Möglichkeit eine besondere Nähe zu seinem eigenen Selbst und damit auch zum Sein-Selbst, also Gott, zu erleben. Sie verspricht damit auf diese Weise die Überwindung der Entfremdung des Menschen von Gott und damit letztlich, mit Tillich gesprochen, die Wiedervereinigung mit dem Seinsgrund.³⁴⁷

4.3.4 Personwerdung in der Situation der Entfremdung

Der Mensch konstituiert sich selbst und begegnet Menschen in der bedingten Welt. Diese ist, Tillich zufolge, „eine ‚Mischung‘ von essentiellen und existentiellen Strukturen“³⁴⁸. Mit den philosophischen Begrifflichkeiten der Essenz und der Existenz unterscheidet Tillich „zwischen der geschaffenen und der wirklichen Welt“³⁴⁹. Essenz bezeichnet demnach den Grund des Seins und gleichzeitig den Anspruch an alles existierende dem auch zu entsprechen.³⁵⁰ Bezogen auf den Menschen versteht Tillich „unter der Essenz im

³⁴⁴ Ebd., 198.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ „[G]erade das ist die Erfüllung der Gerechtigkeit, denn hier eröffnet sich der einzige Weg zur Wiedervereinigung derer, die sich durch Schuld voneinander entfremdet haben. Ohne Versöhnung gibt es keine Wiedervereinigung. Vergebende Liebe ist die einzige Möglichkeit, dem inneren Anspruch jedes Wesens gerecht zu werden, nämlich dem Begehren, wieder in die Einheit aufgenommen zu werden, zu der er gehört“ (Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 199).

³⁴⁷ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 116. Den Begriff der Wiedervereinigung und inwiefern der Mensch diese in der Liebe erreichen kann, werde ich in den Kapiteln 4.4 und 4.5, die sich mit dem ontologischen Begriff der Liebe bei Paul Tillich beschäftigen, genauer ausführen.

³⁴⁸ Ebd., 22.

³⁴⁹ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 238.

³⁵⁰ Ebd., 237.

Kern die traditionelle Gottesebenenbildlichkeit des Menschen und unter Existenz die Sündhaftigkeit.“³⁵¹ Auch wenn der Mensch, als Teil der Schöpfung in der Dimension des Geistes einen Zugang zu Gott hat, ist er in der Bedingtheit der Welt von diesem auch getrennt und entfremdet. Der Mensch ist damit mit der Herausforderung konfrontiert, selbst zu erkennen, welche Handlungen und Denkweisen ihn zum Personsein befähigen und welche in Bezug darauf abzulehnen sind. Auch wenn Tillich hier, wie eben ausgeführt, einige ethische Wegweiser aufführt, so ist es in der konkreten Situation letztlich Aufgabe jedes Individuums zu entscheiden. Dabei ist das Individuum konfrontiert mit einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten, wie es sein Leben, sein Selbst und seine Beziehungen gestalten möchte, und damit auch immer mit der Gefahr die Zentriertheit seines Selbst zu verlieren.³⁵²

Wie sich der Mensch zu sich selbst und zur bzw. zum Anderen in einer konkreten Situation verhalten soll, kann er nach Tillich nur durch die Liebe erkennen. Jedoch, so macht Tillich in seiner hier eher pessimistischen Prognose deutlich, „zeigt die menschliche Situation in ihrer Mischung von essentiellen und existentiellen Elementen und die Unmöglichkeit, diese in unzweideutiger Weise in gute und schlechte zu scheiden“³⁵³ die Schwierigkeit von ethisch richtigen Entscheidungen für den Menschen auf. Damit ist der Mensch in der Personwerdung verschiedenen Gefahren ausgesetzt, die ihn von seiner Zentriertheit und damit vom Sein-Selbst entfernen und in denen er sich somit von sich selbst als Person distanziert.

Zum Einen weist Tillich auf die Gefahr der Objektivierung des oder der Anderen hin. Sicherlich, die „Selbst-Welt-Polarität ist die Basis der Subjekt-Objekt-Struktur.“³⁵⁴ Ein Selbst, das sich der Welt gegenüber stellt, nimmt sich selbst als Subjekt und die Welt als Objekt wahr. Dies stößt, Tillich zufolge, jedoch dort an Grenzen, wo das Selbst einem anderen Menschen, und damit einem anderen Selbst begegnet. In logischer Hinsicht ist

³⁵¹ Hans Anzensberger: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, 90.

³⁵² „Ich muß, um das, was ich jetzt bin, zu bewahren, viele Möglichkeiten von mir fernhalten, oder ich muß einiges von dem, was ich jetzt bin, für etwas Mögliches hingeben, für etwas, das mein zentriertes Selbst bereichert und erweitert. So schwankt mein Lebensprozeß zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen und verlangt von mir die Hingabe des einen für das andere.“ (Paul Tillich: Systematische Theologie III, 55)

Die Zentriertheit des Selbst ist damit nach Tillich letztlich auch immerwährend gefährdet durch seine Situation als Mensch mit freiem Willen in der bedingten Welt. Die Vielzahl von Möglichkeiten und Handlungsoptionen erfordern nicht nur moralische Entscheidungen, sondern bedrohen diese Zentriertheit.

Die unterschiedlichen Einflüsse, denen der Mensch begegnen kann, können ihn auf der einen Seite bereichern und somit sein Selbst in positiver Weise formen, ihn aber auf der anderen Seite auch verstören oder aber zerstören.

³⁵³ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 57.

³⁵⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 202.

dieser andere Mensch Objekt im Wahrnehmungs- und Interaktionsprozess des Subjekts. Dies beinhaltet jedoch immer auch die Gefahr der Objektivierung des oder der Anderen und damit der fehlenden Anerkennung seines oder ihres je individuellen Selbst. Dann scheitert die Partizipation und der Mensch behandelt sein Gegenüber nicht als Person.³⁵⁵ Beispielhaft nennt Tillich hier die Reduzierung eines Menschen auf seine Sexualität.³⁵⁶ Wendet sich ein Mensch seinem Mitmenschen nur zu, weil er seinen sexuellen Bedürfnissen nachkommen möchte, so behandelt dieser Mensch den oder die Andere, Tillich zufolge, als Objekt seiner sexuellen Gelüste und nicht als Person mit einem individuellen Selbst. Tillich spricht in diesem Zusammenhang von der „Zweideutigkeit der personhaften Partizipation“³⁵⁷. Die Unfähigkeit des Menschen sich personhaft zu verhalten äußere sich dabei häufig in Prozessen der „Selbst-Abschließung und [...] Selbst-Preisgabe“³⁵⁸. Reduziere ich die oder den Anderen auf seine Sexualität, verschließe ich mich davor sein Selbst zu erkennen und an ihm teilzuhaben. Gleichzeitig verschließe ich mich auch davor, mein eigenes Selbst preiszugeben, weil ich an einer tieferen Begegnung und einem echten Kennenlernen nicht interessiert bin. Ähnlich stellt es sich nach Tillich dar, wenn ich die oder den Anderen auf ihre oder seine emotionale Befindlichkeit mir gegenüber reduziere, wie es in der Vorstellung der romantischen Liebe der Fall sein kann.

In der Wirklichkeit ist emotionale Partizipation am anderen oft bloßes emotionales Oszillieren im eigenen Selbst und bloße Vorspiegelung der Partizipation am anderen. [...] Die Zweideutigkeit einer solchen Liebe zeigt sich darin, daß man den anderen gerade deshalb nicht erreicht, weil man versucht, gefühlsmäßig in sein geheimstes Wesen einzudringen.³⁵⁹

Selbst-Abschließung zeige sich außerdem darin, dass ich den oder die Andere nicht so verstehe, wie er oder sie wirklich ist, sondern mir stattdessen meine eigenen Projektionen und Bilder von ihr oder ihm mache. Der Schritt aus dem Selbst heraus zum Anderen oder zur Anderen hin wird hier nicht wahrhaft vollzogen, sondern der Mensch bleibt in den Grenzen seines eigenen Selbst.³⁶⁰

Zum Anderen nennt Tillich in diesem Zusammenhang die Selbst-Preisgabe als Gefahr der Personwerdung in der Situation der Entfremdung. Sie beschreibt die Gefährdung der

³⁵⁵ Vgl. ebd., 204.

³⁵⁶ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, 62f.; 70f.

³⁵⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 95.

³⁵⁸ Ebd., 95.

³⁵⁹ Ebd., 96.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 95.

Zentriertheit des Selbst, indem sich der Mensch dem Selbst des oder der Anderen in Liebe völlig hingibt und unterordnet.³⁶¹ „Aber der andere kann mit dieser Liebe nichts anfangen, weil er eine leere Hülle empfängt, die ihre Eigenart und ihr Geheimnis verloren hat.“³⁶² Auch im Geschlechtsakt besteht die Gefahr der Auflösung des Selbst. Auch wenn gerade hier die besondere Kraft des gemeinsamen Schaffungsprozesses besonders deutlich werde, ist die Zentriertheit des Selbst durch die Hingabe in der Ekstase nach Tillich immer auch gefährdet.³⁶³ Tillich betont in diesem Zusammenhang: „In jedem Akt personhafter Partizipation findet sich ein Element der Zurückhaltung und ein Element der Hingabe.“³⁶⁴ Tillich bezieht sich in seinen Ausführungen hier immer wieder auf die speziellen Herausforderungen in intimen Liebesbeziehungen zwischen zwei Menschen und integriert diese in sein Verständnis von Nächstenliebe im Kontext von Individualisation und Partizipation des Menschen.

Für Tillich stehen demnach das Subjekt und die Zentriertheit seines Selbst im Fokus personhaften Handelns. Zur Person-Werdung darf sich das Selbst weder in sich selbst verschließen und somit nur scheinbar am Selbst des anderen partizipieren, noch darf es Gefahr laufen sich aufzulösen und damit sein eigenes Selbst zu zerstören. In beiden Fällen ist Liebe zwischen Individuen nicht möglich, sondern wird im Zustand der Entfremdung vom Sein-Selbst in eine Art Abhängigkeit bzw. (Selbst-)Lüge verkehrt.

Hervorzuheben ist hier, dass neben der Fokussierung des Subjekts an dieser Stelle auch die und der Andere in den Blick kommen: Sie oder er soll in seinem Selbst anerkannt und erkannt werden. Nur so ist wahre Partizipation und Individualisierung nach Tillich möglich. Dies kann nicht jedem Menschen in jeder Situation in gleicher Weise gelingen. Person-sein bleibt damit nach Tillich ein Soll-Zustand – ein Zustand, den der Mensch in seinem Leben anstrebt und den Glöckner als das „telos der Schöpfung“³⁶⁵ bezeichnet. „Für Tillich gilt unbedingt: Der Mensch ist Person, weil er Person sein soll.“³⁶⁶ Das bedeutet also, auch wenn der Mensch scheitert, indem er sich beispielsweise für falsche Möglichkeiten entscheidet, bleibt er Person, weil er potentiell als Person geschaffen ist.

³⁶¹ Ähnlich beschreibt Tillich dies auch im Hinblick auf die „Entpersönlichung oder ‚Objektivierung‘ [...] in der westlichen industriellen Gesellschaft“ (75). Das Individuum werde in einer solchen Gesellschaft ins Kollektiv getrieben und werde darin zum „Objekt unter Objekten“ (76) und somit schließlich einsam. Individualisation ist hier von Partizipation getrennt (Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, 75f.).

³⁶² Paul Tillich: Systematische Theologie III, 96.

³⁶³ Vgl. ebd., 70.

³⁶⁴ Ebd., 95.

³⁶⁵ Konrad Glöckner, Personsein als Telos der Schöpfung, 114.

³⁶⁶ Ebd., 111.

Die in diesem Kontext zentralen Aspekte der tillichischen Anthropologie, d.h. die Konstituierung des zentrierten Selbst, die Partizipation am Selbst des oder der Anderen, sowie die Möglichkeit der Selbst-Transzendierung in der Liebesbeziehung zu einer anderen Person, werde ich auch in den folgenden Kapiteln weiter ausführen. Zentral wird dabei wiederum die Fragestellung sein, inwiefern es nach Tillich möglich ist, das Selbst der oder des Anderen anzuerkennen und zu lieben, ohne seine Differenz zum eigenen Selbst auszulöschen und es damit zu zerstören, sowie inwiefern dabei eine Selbst-Transzendierung möglich ist, ohne das eigene zentrierte Selbst und dasjenige der geliebten Person aufzugeben. Dazu werde ich zunächst das Verständnis Paul Tillichs von Erkenntnis im Verhältnis zur Welt und speziell im Verhältnis zum bzw. zur Anderen erläutern. Gerade wenn die Anerkennung des Selbst der oder des Anderen eine besondere Bedeutung in einem Liebesverständnis inne hat, ist die Verbindung von Erkenntnis der oder des Anderen und Liebe bedeutsam.

4.4 Partizipation und Distanz als Bestandteile des Erkenntnisprozesses

Schon in der Bibel beinhalten Texte über die Liebe in vielen Fällen das Wort „erkennen“. So wird es in diversen Bibelstellen beispielsweise in Genesis 4,1 als Beschreibung der Zuneigung eines Menschen zu einem anderen Menschen verwendet.

Das Verb bedeutet nicht erkennen und wissen im Sinn des objektiven Erkennens, also etwas erkennen oder etwas wissen, sondern das Erkennen in der Begegnung. [...] Von da aus wird die Anwendung in der Bedeutung von Gn 4,1 verständlich. Sie zeigt, daß hier die körperliche Beziehung von Mann und Frau nicht primär physiologisch, sondern primär personal gedacht ist.³⁶⁷

Erkennen vereinigt somit die Bedeutung der physischen und psychischen Dimension der Liebe zweier Menschen zueinander.

Auch Tillich sieht eine enge Verbindung zwischen dem Erkenntnisprozess des Menschen und der Liebe zu einem anderen Menschen. Schließlich ist der Versuch des Erkennens des Selbst des oder der Anderen eine wichtige Voraussetzung für das An-erkennen ihres oder seines Selbst. Erkennen ist somit in gewisser Weise eine Art der Partizipation. In ihrer essentiellen Struktur ist „in der Liebe [...] das Sehen von Angesicht zu Angesicht,

³⁶⁷ Claus Westermann: Genesis, 393.

d.h. die volle Erkenntnis des anderen, enthalten. [...] Für Liebe gibt es [damit] keine bleibende Fremdheit“³⁶⁸.

Der Erkenntnisprozess gliedert sich dabei in Tillichs Verständnis der Subjekt-Objekt-Struktur der Welt ein. Somit wird der oder die Liebende in diesem Zusammenhang zum Subjekt und der oder die Geliebte wird zum Objekt.³⁶⁹ Im Fall beidseitiger Liebe bedeutet dies, dass beide Menschen sowohl Subjekt als auch Objekt der Begegnung sind. Dabei sind sie gleichzeitig als Individuen getrennt voneinander und im Prozess des gegenseitigen Erkennens vereint. „Erkennen heißt, das in sich hineinnehmen, was durch die Sinne gegeben ist. Es wird vollkommen aufgenommen als das, was es wirklich ist“³⁷⁰. Voraussetzung für eine erkennende Begegnung ist dabei nach Tillich zunächst einmal eine gewisse Offenheit füreinander.³⁷¹ Öffne ich mich für den oder die Andere und schreite damit aus meinem Selbst heraus, macht dies eine einende Begegnung möglich. Jedoch ist eine weitere Voraussetzung immer auch die Getrenntheit von Subjekt und Objekt. Die „Erkenntniseinung hat einen eigentümlichen Charakter, es ist eine Einung durch Trennung. Distanz ist eine Bedingung der Erkenntniseinung.“³⁷² Erst wenn der Mensch sich einem anderen Menschen gegenüberstellen kann und damit eine gewisse Distanz zu ihm hat, kann er ihn wirklich als den oder die Andere erkennen. So betont Tillich an dieser Stelle die Distanz zwischen Subjekt und Objekt, während er an anderer Stelle klarstellt, die „Beziehung zum Menschen ist durch das Element der Einung bestimmt, das Element der Distanz ist zweitrangig.“³⁷³

Auch wenn die oder der Andere dem Menschen in gewisser Weise fremd ist, so ist er auch mit ihm verbunden; es gibt dann etwas Gemeinsames zwischen ihnen. Dieses ist repräsentiert durch die Verwiesenheit jedes Menschen auf das Sein-Selbst. Der Mensch findet in anderen Menschen Selbste, die, wie sein eigenes, von Gott gegeben sind und auf das Unbedingte verweisen. „Das einzelne Objekt ist als solches fremd, aber es enthält essentielle Strukturen, mit denen das erkennende Subjekt essentiell verbunden ist und an

³⁶⁸ Paul Tillich: Religiöse Reden: Nachdruck von In der Tiefe ist Wahrheit, Das Neue Sein, Das Ewige im Jetzt, 104.

³⁶⁹ Dabei wird die oder der Geliebte, wie oben erläutert, natürlich nicht in seinem Selbstsein objektiviert. Die Subjekt-Objekt-Struktur ist vielmehr ein übergeordnetes Modell, dafür wie man sich den Erkenntnisprozess vorstellen kann.

³⁷⁰ Paul Tillich: Gesammelte Werke IV., 111.

³⁷¹ Vgl. ebd., 108f.

³⁷² Paul Tillich: Systematische Theologie I, 114.

³⁷³ Ebd., 118.

die es sich erinnern kann“³⁷⁴. Darum strebt der Mensch, Tillich zufolge, nach Vereinigung mit diesen Objekten.

Das Gefühl spielt für Tillich an dieser Stelle eine große Rolle. „Emotion ist die treibende Kraft für das einende Erkennen.[...] Zwischen Subjekt und Objekt ist keine Einung möglich ohne emotionales Teilhaben.“³⁷⁵ Auch wenn das Gefühl keinen Einfluss auf den Inhalt des Erkennens hat, so ist es doch ein Bestandteil des Strebens nach dem einenden Erkennen des oder der Anderen und kann ohne es nicht erreicht werden. Teil dieses einenden Erkennens ist auch die Hingabe oder das Ergriffenwerden des Menschen. „Hingabe bedeutet vielmehr Partizipation der ganzen Person, an dem was über beides, Objektivität und Subjektivität, hinausreicht.“³⁷⁶ In gewisser Weise hat die Vereinigung nach Tillich damit die Kraft, die Subjekt-Objekt-Struktur zu durchbrechen. Doch dabei bleibt die menschliche Erkenntnis auch in der Liebe immer nur fragmentarisch und „Stückwerk“³⁷⁷ und ist somit wie die Personwerdung durch Entfremdung bedroht. Das bedeutet, betrachtet man die einende Wirkung der Erkenntnis, so sind dabei immer auch die Gefahren der Vereinnahmung und Objektivierung des Menschen präsent. Tillich grenzt daher das einende Erkennen vom „beherrschenden Erkennen“ ab.³⁷⁸ Während der Mensch beim einenden Erkennen die individuellen Eigenschaften der oder des Anderen und damit ihr oder sein Selbst zu erblicken und verstehen sucht, so strebt er beim beherrschenden Erkennen danach es zu besitzen. Dabei wird das Gegenüber objektiviert. „Es verwandelt das Objekt in ein völlig bedingtes und berechenbares ‚Ding‘ und beraubt es jeder subjektiven Qualität.“³⁷⁹ Es kommt nicht mehr auf die individuellen Eigenschaften des Gegenübers an. Hier ist nach Tillich die Distanz so stark, dass sie den anderen Menschen durch seine Objektivierung zerbrechen kann. Sein Selbst wird nicht als solches wahrgenommen, stattdessen ist er Objekt in einer „Mittel-Ziel-Beziehung“³⁸⁰. Selbst-Abschließung und Selbst-Preisgabe sind somit auch hier wieder Gefahren, mit denen das Subjekt konfrontiert ist, denn „wahre Erkenntnis der anderen Person ist nur soweit möglich, als die Beziehung zu einer anderen Person weder verblendete

³⁷⁴ Ebd., 115.

³⁷⁵ Ebd., 119.

³⁷⁶ Paul Tillich: IV. Philosophie und Schicksal, ¹, 116.

³⁷⁷ „Weil unsere Liebe zu den anderen und zu dem Grund unseres Seins Stückwerk ist, ist auch die Erkenntnis der anderen und unsere Erkenntnis Gottes Stückwerk.“ (Paul Tillich: Religiöse Reden: Nachdruck von In der Tiefe ist Wahrheit, Das Neue Sein, Das Ewige im Jetzt, 105).

³⁷⁸ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 117f.

³⁷⁹ Ebd., 118.

³⁸⁰ Ebd., 118.

Leidenschaft noch verschönernder Wunsch oder verzerrender Haß, vielmehr kritische und annehmende *agape* ist – zu gleicher Zeit Distanz und Partizipation.“³⁸¹

Tillichs Überlegungen zur Erkenntnis beinhalten in sehr konzentrierter Form wichtige Aspekte seines Liebesverständnisses. Erkennen und Lieben scheinen sich demnach in ihrer Bedeutung für Tillich sehr nahe. Diese stellt er in den Erläuterungen seiner Liebesontologie sehr viel differenzierter vor, so dass dies Gegenstand meines nächsten Kapitels werden soll.

4.5 Liebe als das Streben nach der Wiedervereinigung des Getrennten in eros, libido, philia und agape

Die Liebe ist für Paul Tillich die den Menschen bestimmende Kraft im Leben. Durch die Liebe strebt der Mensch nach mehr, geht über sein Selbst hinaus und kommt in Bewegung. „Leben ist verwirklichtes Sein, und die Liebe ist die bewegende Macht im Leben.“³⁸² Sie treibt ihn in den beschriebenen Dreischritt: aus dem eigenen Selbst heraus, in die Welt und damit in die Begegnung mit dem Mitmenschen und zurück zum Selbst. Die zentrale Definition des Liebesbegriffs bei Paul Tillich ist die „Sehnsucht nach Wiedervereinigung“³⁸³ oder „das Verlangen nach der Einheit des Getrennten“³⁸⁴. Liebe setzt demnach Trennung voraus. Diese Trennung ist im Leben nach Tillich am deutlichsten zwischen Individuen gegeben, da das Individuum „eine unabhängige Mitte, unteilbar und undurchdringlich“³⁸⁵ ist. Nur dadurch, dass der Mensch durch sein je individuelles Selbst von den anderen Menschen und seiner Welt getrennt ist, ist er fähig sich ihr gegenüberzustellen, sie zu erkennen und zu lieben. Dadurch ist die individuelle „Person in ihrer individuellen Eigenart [...] das am stärksten getrennte Wesen, zugleich aber auch der Träger der mächtigsten Liebe.“³⁸⁶

Tillichs Definition von Liebe ist die Sehnsucht danach, dass das wiedervereinigt wird, was zuvor getrennt wurde. Denn das „einander absolut Fremde kann keine Gemeinschaft eingehen.“³⁸⁷ In der Entfremdung von Gott, d.h., mit Tillich gesprochen, in dem Moment

³⁸¹ Paul Tillich: Gesammelte Werke IV., 113.

³⁸² Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 158.

³⁸³ Z. B. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 328.

³⁸⁴ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 158.

³⁸⁵ Ebd., 159.

³⁸⁶ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

³⁸⁷ Ebd., 158.

des Falls, in dem der Mensch, von seinem essentiellen Wesen entfremdet, in endliches Sein eingetreten ist,³⁸⁸ ist er auch von allem anderen Seienden getrennt. „Entfremdung setzt [dabei nach Tillich] ursprüngliches Einssein voraus.“³⁸⁹ In der Liebe sehnt sich der Mensch nach der Wiedervereinigung mit dem von ihm getrennten Seienden, weil auch in ihm das Sein-Selbst also Gott fragmentarisch präsent ist. Wenn ein Individuum mit einem völlig zentrierten Selbst sich nach Vereinigung mit einem anderen völlig zentrierten Selbst sehnt, ist ihm dieses also trotzdem nicht fremd, weil es in seiner Essenz wie er oder sie selbst vereinigt ist mit dem Sein-Selbst, also mit Gott. In der Liebe zu ihm, d. h. „in der liebenden Freude über den Anderen ist auch die Freude über die eigene Seinserfüllung durch den Anderen gegenwärtig.“³⁹⁰ Liebe ist damit, Tillich zufolge, ein Ort der Wiedervereinigung und Seinserfüllung. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch ist hier somit besonders eng verwoben. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die *analogia entis*. So wie Gott sich als liebende Einheit in seiner trinitarischen Gestalt und in den ontologischen Strukturen trennt und gleichzeitig wiedervereinigt, so tut dies der Mensch analog unter den Bedingungen der Welt.

Tillich differenziert in der Beschreibung seines Liebesverständnisses vier unterschiedliche Dimensionen der Liebe, die er in ihrer unterschiedlichen Bedeutung und ihrer Beziehung zueinander darstellt. Diese sind *eros*, *agape*, *libido* und *philia*. Mit dieser Differenzierung fügt Tillich sich dabei ein in die Debatte um die „Unterscheidung und Beziehung zwischen *eros* und *agape* als idealtypisch[e] Begriff[e] für theologisch unterschiedliche Liebesverständnisse“³⁹¹. Nygrens zweibändiges Werk „*Eros und Agape*“, 1930 und 1937 erschienen, ist dabei besonders einflussreich.³⁹² Tillich, aber auch

³⁸⁸ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, 45ff. Der Begriff des Falls des Menschen ist ein grundlegendes Motiv der tillichischen Anthropologie. „Das dem Mythos vom transzendenten Fall zugrundeliegende Motiv ist der tragisch-universale Charakter der Existenz. Der Sinn des Mythos ist, daß der Übergang vom essentiellen zum existentiellen Sein im Charakter der Existenz selbst liegt.“ (45) Er ermöglicht auf der einen Seite die Freiheit des Menschen und hat auf der anderen Seite seine Bedingtheit zur Folge.

³⁸⁹ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

³⁹⁰ Ebd., 158.

³⁹¹ Hermann Ringeling: Art. Liebe, in: TRE 21, 174.

³⁹² Nygren geht von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem platonisch geprägten Begriff des *eros* und dem christlich geprägten Begriff der *agape* aus. „[E]ntschieden ist der Gegensatz des *Agapegedankens* zur antiken griechisch-hellenistischen Werteordnung, die vom *Eros* geprägt worden ist.“ (Anders Nygren, *Eros und Agape*, 136). So handelt es sich Nygren zufolge „um zwei miteinander konkurrierende Grundmotive, um zwei entgegengesetzte ideale Sinngebilde.“ (Ebd., 141) Er sieht somit in dem Versuch *eros* und *agape* einander anzunähern die Hellenisierung des Christentums voranschreiten. „Für ihn führt kein Weg vom *eros* zur christlichen *agape*.“ (Werner Schüssler: Paul Tillich: 171) Irwin betont in diesem Zusammenhang, „The two terms, *agape* and *eros* designate radically opposed „general attitudes to life“ locked in a relentless struggle for dominance throughout humankind’s religious history.“ (Alexander Irwin, *Eros toward the world*, 20) Der *eros* bezeichnet nach Nygren die Bewegung des Menschen zu Gott, durch die er nach Erlösung für sich strebt. „*Eros*, das Zentralmotiv der hellenistischen Erlösungslehre, ist eine Liebe von begehrender, egozentrischer Art. [...] Das Charakteristische für

andere Theologinnen und Theologen, haben sich in der Folgezeit auf sein Werk bezogen.³⁹³ Tillich wendet sich in seinem Liebesverständnis gegen die Ausführungen Nygrens und damit „gegen einen absoluten Gegensatz von *eros* und *agape*“³⁹⁴. Ein solcher Gegensatz reduziere letztlich die *agape* auf einen Moralbegriff und profanisiere, ja sexualisiere den *eros*-Begriff.³⁹⁵ Stattdessen sind *eros* und *agape* nach Tillich eng miteinander verbunden in einem ontologischen Liebesverständnis, das sie nicht als verschiedene Typen der Liebe kennzeichnet, sondern als unterschiedliche Qualitäten der Liebe versteht, die sich gegenseitig beeinflussen. Nur in Verbindung miteinander stehen sie der Entfremdung des Selbst und damit einem Verhalten, das dem Menschen, wie er von Gott geschaffen und bestimmt ist, widerspricht, entgegen.³⁹⁶ Damit plädiert Tillich für ein Liebesverständnis, das die Liebe als „in sich eins“³⁹⁷ versteht. „Die Liebe ist [demnach] eine, selbst wenn eine ihrer Qualitäten vorherrscht.“³⁹⁸ Die Liebe kann sich somit auf sehr verschiedene Weise im Leben zeigen und bleibt dabei doch Liebe.³⁹⁹ Die vier Qualitäten, durch die sie gekennzeichnet ist und die auf unterschiedliche Weise die Begegnung zwischen Individuen beschreiben, werde ich nun im Folgenden darstellen.

4.5.1 *Eros*

Eros bezeichnet für Tillich zunächst einmal das Streben des Menschen „nach Vereinigung mit einem Wesen, das Werte verkörpert, und zwar um dieser Werte willen.“⁴⁰⁰ Diese Werte sind für Tillich repräsentiert im Wahren und Schönen. Er bezeichnet den *eros* daher auch als transpersonalen Pol der Liebe.⁴⁰¹ „Die Liebe treibt zur Vereinigung mit den Schöpfungen der Natur und Kultur und deren göttlichem Ursprung.“ Der Einfluss des Platonischen Denkens auf den *eros*-Begriff ist an dieser Stelle nicht von

den Heilsweg des *eros* ist die Steigerung des Menschlichen zum Göttlichen.“ (Anders Nygren, *Eros und Agape*, 163) Sie ist damit ausschließlich menschlich und wird von Irwin in seiner Nygren-Interpretation als „the erotic or „egocentric type“ of religion“ beschrieben. Dagegen ist es die *agape*, die als Liebe Gottes dem Menschen gnadenvoll zuteilwird, d.h. „das Göttliche senkt sich in erbarmender Liebe herab zum Menschlichen.“ (Ebd., 164)

³⁹³ Vgl. Hermann Ringeling: Art. Liebe, in: TRE 21, 174ff.

³⁹⁴ Werner Schüssler: Paul Tillich, 174.

³⁹⁵ Vgl. ebd., 174.

³⁹⁶ Vgl. Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 160.

³⁹⁷ Ebd., 160.

³⁹⁸ Paul Tillich: *Gesammelte Werke* III, 35.

³⁹⁹ Vgl. Dies heben auch die Tillich-Interpretatoren Schüssler, Acapovi und Irwin in ihren Ausführungen zu Tillichs Liebesverständnis hervor. Werner Schüssler: Paul Tillich, : zu Freud: 71ff; zu Nygren: 171ff; Crépin Magloire C. Acapovi, *L'Être et l'Amour: Une étude de l'Ontologie de L'Amour chez Paul Tillich*, Berlin (Paul Tillich Studien, Bd. 22), zu Nygren: 284ff; zu Freud: 287f; Alexander Irwin, *Eros toward the world*, zu Nygren 19ff, zu Freud: 31ff.

⁴⁰⁰ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 161f.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 162.

der Hand zu weisen.⁴⁰² Tillich selbst verweist auf Platons Symposium, wenn er schreibt: „Platos Lehre von der Liebe weist auf die Funktion des *eros* hin, die den Erkennenden aus der Armut seines eigenen Daseins in die Fülle des wahren Seins emporhebt.“⁴⁰³ In den Ausführungen zur Liebe zwischen Gott und Mensch identifiziert Tillich im ersten Band seiner Systematischen Theologie den *eros* somit mit der Liebe des Menschen zu Gott.⁴⁰⁴ In der Liebe als *eros* strebt der Mensch somit nach etwas, das über das hinausgeht, was er ist und sein kann. Er strebt nach dem, was sein Sein übersteigt, nach unbedingten Werten und damit nach Gott. Irwin interpretiert den *eros*-Begriff Tillichs als fundamental für seine gesamte Theologie. *Eros* sei die Kraft, die den Menschen aus seiner Zentriertheit heraustreibt und die damit in fundamentaler Weise für das Streben nach Wiedervereinigung mit dem Getrennten stehe.⁴⁰⁵ Damit scheint die Liebe gerade in ihrer Qualität des *eros* als motivationale Kraft, die den Menschen aus sich selbst heraus treibt, zentral für das Leben des Menschen zu sein und damit gerade hier als „Blut“ des Lebens⁴⁰⁶ zu wirken.⁴⁰⁷

Für die Liebe als *eros* ist es nach Tillichs Verständnis demnach zentral, dass eine Differenz zwischen Liebendem und Geliebtem besteht. Diese besteht in der Trennung von etwas, nach dem es sich zu streben lohnt, weil es ein Mehr verspricht. Die oder der Liebende verspürt einen Mangel, den er in dem oder der Geliebten zu kompensieren ersehnt.

Tillich weist in diesem Zusammenhang auch auf die Zweideutigkeit des *eros* hin. Die Gefahr in der Entfremdung des *eros* liegt in der „Loslösung von der eigentlichen Wirklichkeit und somit [im] Schwinden aller existentiellen Bindungen und der letzten

⁴⁰² Zu Platons Einfluss auf Tillichs Denken in Bezug auf die Liebe s.u. (4.6).

⁴⁰³ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 162.

⁴⁰⁴ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 323.

⁴⁰⁵ „Eros as Tillich describes it is an energy of connection-making. This is the common denominator that underlies the many different areas in which erotic finds expression. Eros opens up, draws us out, moves us beyond ourselves into sustaining relationship with things, ideas, and beings. Eros is the force that pulls us as centered beings outward into the surrounding “space”, as Tillich calls it, the region of encounter and participation.“⁴⁰⁵ (Alexander Irwin, Eros toward the world, 89).

⁴⁰⁶ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 160.

⁴⁰⁷ Der *eros* integriert Irwin zufolge im Liebesverständnis Tillichs sowohl eine sexuell-körperliche, eine philosophische, eine ethische sowie eine religiöse Dimension. Auf der einen Seite macht Irwin hier deutlich, dass Tillich den *eros*-Begriff nicht eindeutig abgrenzt von den anderen Qualitäten der Liebe. Allerdings scheinen damit nach Irwins Deutung alle anderen Qualitäten der Liebe neben dem *eros* zu verblassen und nur seine Spielarten zu werden. Man könnte Irwin damit vorwerfen, dass die Differenzierung des Liebesbegriffs, die Tillich in seiner Liebesontologie verteidigt, damit bei Irwin weitestgehend aufgehoben ist. (vgl. Alexander Irwin, Eros toward the world, 45ff.)

Verantwortung“⁴⁰⁸. Gerade in der von ihm beschriebenen mystischen Qualität des *eros*⁴⁰⁹, die eine ekstatische Begegnung im Geiste Gottes ermöglicht, kann Liebe zur Flucht aus der Wirklichkeit werden. Der oder die Andere wird dann nicht mehr als Person anerkannt und geliebt, sondern die „Kultur wird ohne jegliches Verantwortungsbewußtsein genossen.“⁴¹⁰ Auch der oder die Andere gehört zur Kultur. Die Liebesbeziehung ist dann nicht mehr von verantwortlicher Liebe, sondern von der Sehnsucht nach sexueller und ekstatischer Vereinigung geprägt.

4.5.2 *Libido*

Libido, oder auch aus dem Griechischen von Tillich mit *epithymia* bezeichnet, unterscheidet der Theologe als eine weitere Qualität der Liebe und versteht sie hier in der Tradition Sigmund Freuds nicht nur als sexuellen Trieb des Menschen⁴¹¹, sondern darüber hinaus auch als jegliches Begehren, das in der Natur des Menschen grundgelegt ist.⁴¹² Die *libido* ist für Tillich demnach der „natürliche[...] Trieb[...] zu vitaler Selbsterfüllung“⁴¹³. Dieser Trieb ist dem Menschen mit allen anderen Lebewesen gemeinsam. „Sie begehren Nahrung, Bewegung, Entfaltung, Teilhabe am Leben einer Gruppe, geschlechtliche Vereinigung usw.“⁴¹⁴ Tillich betont hier die natürliche Bedingtheit des Menschen. Als Lebewesen hat der Mensch natürliche Bedürfnisse, die aber dadurch, dass sie seiner Natur geschuldet sind, nicht zwangsläufig negativ sind. „Die Befriedigung all dieser Triebe ist lustbetont. Aber es wird nicht die Lust als solche erstrebt, sondern die Vereinigung mit dem, was das Begehren erfüllt.“⁴¹⁵ Damit stellt sich Tillich gegen leibfeindliche Traditionen in der Theologie und in der Philosophie.⁴¹⁶

Als Teil des *eros* zeigt sich in der *libido* (und damit beispielsweise auch in der sexuellen Lust) das Streben nach Wiedervereinigung. Ähnlich wie in Tillichs Beschreibung der

⁴⁰⁸ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 220.

⁴⁰⁹ Vgl. Paul Tillich: *Gesammelte Werke III*, 35.

⁴¹⁰ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 220.

⁴¹¹ Vgl. ebd., 279.

⁴¹² Freud nennt dieses Begehren auch Ichtriebe. Dies sind Triebe, die dem Menschen zur Selbsterhaltung dienen und zu denen er z. B. auch Hunger und Durst zählt. Während Freud in seinem früheren ersten Triebmodell diese dabei noch klar abgrenzt vom Fortpflanzungstrieb des Menschen, hebt er diesen Widerspruch in seinem zweiten späteren Triebmodell weitgehend auf. (vgl. hierzu auch Thomas Köhler: *Freuds Psychoanalyse*, 63ff.)

⁴¹³ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 161.

⁴¹⁴ Ebd., 161.

⁴¹⁵ Ebd., 161.

⁴¹⁶ „He borrows Plato’s portrayal of *eros* as the animating force in a wide range of human activities, but vigorously rejects the idea that „lower“ forms of love and pleasure must be given up in order to progress toward „higher“ spiritual experiences.“⁴¹⁶ (Alexander Irwin, *Eros toward the world*, 95)

Liebe als *eros*, hebt er auch hier hervor, dass dem ihr inhärenten Begehren ein Mangel vorausgeht.⁴¹⁷ Der Mensch ist also auch hier getrennt von etwas, das ihm eine gewisse Bereicherung oder Erfüllung verspricht.

Des Weiteren „[schützt das] *libido*-Element in der Liebe die *agape* davor, zur rationalen Überlegung zu werden, wie dem anderen am besten geholfen werden kann.“⁴¹⁸ Es zeichnet in besonderer Weise das Begehren als menschliches Begehren aus, das in seiner Natur angelegt ist und ihn damit auf natürliche Weise motiviert, am Selbst des oder der Anderen teilzuhaben bzw. Anteil zunehmen.

Auch wenn Tillich die *libido* somit als Teil des *eros*, der jedoch noch über die *libido* hinausgeht, wertschätzt,⁴¹⁹ fällt auf, dass Tillich in vielen seiner Werke gerade in Bezug auf diese Qualität der Liebe immer wieder auf ihre Zweideutigkeit und ihre Gefahren im entfremdeten Zustand hinweist. Ähnlich wie in Bezug auf die Gefahren des *eros*, stellt er heraus, dass es ein Zeichen seiner Entfremdung und damit nicht mehr Element der Liebe ist, wenn der Mensch nur danach strebt, seine Lust zu erfüllen, ohne dabei den individuellen Anderen oder die individuelle Andere im Blick zu haben.⁴²⁰ Nur wenn sie „wie alle Liebe auf ein bestimmtes Subjekt gerichtet [ist], mit dem sie den Träger der Liebe vereinigen möchte“,⁴²¹ ist *libido* auch Liebe. Dann kann der Mensch in seinem essentiellen Wesen auch in der *libido* und in Einheit mit den anderen drei Qualitäten der Liebe, *eros*, *philia* und *agape*, die Geliebte oder den Geliebten in seinem individuellen Selbst wahrnehmen. Nur so ist die Liebe als Wiedervereinigung mit dem Getrennten auch

⁴¹⁷ Vgl. Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 161.

⁴¹⁸ Paul Tillich: Gesammelte Werke III, 36.

⁴¹⁹ Vgl. Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 161f.

⁴²⁰ Tillich bezieht sich an dieser Stelle auch an mehreren Stellen auf die Theorien Sigmund Freuds, deren Überlegungen einen großen Einfluss auf Tillichs Denken hatten. Freud beschreibt, Tillich zufolge, in seinen Ausführungen die sexuelle Begierde des Menschen, d.h. das Begehren des Menschen, das nicht der oder dem Anderen als der oder dem Anderen nahe sein möchte, sondern sie oder ihn verweckt aus Gründen der eigenen Trieberfüllung. Damit lautet „Tillichs Fazit[...]: Freud beschreibt mit seiner *libido*-Theorie die gefallene, entfremdete Natur des Menschen, nicht aber die geschaffene oder essentielle Natur.“⁴²⁰ (Schüssler, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, 71) In Tillichs Worten ist dies mit dem Ausdruck der Konkupiszenz beschrieben und meint hier nicht nur den entfremdeten sexuellen, sondern auch andere Triebe wie Hunger, Macht u.a. („Die Möglichkeit, unbegrenzten Überfluß zu erlangen, wird zur Versuchung für den Menschen, der ein Selbst ist und eine Welt hat. Der klassische Name für diesen Wunsch ist „Konkupiszenz““, Tillich, Systematische Theologie II, 60) „Als Kriterium für die Unterscheidung zwischen der natürlichen Ausstattung des Menschen bzw. seiner zur Entfaltung hin drängenden Anlagen und der Konkupiszenz, d.h. dem sündhaften Umgang mit seiner Natur, fungiert vor allem die „Grenzenlosigkeit“ oder Potenzierung eben dieser dynamischen Kräfte.“(Hans Anzensberger: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, 133) Somit beurteilt Tillich viele Aspekte in Freuds Triebtheorie durchaus wertschätzend und nimmt sie als Beschreibung der entfremdeten Existenz des Menschen ernst. Jedoch fehlt Freud aus seiner Sicht die metaphysische Perspektive.(Vgl. Alexander Irwin, Eros toward the world, 31f.) So „hebt [Tillich] Freuds Erkenntnis hervor, dass auch in den geistigen Erlebnissen und Akten des Menschen *libido*-Elemente vorhanden sind“(Schüssler, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, 71), jedoch widerspricht er ihm in dem Punkt, dass der Mensch zu nichts anderem fähig wäre.

⁴²¹ Paul Tillich: Systematische Theologie II, 63.

konkret spürbar. Gerät der oder die Andere jedoch zum Mittel zum Zweck und wird damit nicht mehr als Person anerkannt, dann wird der oder die Geliebte objektiviert⁴²² und *libido* wird dann zu entfremdeter *libido*.

4.5.3 *Philia*

Philia „ist [nach Tillich] die Bewegung von Gleichem zur Vereinigung mit Gleichem“⁴²³. Die Ich-Du-Beziehung zu einem anderen Menschen steht hier im Fokus des Liebesverständnisses. „Es handelt sich hier um das Verlangen nach Vereinigung mit einer Seinsmacht, die zugleich unendlich getrennt und doch wieder ganz nahe ist und die in der Entfaltung ihrer einmaligen Individualität Möglichkeiten und Verwirklichungen des Guten und Wahren ausstrahlt.“⁴²⁴ Somit ist sie eng mit dem *eros* verbunden, steht ihm jedoch andererseits auch polar gegenüber, denn „[w]ährend *eros* den transpersonalen Pol darstellt, vertritt *philia* den personalen Pol.“⁴²⁵ Der geliebte Mensch steht dem Liebenden somit als Individuum gegenüber, das auf der einen Seite vom Liebenden getrennt ist und sich doch durch seine Gleichheit mit ihm auszeichnet. Hier knüpft Tillich an Aristoteles‘ Ausführungen über die Freundschaft an und konstatiert: „Liebe als *philia* setzt eine gewisse Vertrautheit mit dem Gegenstand der Liebe voraus.“⁴²⁶ Das bedeutet, dass Liebe nur zwischen Gleichen möglich ist.⁴²⁷

In seinen Erläuterungen der *philia* in ihrer Zweideutigkeit hebt er hervor, dass sie gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sie bestimmte Menschen bevorzugt und andere zurückweist. Dabei betont er: „nicht jeder kann zum Freund werden, aber jeder ist als Person zu bejahen.“⁴²⁸ Somit scheinen es bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen Individuen zu sein, die die Liebe als *philia* erst möglich machen. Auch wenn jeder Mensch in seiner Person bejaht werden sollte, ist es doch eine ganz bestimmte Person, die man für sich wählt. Hier aufgrund seiner Gleichheit mit dem oder der Liebenden. An dieser Stelle wird somit die Gemeinsamkeit und Nähe zwischen Geliebter oder Geliebtem und Liebendem oder Liebenden betont. Die Sehnsucht nach Nähe zu einem, dem oder der

⁴²² Zur Gefahr der Selbstpreisgabe durch Verobjektivierung s. 4.3.4.

⁴²³ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 322.

⁴²⁴ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 163.

⁴²⁵ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 162.

⁴²⁶ Ebd., 163.

⁴²⁷ Vgl. hierzu 8. Buch aus Aristoteles: Die Nikomachische Ethik: „Die genannten Arten der Freundschaft beruhen also auf Gleichheit“ (a30, 291).

⁴²⁸ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 221.

Liebenden gleichenden Wesen ist es, die ihn zur bzw. zum Geliebten zieht. Dies können beispielsweise ähnliche Interessen oder Lebenseinstellungen sein.

Es fällt auf, dass die *philia* diejenige Qualität der Liebe ist, die Tillich am wenigsten ausführt.

4.5.4 Agape

Die Liebe als *agape* ist nach Tillich „die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens“⁴²⁹. „*Agape* ist Liebe, die in die Liebe einbricht, gerade so wie Offenbarung Vernunft ist, die in die Vernunft einbricht“⁴³⁰. Die *agape* ist somit in erster Linie der Begriff, der die göttliche Liebe bezeichnet. Gott wirkt in ihr „hin auf die Vollendung alles Geschaffenen und darauf, alles Getrennte und Zerrissene in der Einheit des Lebens zu vereinigen.“⁴³¹ Somit durchwirkt sie alle anderen Qualitäten der Liebe. Bezogen auf Gott bedeutet dies, die „drei Qualitäten der Liebe [also *eros*, *philia* und *libido*] tragen zur Symbolisierung der göttlichen Liebe bei, aber das grundlegende Symbol ist *agape*.“⁴³² Die *agape*, als die göttliche Qualität der Liebe, bricht ein in das Leben des Menschen in Form des göttlichen Geistes. Durch ihn wird sie auch für den Menschen spürbar als „Begehren nach der letzten Erfüllung“⁴³³. Liebt der Mensch im Sinne der *agape*, sieht er den geliebten Menschen „in seinem eigentlichen Wesen. *Agape* sieht ihn, wie Gott ihn sieht.“⁴³⁴ Dabei ist sie, Tillich zufolge, nicht auswählend und damit nur bestimmten Menschen vorbehalten, sondern gilt für alle Menschen in gleicher Weise.

Alle Liebe außer der *agape* ist abhängig von zufälligen Eigenschaften. Sie ist abhängig von Abneigung und Anziehung, von Leidenschaft und Sympathie. Die *agape* ist von all dem unabhängig. Sie bejaht den andern bedingungslos, das heißt, sie sieht ab von seinen edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften. Die *Agape* vereint den Liebenden und den Geliebten um des Bildes willen, das Gott von beiden in ihrer Vollendung hat. [...] Niemand, zu dem eine konkrete Beziehung technisch möglich ist (,der Nächste‘), ist davon ausgeschlossen.⁴³⁵

Damit ermöglicht der göttliche Geist in der *agape* eine unbedingte Liebe, die der Mensch anderen Menschen und auch Gott entgegenbringen kann. Ihr Ziel ist, so Tillich, „die

⁴²⁹ Ebd., 163.

⁴³⁰ Ebd., 163.

⁴³¹ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 322.

⁴³² Ebd., 323.

⁴³³ Ebd., 322.

⁴³⁴ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 220.

⁴³⁵ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 322.

persönliche Vollendung des anderen.“⁴³⁶ Damit ist sie „das Hereingezogensein in die transzendente Einheit des unzweideutigen Lebens. [...] *Agape* als eine Schöpfung des göttlichen Geistes besiegt die Zweideutigkeiten aller anderen Arten der Liebe.“⁴³⁷ Sie ist als einzige Qualität der Liebe nicht durch die Entfremdung bedroht, sondern steht darin den anderen drei Qualitäten der Liebe gegenüber. In der *agape* werden auch *eros*, *libido* und *philia* von ihrer entfremdeten Gestalt befreit. Die *agape* „kann sich mit ihnen einen, sie kann sie richten und sie kann sie verwandeln.“⁴³⁸ Jedoch, so merkt Tillich an, ist die *agape* „nur möglich in Einheit mit dem Glauben.“⁴³⁹ Tillichs Glaubensbegriff ist dabei sehr weit und nicht auf den christlichen Glauben beschränkt.⁴⁴⁰ Er definiert ihn als „Zustand des Ergriffenseins durch das, worauf sich die Selbst-Transzendierung richtet: das Unbedingte in Sein und Sinn“⁴⁴¹. „In diesem formalen Sinne von Glauben als unbedingtem Anliegen hat jeder Mensch Glauben, denn es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes – im Sinne der Selbst-Transzendierung des Lebens auf etwas Unbedingtes bezogen zu sein.“⁴⁴² Damit kann jeder Mensch von der Liebe als göttlicher *agape* ergriffen sein und sich darin verhalten. Auch Musliminnen und Muslime werden damit hier nicht ausgeschlossen.⁴⁴³

Auffallend in Tillichs Erläuterung zur *agape* ist weiterhin, dass, während er die Menschlichkeit in der Liebe als *eros*, *libido* und *philia* betont, er in der *agape* ihre Göttlichkeit betont. Damit stellt er sie, in diesem Punkt Nygren gar nicht unähnlich, einander gegenüber. Jedoch betont er, dass sie nur in ihrer Einheit sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf Gott verstanden werden dürfen, da sie nur in dieser Einheit die Reduzierung der *agape* auf einen Moralbegriff und des *eros* auf eine Profanisierung dieser Liebesqualität verhindern.⁴⁴⁴

Es ist das *agape*-Element im *eros*, das die Kultur davon abhält, zu einer unernsthaften, rein vergänglichen Angelegenheit zu werden. Ebenso bewahrt das *eros*-Element in der *agape* davor,

⁴³⁶ Ebd., 322.

⁴³⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 163.

⁴³⁸ Ebd., 163.

⁴³⁹ Ebd., 163.

⁴⁴⁰ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 155f. Tillich unterscheidet zwischen formalem und materialem Glaubensbegriff. Während der formale Glaubensbegriff allgemein anthropologisch gedeutet wird, ist der materiale Glaubensbegriff auf die christliche Botschaft bezogen. Dabei betont er jedoch: „Glaube als der Zustand, vom göttlichen Geist geöffnet zu sein für die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, ist eine allgemeingültige Definition und nicht auf das Christentum beschränkt.“ (156)

⁴⁴¹ Ebd., 155.

⁴⁴² Ebd., 155.

⁴⁴³ Eine Darstellung des tillichschen Glaubensbegriffes findet sich in Kapitel 4.7.1. Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe vgl. Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis, Liebe, 279.

⁴⁴⁴ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 163.

daß man *agape* als moralistische Abwendung von den schöpferischen Potentialitäten in der Natur und im Menschen versteht und als ausschließliche Zuwendung zu einem Gott, den man fürchten und dem man gehorchen muß, den man aber nicht lieben kann. Denn ohne *eros* für das letzte Gute gibt es keine ‚wahre‘ Liebe zu Gott.⁴⁴⁵

Sowie der Mensch als Geschöpf Gottes Liebe in seiner Form des *eros* vereint mit der Form der *agape* empfindet, ist auch Gottes Liebe durch *agape* und *eros* gekennzeichnet. An dieser Stelle wird jedoch deutlich, dass Tillich hier an Grenzen stößt. So räumt er ein, es sei schwierig „von einer *agape* des Menschen zu Gott zu reden.“⁴⁴⁶ Denn der Mensch kann ja nicht die Erfüllung Gottes herbeisehnen. Hier sei „Liebe im allgemeinen Sinne gemeint und die freiwillige Vereinigung des menschlichen mit dem göttlichen Willen betont.“⁴⁴⁷

Eine Trennung von *eros* und *agape* bleibt damit auch in Tillichs Liebesverständnis in gewisser Hinsicht vorhanden. Die menschliche Liebe ist auch weiterhin in erster Linie mit dem Begriff des *eros* umschrieben. *Philia* und *libido* werden dem *eros* zugeordnet und scheinen damit keine besonders eigenständige Bedeutung zu haben. Es ist der *eros*, der die menschliche Liebe als Wiedervereinigung des Getrennten auf den Punkt bringt. Dagegen scheint der Versuch auch die *agape* als Qualität menschlicher Liebe in Einheit mit dem *eros* darzustellen, nur begrenzt möglich zu sein. *Agape* bleibt die göttliche Liebe, die den Menschen in einem bestimmten Moment auch in der Welt ergreifen und in ihm wirken kann. Dabei steht sie außerhalb der anderen Qualitäten der Liebe und wirkt wie eine Art Korrektiv der menschlichen Liebe, das dem Begehren nach eigener Erfüllung, das Begehren nach Erfüllung der oder des Anderen gegenüberstellt.

4.5.5 Ekstase und Seligkeit

Ergreift die *agape* den Menschen, dann ist, so Tillich, der Mensch vom göttlichen Geist ergriffen. *Agape* bezeichnet „die ekstatische Teilhabe des endlichen Geistes an der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens“⁴⁴⁸. Diesen Zustand kann nicht der Mensch, sondern nur Gott herbeiführen. Wenn der göttliche Geist den menschlichen ergreift, wird er über sich hinaus getrieben. Er transzendiert sich selbst und kommt in

⁴⁴⁵ Paul Tillich: Gesammelte Werke III, 35f.

⁴⁴⁶ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 323.

⁴⁴⁷ Ebd..

⁴⁴⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 160.

einen Zustand den Tillich als Ekstase bezeichnet.⁴⁴⁹ Ekstase wird von ihm definiert als „Bewußtseinszustand [...], der außergewöhnlich ist in dem Sinne, daß das Bewußtsein seinen gewohnten Zustand transzendiert.“⁴⁵⁰

Das ereignet sich entweder nach Ablauf des irdischen Lebens oder in seltenen Augenblicken schon hier auf Erden. In der vollkommenen Vereinigung mit dem göttlichen Seinsgrund wird die Trennung zwischen Gott und Mensch aufgehoben [...]. Das Endliche ist in das Unendliche aufgenommen; es ist nicht ausgelöscht, aber auch nicht mehr vom Unendlichen geschieden.⁴⁵¹

Somit bedeutet Ekstase nicht, dass der Mensch in einen Zustand geführt wird, der sein Selbst zerstören und seiner Vernunft widersprechen würde. „Die Ekstase zerstört nicht die Zentriertheit des integrierten Selbst.“⁴⁵² Der Mensch bleibt Mensch, wird in der Ekstase jedoch in den Geist Gottes und damit, mit Tillich gesprochen, in unzweideutiges Leben hineingezogen. Er ist somit in diesem Moment nicht mehr von den existentiellen, entfremdeten Strukturen der bedingten Welt begrenzt, sondern kann sie durch Gottes Geist transzendieren. Es ist der Moment, in dem der Mensch Gott als dem Seinsgrund trotz seiner bedingten Existenz ganz nahe kommen kann und in der Liebe als Seligkeit erfahren werden kann.⁴⁵³ „Das Wort [Seligkeit] bezeichnet den seelischen Zustand, in dem die Gegenwart des göttlichen Geistes ein Gefühl der Erfüllung erzeugt, das durch Negativitäten in anderen Dimensionen nicht gestört werden kann.“⁴⁵⁴ Der Mensch wird also aus seiner bedingten Existenz herausgehoben und spürt weder physisches noch psychisches Leid. Er erlebt antizipatorisch einen Moment ewiger Seligkeit, die ihn nach seinem Tod in der Wiedervereinigung mit Gott, seinem Seinsgrund, erwartet.⁴⁵⁵ Dabei „erfährt er es niemals unmittelbar, sondern immer in der Begegnung mit einem konkreten Inhalt. Das Unbedingte wird in, mit und durch den konkreten Inhalt erfahren und nur der analytisch forschende Geist kann es theoretisch erfassen.“⁴⁵⁶ Dieser „konkrete Inhalt“ kann dann beispielsweise das Selbst des oder der anderen Geliebten sein. In der Begegnung und Teilhabe am Selbst des oder der Anderen kann Gottes Geist wirksam werden und diesen Moment der Vereinigung fragmentarisch ermöglichen.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 134ff.

⁴⁵⁰ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 135.

⁴⁵¹ Paul Tillich: Gesammelte Werke VIII, 180.

⁴⁵² Paul Tillich: Systematische Theologie III, 135.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 162.

⁴⁵⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 456.

⁴⁵⁵ Ebd., 456f.

⁴⁵⁶ Paul Tillich: VIII, Offenbarung und Glaube, Stuttgart, 180.

Dieser Moment ist stark mit dem Gefühl des Menschen verbunden. So wie „in jeder ekstatischen Erfahrung [...] alle ergreifenden und umgestaltenden Vernunftfunktionen über sich hinausgetrieben [werden]“⁴⁵⁷, geschieht dies auch mit dem Gefühl. Liebe enthält damit nach Tillich, wie in Bezug auf das Erkennen schon erläutert, ein Gefühlselement, ist aber nicht auf dieses beschränkt. „Das emotionale Element in der Liebe – ist wie jedes Gefühl – das Mitschwingen des ganzen Menschen im Akt der Wiedervereinigung, gleich ob im Moment der Vorwegnahme oder im Moment der Erfüllung.“⁴⁵⁸ In der Liebe zu einem anderen Menschen kann fragmentarisch die Wiedervereinigung mit dem Getrennten, also letztlich mit Gott, antizipatorisch erlebt werden „und das Glück dieser Vereinigung in der Vorstellung erlebt“⁴⁵⁹ werden. Das bedeutet, dass „die ontologisch begründete Bewegung zum anderen hin im Gefühl zum Ausdruck kommt“⁴⁶⁰. Dieser Moment wird in der Ekstase besonders deutlich. Dabei betont Tillich: „Ohne die emotionale Qualität ist die Liebe nichts anderes als ‚guter Wille‘ und nicht Liebe.“⁴⁶¹ Somit ist das Gefühl ein wichtiger Bestandteil der Liebe, der den Menschen ergreift und somit ein Stück weit auch zum Objekt seiner Leidenschaft macht. Auf der anderen Seite ist gerade das Gefühl Ausdruck des Strebens des Menschen nach Wiedervereinigung und damit auch Ausdruck des Weges zu Gott. „Dennoch ist die Liebe nicht Gefühl. Sie ist die Bewegung des ganzen Seins einer Person auf eine andere Person hin mit dem Verlangen die existentielle Trennung zu überwinden.“⁴⁶²

Die Beschreibung des ekstatischen Moments in der Liebe scheint doch implizit sehr auf die sexuelle Vereinigung anzuspielen. In ihr ist der Mensch in seinem ganzen Sein auf eine andere Person gerichtet, auch körperlich, und vereinigt sich mit ihr in ihren sexuellen Handlungen, die im Orgasmus kulminieren können. Die Verbindung von Sexualität und Erlösung, die Tillich hier anzudeuten scheint, schätzt die körperliche Seite der Liebe damit besonders wert.

Die Vereinigung mit der anderen Person, die fragmentarisch in der Ekstase möglich zu sein scheint, kann allerdings nur so lange bestehen, wie die Trennung der Individuen

⁴⁵⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 138.

⁴⁵⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 161.

⁴⁵⁹ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

⁴⁶⁰ Ebd., 159.

⁴⁶¹ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 163.

⁴⁶² Ebd., 162.

gewahrt wird. Wird die erstrebte Wiedervereinigung jedoch erreicht, so ist dies nach Tillich das Ende der Liebe.

Erfüllte Liebe ist höchstes Glück und zugleich das Ende des Glückes. Die Trennung ist überwunden, aber ohne Trennung gibt es keine Liebe und kein Leben. Die Würde des personalen Verhältnisses zwischen zwei Menschen äußert sich jedoch gerade darin, daß es wohl das Fürsichsein des in sich ruhenden Selbst bewahrt, aber dennoch eine Vereinigung mit dem anderen in Liebe verwirklicht.⁴⁶³

Somit ist Liebe, solange sie in der bedingten Welt gelebt und empfunden wird, für Tillich immer ein Streben nach etwas, das im letzten nicht vollständig erreicht werden kann und darf. Erst in Gott ist der Mensch aufgenommen in die ewige Seligkeit und damit in den Prozess der Trennung und Wiedervereinigung, der im Unbedingten in Harmonie vorhanden ist. In der bedingten Welt kann, wie oben erläutert, Seligkeit nur fragmentarisch durch den Menschen empfunden werden, damit ist er auch nur in bestimmten Momenten vom Gefühl erfüllter Liebe umfassen. Denn jede Begegnung mit dem Geist Gottes in der Ekstase findet statt „in den Grenzen menschlicher Endlichkeit und Entfremdung, d.h. fragmentarisch, antizipatorisch und bedroht durch die Zweideutigkeit der Religion.“⁴⁶⁴ Der Mensch, den Tillich in seiner anthropologischen Ontologie als Subjekt, als Individuum, das „eine eigene Mitte hat und unteilbar ist“⁴⁶⁵ beschreibt und dessen Telos er in der Konstitution seines Selbst zur Person sieht, liefe ansonsten Gefahr aufgelöst zu werden in der Vereinigung mit einem anderen Selbst.

4.6 Zusammenfassung

Die Anthropologie Tillichs macht deutlich, dass der Mensch hier als Individuum verstanden wird, das sich im Leben in der Spannung zwischen unterschiedlichen ontologischen Polen befindet und sich darin orientieren und für Handlungs- und Denkmöglichkeiten entscheiden muss. Gerade das Spannungsfeld zwischen Individualisierung und Partizipation des Menschen ist dabei kennzeichnend für die Konstruktion des eigenen Selbst der Person und die Begegnung mit dem oder der Anderen. Tillich macht an dieser Stelle die Notwendigkeit der Zentriertheit des Selbst deutlich. Nur wenn das Selbst eines Menschen zentriert und damit zunächst einmal

⁴⁶³ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 160.

⁴⁶⁴ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 278.

⁴⁶⁵ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

getrennt von anderen Selbsten ist, kann es am Selbst eines anderen Menschen partizipieren und somit gleichzeitig Begegnung und Gemeinsamkeit erleben. Gerade in der Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen zeigt sich diese Spannung in besonderer Weise. Nur zwei völlig getrennte Individuen sind fähig sich zu lieben und sich in ihrer Liebe mit dem Selbst des Anderen und damit dem Sein Selbst zu vereinigen. Auch wenn dies in der Welt immer nur fragmentarisch erreicht werden kann und die Liebenden somit dauerhaft getrennt bleiben, ist es das Ziel, nach dem die Individuen in der Liebe streben.

Im folgenden Kapitel werde ich das hier dargestellte Menschen- und Liebesverständnis Paul Tillichs auf seine Impulse für eine Ehetheologie befragen, die die Menschen als Individuen ernstnimmt, und zwar im Hinblick auf die Fragestellung, ob die Differenz zum oder zur Anderen in der Liebesbeziehung nach dem theologischen Verständnis Tillichs wirklich anerkannt und wertgeschätzt werden kann.

4.7 Kritische Befragung des Menschen- und Liebesverständnisses von Paul Tillich im Hinblick auf mögliche Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe

Im der folgenden kritischen Reflektion der dargestellten Ausführungen werde ich Tillichs Anthropologie und Liebesverständnis im Hinblick auf die Spannung von Unterschiedlichkeit und Einheit bzw. Gemeinsamkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung untersuchen. Dazu werde ich auf einzelne Aspekte, die im Zusammenhang mit einem Denken, dass für eine Theologie der interreligiösen Ehe besonders fruchtbar bzw. problematisch erscheinen, eingehen.⁴⁶⁶

Diese sind zum einen Tillichs Verständnis des Menschen als Individuum sowie seiner Begegnung mit anderen Menschen in Form der Partizipation und zum anderen sein eros-Verständnis als Streben zum Unbedingten, die essentialistische Perspektivierung seines Verständnisses von Liebe als *agape* und schließlich seine Vorstellung von der Wiedervereinigung des Getrennten als Ziel der Liebe.

⁴⁶⁶ Ich beziehe mich im Folgenden auf die Erläuterungen der Ausführungen Tillichs in Kapitel 4.1-4.5. Da die Aussagen dort auch in den entsprechenden Werken Tillichs belegt sind, werde ich in diesem Kapitel nur bei wörtlichen Zitaten und an besonders wichtigen Stellen auf die Belegstellen in Tillichs Werk verweisen.

4.7.1 Blick auf den Menschen als Individuum unabhängig von Zuschreibungen wie Geschlecht und Religionszugehörigkeit

Paul Tillich nimmt in seiner Anthropologie den Menschen als Individuum in Begegnung mit der Welt und seinen Mitmenschen in den Blick. Das Selbst jedes Menschen in seiner Zentriertheit ist, ihm zufolge, dabei „Gegebenes und [...] Aufgegebenes“⁴⁶⁷. Auf diese Weise betont Tillich, dass das Selbst und seine Zentriertheit zwar durch Gott ermöglicht werden, aber dennoch durch den Menschen in Begegnung mit dem anderen entwickelt und geformt wird. Auf diese Weise rückt die Verantwortlichkeit jedes Menschen für sein individuelles Selbstsein ins Licht. Der Mensch hat die Freiheit unter den Bedingungen der Welt und damit seines Schicksals sein Selbstkonzept zu formen. Auf der anderen Seite wird es auch geformt durch das Leben und die Begegnungen, die in ihm einbegriffen sind. So ist jeder Mensch individuell und verschieden von allen anderen Menschen.⁴⁶⁸

Dabei spielen sicherlich auch äußere Bedingungen eine Rolle. So können beispielsweise Vorstellungen, die in einer bestimmten sozialen Gruppe darüber existieren, wie eine Frau und wie ein Mann ist, was ihr jeweiliges Selbst spezifisch auszeichnet und u. U. von einander unterscheidet, auch die individuelle Selbstkonstruktion beeinflussen. Tillichs Anthropologie zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie die „komplementäre Geschlechterdualität[, die sich] erst mit der Neuzeit mit dem Aufkommen des Bürgertums konsequent durchgesetzt hat“⁴⁶⁹, gerade nicht zum entscheidenden Merkmal der Selbstkonzeption erklärt. Sie wendet sich damit ab von einer Geschlechterergänzungstheologie wie sie beispielsweise Karl Barth in seiner Schöpfungstheologie beschreibt.⁴⁷⁰ Stattdessen werden Frau und Mann weitestgehend

⁴⁶⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 42.

⁴⁶⁸ Vgl. 4.3

⁴⁶⁹ Isolde Karle: Liebe in der Moderne, 105f.

⁴⁷⁰ Karl Barth zufolge ist der Mensch, und zwar jeder Mensch, auf Gemeinschaft hin geschaffen. Er ist „dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein, und diese seine Bestimmung charakterisiert sein Sein als Sein in der Begegnung mit dem anderen Menschen. Daß er dazu bestimmt ist, im Bunde mit Gott zu sein, daß hat seine Entsprechung darin, daß seine Menschlichkeit, die besondere Art seines Seins, von Natur, von Haus aus, daß sie als solche Mitmenschlichkeit ist.“ (127) so Barth. Der Mensch ist somit immer schon auf ein Gegenüber gerichtet. „Der erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit, die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist [so Barth] die zwischen Mann und Frau.“ (128) Der Mensch ist nach Barth von Anfang an als männlicher und weiblicher Mensch geschaffen. Hinter dieser Unterscheidung gibt es für Barth keinen Weg zurück. Das Geschlecht bestimmt für ihn das Wesen des Menschen und seine Funktionen im Leben mit dem anderen Menschen. Somit sind Mann und Frau aufeinander ausgerichtet und ergänzen sich gegenseitig. Die Aufgaben und Funktionen auf die Barth hier Frau und Mann begrenzt stehen ganz in der Linie traditioneller Rollenbilder, die den Mann als starken, aktiven Entscheider und die Frau als sich selbst bescheidene, den Mann unterstützende Folgende beschreiben. „Das Gebot Gottes wird den Mann immer an seinen, die Frau immer an ihren Ort stellen. Ihre Funktionen und Möglichkeiten werden, wo sie ihm gehorsam sind, in jeder Situation, vor jeder Aufgabe, in jedem Gespräch tatsächlich immer eigenartige und verschiedene, sie werden nie einfach vertauschbar sein.“ (171), vgl. Karl Barth: Das Gebot Gottes des Schöpfers I, 127ff, 171ff.

unabhängig von ihrer Geschlechterzugehörigkeit als Individuen betrachtet und gewürdigt.⁴⁷¹

Auch Vorstellungen in sozialen Gruppen darüber, was es bedeutet Christ oder Christin, Muslim oder Muslimin zu sein, können einen Einfluss auf das Selbstkonzept eines Menschen haben. Tillich jedoch stellt auch hier den Menschen individuell, unabhängig von offiziellen Religionszugehörigkeiten in seiner Begegnung mit dem Unbedingten in den Fokus. Sein weitgefasster Glaubensbegriff⁴⁷² macht es möglich den Menschen, sowohl in seiner Beziehung zur Welt und seinen Mitmenschen, als auch in Beziehung zu Gott, individuell zu betrachten. Zudem traut Tillich dem Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit durchaus bedeutsame theologische Erkenntnisse zu.⁴⁷³ Man könnte seine Anthropologie daher durchaus als gastfreundlich für Menschen eines nicht-christlichen Glaubens betrachten. Tillich vertritt hier einen Ansatz, den man mit Werner Schüssler bezeichnen könnte als „einen inklusivistischen, wenn auch keinen vereinnahmenden, sondern eher einen ‚hermeneutisch-

⁴⁷¹ Vgl. Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 97.

⁴⁷² Tillich beschränkt seine anthropologischen Ausführungen an keiner Stelle auf Christinnen und Christen. Religion und Glaube wird von ihm losgelöst von der konkreten Zugehörigkeit zu einer Religions- und Glaubensgemeinschaft verstanden. Grundlage dafür sind die Differenzierungen innerhalb seines Verständnisses des Religions- und des Glaubensbegriffs. Tillich unterscheidet die „konkreten Religionen, in deren Symbolen und Einrichtungen das religiöse Anliegen der Menschen Gestalt gewonnen hat“ (Paul Tillich: Gesammelte Werke V, 44), also beispielsweise das protestantische Christentum oder den sunnitischen Islam, von der „Religion in ihrem wahren Wesen [...] als] das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und das Dasein überhaupt geht“ (Ebd., 44). Religion in dieser zweiten weiten Bedeutung ist damit an keinerlei religiöse Tradition gebunden. Es geht Tillich einzig und allein um die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Daseins bzw. um das Bedürfnis zur Selbst-Transzendierung in der Reflektion um den Daseinsgrund.

Entsprechend weit ist auch sein Glaubensbegriff. Tillich definiert Glauben als den „Zustand des Ergriffenseins durch das, worauf sich die Selbst-Transzendierung richtet: das Unbedingte in Sein und Sinn“ (Paul Tillich: Systematische Theologie III, 155). Dieses Ergriffensein definiert er an anderer Stelle als „Gerichtetsein der ganzen Person auf das Unbedingte“ (Paul Tillich: Gesammelte Werke VIII, 182), das, ihm zufolge, jeden Menschen wesentlich kennzeichnet. Denn „Ohne ein unbedingtes Anliegen zu sein, bedeutet, ohne Mitte zu sein. [...] ein menschliches Wesen ohne jegliche Mitte würde aufhören, ein Mensch zu sein“ (Ebd.182) Somit ist, Tillich zufolge, nach diesem Verständnis jeder Mensch in gewisser Weise gläubig. Denn nur der Glaube an ein letztes Anliegen beinhaltet die einende Funktion, die dem Menschen dazu verhilft aus den diversen Einflüssen, die ihm im Leben begegnen, sein Selbst zu konstruieren und sich somit zur Person in der Welt zu entwickeln. Ein Weg, diese einende Kraft des Glaubens zu erfahren, ist nach Tillich auch die Liebe. „Es gibt kein menschliches Wesen ohne ein unbedingtes Anliegen und daher ohne Glaube und ohne Liebe. Liebe ist in jedem menschlichen Wesen wirksam, wenn auch tief verborgen, denn jedes menschliche Wesen sehnt sich nach der Vereinigung mit dem Urgrund des Seins.“ (Ebd.187)

Auch Musliminnen und Muslime werden somit aus diesem Glaubensverständnis und damit auch aus seinem Liebesverständnis nicht ausgeschlossen. Religionszugehörigkeit ist kein Kriterium der Qualität der Glaubens- oder Liebesfähigkeit eines Menschen.

⁴⁷³ Tillich äußert sich zur Bedeutung interreligiöser Begegnung in seiner Schrift veröffentlichten Schrift „Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“. Geprägt von einer Japanreise plädiert er hier u.a. für den christlich-buddhistischen Dialog zu theologischen Fragestellungen wie beispielsweise Liebe oder Mitleid. (Vgl. Paul Tillich: Gesammelte Werke V, 44) Im Jahr hält er schließlich einen Vortrag zum Thema „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen“. Hier betont er, dass die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte ein neues Licht auf systematisch theologische Fragestellungen werfen kann, da sie beispielsweise dazu beiträgt religiöse Symbole in ihrer kulturellen und sozialen Prägung zu sehen. (Vgl. Paul Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, 144-156.)

inklusivistischen Ansatz“⁴⁷⁴. Als theologisch-anthropologische Perspektive auf eine gastfreundliche Theologie der Ehe, die auch eine interreligiöse Liebesbeziehung nicht ausschließt, eignet sich Tillichs Theologie an dieser Stelle deshalb besonders gut, auch wenn dabei zu beachten bleibt, dass Tillich die Ehe als Institution in Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur Liebe nicht erwähnt. „Vielmehr begegnen sich Individualität und Individualität, die ohne Ehe oder andere institutionelle Bindung miteinander leben wollen oder müssen.“⁴⁷⁵ Daraus muss jedoch keine prinzipielle Ablehnung der Institution Ehe folgen. Wird die Ehe verstanden als Liebesbeziehung zwischen zwei Individuen, dann wird deutlich, dass auch das Liebesverständnis Tillichs für die Deutung der Ehe und hier gerade auch der interreligiösen Ehe wichtige Impulse geben kann.

Die Anerkennung des Menschen als Individuum, als individuelles Selbst, steht auch im Mittelpunkt des Verständnisses von Partizipation, das Tillich als eines der wesenhaften Prinzipien der Mensch-Mensch-Beziehung betrachtet. Durch die Wahrung und unbedingte Anerkennung des Selbst des Gegenübers unterscheidet sich das eigene Selbst vom Selbst des oder der Anderen. Diese Distanz und Unterschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt der Begegnung sind Kennzeichen des Lebensprozesses, der nach Tillich in dem Hinausschreiten aus dem eigenen Selbst und dem Zurückkehren in das selbige besteht. Nur so findet wahrhaft Begegnung statt, die dann auf das Selbst zurückwirkt und es prägen und verändern kann. Damit spielt auch die Gerechtigkeit als ontologische Größe hier nach Tillich eine wichtige Rolle. Sie unterstützt das Verständnis einer Begegnung zwischen zwei gleichberechtigten Individuen, die in ihrem Recht auf ein eigenes, zentriertes Selbst nicht beschnitten werden dürfen. „In jedem Akt personhafter Partizipation findet sich [daher auch immer] ein Element der Zurückhaltung.“⁴⁷⁶ Das Selbst des oder der Anderen darf in seiner Zentriertheit nicht zerstört werden. Damit betont Tillich an dieser Stelle die bleibende Distanz von Individuum zu Individuum. Auch in der Liebe darf diese letztlich nicht um den Preis der Zentriertheit des Selbst aufgegeben werden, denn so würde der Mensch in seinem je individuellen Selbstsein zerstört werden.⁴⁷⁷ Tillichs Verständnis von Partizipation ermöglicht somit an dieser Stelle

⁴⁷⁴ Schüssler, Paul Tillich. *Leben – Werk – Wirkung*, 150. Der Begriff „hermeneutisch-inklusivistischer Ansatz“ stammt von Reinhold Bernhardt (vgl. Reinhold Bernhardt, *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, 116).

⁴⁷⁵ Ilona Nord: *Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe*, 97.

⁴⁷⁶ Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, 95.

⁴⁷⁷ Man könnte an dieser Stelle konstatieren, dass die Unterschiedlichkeit der Liebenden hier bewahrt werden soll und somit wertgeschätzt wird, jedoch wäre dies wohl etwas zu weit gegriffen. Tillichs Konkretisierungen des

durchaus eine Anerkennung von Liebenden in einer Weise, durch die sie auch in ihrer Beziehung zueinander bleibend als Individuen betrachtet werden können.

4.7.2 *Eros - das Streben nach dem oder der Anderen als Träger von Werten*

Die bleibende Individualität der Liebenden bezeichnet Tillich auch als Trennung oder Differenz. Für die Liebe als *eros* ist es nach seinem Verständnis zentral, dass eine solche Differenz zwischen Liebendem und Geliebtem besteht. Die Trennung von etwas, nach dem es sich zu streben lohnt, weil es ein Mehr verspricht, ist fundamental. Der oder die Liebende verspürt somit einen Mangel, den er oder sie im Objekt der Liebe, also im anderen Menschen zu finden ersehnt.⁴⁷⁸ Tillich erläutert sein *eros*-Verständnis zunächst als Liebe des Menschen zu Gott, versteht man sie mit Tillich aber analogisch auch in der zwischenmenschlichen Liebe als wirksam, so wirft dies Probleme auf.

Was ist es genau, nach dem sich der oder die Liebende im *eros* sehnt? Kann es das individuelle Selbst des oder der Geliebten sein? Daran kommen Zweifel auf, nimmt man die folgende Definition Tillichs des *eros* zur Kenntnis.

Der *eros* strebt nach Vereinigung mit einem Wesen, das Werte verkörpert, und zwar um dieser Werte willen. Das gilt für das Schöne in der Natur, das Schöne und Wahre in der Kultur und schließlich für die mystische Vereinigung mit dem Ursprung des Schönen und Wahren.⁴⁷⁹

Tillichs *eros*-Verständnis ist an dieser Stelle u.a. stark von Platon und seinem Verständnis des *eros* im Zusammenhang mit dem Stufenmodell⁴⁸⁰ geprägt. Tillich selbst führt dies an

Partizipationsgedankens scheinen an einigen Stellen diese von ihm betonte Distanz zwischen den Individuen zu gefährden. So beschreibt er die Liebe als „„Aufnahme“ des anderen Selbst dadurch, daß man an seinem personhaften Zentrum teilhat“⁴⁷⁷. Hier wird der Begriff des „Teilnehmen am anderen“⁴⁷⁷ aus meiner Sicht auf Kosten der bleibenden Trennung der Selbstes gedeutet. Es wird hier nicht ganz deutlich, wie Tillich diese Aufnahme des anderen Selbst bzw. die Teilhabe an diesem definiert, denn gerade der Begriff der Aufnahme suggeriert eine Nähe, die eine Reflektion kaum mehr möglich zu machen scheint. Das Selbst der oder des Anderen wird ein Teil des Subjekts und ist damit mit ihm vereinigt. Tillichs Verständnis der Liebe als Wiedervereinigung des Getrennten tritt hier hervor.

⁴⁷⁸ Vgl. 4.5.1

⁴⁷⁹ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 162.

⁴⁸⁰ Hier wird der *eros* als Inbegriff des Strebens zu etwas Höherem verstanden. Dieses Höhere ist das Schöne und damit auch das Gute (Vgl. Plato: *Symposion*, 201c (77)), denn das Schöne ist „Erscheinung des Guten und kann [...] die Strukturen des Guten in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit sichtbar machen.“ (Friederike Rese: *Art. Schönheit*, in: *Platon-Lexikon*, 247.) Das Streben nach Schönheit in Platons Verständnis des *eros* enthält das Streben nach Zeugung, denn dieses verspricht Unsterblichkeit (vgl. Plato: *Symposion*, 206e-207a (93f).) Um diese zu erlangen, strebt der Mensch auf unterschiedliche Weise. Den verschiedenen Arten des Strebens nach dem Schönen ist eine Hierarchie inhärent. Die unterste Stufe ist das Streben nach der Schönheit des Körpers eines konkreten anderen Menschen. Erkennt der Mensch also zunächst im Körper eines anderen Menschen das Schöne und strebt nach ihm, wird ihm klar, dass in allen Körpern das Schöne zu finden ist. Auf der zweiten Stufe erkennt er dann, dass die Schönheit im Charakter und der Persönlichkeit eines Menschen bedeutsamer ist als sein Äußeres „und auf dieser Stufe wiederholt sich der Gang vom jeweils Einzelnen zu dem einen Schönen; das Schöne in den vielen schönen seelischen Bestätigungen ist eines.“ (Karl Bormann: *Platon*, 94.) Letztlich strebt der Mensch in der Liebe als *eros* also nach dem „Schönen selbst“ (Plato: *Symposion*, 211c (105); Vgl. ebd., 208e-211c (93f)).

einigen Stellen an.⁴⁸¹ Auch wenn Tillich eine Herabstufung des Strebens nach sexueller Anziehung, wie es Platon in seinem Stufenmodell darstellt, nicht teilt, sondern ihn mit dem Begriff der *libido* als eigene Qualität der Liebe bezeichnet und wertschätzt, zeigt sein *eros*-Verständnis an vielen Stellen Ähnlichkeit mit dem des platonischen Denkens.⁴⁸² Beide gehen aus von einer Trennung des Menschen vom Guten und Schönen. Der Mensch verspürt im *eros* einen Mangel, den er in seinem Streben nach dem Schönen und Guten zu beheben versucht. Es ist eine lebendige und leidenschaftliche Bewegung hin zu etwas Höherem und verbindet somit die vom Unbedingten getrennte bedingte Welt des Menschen. Das Schöne, das der Mensch in der bedingten Welt im Anderen oder in der Anderen erkennen kann, verweist bei Tillich sowie auch bei Platon auf das Gute. Die oder der Andere scheint im *eros* des oder der Liebenden dabei zum bedingten Symbol des Guten und Schönen und somit nach Tillich des Unbedingten auf Erden zu werden. Der Mensch als Geschöpf Gottes und damit als Trägerin oder Träger seines Geistes und des von ihm gegebenen Sein-Selbst steht im Fokus des *eros*. Er repräsentiert dabei das Wahre und Schöne, die Werte, die der Liebende sucht. So scheinen hier aber wichtige Aspekte des Menschseins nicht im Fokus des Strebens nach dem oder der Anderen zu stehen, denn die Schwächen und Unzulänglichkeiten des geliebten Menschen scheinen hier außer Acht gelassen zu werden. Das analogische Denken Tillichs, das die zwischenmenschliche Liebe in enge symbolische Beziehung mit der Liebe zwischen Gott und Mensch bringt, führt hier zu einer Fokussierung auf den geliebten Menschen in seiner Stärke und Schönheit, und damit in seinem Verweis auf das Göttliche.⁴⁸³ Der Mensch in der konkreten, individuellen Verwirklichung seines Menschseins scheint damit nur hinsichtlich seiner essentiellen Strukturen betrachtet zu werden und kann damit als Individuum nicht anerkannt und geliebt werden.⁴⁸⁴

Tillichs Darstellung des *eros* ist damit zugleich in der Hinsicht sehr subjektorientiert, als dass der oder die Andere als Ziel des Strebens nur sehr generalisiert und in ihren oder

⁴⁸¹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 162.

⁴⁸² „*Eros* ist nicht nur das Streben nach leiblicher Vereinigung [...], sondern er ist ein in der menschlichen Natur angelegtes Streben nach seelischer Vereinigung, das aus der Begrenztheit der menschlichen Natur hervorgeht und danach drängt, durch die Vereinigung mit dem anderen die eigene Begrenztheit aufzuheben.“, Karl Bormann: Platon, 84.

⁴⁸³ Vgl. hierzu auch Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, Gütersloh, 290f.

⁴⁸⁴ Gregory Vlastos argumentiert in seiner Untersuchung des platonischen Liebesverständnisses in ganz ähnlicher Weise: „Da nun allzu wenige menschliche Wesen einen Ausbund an Tugend darstellen [...] und gänzlich frei sind von Spuren des Häßlichen [...], so kann das Individuum, wenn unsere Liebe nur seinen Tugenden und seiner Schönheit gilt, in der Einzigartigkeit und Integrität seiner Individualität niemals der Gegenstand unserer Liebe sein.“ (Gregory Vlastos: Das Individuum als Gegenstand der Liebe bei Platon, 42.)

seinen Eigenschaften auf ihre Symbolhaftigkeit in Bezug auf das Unbedingte in den Blick kommt.⁴⁸⁵ Stattdessen steht das Subjekt mit seinen Bedürfnissen im Fokus. Die Gefahr ist somit groß, dass der *eros* sich hier, mit Tillich gesprochen, in seiner Zweideutigkeit zeigt, weil man ihn durch die Abwendung des Blickes vom Selbstsein des oder der Anderen herausgelöst hat aus seiner Verbindung mit der *agape*.⁴⁸⁶

Die *agape* ist es also, die nach Tillich der Entfremdung des *eros* entgegensteht und helfen soll den anderen, individuellen Menschen zu lieben. Liebe könne daher nur in Verbindung von *eros* und *agape* existieren. Aber hat die Liebe als *agape* in Tillichs Verständnis wirklich das Potential den Menschen in seiner Ganzheit mit seinen Stärken und Schwächen in den Blick zu nehmen?

4.7.3 Die agape – Fokussierung des Menschen in seinem essentiellen Wesen unter Vernachlässigung seiner existentiellen Eigenschaften

Tillichs *agape*-Verständnis kann wie sein Begriff der Partizipation durchaus bereichernde Impulse für eine moderne Ehetheologie enthalten und zwar dann, wenn es den Versuch meint, den oder die Andere so zu sehen, wie er oder sie wirklich ist, ohne den eigenen Blick durch Projektionen und andere vorgefertigte Bilder von der oder dem Anderen verstellen zu lassen.

Das Wirken des Geistes Gottes in der *agape* ist es, das, Tillich zufolge, die Sicht auf das Gegenüber in seinem Wesen, wie es von Gott geschaffen ist, ermöglicht. Diese Sicht auf den oder die Andere ist es auch, die der Gefahr, ihn oder sie in der Liebe als *libido* oder als *eros* zu objektivieren, entgegenwirkt. Dabei ist die *agape* in ihren essentiellen Strukturen nicht selektiv, sondern bezieht sich auf alle Menschen. „Sie bejaht den andern bedingungslos, das heißt, sie sieht ab von seinen edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften.“⁴⁸⁷ Liebe steht hier in ihrer essentiellen Dimension im Fokus. Stellt Tillich die Qualitäten der Liebe in ihrem Spannungsverhältnis zwischen Essenz und Existenz und damit gerade auch in ihrer Zweideutigkeit dar, so ist dies im Falle der *agape* nicht der Fall. Tillich betont, dass die *agape* hier eine besondere Stellung inne habe, da sie „eine ekstatische Manifestation des göttlichen Geistes“⁴⁸⁸ sei und damit

⁴⁸⁵ Vgl. Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 128.

⁴⁸⁶ Vgl. Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 219f.

⁴⁸⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 322.

⁴⁸⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 163.

auch in der Welt in ihrer essentiellen Wirkungsweise existiere. Auch wenn Tillich betont, wie wichtig das Zusammenwirken von *eros* und *agape* in der Liebe ist, da „das *eros*-Element in der *agape* davor [bewahre], daß man *agape* als moralistische Abwendung von den schöpferischen Potentialitäten in der Natur und im Menschen versteht“⁴⁸⁹, so bleibt das Verständnis der *agape* hier auf ihre essentielle Struktur begrenzt. Damit zeigt Tillich die geistgewirkte Möglichkeit des Menschen auf, seine Mitmenschen unabhängig von ihrem je individuellen Selbst und damit unbedingt zu lieben.⁴⁹⁰

Gerade in einer intimen Liebesbeziehung (sicher auch in Freundschaften) scheint es jedoch nun gerade charakteristisch zu sein, dass man einen ganz bestimmten Menschen aufgrund seiner Eigenschaften und seiner ganz individuellen Art und Weise, sie oder er selbst zu sein, allen anderen Menschen vorzieht. Ohne diese Besonderheit, die man für den Anderen oder die Andere repräsentiert und die sie oder er für einen selbst repräsentiert, ist eine intime Liebesbeziehung nicht denkbar.⁴⁹¹ Anders wäre dies im Falle einer universell verstandenen Nächstenliebe, die alle Menschen im Blick hat. Hier ist es durchaus sinnvoll, von der *agape* als Liebe zu allen Menschen zu sprechen. An dieser Stelle fehlt eine genauere Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Formen der Liebe wie Nächstenliebe, Freundschaft und Liebe zum oder zur konkreten Anderen in den tillichschen Ausführungen.

Wenn der oder die Liebende in einer intimen Liebesbeziehung den oder die Andere nun aber so liebt, wie er oder sie tatsächlich ist, dann sollte dies auch bedeuten, dass er oder sie nicht nur in seinen essentiellen Wesenseigenschaften, sondern auch in seinen Schwächen und Fehlern gesehen und anerkannt wird, denn zum geliebten Gegenüber gehören nun mal sein ganz individuelles Selbstsein in seinen essentiellen und existentiellen Strukturen. Auch in ihren oder seinen Schwächen und Verletzlichkeiten, auch in ihren oder seinen negativen Eigenschaften, die Zeichen der menschlich bedingten Aspekte ihres oder seines Lebens sind, sollte der oder die Liebende die geliebte Person anerkennen und lieben.⁴⁹² Das bedeutet nicht, dass der Mensch an dem Schicksal der oder

⁴⁸⁹ Paul Tillich: Gesammelte Werke III, 35f.

⁴⁹⁰ Vgl. 4.5.4

⁴⁹¹ Die Liebesbeziehung als besonderes Verhältnis zu einem oder einer ganz konkreten Anderen werde ich im folgenden Kapiteln weiter ausführen. (5.2, 5.3) An dieser Stelle sei verwiesen auf Axel Honneth, der die Bedeutung des moralischen Partikularismus in der Liebe hervorhebt. (vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, 174.)

⁴⁹² Dabei sieht Tillich den Menschen durchaus auch in seiner Schwäche. Besonders im zweiten Band seiner Systematischen Theologie macht er den Menschen in der Entfremdung zum Thema. Den Begriff der Sünde definiert er dementsprechend aus seinem Verständnis von Entfremdung heraus. „Entfremdung ist nicht ein Zustand von Dingen, sondern eine Sache persönlicher Freiheit und universalen Schicksals.“ (Paul Tillich: Systematische

des Geliebten nicht Anteil nimmt. Schließlich ist es nicht die Schwäche des Menschen an sich, die der oder die Liebende liebt, sondern den anderen Menschen trotz seiner Verfehlung. Das Subjekt wird dementsprechend in der Liebe zu einem anderen Menschen sicher immer versuchen ihm oder ihr zu helfen zu sich selbst zurückzufinden. Aber dafür gibt es Grenzen. Auch Schwäche gehört zum Menschen. Auch Schicksal gehört zum Menschen. Sie können vom individuellen Selbstsein nicht getrennt werden. Im Gegenteil unter Umständen machen sie das Selbst einer Person erst zu diesem speziellen individuellen Selbst, weil sie es in seiner Konstruktion prägen und beeinflussen.

Die von Gott ermöglichte *agape* sollte den Menschen dazu befähigen den oder die Geliebte zu stärken, aber auch in einer solchen Schwäche zu lieben. Der oder die Liebende kann die geliebte Person unterstützen, aber die Konstitution des eigenen Selbst bleibt letztlich Aufgabe jedes Menschen individuell für sich selbst. *Agape* besteht dann auch in der Liebe der Freiheit des geliebten Menschen, ihm zuzugestehen, dass er oder sie sich zu allem individuell verhalten kann und sein Selbst dynamisch jederzeit verändern kann. Tillich fokussiert sich also hier zu stark auf die essentielle Bedeutung der Liebe. Die Bedeutung, die die *agape* gerade auch in ihrer menschlichen Dimension hat, erwähnt er dagegen nur am Rande. Dabei bietet gerade die Liebe als *agape* das Potential die Liebe als die Liebe zum oder zur Anderen in seiner und ihrer tatsächlichen und ganz individuellen Andersheit zu verstehen. Dazu trägt auch die Verbindung von Liebe und Erkenntnis bei, die Tillich in seinen Ausführungen stark macht und die den Aspekt des unverstellten Blicks auf den oder die Andere verdeutlicht. Letztendlich kann hier jedoch der Mensch in seiner Ganzheit nicht in den Blick genommen werden.

4.7.4 Liebe als Sehnsucht nach Überwindung von Trennung mit dem Ziel der Wiedervereinigung

Liebe bedeutet nach Tillich, dies habe ich an vielen Stellen herausgestellt, die Sehnsucht nach der Wiedervereinigung des Getrennten. In Form von *eros*, *libido*, *philia* und *agape* erstrebt der Mensch diese Vereinigung und erreicht sie fragmentarisch in der Ekstase. Damit ist das Ziel der Liebe nach Tillich die Wiedervereinigung und damit die Einheit

Theologie II, 54.) Der Mensch, der in der Spannung zwischen Freiheit und Schicksal steht, wird hier von Tillich als betroffen und gefährdet von Entfremdung, betrachtet. Durch die Entfremdung von seinem essentiellen Wesen bspw. durch äußere Umstände oder eigene Ängste wird der Mensch hier somit auch in seinen ‚dunklen‘ Seiten in den Blick genommen. (Vgl. ebd., 54.)

des Getrennten, auch wenn Trennung ihre Voraussetzung bleibt. Die Wiedervereinigung ist dabei ein Ziel, das nicht erreicht werden kann. Denn gäbe es keine Trennung, dann gäbe es auch kein Streben nach Vereinigung und damit auch keine Liebe.

Erfüllte Liebe ist höchstes Glück und zugleich das Ende des Glückes. Die Trennung ist überwunden, aber ohne Trennung gibt es keine Liebe und kein Leben. Die Würde des personalen Verhältnisses zwischen zwei Menschen äußert sich jedoch gerade darin, daß es wohl das Fürsichsein des in sich ruhenden Selbst bewahrt, aber dennoch eine Vereinigung mit dem anderen in Liebe verwirklicht.⁴⁹³

Die Liebe ist die Motivation aus dem eigenen Selbst heraus in die Welt zu treten und sich von ihr berühren zu lassen. Das Streben nach Vereinigung mit der anderen Person, die fragmentarisch in der Ekstase möglich zu sein scheint, kann damit nur so lange bestehen, wie die Trennung der Individuen gewahrt wird und somit diese Bewegung einen Grund hat. Würde die erstrebte Wiedervereinigung jedoch erreicht, so ist dies nach Tillich das Ende der Liebe. „Aber sie kann in Tillichs Denken nicht sterben, weil die Liebe als Teil des Lebens in der Geschichte eine unzweideutige Form nicht erreichen kann. Erst das Kommen des Reiches Gottes würde ihr ein Ende setzen.“⁴⁹⁴ Somit ist Liebe, solange sie in der bedingten Welt gelebt und empfunden wird, für Tillich immer ein Streben nach etwas, das im letzten nicht erreicht werden kann und darf. Erst in Gott ist der Mensch aufgenommen in die ewige Seligkeit und damit in den Prozess der Trennung und Wiedervereinigung, der im Unbedingten in Harmonie vorhanden ist. Erst hier befinden sich auch die ontologischen Prinzipien der Individualisierung und Partizipation im Gleichgewicht.⁴⁹⁵

In der endlichen Welt ist der Mensch der Spannung von Individualisierung und Partizipation ausgesetzt. Trennung und damit die Individualisierung jedes Menschen, genauso wie die Anerkennung und Würdigung des Selbst der oder des Anderen sind Voraussetzung für die Liebe und damit auch für die Möglichkeit im Geiste Gottes zu leben. Der Mensch, den Tillich in seiner anthropologischen Ontologie als Subjekt, als Individuum, das „eine eigene Mitte hat und unteilbar ist“⁴⁹⁶ beschreibt und deren Telos er in der Konstitution seines Selbst zur Person sieht, liefe Gefahr aufgelöst zu werden in der Vereinigung mit einem anderen Selbst, wäre diese Trennung nicht vorhanden. Nur im Zustand der Seligkeit kann der Mensch eine Aufhebung dieser Trennung in der

⁴⁹³ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 160.

⁴⁹⁴ Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 283.

⁴⁹⁵ Vgl. 4.4

⁴⁹⁶ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

Wiedervereinigung fragmentarisch erleben. Damit fühlt er sich in bestimmten Momenten vom Gefühl erfüllter Liebe umfassen. Antizipatorisch erlebt er in diesen Momenten, Tillich zufolge, die Wiedervereinigung mit Gott, wird aber immer wieder in die Zweideutigkeit der bedingten Welt zurückgeworfen.⁴⁹⁷

Es wird damit ganz deutlich, dass die Wiedervereinigung das heilsgeschichtliche Ziel des Menschen ist. Schon im Leben strebe er danach, werde jedoch durch die Trennung vom Sein-Selbst immer wieder zurückgeworfen, wodurch sein Streben nur umso größer werde. Auch wenn Tillich dem Prozess der Individualisierung und der Selbstkonstitution eine große Bedeutung einräumt und das Ziel des Menschen als seine individuelle Personwerdung beschreibt, scheint dies in soteriologischer Perspektive ein Stück weit relativiert zu werden. So scheint es, als wären die Konstitution des Selbst und die Anerkennung des Selbst des oder der Anderen Schritte auf dem Weg zum Ziel der Wiedervereinigung. Die Vereinigung „überwindet“⁴⁹⁸ die Trennung. Letztlich gerät die Unterschiedlichkeit der Individuen in der Liebe zueinander damit zum notwendigen Übel. Sie ist Voraussetzung für die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem oder der Anderen und für den Willen dazu die Trennung zu überwinden. Unterschiedlichkeit als Unterschiedlichkeit zur oder zum Anderen kann damit hier im letzten bleibend nicht wertgeschätzt werden.

Dies zeigt sich besonders deutlich in Tillichs Verständnis von Ekstase und Liebe als *libido*, was ich im Folgenden kurz beispielhaft ausführen möchte.

Die Einbeziehung der *libido* als Qualität der Liebe in den Liebesbegriff kann als spezifisch für das tillichsche Denken betrachtet werden. Tillich räumt ihr einen Platz neben den in der Tradition weitaus verbreiteteren Qualitäten, *agape*, *philia* und *eros*, ein. So wird die leibliche Dimension der Liebe hier durch Tillich besonders wertgeschätzt und als Qualität entsprechend gewürdigt. Die Integration der natürlichen Bedürfnisse des Menschen, die ja nicht nur Sexualität, sondern zum Beispiel auch einfach das Bedürfnis nach Gemeinschaft beinhalten in Tillichs Liebesverständnis hilft an dieser Stelle einen nachvollziehbaren Bezug zur realen Existenz des Menschen herzustellen. Tillich integriert hier auch die Natürlichkeit, die Menschlichkeit des Menschen in sein Verständnis und versteht sie als Teil des Strebens und damit auch des Weges zu Gott. Die

⁴⁹⁷ Vgl. 4.4

⁴⁹⁸ Dies zeigt sich analog auch in Gott. So definiert Gott als den „ewige[n] Prozeß [...], in dem sich fortgesetzt Trennung vollzieht und durch Wiedervereinigung überwunden wird“ (Paul Tillich: Systematische Theologie I, 280.)

libido als der in seiner Natur angelegte Trieb des Menschen treibt den Menschen, Tillich zufolge, aus sich heraus und wird in seiner Sehnsucht nach Wiedervereinigung zur Liebe. Die Kombination dieses Verständnisses von *libido* mit einem Verständnis von Ekstase, das die Liebenden gerade im sexuellen Akt miteinander eint, zeigt, dass hier die Erfahrung mit dem Unbedingten und die Ekstase, die u.a. beim sexuellen Erleben möglich ist, miteinander verbunden werden. In der Ekstase ist der Mensch, Tillich zufolge, in seinem ganzen Sein auf eine andere Person gerichtet, auch körperlich, und vereinigt sich mit ihr in ihren sexuellen Handlungen, die im Orgasmus kulminieren können. Hier zeigt sich also ganz deutlich, dass an dieser Stelle Sexualität und symbolisch verstandene Wiedervereinigung des Getrennten eng miteinander verbunden sind. Auch wenn keinesfalls die Bedeutung einer leiblichen auch emotional involvierten Dimension der Liebe in Abrede gestellt werden soll, so kann man hier doch das Problem nicht übersehen, dass in Tillichs Überlegungen das körperliche und höchst menschliche Erleben von Sexualität mythisch idealisiert und überhöht dargestellt wird. Letztlich ist auch dies ein Beispiel dafür, wie die besondere Bedeutung der Vereinigung in der Liebe durch Tillich hervorgehoben wird.

Tillichs Verständnis von der Beziehung von Einheit und Differenz wird zudem in seinem Verständnis von Gott in seiner trinitarischen Gestalt deutlich. Wie in der zwischenmenschlichen Begegnung wirkt auch hier der durch Tillich besonders gewürdigte Geist Gottes. In Gott vereinigt er die getrennten göttlichen Prinzipien immer wieder miteinander. Auch hier ist also die Einheit das Ziel. Ein weniger monistisches Verständnis könnte an dieser Stelle vermutlich die bleibende Differenz innertrinitarisch und analog auch anthropologisch besser würdigen und wertschätzen.

4.7.5 Impulse und Grenzen des Menschen- und Liebesverständnisses Paul Tillichs

Die theologische Anthropologie Paul Tillichs zeigt sich damit im Hinblick auf eine Theologie der interreligiösen Ehe besonders in zwei Aspekten als besonders fruchtbar:

- Sie stellt den Menschen als Individuum in die Mitte seines Liebesverständnisses und stellt die Begegnung mit der Welt und den Mitmenschen als fundamental wichtig für die Entwicklung eines Menschen dar. Nur so geht der Mensch aus sich und über sich hinaus und lebt damit im Geiste Gottes.

- Dabei fordert Tillich gleichzeitig das Selbst jedes anderen Menschen anzuerkennen und zu würdigen. So enthält die Bewegung auf den oder die Andere zu auch immer ein Element der Zurückhaltung. Die oder der Andere soll gesehen werden, wie sie oder er wirklich ist und zwar möglichst, ohne dass sich das Subjekt der Begegnung Bilder vom Anderen oder von der Anderen macht. Tillich fordert hier ein wahrhaftes Heraustreten aus dem Selbst und eine Öffnung für die Andersheit des oder der Anderen.

Die theologische Anthropologie Tillichs ist aus meiner Sicht dort besonders stark, wo sie den Menschen als individuellen Menschen sieht in seinem durch Zweideutigkeiten und Bedingtheiten geprägten Leben. Dies gerät jedoch an vielen Stellen aus dem Blick und zwar zugunsten einer Fokussierung auf die essentiellen Strukturen, die auch im Menschen fragmentarisch vorhanden sind, und zugunsten einer Vorstellung, die das Streben nach dem Unbedingten und die Wiedervereinigung mit diesem als Ziel der Liebe versteht.

Wenn Tillich den Menschen in seinem Liebesverständnis auf seine essentiellen Strukturen reduziert, besteht immer auch die Gefahr, den Menschen in seiner Ganzheit mit seinen Schwächen und Verletzlichkeiten aus dem Blick zu verlieren. Dies habe ich sowohl in seinem Verständnis von *eros* als auch in seinem Verständnis von *agape* gezeigt. Ähnlich verhält es sich mit der Fokussierung auf Vereinigung und Einheit als Ziel des Menschen. Tritt hier die Wiedervereinigung als Ziel des Menschen in der Liebe in den Vordergrund, dann gerät die Unterschiedenheit der Liebenden zum notwendigen Übel der durch sowohl essentielle als eben auch existentielle Strukturen geprägten Welt. Differenz ermöglicht dann Liebe nur um überwunden zu werden. Bleibend kann die Unterschiedlichkeit der Liebenden nicht wertgeschätzt werden. Hier zeigen sich aus meiner Sicht am deutlichsten die Schwächen und Herausforderungen des tillichschen Liebesverständnisses im Hinblick auf meine Fragestellung. Trotz ihrer theologischen Ansatzpunkte für eine Denkweise, die die Andersheit der oder des Anderen in der Liebesbeziehung wertschätzen kann, bleibt Differenz ein Hindernis für die angestrebte Vereinigung und stellt daher eine große Herausforderung, ja fast schon eine Provokation dar für die These, dass Unterschiedlichkeit wie bspw. die unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit der Partner in einer Ehe bleibend anerkannt werden sollte und sogar fruchtbar auf eine gelingende Liebebeziehung wirken kann.

Im Folgenden wende ich mich nun theologischen Ansätzen zu, die helfen, die fruchtbaren Aspekte des tillichschen Liebesverständnisses aufzugreifen und den herausfordernden Aspekten alternative Denkmöglichkeiten entgegenzusetzen, um auf diese Weise weitere Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe darlegen zu können.

5 ALTERNATIVE UND VERTIEFENDE ÜBERLEGUNGEN ZUR ANERKENNUNG VON ANDERSHEIT IN DER LIEBESBEZIEHUNG AUSGEHEND VON DEN THESEN PAUL TILLICH'S

5.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels

Nachdem ich mich im vorhergehenden Kapitel kritisch mit dem Menschen- und Liebesverständnis Paul Tillich's auseinandergesetzt habe, möchte ich nun an die fruchtbaren Aspekte seines Verständnisses anknüpfen und diese im Lichte ausgewählter aktueller Positionen vertiefen. Diese fruchtbaren Aspekten sind, wie in Kapitel 4.7.5 dargelegt, zum einen die Fokussierung des Menschen als Individuum in Tillich's theologischer Anthropologie und zum anderen sein Verständnis von Liebe als Partizipation und damit als Begegnung mit einem anderen zentrierten Selbst, ohne es in seiner Zentriertheit zu gefährden.

Angesichts der Thesen Tillich's, die in Bezug auf das Vorhaben einer Theologie für die interreligiöse Ehe herausfordernd sind, werde ich alternative Denkmöglichkeiten aufzeigen. Hier sei besonders seine These von der Überwindung der Trennung und Wiedervereinigung als Ziel der Liebe erwähnt, die, wie ich in Kapitel 5 gezeigt habe, grundlegend für seine Anthropologie und auch für sein Gottesbild ist. Diese These zeigt sich auch in seinem Verständnis von Ekstase, in dem er u.a. die Möglichkeit der Wiedervereinigung im sexuellen Erleben aufzeigt. Zudem möchte ich auch die oben kritisierte Fokussierung des Menschen in seinen essentiellen Eigenschaften thematisieren, um hier auch Überlegungen zum Menschen in seiner Schwäche und Verletzlichkeit im Kontext der Liebesbeziehung einzubeziehen.

Das bedeutet, dass in den folgenden Überlegungen der Mensch auf der einen Seite mit Tillich im Verhältnis von Individualisation und Partizipation und seine Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen in ihrer Vieldimensionalität gesehen wird. Auf der anderen Seite will ich die Bedeutung der Unterschiedlichkeit der Liebenden in den Formen der Partizipation innerhalb einer Liebesbeziehung unter Bezugnahme auf weitere, in erster Linie theologische Positionen weiterdenken. Dabei werde ich ausloten, wie die Unterschiedlichkeit der Liebenden auch bleibend gedacht werden kann und inwiefern ihr ein positiver Einfluss auf die Liebesbeziehung zugetraut werden kann, um so weitere Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe eruieren zu können.

Jede Liebesbeziehung beinhaltet in unterschiedlicher Form und Intensität eine Sehnsucht nach dem Zusammensein mit dem oder der Anderen, nach Vertrautheit und Nähe, nach Intimität und Geborgenheit. Es ist der Wille zur Relation und zur Gemeinsamkeit, der die Liebesbeziehung konstituiert. Udo Kern verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der Einheit und macht deutlich, dass er ihn relational versteht, denn so sei das Mitdenken von Differenz hier nicht nur möglich, sondern vorausgesetzt. Er stellt heraus: „[r]elational kann die Einheit der Liebe nur sein, wenn sie eine Einheit Unterschiedener ermöglicht, denn Relation ist nur möglich zwischen Unterschiedenen.“⁴⁹⁹ Auch hier stehen die Liebenden in einem Spannungsverhältnis von Einheit bzw. Gemeinsamkeit und Differenz. Differenz wird hier in einem abstrakten Sinne als die bleibende Differenz zweier sich begegnender Menschen gedacht. In einem konkreteren Sinne wird Differenz verstanden als die Andersheit der Liebenden in ihrem je individuellen Selbstsein: beispielsweise ihren Denk- und Handlungsweisen, ihren Eigenschaften, aber auch ihren Ausdrucksweisen und ihrer Körperlichkeit. Differenz spielt jedoch auch in der Liebe Gottes eine bedeutsame Rolle und findet in einer Vielfalt von Trinitätsvorstellung ihren Ausdruck in der Trennung und Relationalität der trinitarischen Personen. Das Verhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit steht im Fokus der folgenden Überlegungen. Dabei gehe ich von der These aus, dass nur dadurch, dass die Andersheit des oder der Anderen in ihrem individuellen Selbstsein geachtet wird und somit Differenz bleibend einen Platz in der Liebesbeziehung hat, wahre Gemeinsamkeit möglich wird.⁵⁰⁰

Die intime Liebesbeziehung wird in den folgenden Überlegungen in erster Linie aus theologisch-anthropologischer Perspektive und als symmetrisches Anerkennungsverhältnis⁵⁰¹ zwischen Individuen betrachtet. Da eine solche Perspektive auf die eheliche Liebesbeziehung auch interdisziplinär eingenommen wird, werde ich im Folgenden neben Theologinnen und Theologen aus der protestantischen und katholischen Tradition auch einzelne Soziologinnen und Soziologen, die sich mit dieser Thematik beschäftigt haben, zu Wort kommen lassen. Dabei kann es hier nicht Ziel sein, ein Gesamtbild der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in diesen unterschiedlichen Disziplinen zu geben. Vielmehr geht es mir darum, in diesem Kapitel durch einzelne Schlaglichter Perspektiven aufzuzeigen, wie Tillichs Überlegungen zur

⁴⁹⁹ Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 183.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 183f.

⁵⁰¹ Zur Begriffserläuterung vgl. 5.4.1

zwischenmenschlichen Liebe in Richtung einer Eheologie, die die Differenz der Ehepartner anerkennt, weiter- bzw. anders gedacht werden können.

In der Gliederung des Kapitels habe ich mich daher an den in Kapitel 4 dargelegten Überlegungen Tillichs orientiert. Einsteigen werde ich mit dem Zusammenhang zwischen Liebe und Erkenntnis, wobei die Frage im Zentrum steht, inwiefern der oder die Andere in der intimen Liebesbeziehung in seinem individuellen Selbstsein erkannt werden kann (5.2). Im nächsten Schritt (5.3) wende ich mich dann der Fokussierung des Menschen als Individuum zu. Hier werde ich also das individuelle Selbstsein des Menschen theologisch beleuchten. Hervorheben möchte ich dabei den Menschen mit den Möglichkeiten seiner individuellen Selbstverwirklichung, aber über Tillich hinaus auch in seinen Grenzen und Schwächen. Im nächsten Kapitel (5.4) werde ich dann Tillichs Gedanken der Partizipation im Sinne der Begegnung mit einem anderen Menschen, in der sein Selbstsein anerkannt wird, im Hinblick auf weitere theologische Positionen vertiefen. Dabei wird die Frage im Fokus stehen, wie dem oder der Anderen in der Liebesbeziehung mit Achtung, Empathie und Anerkennung seiner oder ihrer Freiheit begegnet werden kann. Hier stehen die Überlegungen von Jochen Schmidt und Klaus von Stosch im Fokus der Untersuchung. Auch die Vergebung als Ermöglichung der Freiheit sich neu und anders zu verhalten, wird Thema dieses Kapitels sein. Im fünften Kapitel (5.5) werde ich dann die Liebesbeziehung als Kommunikationsgeschehen beleuchten und dabei darstellen, inwiefern die Liebe die Kommunikation zwischen Individuen prägt und verändert. In diesem Kontext werde ich mich, ausgehend von Tillichs Einbeziehung der leiblichen Dimension der Liebe und seinem Verständnis von Ekstase im Zusammenhang mit sexuellem Erleben, auch dem Aspekt der Sexualität und der Anerkennung von Differenz in dieser Dimension der Liebe widmen. Sexualität wird dabei ebenfalls als ein Kommunikationsprozess betrachtet.

Tillich versteht die zwischenmenschliche Liebe analog zur Liebe Gottes, d. h. die Spannungselemente, in denen sich der Mensch in der Begegnung mit anderen Menschen befindet, sind auch in Gott präsent. In Kapitel 6 widme ich mich daher der Frage, wie Andersheit und Differenz innerhalb des trinitarischen Gottesverständnisses gedacht werden können (5.6). Ich gehe dabei aus von Tillichs Überlegungen zu einer analogen Struktur der Gott-Mensch-Beziehung. Während Tillich hier seine These von der Liebe als Wiedervereinigung des Getrennten als symbolisch präsent in der trinitarischen

Vorstellung und analog in der zwischenmenschlichen Beziehung versteht,⁵⁰² werde ich hier Möglichkeiten aufzeigen, wie im Sinne eines solchen Zusammenhangs neuere trinitätstheologische Überlegungen fruchtbar sein könnten. Ich werde dabei Chancen und Gefahren aufzeigen im Hinblick auf solche Impulse für eine Theologie der interreligiösen Ehe.

5.2 Liebe als Prozess der Erkenntnis durch das Sich-öffnen für die Andersheit des oder der Anderen

Will ich die Differenz, also das ganz individuelle Selbstsein des oder der Anderen, in der Liebe anerkennen, dann ist es zunächst einmal notwendig den oder die Anderen in seiner oder ihrer Andersheit wahrzunehmen und zu erkennen. Daher möchte ich hier zunächst, ausgehend von den in Kapitel 4.4 dargelegten Überlegungen Tillichs, den Zusammenhang zwischen Liebe und Erkenntnis beleuchten.

Tillich schreibt in diesem Kontext, die Liebe zur oder zum Geliebten treibe den Menschen zum Hinausschreiten aus seinem Selbst und treibe ihn damit auch zur Erkenntnis des oder der Anderen in seiner oder ihrer Andersheit.⁵⁰³ Den engen Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis greift nicht nur Tillich in seinen theologischen Ausführungen auf. Udo Kern weist auf die Tradition dieses Zusammenhangs in der Ideengeschichte hin.⁵⁰⁴ So sei bei Augustinus festzustellen, dass Liebe „elementar dem Erkennen förderlich“⁵⁰⁵ sei. Ohne Liebe ist aus dieser Sicht, ganz ähnlich wie bei Tillich, ein Erkennen der Welt und der Mitmenschen nicht möglich.⁵⁰⁶ Dieser Gedanke lässt sich nach Kern bis heute in einschlägigen Werken zur Liebe finden.⁵⁰⁷

Das Spannungsverhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit spielt in Bezug auf das Verständnis von Liebe als Prozess der Erkenntnis bei Kern eine wichtige Rolle. Er stellt heraus, dass hier neben einer „Differenzkraft“ auch eine „Einungskraft“ präsent ist und betont die Bedeutung der Wirksamkeit beider Kräfte in der Liebe, so dass in der Liebe

⁵⁰² Paul Tillich: Systematische Theologie I, 275.

⁵⁰³ Vgl. Kap. 4.3.1

⁵⁰⁴ Vgl. Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 9ff.

⁵⁰⁵ Ebd., 11.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., 11.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., 11ff. Kern nennt hier u.a. die Schriften von Max Scheler („ordo amoris“), der „nachdrücklich auf die Notwendigkeit der Liebe als den dem Erkennen vorausliegenden Apriori-Urakt“ (15) hinweist. Auch Tillich nennt er hier in der Rückschau auf Denkweisen, die den Zusammenhang von Erkenntnis und Liebe ausbuchstabieren. Zudem sei hier Gisbert Kranz genannt, der in seiner Monographie diesen Zusammenhang in den Fokus stellt. (Vgl. Gisbert Kranz, Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch, München, Salzburg).

weder unverbundene Differenz noch völlige Einung existieren kann.⁵⁰⁸ Kern stellt daher fest: „[d]ie Einung läßt sich in der Perspektive der Liebe nicht ohne Implikation des Unterschiedes erkenntnismäßig realisieren.“⁵⁰⁹ Kern bleibt an dieser Stelle in seiner Darlegung sehr abstrakt, buchstabiert diese Überlegung jedoch im Folgenden u.a. auch mit Bezug auf die Differenz zwischen den Liebenden aus. Er tut dies beispielsweise in seinem hier schon vielsagenden Kapitel „Liebe sucht anderes und andere“⁵¹⁰, wenn er von der „Begegnung einander Selbständiger in der Liebe“⁵¹¹ oder von der „mir fremde[n] Originalität des anderen“⁵¹² in der Liebe schreibt. Auf diese Überlegungen werde ich an späterer Stelle in Kapitel 5.4 noch einmal genauer eingehen. Wichtig ist hier zunächst einmal, dass Kern eine bleibende Differenz im Zusammenspiel mit einer Einungskraft in der Liebe denkt, die sich auch auf die Differenz zwischen Liebenden beziehen lässt.

Weiterhin definiert Kern: „Liebe als fundamentaler Grundakt von Vertrauen konstituiert Vertrauen als apriori epistemische Grundgegebenheit. Die Liebe geht als fundamentaler Grundakt von Vertrauen auf die Wirklichkeiten den Erkenntnisakten voraus.“⁵¹³ Vertrauen gibt dem Menschen somit bei Kern den Mut und die Motivation, den Schritt aus dem Selbst heraus auf die Welt hin zu wagen und damit auch hin auf den oder die Andere. Der oder die Liebende öffnet sich in diesem Moment für den oder die Andere und ermöglicht dadurch in gewissem Maße Erkenntnis.⁵¹⁴ Das Sich-Öffnen für den oder die Andere im Vertrauen auf ihn oder sie in der Liebe könnte somit als ein erster Schritt im Prozess der Erkenntnis in der Liebe verstanden werden. Das Verlieben geht diesem Schritt in gewisser Weise voraus, da das Gefühl nicht erst entsteht, nachdem der oder die Liebende den oder die Andere wahrgenommen und ihn oder sie für liebenswert befunden hat, sondern beim Wahrnehmen entsteht.⁵¹⁵ Lukas Ohly betont: „es ist immer schon der geliebte Mensch, in den man sich verliebt.“⁵¹⁶ Mit dem Gefühl des Verliebtseins geht somit auch das Sich-Öffnen für den konkreten anderen Menschen einher.

⁵⁰⁸ Ebd., 16.

⁵⁰⁹ Ebd., 17.

⁵¹⁰ Ebd., 76.

⁵¹¹ Ebd., 78.

⁵¹² Ebd., 81.

⁵¹³ Ebd., 15.

⁵¹⁴ Vgl. dazu auch Traugott Koch: 10 Gebote für die Freiheit, 116, Koch spricht hier von dem Sich-Öffnen als erster Akt des Begehrens in der Liebe, das dann die Erkenntnis über den oder die Andere ermöglicht.

⁵¹⁵ Vgl. Lukas Ohly: Ethik der Liebe, 66.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., 67.

Der liebende Mensch begegnet dem oder der Anderen mit einer besonderen Sensibilität für das Selbstsein des oder der Geliebten. J. David Velleman beschreibt diese Sensibilität der oder dem Anderen gegenüber als „Zustand aufmerksamen Innehaltens“⁵¹⁷. Dabei lege der oder die Liebende die emotionale Abwehr ab und öffne sich dem oder der Anderen „mit dem Ergebnis, daß wir die Person vielleicht zum ersten Mal wirklich anschauen und auf eine Weise reagieren, die zeigt, daß wir sie wirklich gesehen haben.“⁵¹⁸ Die Sensibilität für den oder die Andere fördert damit in entscheidender Weise die Erkenntnis des individuellen Selbstseins der oder des Geliebten. Sie lässt die oder den Liebenden den oder die Andere sehen, wie er oder sie wirklich ist.

Anzumerken ist hier jedoch, dass Velleman in diesem Zusammenhang von einem Selbstsein spricht, das als individuelle Erscheinung auf das „wahre und bessere Selbst“ und somit das wahre Menschsein verweist.⁵¹⁹ Der Mensch in seiner Individualität wird nur als ein Exemplar der Gattung Mensch betrachtet und nicht als Individuum.⁵²⁰ Aber, so führt es auch Jochen Schmidt aus, „wir wollen als Individuen wahrgenommen werden und nicht als Exemplare einer Gattung, und wenn wir anderen Menschen begegnen und Achtung für sie empfinden, dann achten wir den anderen Menschen in seiner Einzigartigkeit.“⁵²¹ Die Geliebte oder der Geliebter sollte dementsprechend als individueller Mensch in seinem oder ihrem Selbstsein wahrgenommen und nicht nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies Mensch geschätzt werden.

Offen und sensibel sein für das konkrete Selbstsein der oder des Anderen bedeutet dabei immer auch, dass man sich von ihr oder ihm berühren lässt. Berührt werden können heißt nun aber wiederum auch verletzt werden zu können. „Die Liebe entwapfnet unsere emotionale Abwehr, sie macht uns für andere verwundbar.“⁵²² Daher erfordert das Sich-Öffnen einem anderen Menschen gegenüber in der Liebe, wie oben mit Bezug auf Kern schon erwähnt, Vertrauen, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch, dem ich mich öffne, verantwortungsvoll und mit Achtung vor meinem individuellen Selbstsein mit mir umgeht. Nur so ist der oder die Geliebte auch bereit dazu, sich zu öffnen und somit in gewissem Maße die Erkenntnis des oder Anderen zuzulassen.

⁵¹⁷ J. David Velleman: Liebe als ein moralisches Gefühl, 86.

⁵¹⁸ Ebd., 86.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 92f.

⁵²⁰ Vgl. auch Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 32.

⁵²¹ Ebd., 32.

⁵²² J. David Velleman: Liebe als ein moralisches Gefühl, 86.

Koch stellt daher fest, das „Vertrauen, nicht nur aus sich herauszugehen, sondern sich auf den Anderen wirklich einzulassen“⁵²³ entwickle sich erst aus der positiven Erfahrung von nicht-enttäuschem Vertrauen heraus. Erst wenn ein Mensch sich von einem anderen Menschen wiederholt als bejaht und ernstgenommen erlebe, dann wachse der Mut sich in eigener Freiheit der Freiheit des oder der Anderen wahrhaft auszusetzen.⁵²⁴

5.3 Der geliebte Mensch als der oder die konkrete Andere – Freiheit und Bedingtheit als Kennzeichen individueller Selbstkonstruktion

Nachdem ich nun zunächst die Liebe als Prozess der Erkenntnis und die Haltung des Sich-Öffnens für das Selbst des oder der Anderen in der zwischenmenschlichen Begegnung erläutert habe, möchte ich im nächsten Schritt den Fokus auf den geliebten Menschen als Individuum legen. Dabei gehe ich davon aus von der These, dass Gegenstand der Liebe immer ein ganz konkreter anderer Mensch ist.⁵²⁵ Dabei nehme ich den Menschen im Hinblick auf seine Fähigkeit zur individuellen Selbstkonstruktion in den Blick, und zwar im Horizont der Freiheit des Menschen sich selbst zu bestimmen, zu entwickeln und zu verändern, aber auch seiner Bedingtheit, die u.a. in seiner Schwäche und Verletzlichkeit zum Ausdruck kommt.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass jeder Mensch mit Freiheit geschaffen ist. „Der Mensch ist wesentlich frei und wesentlich unbestimmt, da nicht von anderwärts her festgelegt ist, wie er zu leben hat“⁵²⁶, so stellt es auch Jochen Schmidt heraus. Das bedeutet, dass jeder Mensch individuell mit der Herausforderung konfrontiert ist, sein Leben zu gestalten und sein Selbst zu konstituieren. „Da die Bestimmung des Menschen nicht festgelegt ist, jedenfalls nicht in dem Sinn, dass dem Menschen die Verantwortung für seine Lebensführung abgenommen wäre, ist der Mensch zur Selbstsetzung, oder vorsichtiger, zum Sich-Entwerfen bestimmt.“⁵²⁷ Der Mensch, der auch nach Tillich durch Freiheit bestimmt ist⁵²⁸, gestaltet somit in einer Vielzahl von Entscheidungen sein Leben und zeigt damit auf, „was das Menschsein für ihn bedeutet“⁵²⁹. Wie Tillich stellt auch

⁵²³ Traugott Koch: 10 Gebote für die Freiheit, 116.

⁵²⁴ Vgl. ebd., 115-118.

⁵²⁵ Vgl. dazu auch Lukas Ohly: Ethik der Liebe, 333f.

⁵²⁶ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 13.

⁵²⁷ Ebd., 17.

⁵²⁸ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 216.

⁵²⁹ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 18.

Schmidt das Individuum hier weiterhin in ein Spannungsverhältnis. So macht auch er deutlich, dass der Mensch seine Freiheit nur in den Grenzen der bedingten Welt ausleben kann.⁵³⁰

Der Mensch wird hineingeboren in ein Netzwerk von Beziehungen. Ehe der Mensch irgendetwas anfangen kann, hat sein Leben bereits angefangen; ehe er sein Leben gestalten kann, hat sein Leben bereits eine erste Gestalt und Prägung erhalten, die er annehmen oder ablehnen, aber eben nicht umgehen kann.⁵³¹

Innerhalb dieser Bedingtheit konstruiert der Mensch sein Selbst oder mit Schmidt gesprochen sie oder er fängt etwas an.⁵³² Dabei entscheidet er oder sie sich dafür auf eine ganz bestimmte Weise Person zu sein. Dies tut der Mensch je individuell und damit auch in je einmaliger Weise. „Gelingendes Selbstsein bedeutet, dass wir unsere Freiheit, etwas anzufangen, ergreifen, indem wir im Horizont eines Selbstentwurfes an uns bzw. auf uns hin arbeiten.“⁵³³ Das eigene Selbst wie dasjenige des oder der Anderen ist damit durch die Freiheit gekennzeichnet zu entscheiden, wer ich bzw. wer er oder sie wirklich sein möchte und danach zu handeln. Auch wenn die Freiheit immer auch durch Bedingungen in der Welt begrenzt ist, befähigt sie den Menschen innerhalb dieser Bedingungen sich selbst als Person zu bestimmen und darin Selbstachtung zu empfinden.⁵³⁴ Das bedeutet, dass auch Liebende in einer Beziehung neben Gemeinsamkeiten in gewissem Maße immer auch different sind, denn kein Mensch konstruiert sein Selbst in gleicher Weise. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass, wenn dies ernstgenommen wird, in der Liebesbeziehung der oder die ganz konkrete individuelle Geliebte im Fokus steht. Die Liebe zu einem anderen Menschen innerhalb einer intimen Liebesbeziehung ist somit nicht beliebig auf andere Menschen übertragbar, sondern immer auf diese eine individuelle Person gerichtet. Auch Axel Honneth stellt daher „ein notwendiges Element des moralischen Partikularismus“⁵³⁵ in der Liebe fest. Udo Kern verweist in diesem Zusammenhang und im Kontext seiner Untersuchung von Liebe als Form der Erkenntnis weiterhin auf die Interpretation des philosophischen Begriffs des „individuum ineffabile“ bei Max Scheler.⁵³⁶ Nur in der Liebe sei es möglich, dass ich das andere Individuum in

⁵³⁰ Tillich nennt diese Grenzen Schicksal. Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 217f.

⁵³¹ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 20.

⁵³² Vgl. ebd., 20f.

⁵³³ Ebd., 27.

⁵³⁴ Vgl. ebd., 29f.

⁵³⁵ Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, ⁸, 174.

⁵³⁶ Scheler stellt fest: „das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nie aufgeht („individuum ineffabile“), tritt nur in der Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor!“ (Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Bonn ⁶, 163.

seinem individuellen Selbstsein sehe. Damit sei „der geschichtlich-konkrete andere im Visier der Liebe“⁵³⁷, wie er oder sie mir in der intimen Liebesbeziehung begegnet.

Der oder die Andere konkretisiert sein oder ihr Selbstsein auch in seiner oder ihrer Leiblichkeit.⁵³⁸ Sie ist Kennzeichen seiner Bedingtheit und gleichzeitig Möglichkeit der Selbstkonstruktion. Nach Stock ist der Leib insofern Teil jedes Individuums, als dass sein Selbstsein und sein Leib eng miteinander verbunden sind. Dies zeigt sich, ihm zufolge, beispielweise in „unverwechselbare[n] Zeichen [wie] de[m] Ton der Stimme, de[m] Stil der Rede, [der] Mimik des Gesichts und [der] Gestik der Körpergestalt.“⁵³⁹

Auch wenn die von Stock aufgeführten leiblichen Ausdrucksweisen des Menschen nicht immer durch die freie Entscheidung des Menschen veränderbar und damit zu konstruieren sind, prägen sie das individuelle Selbstsein des Menschen. Die Wirkung auf andere Menschen, besonders bei der ersten Begegnung, ist von diesen Faktoren beeinflusst und trägt oft zu der sogenannten Ausstrahlung eines Menschen bei. Sie kann unter Umständen auch aufgrund der (äußerlichen) Differenz der Liebenden Anteil an der erotischen Anziehung zwischen Liebenden haben.⁵⁴⁰

Solche Ausdrucksweisen des Leibes können aber auch unabsichtlich und ungewollt erfolgen. Schmidt macht daher auf die Verletzlichkeit aufmerksam, die die leibliche Gestalt des Menschen beinhaltet.⁵⁴¹ Der Mensch ist nicht in der Lage seine körperlichen Ausdrucksweisen genau zu steuern und zu kontrollieren. „Weil und insofern wir einen Leib haben, können wir unseren Gedanken und Empfindungen kraft unseres Leibes

⁵³⁷ Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 82).

⁵³⁸ Ebd., 150ff.

⁵³⁹ Konrad Stock: Gottes wahre Liebe, 216; Es zeigt sich an dieser Stelle dieselbe Problematik wie in der Auseinandersetzung mit J. David Velleman. Zwar wird der oder die Andere als Individuum betrachtet, aber dabei auch als Exemplar der Gattung Mensch. Auch hier schließe ich mich damit Jochen Schmidt an, wenn er davon spricht, dass der Mensch als Individuum wahrgenommen möchte und nicht als Exemplar der Menschheit. (vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 32.)

⁵⁴⁰ Anzumerken ist hier, dass Stock dabei die leibliche Gestalt eines Menschen geschlechterkonnotiert interpretiert. „In der freundschaftlichen und in der erotischen Sympathie wird deutlich, daß den intimen Interaktionsformen stillschweigend oder ausdrücklich das Wohlgefallen an der sexuellen Bestimmtheit der Person, am Reiz der männlichen oder der weiblichen Erscheinung zugrunde liegt, wie er sich in der Mimik und der Gestik, im Ton der Stimme und in der Ausdrucksgestalt des Ganges äußert.“ (Konrad Stock: Gottes wahre Liebe, 3.) Da der Mensch sich, Stock zufolge, als „geschlechtlich differenzierter Leib“ erlebt, sei auch die leibliche Präsenz des Menschen jeweils durch das Geschlecht des Menschen mitbestimmt. Sexuelle Differenz sei demnach, ihm zufolge, „die Bestimmtheit des je unverwechselbaren identischen Selbstgefühls durch die erlebte Leibhaftigkeit. Sie ist insofern eine Differenz von Innerlichkeit, die sich denn auch in vielfach variierender Weise in der Ausdrucksgestalt des Leibes (etwa im Unterschied des Gehens und in der Grazie der Bewegung) manifestiert.“ (Konrad Stock: Die Liebe und ihre Zeichen, 69) Solche geschlechterkonnotierten Unterschiede beinhaltet aus meiner Sicht immer die Gefahr der Stereotypisierung und Verallgemeinerung. In meiner Untersuchung soll der Mensch als Individuum im Fokus stehen, weitestgehend unabhängig von seiner oder ihrer geschlechtlichen Zugehörigkeit.

⁵⁴¹ Vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 77.

Ausdruck verleihen, wenn wir wollen und wie wir wollen. [...] Weil und insofern wir Leib sind, kann unser Leib auch ohne oder gegen unseren Willen Ausdruckszeichen werden.“⁵⁴² Den geliebten Menschen in seinem individuellen Selbstsein zu lieben bedeutet, ihn oder sie auch in denjenigen Ausdrucksweisen zu lieben, in denen sie oder er Schwäche zeigt. Dies bedeutet einerseits, den anderen Menschen in seiner Verletzlichkeit, die sich nicht nur auf die eben ausgeführte leibliche Dimension beschränkt, zu lieben.

Einen anderen Menschen in seiner Schwäche lieben kann aber andererseits auch bedeuten, ihn trotz seiner Fehler zu lieben, denn es „ist das „Mängelwesen“ Mensch, das liebt.“⁵⁴³ Josef Pieper stellt in diesem Zusammenhang die folgende Frage: „Heißt aber nicht, so könnte einer sagen, „jemanden lieben“ so viel wie: ihn nehmen und annehmen, wie er wirklich ist, „mit allen Schwächen und Fehlern“?“⁵⁴⁴ Er betont, dass der oder die Liebende den oder die Andere trotz seiner Schwächen lieben kann, auch wenn er oder sie die Schwächen an sich ablehne.⁵⁴⁵ Nach Pieper kann und soll der Mensch in der intimen Liebesbeziehung in seiner Schwäche gesehen und geliebt werden und dies nicht durch die Wertschätzung der Schwäche an sich, sondern durch Vergebung. In der Vergebung nimmt der Mensch „die personale Würde des anderen ernst“⁵⁴⁶. Auf das Thema der Vergebung werde ich an späterer Stelle genauer eingehen.⁵⁴⁷

In der Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen kann dieser dementsprechend als Mensch mit seinen individuellen Fehlern und Schwächen gesehen werden. „Einen Menschen anzusehen ist ein bedeutsamer Akt der zwischenmenschlichen Kommunikation, ja des Menschseins überhaupt.“⁵⁴⁸ Ist der Blick auf den oder die Andere auch einer, der durch Liebe gekennzeichnet ist, so muss dieser Blick jedoch gerade nicht

⁵⁴² Ebd., 76.

⁵⁴³ Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 132.

⁵⁴⁴ Josef Pieper: Über die Liebe, 85; Pieper unterscheidet bei der Beantwortung dieser Frage zwischen Schwäche und Schuld. Schuld zeige sich in der Sünde des Menschen. Die Schwäche des Menschen kann, ihm zufolge, somit in der Aktualisierung seiner individuellen Freiheit in die Sünde führen. Der Begriff der Sünde hat eine lange und weite Begriffsgeschichte, die ich an dieser Stelle nicht zum Gegenstand machen kann. In diesem Zusammenhang steht zunächst einmal Schwäche als Teil des geliebten Menschen und damit als Herausforderung in der intimen Liebesbeziehung im Fokus.

Weiterhin unterscheidet Pieper zwischen „Entschuldigen und Vergeben“. Entschuldigen bedeutet für Pieper „ich lasse etwas „gut sein“, obwohl es schlecht ist“ (Ebd., 86.), da dies im Grunde die Gleichgültigkeit gegenüber dem oder der Anderen und seinen oder ihrer Schwäche und Schuld zeige, sei in der Liebesbeziehung kaum etwas zu entschuldigen, dafür jedoch umso mehr zu vergeben. (Vgl. ebd., 86f.) Vergebung sei „einer der Grundakte der Liebe“. (Ebd., 86.)

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 85f.

⁵⁴⁶ Ebd., 87.

⁵⁴⁷ Siehe 5.4.3

⁵⁴⁸ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 72.

die verfehlten Handlungen und die schwachen Momente des oder der Anderen ausschließen. Nur wenn der oder die Liebende den geliebten Menschen in seinem ganzen Selbstsein mit seinen schönen und weniger schönen Seite wahrnimmt und wirklich sieht, kann er ihm oder ihr wirklich nahestehen und so seine oder ihre individuelle Andersheit in gewissem Maße wahrnehmen und verstehen. Mit Tillich gesprochen, hat er auf diese Weise teil an der Welt des oder der Anderen. Nimmt man also die bleibende Differenz der Individuen in der Liebesbeziehung aufgrund ihres in Freiheit und Bedingtheit konstruierten je ganz individuellen Selbstseins ernst, so führt dies in diesem Fall nicht zu einer Unverbundenheit und einem Nebeneinander der Individuen, sondern schafft Nähe in der Bereitschaft, sich für das Selbst des oder der Anderen zu öffnen und ihn oder sie somit in seinen Stärken und Schwächen wahrzunehmen und zu lieben. Wie dies durch Achtung des Selbstseins des oder der Anderen, Anerkennung seiner oder ihrer Freiheit und Vergebung möglich ist, werde ich im folgenden Kapitel ausführen.

5.4 Den oder die Andere in seiner oder ihrer Freiheit lieben

In einer Ehe zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, aber auch in jeder anderen Liebesbeziehung, ist es von besonderer Bedeutung, dass die Liebenden den oder die jeweils Andere in ihrer bzw. seiner Differenz und damit in ihrem bzw. seinen ganz individuellen Selbstsein und damit in seiner bzw. ihrer Freiheit anerkennen und achten. Dies betont auch Tillich, wenn er für die Anerkennung des Selbst der oder des Anderen im Sinne der Partizipation plädiert und betont, dass die Zentriertheit und damit das Selbstsein des oder der Anderen nicht gefährdet werden darf (4.3).⁵⁴⁹

Was kann es nun bedeuten, den oder die Andere in der Liebesbeziehung in seiner oder ihrer Freiheit zu lieben und seine oder ihre individuelle Andersheit anzuerkennen? Diese Fragestellung werde ich im Folgenden beleuchten. Dabei werde ich den Fokus der theologischen Untersuchung auf die subjekttheoretische Position Jochen Schmidts und sein Verständnis von Achtung vor der Individualität des oder der Anderen in zwischenmenschlichen Beziehungen sowie auf die freiheitstheoretische Annäherung Klaus von Stoschs an das Thema der Ehe legen. Meine Darstellung der Paradigmen ehelicher Liebesbeziehungen zwischen Individuen befindet sich dabei im Kontext eines

⁵⁴⁹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 95.

soziologischen Verständnisses, das Liebesbeziehungen im Anschluss an Honneth als Anerkennungsverhältnisse⁵⁵⁰ deutet. Dabei steht ein dialogisches Liebesverständnis im Fokus, das den Liebenden ermöglicht, ganz sie selbst zu bleiben und sich gleichzeitig ganz für die Andersheit des oder der Anderen zu öffnen, ohne sie darauf festzulegen oder in ihrer Freiheit zu beschränken.⁵⁵¹

5.4.1 Prozesse der Achtung und der Empathie in der Begegnung mit dem oder der Anderen

Versteht man Liebesbeziehungen als Anerkennungsverhältnisse, in denen die Anerkennung des Selbstseins des oder der Anderen zentral ist, dann spielt der Begriff der Achtung der Liebenden voreinander eine bedeutsame Rolle. Jochen Schmidt stellt diesen Begriff ins Zentrum seiner Überlegungen zur Wahrnehmung des individuellen Selbstseins des oder der Anderen und geht dabei vom Kantschen Verständnis von Achtung⁵⁵² aus. Dabei grenzt er sich, wie in Kapitel 5.3 mit Bezug auf Velleman ausgeführt, ab von dessen Allgemeingültigkeit und fehlender Orientierung am Individuum im Kontext von zwischenmenschlichen Beziehungen, denn hier reiche es nicht, den Menschen auf Grund seines Menschseins zu achten.⁵⁵³ Stattdessen plädiert er dafür, den oder die Andere in seinem individuellen Selbstsein wahrzunehmen und so in diesem zu achten. Einen Menschen zu achten bedeute also, den oder die Andere wirklich anzusehen und auf diese Weise seinen oder ihren „individuelle[n] Takt der Selbstverwirklichung“⁵⁵⁴ zu erkennen. Dafür bedürfe es „Zeit und Aufmerksamkeit“⁵⁵⁵, so Schmidt. Um einen Menschen in seinem Selbstsein achten zu können, müsse er hinter die Fassade blicken, die sich das Individuum in der Ausübung verschiedener Rollen in der Gesellschaft aneignet und dabei bereit sein, sich überraschen zu lassen von dem ganz individuellen Selbstsein des oder der Anderen⁵⁵⁶, von den Gemeinsamkeiten und auch den Differenzen zum eigenen Selbstsein.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ Vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, 153ff.

⁵⁵¹ Vgl. Susanne Schmetkamp: Respekt und Anerkennung, 131ff; Stephanie Bethmann: Liebe – eine soziologische Kritik der Zweisamkeit, 82ff.

⁵⁵² Vgl. Immanuel Kant, MST, AA VI 402 (20f.) Kant spricht hier von Achtung als einem Gefühl eigener Art, da es durch die Vernunft des Menschen gewirkt ist.

⁵⁵³ Vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 33.

⁵⁵⁴ Ebd., 33.

⁵⁵⁵ Ebd., 33.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 33.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu auch Schmetkamp, die hier in ähnlicher Weise wie Schmidt die Bedeutung der Achtung in der Liebe beschreibt: „Wir wollen geachtet, nicht nur geliebt werden. Echte Liebe heißt eben nicht nur besondere

Dem liegt die Erwartung zu Grunde, dass der oder die Andere auch bereit ist, sich mir so zu zeigen, wie sie oder er wirklich ist, also nicht nur in den Gemeinsamkeiten mit mir, sondern darüber hinaus eben auch in seiner Andersheit. „Aus Achtung erwarten wir von uns selbst und vom anderen, dass wir voreinander zu uns, zu unseren Empfindungen und Überzeugungen, und zueinander stehen.“⁵⁵⁸ Gerade in der Liebesbeziehung mit einem anderen Menschen verlasse ich mich darauf, dass der oder die Andere sein wahres Selbst nicht vor mir verbirgt, sondern sich mir öffnet, wie ich mich ihr oder ihm öffne.

Die Soziologin Stephanie Bethmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine solche Offenheit, die von den Liebenden verlangt, sich so zu zeigen, wie sie wirklich sind, ohne sich zu verstellen oder zu verstecken, „einen Zugriff bis ins Innerste gewährt“⁵⁵⁹. Dabei setzt ein solches Ideal von Authentizität und Offenheit der Liebenden die tiefgehende Selbstkenntnis der Liebenden und die Fähigkeit, das eigene Selbst auch offen in der Beziehung zum geliebten Menschen zu zeigen, voraus.⁵⁶⁰ Hier wird also auch ein gewisser Anspruch an die Liebenden deutlich. Um der oder dem Anderen zeigen zu können, wer ich bin, muss ich zunächst einmal selber wissen, wer ich bin.⁵⁶¹

In Erfahrungen beispielsweise mit einem geliebten Menschen, die durch Achtung des oder der Anderen geprägt sind, lernt der Mensch, was Achten bedeutet und kann es einüben. Jochen Schmidt nennt dies „Übungen der Wahrnehmung“, denn in der Erfahrung von Achtung mir selbst, aber auch dem oder der Anderen gegenüber, lerne ich, „was individuelles Selbstsein bedeuten kann.“⁵⁶² Wenn der Mensch versteht, was es bedeutet, ein Individuum mit einem individuellen Selbstkonzept zu sein, das als solches auch wahrgenommen werden will, versteht er die Würde des Selbstseins eines Individuums und ist dadurch in der Lage, ihm mit der entsprechenden Achtung vor seinem individuellen Selbstsein zu begegnen.⁵⁶³ Denn „[s]ehenkönnen (im

Anerkennung, sondern impliziert auch moralische Achtung der Person als autonome und freie Person“ (Susanne Schmetkamp: Respekt und Anerkennung, 137).

⁵⁵⁸ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 29.

⁵⁵⁹ Stephanie Bethmann: Liebe, 166.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., 166.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 166ff; Auch der Soziologe Axel Honneth macht den Zusammenhang zwischen Achtung gegenüber dem oder der Anderen und Selbstachtung in seinem Konzept von Liebesbeziehungen als Anerkennungsverhältnisse deutlich. Allerdings stellt Honneth die durch die Erfahrung wechselseitiger Anerkennung und Zuwendung hervorgerufene emotionale Sicherheit der oder des Geliebten, die auch die Möglichkeit eigene Wünsche und Bedürfnisse frei zu äußern beinhaltet, in den Fokus. Diese Sicherheit befähigt zu einem Sich-Öffnen für das eigene Selbst und die eigenen Wünsche und Bedürfnisse und befördert damit die Entwicklung von Selbstachtung. Dabei schließen sich diese beiden Perspektiven keineswegs aus, sondern ergänzen einander bzw. stimmen in vielen Aspekten überein. (Vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, 170ff)

⁵⁶² Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 35.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 36.

metaphorischen Sinne) ist kein Schicksal. Sehen – und sich vom Gesehenen berühren lassen – ist eine Praxis, die man lernen muss und üben kann, insbesondere an sich selbst.⁵⁶⁴ Wenn das Achten des Selbstseins des oder der Anderen gelingt, dann kann „Anderssein“ zur Gabe werden⁵⁶⁵, indem der oder die Liebende dem oder der Geliebten die Freiheit gibt, anders zu sein, als er oder sie selbst, oder anders zu sein, als er oder sie es vielleicht erwartet hatte.

Jochen Schmidt unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen Erfahrungen von Achtung in jeglichen Arten von menschlichen Beziehungen und Erfahrungen von Liebe, wie sie beispielsweise in einer Ehe auftreten. In beiden Fällen begegnen sich Individuen und der Mensch bewegt sich aus seinem eigenen Selbst heraus auf ein anderes zu und wird dabei somit mit individueller Andersheit konfrontiert. Jedoch könne die Begegnung in einer intimen Liebesbeziehung nicht in gleicher Weise als Wahrnehmung und Einüben von Achtung betrachtet werden, da „die Erfahrung der Liebe zum vormaligen Erfahrungsschatz [nicht] einfach nur kumulativ hinzutreten würde“⁵⁶⁶. Stattdessen ist sie nach Schmidt von solcher Bedeutung für die Liebende oder den Liebenden, dass „der geliebte Mensch in seiner Einzigartigkeit (nicht in seiner Durchsichtigkeit für das Wesen des Menschen überhaupt) den Sinn des gesamten Seins gleichsam absorbiert und in sich konzentriert.“⁵⁶⁷ In der Liebe verändert sich demnach nicht nur der Mensch bezogen auf seine Fähigkeit zu achten, sondern seine ganze Welt verändert sich. Es ist der oder die Geliebte, der oder die dem eigenen Sein Bedeutung verleiht. Die oder der Liebende lebt auf ihn hin. „Der Unterschied zwischen Achtung und Liebe besteht darin, dass die Liebe ungleich tiefer in das Selbstverständnis eines Menschen eindringt als die Achtung.“⁵⁶⁸

Dagegen verbindet Udo Kern in seinen theologischen Ausführungen die Begriffe Achtung und Liebe sehr eng miteinander. Er definiert Liebe geradezu als Achtung vor dem oder der Anderen. „Liebe gibt und ist Achtung vor sich und dem anderen. Respekt vor dem, was ist, zeichnet die Liebe aus.“⁵⁶⁹ Er betont dabei die Bedeutung der bleibenden Differenz der Liebenden als Individuen mit ihrem je eigenen Selbstsein in der

⁵⁶⁴ Ebd., 36.

⁵⁶⁵ Ebd., 94; Schmidt spricht hier im Zusammenhang von Vergebung und „Andersseinkönnen“ als „Andersein“ als in meiner Verfehlung (s. 5.4.3) Bezieht man diesen Gedanken auf das Achten der Freiheit des oder der Anderen unabhängig von einer solchen Situation, in der eine Verfehlung stattgefunden hat, dann ist dies durchaus auch in der oben ausgeführten Weise zu interpretieren.

⁵⁶⁶ Ebd., 35.

⁵⁶⁷ Ebd., 35.

⁵⁶⁸ Ebd., 35.

⁵⁶⁹ Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 77.

Liebesbeziehung.⁵⁷⁰ In der Liebesbeziehung ist es nach Kern zudem möglich, für jedes der Individuen sein Selbstsein noch zu profilieren. „Entfaltung, Profilierung des Ich ereignet sich in der Liebe, denn Liebe verhilft dem anderen, selbst Ich zu sein.“⁵⁷¹ Dadurch, dass der Mensch sich selbst als Geliebter durch den anderen Menschen geliebt und geachtet erlebt, erfährt er oder sie sich „als unverwechselbares originales Ich“⁵⁷². Damit ist Achtung Bestandteil der Liebe zu einem anderen Menschen. Ohne Achtung kann für Kern keine Liebe zum oder zur Anderen existieren.

Auch Schmidt ist dabei nicht der Ansicht, dass Achtung nicht integraler Bestandteil der Liebe zu einem anderen Menschen ist, jedoch hebt er hervor, dass die Prozesse der Achtung insofern von anderer Art sind, als dass das Urteil des oder der Anderen ungleich tiefer in das Selbstverständnis eindringt. Man könnte das intime Liebesverhältnis somit als ein Verhältnis deuten, in dem das Erfahren von Achtung umso wichtiger ist, da der Mensch sich hier in besonderer Weise für den oder die Andere öffnet. Der oder die Liebende möchte von ihr oder ihm in seinem oder ihrem Selbstsein bejaht werden und ist damit in Bezug auf seine oder ihre Selbstachtung in gewissem Maße von dessen Akzeptanz abhängig. Auch Schmetkamp betont in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung der Wertschätzung durch den oder die Geliebte. Gerade hier spiele das Urteil der oder des Anderen eine große Rolle für den oder die Liebende „und wenn sie das, was uns am Herzen liegt oder das, worin wir einzigartig, besonders sind, ignorieren, schlechtreden oder sogar verachten, verletzt uns das – anders oder mehr als uns vielleicht ein vergleichbares Verhalten von Fremden verletzen würde.“⁵⁷³

In enger Verbindung mit Schmidts Ausführungen zur Achtung steht sein Verständnis von Empathie, das gerade im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit und Differenz der Liebenden besonders interessant ist. Einen anderen Menschen in seinem Selbstsein zu achten, lehre nach Schmidt Empathie, d.h. sich in den oder die Andere hineinzuversetzen mit dem Ziel sie oder ihn in seinem oder ihrem Handeln und Denken besser verstehen zu können. Letztlich geht es in der Empathie also darum, aufgrund der Annahme von Ähnlichkeit mit dem oder der Anderen ihn oder sie in seiner oder ihrer Differenz verstehen zu können, indem ich mich in ihn hineinversetze. An dieser Stelle

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., 78.

⁵⁷¹ Ebd., 45.

⁵⁷² Ebd.

⁵⁷³ Susanne Schmetkamp: Respekt und Anerkennung, 136.

wird also das Spannungsverhältnis von Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit und Andersartigkeit oder auch Differenz sichtbar. Schmidt beschreibt dieses Spannungsverhältnis im Anschluss an Fritz Breithaupt in folgender Weise:

„Empathie beruht immer auf Ähnlichkeit, auf der Annahme, dass ich ähnlich empfinden würde, wenn ich mich in der Situation des anderen befinden würde, zugleich aber misslingt Empathie, wenn die irreduzible Andersartigkeit des anderen Menschen aus dem Blick gerät.“⁵⁷⁴

Dabei sind solche Annahmen von Ähnlichkeit mit dem oder der Anderen nach Breithaupt „weitgehend fehlgeleitete Projektionen [...], die falsch von mir auf den anderen schließen“⁵⁷⁵ und doch motivieren sie zu der Annahme, man könne verstehen, warum der oder die Andere in bestimmter Weise in einer bestimmten Situation agiert. Breithaupt geht also von einem gewissen Maß der Nicht-Ähnlichkeit der Personen aus, die sich empathisch in einen anderen Menschen hineinversetzen.⁵⁷⁶ Diese darf im Prozess der Empathie nicht außer Acht gelassen werden.

Empathie schafft somit Gemeinsamkeit zwischen differenten Individuen, weil die oder der Liebende, die oder der sich auf der Grundlage der Annahme von Ähnlichkeit empathisch in den oder die Andere hineinversetzt, versucht, das Denken und Handeln des oder der Anderen zu verstehen. Dabei bleiben die Individuen jedoch voneinander unterschieden und das Verständnis für den oder die Andere immer nur begrenzt.⁵⁷⁷

Auch Ingolf U. Dalferth betont die Bedeutung der bleibenden Differenz im Prozess der Empathie, denn Empathie bezeichne die besondere Fähigkeit des Menschen sich selbst und den oder die Andere in der Beziehung und in der Differenz zueinander zu erkennen. Diese Fähigkeit zur Reflektion und zur Selbstunterscheidung und damit auch zum Hineinversetzen in die Position eines von ihm Unterschiedenen, mache damit, Dalferth zufolge, den entscheidenden Schritt hin zur Entwicklung des Menschen aus. „Denn der Mensch ist Mensch, insofern er anderen Menschen liebend verbunden ist, sich also so in ihre Lage hineinversetzt, dass er ihre Interessen zu seinen macht, ohne seine Differenz zu ihnen dabei aufzuheben oder aufzugeben“⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 37; vgl. Fritz Breithaupt: Kulturen der Empathie, 72.

⁵⁷⁵ Fritz Breithaupt: Kulturen der Empathie, 20.

⁵⁷⁶ Ebd., 21.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., 75.

⁵⁷⁸ Ingolf U. Dalferth: Selbstlose Leidenschaften, 140.

Empathie bedeutet somit den Willen, den oder die Andere in seinem oder ihrem Selbstsein zu verstehen und gleichzeitig die Fähigkeit sich mit dem oder der Anderen verbunden zu fühlen. Dieses Fühlen von Verbundenheit und Gemeinsamkeit schließt die Differenz des oder der Anderen aber gerade dadurch ein, dass ich mich nur dann in jemanden hineinversetzen will, wenn ich ihn von mir unterschieden wahrnehme und das Bedürfnis habe ihn oder sie in seiner oder ihrer Andersheit zu verstehen. Zudem darf auch hier die bleibende Andersheit des oder der Anderen und die eigene Begrenztheit der Empathie nicht aus dem Blick geraten.

5.4.2 Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen im Anschluss an anthropologisch freiheitstheologische Überlegungen

Nachdem ich im vorherigen Kapitel dargestellt habe, wie in Prozessen der Achtung des Selbstsein des oder der Anderen und der Empathie ihm gegenüber der individuellen Andersheit des oder der Anderen begegnet werden kann, möchte ich dies im Folgenden durch eine anthropologisch freiheitstheologische Perspektive weiter beleuchten. Wurde die Freiheit des Menschen und damit die Freiheit, sein Selbst zu bestimmen, als wichtige Kategorie des Menschseins und ein Grund von Differenz zum Selbstsein des oder der Anderen in den vorherigen Kapiteln schon erwähnt, wird dies in dem folgenden Kapitel im Hinblick darauf, inwiefern die Differenz des oder der Anderen aufgrund seiner Freiheit anerkannt und wertgeschätzt werden kann, noch einmal zum Thema. Dabei beziehe ich mich in erster Linie auf die Überlegungen Klaus von Stoschs, der die Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen in den Fokus seiner theologischen Auseinandersetzung mit der Ehe stellt. Er betrachtet die eheliche Liebesbeziehung dabei im Lichte der „Theologischen Anthropologie“ Thomas Pröppers, der den Menschen aus seinem Freiheitsdenken heraus bestimmt.

Um die Pröpperinterpretation von Stoschs im Hinblick auf eine Eheologie im Kontext der Pröpperschen Freiheitstheologie darstellen zu können, werde ich die in diesem Zusammenhang grundlegenden Gedanken Pröppers im Folgenden in aller Kürze darlegen. Pröpper geht in seiner Anthropologie von „Gottes Achtung der menschlichen Freiheit“⁵⁷⁹ aus. Das bedeutet, dass der Mensch nach Pröpper die Möglichkeit hat „jedes Gegebene distanzieren, es überschreiten und reflektieren und dann bejahen oder

⁵⁷⁹ Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie I, 489.

verneinen zu können.“⁵⁸⁰ Der Theologe nennt dies die formell unbedingte Freiheit. Zugleich sind diese jedoch „als Vollzüge des existierenden Menschen von Inhalten, Vorgegebenheiten und realer Bestimmtheit abhäng[ig] und insofern – materialiter - bedingt“⁵⁸¹. Pröpper stellt den Menschen dabei im Widerspruch zwischen der Möglichkeit, sich in unbedingter Freiheit zu einem Gehalt, also zu etwas auf das sich der Mensch in Beziehung setzen kann, zu verhalten und der Unmöglichkeit diese auch unbedingt zu realisieren, dar.⁵⁸²

Nach Pröpper kann der Mensch dieser widersprüchlichen Situation nur entkommen, indem er „die andere *Freiheit* also, die Freiheit der *Anderen*“⁵⁸³ zum Gehalt seiner eigenen Freiheit macht. „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen.“⁵⁸⁴ Nur wenn der Mensch die Freiheit des oder der Anderen unbedingt anerkennt und sie damit zum Gehalt der eigenen Freiheit macht, ist seine eigene Freiheit wirklich erfüllt. Pröpper bezeichnet diesen Vorgang als ein Liebesgeschehen, in dem der oder die Liebende der oder dem Geliebten sagt: „Es ist gut, daß du bist, und genauer noch (mit Augustinus): Du sollst sein.“⁵⁸⁵ Der oder die Andere soll als der oder die anerkannt werden, der er oder sie wirklich ist. Die Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen äußert sich dabei in symbolischen Gesten, die dem oder der Anderen diese liebende Anerkennung verständlich machen können. Da die Realisierung dieser symbolischen Handlungen immer nur in bedingter Weise erfolgen kann, gilt auch hier: „ebenso wie der Entschluß des Selbst, obwohl es ganz gegenwärtig, sich keiner seiner Äußerungen, Handlungen und Erscheinungen erschöpft, bleibt auch seine Intention, das unbedingte Seinsollen des anderen, nur in Grenzen realisierbar.“⁵⁸⁶ Und doch wird die Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen gerade hier „explizit gemacht und realtiter offenbar.“⁵⁸⁷

Klaus von Stosch buchstabiert nun auf Grundlage der Präpperschen Anthropologie deren Implikationen für die menschliche Liebesbeziehung in der Ehe aus. Im Fokus steht dabei die Frage, wie die unbedingte Anerkennung der Freiheit der oder des Anderen möglich

⁵⁸⁰ Ebd., 501.

⁵⁸¹ Ebd., 500.

⁵⁸² Vgl. ebd., 640.

⁵⁸³ Ebd., 641.

⁵⁸⁴ Ebd., 641.

⁵⁸⁵ Ebd., 643.

⁵⁸⁶ Ebd., 644.

⁵⁸⁷ Ebd., 641.

ist, „wo doch jede Form der Konkretisierung der Anerkennung auch eine Festlegung des Anderen bedeutet und dadurch gerade die Unbedingtheit seiner Freiheit zerstört“⁵⁸⁸.

Die Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen gestaltet sich nach von Stosch zunächst einmal, indem der oder die Liebende den geliebten Menschen so anerkennt, wie er oder sie ist. Das bedeutet, dass sie oder er wahrnimmt und anerkennt, in welcher Weise der oder die Andere seine oder ihre Freiheit aktualisiert. Dabei gilt es auch, die mir nicht zugewandten Freiheitsverhältnisse anzuerkennen⁵⁸⁹. Mit solchen Freiheitsbeziehungen können beispielsweise freundschaftliche Beziehungen zu anderen Menschen oder auch berufliche Möglichkeiten des Freiheitsvollzugs gemeint sein. Der oder die Andere steht dabei als Mensch mit einer Vielzahl von Möglichkeiten und Facetten im Fokus der Anerkennung. Das bedeutet nach von Stosch auch, dass „ich [die Freiheit des oder der Anderen] in ihrer Selbst-Ursprünglichkeit und dem damit verbundenen Anderskönnen respektiere und sie also nie auf bestimmte Formen der Selbstverwirklichung festlege, sondern ihr immer noch einmal mehr und anderes zutraue, als das, was sie ist.“⁵⁹⁰ Macht sich das Selbst auch immer wieder Bilder vom Selbst des oder der geliebten Anderen, so gilt diese in der Anerkennung ihrer oder seiner Freiheit auch immer wieder zu hinterfragen und zu verändern. „Es geht also um eine Form von Anerkennung, die das Unbedingte in der Freiheit der Anderen in ihrer bedingten Gestalt auf bedingte Weise anerkennt und sich doch auf das Unbedingte richtet.“⁵⁹¹ Nimmt man die Freiheit des oder der Anderen ernst, dann ist es nach von Stosch niemals möglich, den oder die Andere in seinem konkreten Selbstsein ganz und gar zu erkennen und zu verstehen. Indem ich ihm oder ihr zutraue, seine oder ihre Freiheit immer wieder neu zu aktualisieren, traue ich ihr auch zu, sich zu verändern und die Bilder, die ich mir von ihm oder ihr gemacht habe, zu zerstören.⁵⁹² Damit bleibt der oder die Andere in gewisser Weise immer unerkannt und geheimnisvoll. So kann er oder sie mich auch nach Jahren der gemeinsamen Liebesbeziehung noch überraschen, sowohl in positiver als auch in negativer Weise. Er

⁵⁸⁸ Klaus von Stosch: Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 88.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., 93.

⁵⁹⁰ Ebd., 89.

⁵⁹¹ Ebd., 89.

⁵⁹² Vgl. dazu auch die Überlegungen Gabriele Wagners, in denen sie im Anschluss an Martin Buber herausstellt, dass die oder der Andere nicht auf eine bestimmte Form des Selbst-Seins festgelegt werden darf. Liebe als Anerkennungsverhältnis ist demnach auch durch die Offenheit für die Veränderung der Person in ihrem Selbst-Sein gekennzeichnet. (Vgl. Gabriele Wagner: Anerkennung und Individualisierung, 86f.)

oder sie kann mir dabei stets neue Perspektiven auf mich, auf sich und auf die Welt eröffnen, weil er oder sie mich für einen Moment teilhaben lässt an der eigenen Sicht.

Das hat damit zu tun, dass meine Partnerin die Welt anders sieht als ich, und ich durch die Liebe zu ihr auch die Art zu lieben lerne, wie sie die Welt sieht. Ich werde mir diese Weltsicht in der Regel zwar nicht zu Eigen machen, aber sie wird dennoch zu einer Sicht, die mich bereichert und deren Recht ich zu würdigen vermag.⁵⁹³

Indem der oder die Andere dem Menschen in der Liebesbeziehung neue Perspektiven auf die Welt eröffnet, lernt er die Welt mit anderen Augen zu sehen. Die Andersheit des Blickes des oder der Geliebten ist es, die mich damit zu neuen Erkenntnissen und neuen Betrachtungsweisen führen kann. „Gerade eine lange Partnerschaft kann so zu einer echten Wahrnehmungsschule werden und mir helfen, mehr zu sehen, als es mir alleine möglich wäre.“⁵⁹⁴ Gerade die Differenz des geliebten Menschen hat somit das Potential, gewissermaßen den Horizont des Liebenden zu erweitern und ihm Einblicke zu gewähren, die er oder sie alleine nicht erreicht hätte.

Unbedingte Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen bedeutet nach von Stosch, auch eine „Haltung der Verletzlichkeit“ einzuüben.⁵⁹⁵ Er geht, ähnlich wie Schmidt und Velleman, davon aus, dass der Mensch sich in der Liebesbeziehung einem anderen Menschen in besonderer Weise öffnet und sich dabei verletzlich macht. Von Stosch entwickelt diese Überlegung aus einem soteriologischen Gedanken heraus. Die Verletzlichkeit Gottes zeige sich im „stellvertretenden Sühneleiden[...] Jesu Christi“⁵⁹⁶. Die „bedingungslose Leidens- und Liebesbereitschaft Gottes“⁵⁹⁷, die in Jesu Leiden und Sterben deutlich werde, bringe auch die bedingungslose Versöhnungsbereitschaft Gottes zum Ausdruck. Sei der oder die Liebende in der Ehe Zeichen dieser Liebe Gottes, so sei seine oder ihre Liebe damit auch gekennzeichnet durch Verletzlichkeit und Versöhnungsbereitschaft dem Partner gegenüber. Eine Haltung der Verletzlichkeit gegenüber dem oder der Anderen anzunehmen, bedeutet daher, sich ihr oder ihm so auszusetzen, dass der oder die Liebende wirklich berührt, aber auch verletzt werden kann.⁵⁹⁸ Für eine solche Haltung plädiert auch Isolde Karle, die im Anschluss an die

⁵⁹³ Klaus von Stosch: Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe, 92.

⁵⁹⁴ Ebd., 92f.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd., 96ff.

⁵⁹⁶ Ebd., 96.

⁵⁹⁷ Ebd., 97.

⁵⁹⁸ Einschränkung fügt von Stosch allerdings hinzu, dass es Grenzen der Verletzlichkeit und der Versöhnungsbereitschaft gebe. Eine solche Grenze sei beispielsweise überschritten bei ehelicher Gewalt: „Auch eine christliche Ehe kann scheitern, und es kann einen Grad an Verwundung in der Ehe eintreten, der es Menschen unmöglich macht, noch zueinander zu halten.“ (Ebd., 97).

soziologischen Untersuchungen von Eva Illouz betont, dass Liebe immer auch Leidenschaft beinhalten sollte. Illouz stellt eine Rationalisierung der Liebe und ein Rückgang der Leidenschaft in heutigen Liebesbeziehungen fest und plädiert dafür, sich trotz diesen Tendenzen wieder mehr verletzlich zu machen.⁵⁹⁹ Nur so sei Authentizität und damit die Bereitschaft sich selbst als der oder die zu zeigen, der oder die man wirklich ist, möglich.

Dabei dürfen Leidenschaft und Verletzlichkeit keine Gründe dafür sein, potentiellen Konflikten mit dem Partner oder der Partnerin aus dem Weg zu gehen. Auch oder vielleicht auch gerade der Konflikt kann Ort der Wahrnehmung von Differenz und damit auch seiner potentiellen Anerkennung sein. Kern versteht die Liebesbeziehung als *communio militans* und stellt fest, „in der Gemeinschaft der Liebe sind also als *communio militans*, als streitende Gemeinschaft, Gegenwendigkeiten, Verletzungen, Auseinandersetzungen nicht Abnormales, sondern alltägliche Attribute, nicht Fremdes, sondern zutiefst Vertrautes.“⁶⁰⁰ Gerade wenn ich mich dem oder der Anderen öffne und mich verletzlich mache, indem ich mich selbst in meinen Stärken und Schwächen zeige, kommen die Gemeinsamkeiten und eben auch die Differenzen der Liebenden ans Licht und können zum Konflikt, aber über den Konflikt hinaus, auch zum Verstehen des oder der Anderen und damit zur Möglichkeit des Achtens seiner oder ihrer Andersheit führen. Ein solcher Prozess kann auch beim Vergeben stattfinden. Der Vergebung kommt in der Beziehung voneinander verschiedener Liebender eine entscheidende Bedeutung zu. Klaus von Stosch und Jochen Schmidt machen sie in ihren unterschiedlich perspektivierten Ausführungen zum Thema und kommen dabei zu ganz ähnlichen Schlüssen, die ich im folgenden Kapitel im Hinblick auf die in ihnen einbegriffenen Überlegungen zum Umgang mit Differenz der Liebenden darlegen werde.

⁵⁹⁹ Vgl. Eva Illouz: Warum Liebe weh tut, 281ff.; Karle stellt in ihrer Illouz-Interpretation fest: „Das am Nutzen orientierte Denken unterpült das romantische Begehren, das sich auf Intuition stützt und das Unausgesprochene zu schätzen weiß.“ (Isolde Karle: Sex-Liebe-Leidenschaft, 386) Damit werde versucht den Schmerz und das Leiden aus der Liebesbeziehung auszuklammern und dies führe schließlich dazu, dass Liebe zunehmend leidenschaftsloser werde. Illouz macht hier sehr deutlich, dass „der Verlust der Leidenschaft und Gefühlsintensität ein kulturell gravierender Verlust ist und daß die Abkühlung der Gefühle uns zwar weniger verletzlich machen mag, es uns aber auch erschwert, uns mit anderen in leidenschaftlichem Engagement zu verbinden.“ (Eva Illouz: Warum Liebe weh tut, 437.) Letztlich so Karle, stimmen die Thesen Illouzs hier mit biblischen Aussagen überein, die eine Haltung der völligen Hingabe fordern (Mt 16,25) (Vgl. Isolde Karle: Sex – Liebe – Leidenschaft, 376-390, 388.).

⁶⁰⁰ Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 188.

5.4.3 Vergebung als Ermöglichung der Freiheit ich selbst zu sein

Gerade im Kontext von Konflikt und Verletzungen spielt die Vergebung mit dem oder der Geliebten eine wichtige Rolle. Differenz wird hier nicht im Sinne der Unterschiedlichkeit der Liebenden voneinander betrachtet, sondern es steht die Differenz im Sinne einer Neubestimmung und damit einer Veränderung des Handelns oder Denkens einer der Liebenden im Fokus. Das heißt beispielsweise, dass, wenn einer der Liebenden den oder die Andere durch eine bestimmte Handlungsweise verletzt hat und damit schuldig am Anderen oder an der Anderen geworden ist, der oder die Liebende sich entscheidet, sein Verhalten zu ändern und somit eine Differenz zum vorherigen Handeln eintritt. Im Folgenden werde ich Vergebung als Ermöglichung von Differenz in dem eben erläuterten Sinne darstellen und deren Implikationen untersuchen. Dazu werde ich mich auf die Überlegungen von Klaus von Stosch und Jochen Schmidt beziehen.

Von Stosch misst der Vergebung in einer Liebesbeziehung, in der die Freiheit des oder der Anderen anerkannt wird, eine zentrale Bedeutung zu. Er interpretiert die Ehe als den Ort, an dem „Gott sich in seiner Treue und Menschenfreundlichkeit den Menschen gerade in ihren Ängsten und Unsicherheiten als tragender Grund anbietet.“⁶⁰¹ Dem Partner oder der Partnerin zu vergeben, wenn er oder sie mich verletzt hat, bedeutet dabei nicht, die Schuld einfach zu vergessen und sie nicht ernst zu nehmen. „Vielmehr geht es darum, die Punkte, in der ich meine Partnerin verletzt habe, mit der Hilfe von Jesus Christus noch einmal mit ihren Augen sehen zu können. Gerade weil ich weiß, dass Gott mich wegen meiner Schwäche und Schuld nicht aufgibt, kann ich sie ehrlich betrachten und immer wieder nach Neuanfängen suchen.“⁶⁰² Vergebung nimmt damit nach Klaus von Stosch die Freiheit des oder der Anderen ernst, weil sie ihn oder sie nicht auf seine oder ihre Schuld festlegt, sondern einen Neuanfang und damit eine Möglichkeit zur Veränderung gibt.

[Vergebung und Versöhnung] sind Ausdruck einer Öffnung meiner Freiheit für die formelle Unbedingtheit der Freiheit der Anderen, weil ich meine Partnerin eben nicht auf ihre Schuld reduziere, sondern ihr neue Freiheitsmöglichkeiten eröffne.⁶⁰³

Auch Schmidt betont die Bedeutung der Vergebung in der Freisetzung des oder der Anderen. Der Mensch ermögliche dem oder der Anderen in der Vergebung, „dass dieser

⁶⁰¹ Klaus von Stosch: Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 96.

⁶⁰² Ebd., 96.

⁶⁰³ Ebd., 96.

ein anderer wird – ein anderer als der, als der er sich in seiner Selbstverstrickung und Selbstverfehlung erwiesen hat.“⁶⁰⁴ Vergebung ist auch bei Schmidt eine Gabe. Der Vergebende fordere dabei keine Gegenleistung ein. Es sei damit eine Gabe aus Gnade.

Vergebung ist Gnade, die an die Stelle der Gnadenlosigkeit tritt, von sich niemals befreit zu werden, bei dem eigenen Sosein behaftet zu werden. Vergebung trennt zwischen dem, was jemand geworden ist, und dem, was er sein könnte.⁶⁰⁵

Dieses Verständnis hängt eng mit dem Sündenverständnis Schmidts „als unwillentliches Verfehlen des Guten“⁶⁰⁶ zusammen. Verletzungen des oder der Anderen sind nach Schmidt demnach Konsequenz einer Handlung, die die Individualität des oder der Anderen nicht achtet und aufgrund von Selbsttäuschung oder Unaufrichtigkeit des Verletzenden ausgeübt wird.⁶⁰⁷ „Selbsttäuschung ist ein Vorgang, im Zuge dessen der Mensch die Fähigkeit zur adäquaten Selbstwahrnehmung verliert“⁶⁰⁸. Der Mensch verwirkt seine Freiheit, wenn er oder sie den oder die Andere verletzt. Vergebe ich dem Verletzenden, dann traue ich ihm oder ihr zu, anders zu sein, ein Anderer oder eine Andere zu werden.

Andersein kann man kaum vorbereiten, Andersseinkönnen ist eine Gabe. Ich kann nur empfangen, ein anderer werden zu dürfen, von dem erlöst zu werden, was ich willentlich oder unwillentlich aus mir gemacht habe.⁶⁰⁹

Damit verstehen sowohl Klaus von Stosch als auch Jochen Schmidt Vergebung als Ermöglichung von Freiheit zur Andersheit. So hat der oder die Andere die Möglichkeit, sich zu verändern und so in gewisser Hinsicht sein Selbstsein neu oder anders zu konstruieren. Differenz oder Andersheit heißt hier also Unterschiedenheit zu einem früheren fehlerhaften Verhalten. Differenz wird somit veränderbar und flexibel dargestellt. Daraus lässt sich ableiten, dass die Achtung der Freiheit des oder der Anderen eben auch bedeutet, ihm, bezogen auf sein Selbstsein, immer wieder mehr und anderes zuzutrauen, als das, was ich meine schon von ihr oder ihm erkannt zu haben.

⁶⁰⁴ Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 93.

⁶⁰⁵ Ebd., 93.

⁶⁰⁶ Ebd., 44.

⁶⁰⁷ Ebd., 44ff.

⁶⁰⁸ Ebd., 72.

⁶⁰⁹ Ebd., 94.

5.5 Wahrnehmung von Andersheit des oder der Geliebten und Schaffung von Gemeinsamkeit in der Liebe als Kommunikationsprozess

Einem anderen Menschen mit Achtung begegnen, ihn in seiner Freiheit unbedingt anerkennen – beides geschieht in der Begegnung, in der Interaktion miteinander. Liebe findet ihren Ausdruck in zwischenmenschlicher Kommunikation und ist damit ein dialogischer Prozess.⁶¹⁰ Die Differenz der Liebenden meint hier zunächst einmal eine überindividuelle, abstrakte Differenz zwischen Kommunikationspartnern.

Versteht man Liebe mit Kern als Kommunikationsprozess, dann sind Ich und Du in der Liebe bleibend getrennt. Nur so ist Kommunikation möglich. Sie setzen sich in der Kommunikation miteinander in Beziehung und sind daher nach Kern in der Liebesbeziehung durch ihre Relationalität zueinander bestimmt. „Gemeinsamkeit in der Liebe ist nicht harmonischer Gleichklang von Selbigkeit, sondern In-Beziehung-setzen einander Unterschiedener.“⁶¹¹ Die Differenz der Kommunikationspartner ist also konstitutiv für ihre Relationalität. Udo Kern bezieht sich in seinem Verständnis von Liebe als Kommunikationsmedium unter anderem auf die Ausführungen des Soziologen Niklas Luhmann. Dieser macht deutlich, inwiefern die Kommunikation zwischen Menschen durch die besondere Form ihrer Relationalität in der intimen Liebesbeziehung beeinflusst wird und sich daher von der Kommunikation in anderen Formen von Beziehungen (Freundschaft, Familie, etc.) unterscheidet.

In Luhmanns systemtheoretischer Untersuchung über das Medium der Liebe definiert er sie als „Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit alldem auf die Konsequenzen einstellen kann.“⁶¹² Der Kommunikationscode Liebe bedeutet, dass die Kommunikation zwischen Liebenden eine spezielle ist, da sie gekennzeichnet ist durch „[eine laufende] Mitanreicherung des Informationsgehaltes aller Kommunikation durch den ‚für ihn‘-Aspekt. In diesem Sinne ist nicht die thematische Ebene des Kommunikationsprozesses, sondern seine Codierung der Ansatzpunkt, von dem her Liebe zu begreifen und zu praktizieren ist.“⁶¹³ Ähnlich wie Schmidt dies in seinem Verständnis von Achtung und von Stosch in seinen Ausführungen zur Haltung der Verletzlichkeit thematisieren, meint

⁶¹⁰ So beispielsweise auch Udo Kern: „Wo die Liebe sich ereignet, geschieht Kommunikation.“ (Udo Kern: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit, 182).

⁶¹¹ Ebd., 182.

⁶¹² Niklas Luhmann: Liebe als Passion, 23.

⁶¹³ Ebd., 25.

Luhmann, dass jeglicher Gehalt nun nicht nur auf Bedeutung für die eigene Welt, sondern auch auf Bedeutung für die Welt des geliebten Menschen befragt wird. „Ein besonderer ‚Code‘ Liebe bildet sich, wenn alle Informationen dupliziert werden im Hinblick auf das, was sie in der allgemeinen, anonym konstituierten Welt, und das, was sie für Dich, für uns, für unsere Welt bedeuten.“⁶¹⁴

Die Kommunikationspartner stehen hier in ihrer Individualität im Fokus. Sie haben je eine eigene Welt, die in der Liebe für den jeweils Anderen bedeutsam wird. In der Kommunikation wird die Differenz dieser Welten zwar nicht aufgelöst, aber es wird Gemeinsamkeit, eine gemeinsame Welt geschaffen. Der Liebende versucht den oder die Andere zu verstehen und die Welt im Sinne der Empathie mit seinen oder ihren Augen zu sehen. Auch wenn dies wohl nie vollständig gelingen kann, wird so eine gemeinsame Welt entworfen, die „ganz auf die Individualität einer Person abgestimmt ist und nur so existiert.“⁶¹⁵ Indem die Individuen ihr eigenes Selbstsein in diese Welt einbringen und das Selbstsein des oder der Anderen verstehen wollen, geschieht durch Kommunikation etwas Neues, eine gemeinsam entworfene Welt, in der neben Gemeinsamkeit auch die Differenz der Individuen ihren Platz hat.

Auch Sexualität kann man als Kommunikation zwischen Verschiedenen verstehen.⁶¹⁶ Im Folgenden möchte diesen Aspekt der intimen Liebesbeziehung im Hinblick auf die Bedeutung und den Umgang mit individueller Differenz der Liebenden im Spannungsverhältnis mit dem Erleben von Gemeinsamkeit thematisieren.

Stock versteht „unter Intimität eine kommunikative Form des gemeinsamen Lebens“ und als „Bedingung, unter der das sexuelle Geschehen zur Körpersprache und zum leibhaften Medium von Intimität wird.“⁶¹⁷ Die sexuelle Gestaltung einer zwischenmenschlichen Beziehung ist nach Stock durch das sexuelle Begehren der Liebenden gekennzeichnet.⁶¹⁸ Gerichtet sei dieses Begehren auf ein konkretes anderes Individuum und werde durch das individuelle Selbstsein des Geliebten oder der Geliebten hervorgerufen.

⁶¹⁴ Ebd., 25.

⁶¹⁵ Ebd., 30.

⁶¹⁶ Versteht man Liebe mit Niklas Luhmann als Kommunikationscode, dann kommt der Sexualität eine symbolische Funktion zu. Sie symbolisiert nach Luhmann den Körperbezug des Kommunikationssystems. (Vgl. ebd., 31f.)

⁶¹⁷ Konrad Stock: Gottes wahre Liebe, 307.

⁶¹⁸ Vgl. ebd., 299.

Entzündet sich die Innigkeit der Liebe je am individuellen Anders-sein, so realisiert sie sich in einer solchen kommunikativen Praxis, in der das individuelle Anders-Sein gerade zur Geltung kommt und ernst genommen wird.⁶¹⁹

Stock macht in seinen Überlegungen die Bedeutung des individuellen Selbstseins des oder der Anderen für die sexuelle Anziehung und das sexuelle Erleben verschiedener Liebender deutlich. Das Selbstsein des oder der Anderen in seinen physischen und psychischen Dimensionen verstanden, ermögliche ihm zufolge, dass das Begehren zu allererst entfacht wird. Aber über diese gegenseitige Anziehung hinaus werde das Selbstsein des oder der Anderen auch in der Sexualität ernstgenommen, wenn sie im Rahmen eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Kommunikationsprozesses zu den „sprachlichen, gestischen, mimischen und lebenspraktischen Zeichen [gehört], die das wechselseitige Wohlgefallen an dem je individuellen Selbstsein des Anderen bezeichnen“⁶²⁰. Der oder die Andere könne dann als ein Mensch wahrgenommen werden, dessen individuelles Selbstsein durch eine Vielfalt von Eigenschaften konstruiert sei und diese immer noch weiter transzendieren könne.⁶²¹

Stock macht jedoch an dieser Stelle, ähnlich wie Tillich, auch deutlich, dass die sexuelle Dimension der Liebe durch den Trieb des Liebenden gekennzeichnet sei, der die Bedürfnisse des oder der Liebenden in den Vordergrund stelle. Erst wenn dieser Trieb eingebettet sei in einen gemeinsamen kommunikativen Prozess des sexuellen Erlebens, könne auch in der Sexualität der oder die Andere in ihrem individuellen Selbstsein wahrgenommen werden. Denn „[e]s ist durch die Gewißheit der Liebe gestiftete Intimität, die dem sexuellen Begehren und seinem Triebziel Raum gibt.“⁶²²

An dieser Stelle scheint Stocks Verständnis von einer eher konservativ geprägten Sicht bestimmt zu sein.⁶²³ Trotzdem erscheinen seine Überlegungen zur Anerkennung von Andersheit in der Sexualität im Hinblick auf eine Theologie, die die individuelle Differenz der Liebenden stark macht, weit fruchtbarer zu sein, als die Überlegungen Tillichs, die Sexualität im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Ekstase

⁶¹⁹ Ebd., 303f.

⁶²⁰ Ebd., 305.

⁶²¹ Ebd., 303f.

⁶²² Ebd., 307.

⁶²³ Im Hintergrund dieser These Stocks liegt sicherlich die Annahme, dass nur innerhalb einer durch die jeweiligen Partner eingegangenen Liebesbeziehung das Ernstnehmen des Selbstseins des oder der Anderen in der Sexualität möglich ist. Angesichts einer Vielzahl von anderen Orten an denen Sexualität zwischen Individuen stattfindet, ist dies aus meiner Sicht jedoch fraglich. Lukas Ohly traut sexuellen Verhältnissen durchaus zu als Freiheits- und Anerkennungsverhältnisse wahrgenommen zu werden (vgl. Lukas Ohly: Ethik der Liebe, 161ff.).

darlegen.⁶²⁴ Denn wendet man sich ab von einem Verständnis, das Ekstase, wie sie in der Sexualität erlebbar ist, mit Tillich als mythisch vereinigende Erfahrung deutet, und hebt stattdessen ein Verständnis von Sexualität als Kommunikationsprozess hervor, dann können die „Kommunikationspartner“ in ihrer jeweiligen Individualität wahr- und ernstgenommen werden. Konkret wäre denkbar, dass sich dies beispielsweise darin ausdrücken könnte, dass man den oder die Andere in seinen Bedürfnissen, Vorlieben und auch Unsicherheiten, die seine oder ihre Sexualität kennzeichnen, ernstnimmt. Die Anerkennung des oder der Anderen in der Liebesbeziehung kann damit auch eine körperliche Dimension meinen, in der die Liebenden die Möglichkeit haben, in ihrer Individualität und in ihrem Selbstsein in den Blick zu kommen.

5.6 Gott als Relationalität denken – Trinitätstheologische Impulse für eine interreligiöse Ehetheologie?

Wird die Liebesbeziehung, wie in den vorherigen Überlegungen, als Anerkennungsverhältnis und Kommunikationsprozess verstanden, so stehen die Liebenden und ihre Beziehung zueinander im Fokus. Aus einer theologischen Sicht und im Anschluss an Tillich stellt sich die Frage: Inwiefern kann man aus einem theologischen Verständnis der Liebe Gottes heraus Impulse für die Möglichkeit der Anerkennung einer bleibenden Differenz der Liebenden in der Liebesbeziehung ziehen? Ausgangspunkt hierfür ist die These Tillichs, dass der Heilige Geist in der Liebe die Wiedervereinigung des Getrennten wirkt. So werde Differenz im Letzten überwunden. Diese These meint Tillich in Bezug auf die Liebe Gottes, wie sie symbolisch im Trinitätsverständnis zum Ausdruck kommt und analog auch in Bezug auf die Liebe zwischen Menschen, auch wenn in diesem Fall die Wiedervereinigung in der Bedingtheit der Welt nur fragmentarisch möglich sei. Differenz wird hier somit in zweierlei Bedeutung verstanden. Sie meint die Differenz, die durch die trinitarischen Personen in Gott symbolisiert ist, und auf der anderen Seite die Differenz, die zwischen Liebenden besteht. Sie ist somit in Gott als das Sein Selbst präsent und zwischen den Menschen in analoger Weise. In der Liebe bleibt dabei die Wiedervereinigung das Ziel.⁶²⁵

⁶²⁴ Paul Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 159f; Kap. 4.5.5

⁶²⁵ Vgl. z. B. Paul Tillich: *Systematische Theologie I*, 290; Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, 163.

Aus diesen Überlegungen Tillichs ergibt sich zunächst nun also die folgende Frage: Wenn man mit Tillich von einer analogen Struktur der Liebe in Bezug auf die Liebe Gott und die Liebe des Menschen ausgeht, welche Impulse können dann andere Trinitätstheologien, in denen Differenz bleibend gedacht wird, für eine Theologie der Liebe haben?

Trinitätstheologische Überlegungen sind wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie versuchen, das Verhältnis von Einheit und Differenz in Bezug auf die Relationalität der trinitarischen Personen zu bestimmen. Wie Gott als Beziehungswesen gedacht werden kann, ist bis heute ein sehr kontroverser Streitpunkt.⁶²⁶ Dabei wurde unter anderem auch um die Anwendbarkeit und Interpretation des Personbegriffs im Zusammenhang mit den trinitarischen Hypostasen Gottes gestritten.⁶²⁷ Letztlich ist dies ein Thema, das so vielfältig ist, dass es in diesem Rahmen nur durch kurze Schlaglichter behandelt werden kann. Im Folgenden möchte also drei unterschiedliche Möglichkeiten des Verständnisses von Differenz und Einheit im Rahmen trinitarischer Vorstellungen thematisieren, die im Hinblick auf die Anerkennung bleibender Differenz in der Liebe Gottes besonders fruchtbar erscheinen.

In der Tradition der Trinitätstheologie scheint zunächst der Ansatz der sozialen Trinitätstheologie in diesem Zusammenhang besonders interessant zu sein. Von Stosch definiert:

„Sozial“ sind diese Trinitätstheologien, weil sie das soziale Miteinander der innertrinitarischen Personen als Modell für Gesellschaft und Kirche verstehen und so eine trinitarische (hierarchiefreie, Andersheit wertschätzende) Gestaltung des menschlichen Miteinanders als eines der zentralen Anliegen des Christentums verstehen.⁶²⁸

Auch Jürgen Moltmann, einer der Vertreter der sozialen Trinitätstheologie, formuliert dieses Anliegen. In seinen theologischen Auseinandersetzungen hebt er dabei die soziale

⁶²⁶ Vgl. Klaus von Stosch: *Streit um Trinität*, 237.

⁶²⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass es gerade einer der herausragenden Subjektphilosophen des 19. Jahrhunderts war, der die Bedeutung der Trinitätsphilosophie wieder herausstellte. „Georg Wilhelm Friedrich Hegel [hat] in seinem philosophischen Entwurf die synthetische Leistung des Trinitätsgedankens eindrucklich vor Augen gestellt. Alle nachfolgenden Konzeptionen haben sich mit seinen Überlegungen auseinandergesetzt.“⁶²⁷(Christiane Tietz: *Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre*, 163). Hier wird der trinitätstheologische Ansatz Hegels in aller Kürze erläutert. Der Philosoph stellt den Geist als bewegendes Wesen in den Fokus seines Verständnisses. Tietz kritisiert, dass für Hegel die Inkarnation und damit das In-Beziehung-treten mit der Welt ein „notwendiges Moment der göttlichen Selbstverwirklichung“ (Ebd., 166) ist.

⁶²⁸ Klaus von Stosch: *Einführung in die Systematische Theologie*, 2, 58.

und politische Bedeutung seiner trinitätstheologischen Überlegungen immer wieder hervor.⁶²⁹

Die Trinitätstheologie Jürgen Moltmanns geht aus von der Theodizeefrage und von einem Gott, der mit den Menschen leidet. Die Frage nach der Freiheit Gottes von seiner eigenen Geschichte schließt sich an dieses Gottesverständnis an. In seiner Trinitätstheologie zeigt Moltmann, dass Gott durch seine Fähigkeit der Selbstunterscheidung auch die leidende Liebe immer schon einschließt. Gott setzt sich dieser (mit)leidenden Liebe aus und ermöglicht dadurch erst die Liebe des Menschen zu Gott.⁶³⁰ Was dies hinsichtlich der Bedeutung von Differenz und Andersheit in der Liebe im Kontext seines Trinitätsverständnisses bedeutet, werde ich im Folgenden darstellen.

Moltmann macht gleich zu Anfang seines Hauptwerkes zur Trinität mit dem Titel „Trinität und Reich Gottes“ deutlich, dass er die Trinität als eine Form der Gemeinschaft in Gott versteht, die durch die spezifischen Beziehungen der göttlichen Personen zueinander bestimmt ist.⁶³¹

Wir verstehen die Schrift als Zeugnis von der menschen- und weltoffenen Geschichte der Gemeinschaftsbeziehungen der Trinität. Diese trinitarische Hermeneutik führt zu einem Denken in Beziehungen und Gemeinschaften und löst das subjektive Denken ab, das ohne Trennung und Isolierung seiner Gegenstände nicht arbeiten kann.⁶³²

Moltmann versteht Vater, Sohn und Geist insofern als differente trinitarische Personen, als dass sie als „eigene, einmalige, unverwechselbare Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens, die Bewußtsein und Willen haben“⁶³³, wirken. Dabei wird ihr jeweiliges Person-Sein durch ihre Beziehung zueinander bestimmt. „Die göttliche Natur ist ihnen gemeinsam, ihre jeweilige Eigenart aber wird in ihren Beziehungen zueinander bestimmt.“⁶³⁴ Das bedeutet, dass Vater, Sohn und Geist als differente Personen in ihrer Gemeinschaft und Beziehung zueinander Gott symbolisieren. Dabei ist es gerade ihre Unterschiedlichkeit, die sie verbindet und vereint, ohne ihre Differenz aufzuheben. „Die drei Personen sind als göttliche Personen aber auf das engste miteinander verbunden und voneinander abhängig. Dieses relationale Verständnis der Personen setzt jedoch das

⁶²⁹ Jürgen Moltmann macht es sich zur Aufgabe in seiner Theologie auf aktuelle Herausforderungen zu antworten. Er weist hin auf die politische Verantwortung der Theologie auch in gesellschaftlichen Fragen. Vgl. Amatus Woi: Trinitätslehre und Monotheismus, 34f.

⁶³⁰ Vgl. Regina Radlbeck: Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart, 22ff.

⁶³¹ Vgl. Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 35.

⁶³² Ebd., 35.

⁶³³ Ebd., 188.

⁶³⁴ Ebd., 188.

substantielle Verständnis ihrer Individualität voraus und ersetzt es nicht.“⁶³⁵ Indem der Vater „der Vater des Sohnes und der Hervorbringer des Geistes“⁶³⁶ ist, ist er auf die anderen beiden trinitarischen Personen bezogen und durch seine Beziehung zu ihnen bestimmt. Ähnlich bestimmt Moltmann den Sohn und den Geist, in ihrer Beziehung zu den anderen trinitarischen Personen.⁶³⁷

Gerade durch die persönlichen Eigenschaften, die sie voneinander unterscheiden, wohnen der Vater, der Sohn und der Geist einander ein und teilen sich das ewige Leben mit. In der *Perichoresis* wird gerade das, was sie unterscheidet, zu dem, was sie ewig bindet. Der ‚Kreislauf‘ des ewigen göttlichen Lebens wird vollkommen durch die Gemeinschaft und die Einheit der drei verschiedenen Personen in der ewigen Liebe.⁶³⁸

Moltmann macht also ganz deutlich, dass es gerade die bleibende Andersheit der trinitarischen Personen ist, die sie ewig aneinander bindet und in Gott vereint. Er spricht dabei auch von „Einigkeit“ anstatt von Einheit⁶³⁹. Die drei trinitarischen Personen sind sich als differente Personen einig. Diese Einigkeit ist ihnen wesensmäßig in ihrer Gemeinschaft gegeben und in dem Personenbegriff Moltmanns einbegriffen. Zum Ausdruck kommt sie in der „Perichoresis“, die das Wechselverhältnis von Vater, Sohn und Geist beschreibt.⁶⁴⁰

Moltmann bezieht sein Trinitätsverständnis auch auf die menschliche Gemeinschaft, indem er darstellt, dass die trinitarische Gemeinschaft Vorbild für eine solidarische menschliche Gemeinschaft ist. Somit kann sie auch als ethische Anforderung an den Menschen verstanden werden, die ihn zu einem solidarischen Verhalten untereinander und einer Anerkennung von Andersheit anhält.⁶⁴¹ Auch formuliert Moltmann an einigen Stellen eine gewisse Kritik am aufkommenden Individualismus⁶⁴² und betont die Bedeutung der Gemeinschaft, die für ihn auch politische Konsequenzen beispielsweise innerhalb eines „sozialen Personalismus bzw. [eines] personalen Sozialismus“⁶⁴³ haben sollte.

⁶³⁵ Ebd., 188.

⁶³⁶ Ebd., 182.

⁶³⁷ An dieser Stelle kann ich auf die genaue Bestimmung der trinitarischen Personen und ihrer Beziehungen untereinander nicht weiter eingehen. Genauer hierzu in Moltmanns Ausführungen zur immanenten Trinität: Ebd., 178-187.

⁶³⁸ Ebd., 191.

⁶³⁹ Vgl. ebd., 167.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., 167.

⁶⁴¹ Vgl. ebd., 175.

⁶⁴² Vgl. beispielsweise Ebd., 216f.

⁶⁴³ Ebd., 217.

Moltmanns Gottesbild ist damit durch die Relationalität der trinitarischen Personen bestimmt. Zwar bezeichnet er den Geist Gottes als den „vereinigende[n] Gott“⁶⁴⁴ und als „ein Subjekt, aus dessen Aktivität der Sohn und der Vater ihre Herrlichkeit und ihre Vereinigung sowie ihre Verherrlichung durch die ganze Schöpfung und ihre Welt als ihre ewige Heimat empfangen“⁶⁴⁵, jedoch zielt diese vereinigende Kraft des Geistes nicht auf die Aufhebung der Trennung der trinitarischen Personen. Im Gegenteil: Gerade diese Trennung und damit die Unterschiedlichkeit der trinitarischen Personen ist es, die sie als Gemeinschaft aus individuellen, bleibend differenten Personen eint. Auf diese Weise schätzt Moltmann bleibende Differenz in seinem Trinitätsverständnis in besonderer Weise wert.

Aber die Trinitätstheologie Moltmanns hat auch ihre Schwächen. So führt der Subjektbegriff, den Moltmann in seinen Ausführungen auf Vater, Sohn und Heiligen Geist bezieht, innerchristlich und im christlich-muslimischen Gespräch zu Problemen.

Wo [Moltmann] [die] Eigenheit und Unterschiedenheit [der trinitarischen Personen] so sehr unterstreicht, daß sie als drei wirklich selbständige Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren erscheinen, ist der Punkt erreicht, an dem man sich fragen muß, ob seine Korrektur der modalistischen Tendenz im traditionellen christlichen Monotheismus nicht schon über ihr berechtigtes Ziel hinausgeschossen und in den Tritheismus als das entgegengesetzte Extrem abgeglitten ist.⁶⁴⁶

Der Vorwurf des Tritheismus ist demnach aufgrund des Personbegriffs Moltmanns nicht ganz unbegründet.⁶⁴⁷ In aller Kürze will ich an dieser Stelle das Verständnis von Differenz und Relationalität in Gott in zwei weiteren trinitarischen Gottesverständnissen vorstellen. Diese schätzen Differenz, wenn auch nicht in gleicher Weise wie Moltmann, doch besonders wert und verwenden den Personbegriff für Vater, Sohn und Geist zwar ebenfalls, interpretieren diesen jedoch je unterschiedlich. Es handelt sich um die Trinitätsverständnisse des evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg und des katholischen Theologen Jürgen Werbick.

Wolfhart Pannenberg bezieht sich in seinen Ausführungen zum Trinitätsverständnis auf Moltmann und schätzt die durch ihn hervorgehobenen Einsichten „zur Wiedergewinnung des Gesichtspunkts der Gegenseitigkeit in den trinitarischen Beziehungen“⁶⁴⁸ in seinen

⁶⁴⁴ Ebd., 141.

⁶⁴⁵ Ebd., 141.

⁶⁴⁶ Regina Radlbeck: Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart, 95.

⁶⁴⁷ In diesem Rahmen muss ich es bei dieser kurzen Anmerkung belassen eine fundierte Analyse des Personenbegriffs bei Jürgen Moltmann finden Sie bei Regina Radlbeck: Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart,

⁶⁴⁸ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie (1), 353.

Ausführungen zum Trinitätsverständnis besonders wert. Auch er verwendet den Begriff der trinitarischen Personen für Vater, Sohn und Geist. Ausgehend vom Verhältnis Jesu Christi zum Vater und damit von der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater,⁶⁴⁹ entwickelt Pannenberg ein Trinitätsverständnis, das die trinitarischen Personen als „Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren“⁶⁵⁰ versteht. Die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zeigt sich nach Pannenberg in seiner Verkündigung, in der er vom Vater berichtet und ihn verehrt.⁶⁵¹ Andersherum unterscheide sich der Vater vom Sohn dadurch, dass er ihm seine Gottheit übertrage.⁶⁵² Auch der Geist sei dementsprechend durch Selbstunterscheidung von Vater und Sohn gekennzeichnet. Er verherrliche den Sohn und den Vater und ermögliche ihre Gemeinschaft. In der Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen zeigen sie demnach ihre Differenz auf und sind gleichzeitig gerade dadurch aufeinander verwiesen. „Sie konstituieren die unterschiedlichen Eigentümlichkeiten der drei Personen. Diese sind in der Tat nur, was sie in ihren Beziehungen zueinander sind, durch die sie sich sowohl voneinander unterscheiden als auch miteinander vergemeinschaften.“⁶⁵³ Die Vergemeinschaftung der trinitarischen Personen und damit ihre Einheit sind nach Pannenberg dabei konstituiert durch die Monarchie des Vaters. „Die Monarchie des Vaters ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Zusammenwirkens der drei Personen. Sie ist das Siegel ihrer Einheit.“⁶⁵⁴ Indem sich der Sohn dem Vater unterwirft, konstituiert er nach Pannenberg dieses monarchische Verhältnis mit.

Weil die Gemeinschaft der trinitarischen Personen in der Monarchie des Vaters als dem Resultat ihres Zusammenwirkens ihren Inhalt hat, darum und nur darum läßt sich behaupten, daß der trinitarische Gott kein anderer ist als Gott, den Jesus verkündete, der himmlische Vater, dessen Herrschaft nahe ist und in den Jesu Wirken schon anbricht.⁶⁵⁵

In ihrer wechselseitig aufeinander bezogenen Form der Selbstunterscheidung konstituieren Vater, Sohn und Geist nach Pannenberg damit den einen Gott. Differenz und Andersheit ist auf diese Weise in sein Wesen integriert und äußert sich in den drei Aktzentren. Pannenberg geht nun im Unterschied zu Moltmann davon aus, dass ein Aktzentrum kein eigenes Bewusstsein integriert, da es nicht, wie der Mensch, anderen

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., 335ff.

⁶⁵⁰ Ebd., 347.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., 335f.

⁶⁵² Vgl. ebd., 338ff.

⁶⁵³ Ebd., 348.

⁶⁵⁴ Ebd., 353.

⁶⁵⁵ Ebd., 353.

Personen begegnet und in Relation mit ihnen steht. Im Gegensatz zum Menschen befinden sich die trinitarischen Personen demnach nicht auf dem Weg zur Selbstverwirklichung. Pannenberg stellt hingegen fest, „daß in der ewigen Gemeinschaft der Trinität jede der drei Personen gerade durch diese Vermittlung, durch ihre Hingabe an die beiden andern, voll und ganz mit sich selber identisch ist.“⁶⁵⁶ Weil die Personalität von Vater, Sohn und Geist nach Pannenberg durch ihre Bezogenheit aufeinander bestimmt ist, unterscheidet sie sich in entscheidender Weise von der Personalität des Menschen. Beim Menschen falle im Selbstbewußtsein Selbst und Ich auseinander, da der Mensch in seinen Begegnungen mit den unterschiedlichsten anderen Personen nicht nur von einer oder zwei Personen entscheidend geprägt wird. Vater, Sohn und Geist seien jedoch ganz und gar sie selbst in der Beziehung zum jeweils Anderen.⁶⁵⁷ „So bildet die göttliche Liebe die konkrete Einheit des göttlichen Lebens in der Unterschiedenheit seiner personalen Manifestationen und Beziehungen.“⁶⁵⁸ Deutlich wird in den Ausführungen Pannenburgs, dass die trinitarischen Personen voneinander verschieden sind, „und zwar so tief verschieden, daß auch ihr Personsein im Hinblick auf den konkreten Vollzug ihres personalen Daseins verschieden ist.“⁶⁵⁹ Und doch sind sie durch ihre Bezogenheit aufeinander in dem Verhältnis der Monarchie des Vaters bestimmt. Sie wirken damit als Aktzentren ohne ein Bewusstsein, das sie je voneinander trennen würde. Auch wenn durch dieses Verständnis des Personbegriffs dem tritheistischen Vorwurf entgegengewirkt wird, so bleibt unklar, wie ein solches Aktzentrum genau zu verstehen ist.

In der Verbindung von Vater, Sohn und Geist mit dem Personenbegriff lassen sich damit auch bei Pannenberg Schwierigkeiten kaum vermeiden. Klaus von Stosch meint dazu: „[ü]berhaupt birgt der Personenbegriff bis heute die[...] Gefahr [in den Tritheismus abzurutschen], insbesondere dann, wenn man ihn nicht rein transzendentallogisch verwendet, sondern personenphänomenologisch auflädt.“⁶⁶⁰ Will man der Gefahr des Tritheismus entgehen, scheint es damit notwendig zu sein, Vater, Sohn und Geist nicht mit einem subjekttheoretischen Personenverständnis zu verbinden. Jürgen Werbick versucht in seinem Trinitätsverständnis daher diese Schwierigkeiten zu umgehen, indem

⁶⁵⁶ Ebd., 409.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., 465f.

⁶⁵⁸ Ebd., 466.

⁶⁵⁹ Ebd., 463.

⁶⁶⁰ Klaus von Stosch: Streit um Trinität, 257.

er den Personbegriff im Kontext der Trinität neu deutet: „Die drei Gotteswirklichkeiten, welche die frühe Theologie Personen nannte, sind keine eigenständigen Subjekte und Selbstbewusstseine. [...] Sohn und Geist haben vollkommenen Anteil an der Gottes-Subjektivität des Vaters“⁶⁶¹. Dabei konstituieren sie Gottes Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit⁶⁶². In Sohn und Geist ermöglicht Gott den Menschen Beziehung zu ihm. Er nimmt Anteil und gibt Anteil. Sohn und Geist unterscheiden sich demnach in ihren jeweiligen Wirkweisen sind jedoch „Gott selbst, sind ihm „wesentlich“; sie gehören gleichsam in ihn hinein.“⁶⁶³ Die Relationalität der trinitarischen Personen übersteigt dabei jegliche menschliche Relationalität. „Sie ist unendlich mehr Liebe und Gemeinschaftswille als unter Menschen denkbar und erfahrbar wäre – und nicht weniger.“⁶⁶⁴ Hier tritt die Einheit Gottes deutlich mehr hervor als bei Moltmann und Pannenberg und doch versteht Werbick Gottes Vollkommenheit darin begründet, dass „er im Anderen seiner selbst als er selbst da sein kann.“⁶⁶⁵ Er ist dies, weil er vollkommen Beziehungswesen ist und durch Sohn und Geist auch dem Menschen die Möglichkeit gibt, mit Gott in Beziehung zu treten und ihm in ihnen wahrhaft zu begegnen. Die immanente Trinität ist nach Werbick „vollkommenen Wirklichkeit der Kommunikation“⁶⁶⁶. Die trinitarischen Personen definiert er hier als „die kommunizierenden Gotteswirklichkeiten, in denen und durch die Gott immer schon wirkt, was er ist: vollkommene Kommunikation in Liebe in vollkommener Partizipation – in vollkommener wechselseitiger Teilhabe und Teilnahme aneinander.“⁶⁶⁷ Dabei wird der Personbegriff insoweit verändert, als dass hier kein Selbststand und Selbstbesitz vorausgesetzt wird. Die trinitarischen Personen entsprechen einander und sind „vollkommenes Beziehungs-Sein“⁶⁶⁸.

Gott vollzieht sein Wesen und Dasein – die Liebe – im ewigen Akt dreifachen Sich-Entsprechens, als der dreipersönliche, von dem nur so gesprochen werden kann, dass bei jeder Person die beiden anderen – als deren wesentliche Entsprechung – zur Sprache kommen.⁶⁶⁹

⁶⁶¹ Jürgen Werbick: Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus?, 221.

⁶⁶² Vgl. ebd., 221.

⁶⁶³ Ebd., 223.

⁶⁶⁴ Ebd., 222.

⁶⁶⁵ Jürgen Werbick: Gott verbindlich, 591.

⁶⁶⁶ Ebd., 627.

⁶⁶⁷ Ebd., 627.

⁶⁶⁸ Ebd., 627.

⁶⁶⁹ Ebd., 628.

Auch wenn sie demnach different sind in ihrer jeweiligen Kommunikationsweise, so sind sie darin doch unendlich aufeinander bezogen und existieren nur in Beziehung aufeinander. Werbick unterscheidet hier die Beziehungsfähigkeit des Menschen und Gottes ausdrücklich. Während im Menschen Selbststand und Relationalität auseinandertreten können und er oder sie damit in der Begegnung mit anderen Menschen sein oder ihr eigenes Selbstsein stets bewahren und in gewisser Weise auch schützen muss, ist in Gott „personaler Selbststand als vollkommene Entsprechung in vollendeter Wesensgemeinschaft“⁶⁷⁰ verstanden. Das Andere ist damit immer schon in Gott integriert, jedoch nie abgegrenzt, sondern nur in vollkommener Beziehung denkbar.

Differenz und Einheit zusammenzudenken, ist die große Herausforderung der Trinitätslehre. Wie groß die Andersheit der trinitarischen Personen dabei gedacht wird, ist auch in den hier vorgestellten Ansätzen sehr unterschiedlich. Wird ihre Bedeutung stark gewichtet, wie besonders im Ansatz Moltmanns, dann droht die Gefahr des Tritheismus. Gerade im christlich-muslimischen Dialog ist dies eine ernstzunehmende Problematik. Trotzdem, die Wertschätzung von Andersheit in Gott hat gerade in der christlichen Theologie in der Trinitätslehre eine besonders hervorgehobene Stellung. Wenn Gott, wie es in den vorgestellten Ansätzen erläutert wurde, in den trinitarischen Personen gerade durch ihre Unterschiedlichkeit, die sie miteinander verbindet und aufeinander bezieht, Beziehung ist, so braucht auch der Mensch Unterschiedlichkeit nicht als Gefahr für die Liebesbeziehung zu fürchten. Im Gegenteil dies könnte Anlass sein, auch in der Liebes- und Ehe-theologie bleibende Differenz nicht als trennend und möglichst zu überwinden zu verstehen, sondern sie als bedeutsames Kennzeichen der Liebesbeziehung stark zu machen. Gott als Beziehung, als Liebe zu denken, ermöglicht dann u. U. auch dem Menschen zuzutrauen, dass er in der Liebe den oder die Andere in seinem individuellen Selbstsein erkennen und achten kann.

Anzumerken bleibt hier jedoch, dass die analogische Struktur der Liebe, die Tillich in seinen Überlegungen stark macht, nur begrenzt nachzuvollziehen ist. Auch wenn ich an dieser Stelle versucht habe, Tillichs Gedanken ernstzunehmen und durch die Hinzuziehung alternativer Trinitätsvorstellungen Impulse für die Wertschätzung von Differenz auch in der zwischenmenschlichen Liebesbeziehung herauszuarbeiten, so

⁶⁷⁰ Ebd., 628.

bleibt der Gedanke einer Analogie zwischen der Liebe in Bezug auf Gott und in Bezug auf den Menschen doch ein höchst spekulativer.

Inwiefern kann die Liebe Gottes nun, wenn auch nicht analog, doch in Bezug gesetzt werden zur zwischenmenschlichen Liebe? Hier stellt Ingolf U. Dalferth einen interessanten Ansatz dar. Dalferth betrachtet die Liebe als etwas Drittes neben dem oder der Liebenden und dem oder der Geliebten in der Liebesbeziehung.⁶⁷¹ Dieses Dritte werde dabei „strikt hermeneutisch verstanden“⁶⁷². Die Liebe ist damit nicht selbst ein Subjekt in der Liebesbeziehung, sondern es ist „der Gesichtspunkt, von dem her die Beziehung zwischen A und B [Liebenden und Geliebten] als Liebe bestimmt werden kann“⁶⁷³. Aus theologischer Perspektive bestimmt Dalferth dieses Dritte im Anschluss an Sören Kierkegaard als Gott. Dieser bezeichnet Gott als die „Zwischenbestimmung“, die in der Liebesbeziehung zwischen Menschen wirkt.⁶⁷⁴ Dalferth macht in seiner Kierkegaardinterpretation deutlich, dass aus seiner Sicht hier nicht gemeint ist, dass der Mensch in der intimen Liebesbeziehung nicht den oder die Andere, sondern durch sie oder ihn Gott als die Liebe lieben würde. Dies sei eine häufige Fehlinterpretation Kierkegaards. „Gott ist nicht das, was sich zwischen Liebende drängt und sie voneinander abhält, sondern gerade das, was sie als Liebende bestimmt und als solche in ganz bestimmter Weise aufeinander bezieht.“⁶⁷⁵ Aus theologischer Perspektive ist Gott demnach der „maßgebliche Orientierungsgesichtspunkt“⁶⁷⁶, nach dem man eine zwischenmenschliche Beziehung als eine Liebesbeziehung bestimmen und beurteilen kann. Ist die Liebe Gottes nicht in der Beziehung präsent, dann kann diese demnach nicht als Liebesbeziehung bezeichnet werden. Wenn Menschen ihre Liebe zueinander in der Welt real werden lassen, dann ist es Gott, der nach Dalferths Kierkegaard-Interpretation diese Beziehung realisiert. Ihm ist „das Bestehen dieser Beziehung zu verdanken“⁶⁷⁷. Damit, so Dalferth, nimmt „man im Vollzug der Liebe stets mehr in Anspruch [...], als man meint“⁶⁷⁸. Dabei sei nicht jede zwischenmenschliche Beziehung automatisch durch die Präsenz Gottes gekennzeichnet, stets sei sie daran zu messen und zu beurteilen.⁶⁷⁹

⁶⁷¹ Vgl. Ingolf U. Dalferth: Selbstlose Leidenschaften, 163f.

⁶⁷² Ebd., 139.

⁶⁷³ Ebd., 140.

⁶⁷⁴ Vgl. Sören Kierkegaard: Der Liebe Tun, ², 119.

⁶⁷⁵ Ingolf U. Dalferth: Selbstlose Leidenschaften, 159.

⁶⁷⁶ Ebd., 163.

⁶⁷⁷ Ebd., 177.

⁶⁷⁸ Ebd., 177.

⁶⁷⁹ Ebd., 177.

Dabei ist die Gottesliebe „die Bedingung der Möglichkeit bzw. der Ermöglichungsgrund der zwischenmenschlichen Liebe.“⁶⁸⁰ Gott ist der Grund alles Möglichen und ermöglicht daher auch erst das Liebesgeschehen zwischen Menschen.

Dalferth versteht die Liebe Gottes somit als Bedingung der Möglichkeit zu lieben und als Orientierungspunkt und Kriterium, das eine zwischenmenschliche Beziehung aus christlicher Sicht erst als Liebesbeziehung bestimmen lässt. Somit besteht durchaus ein Bezug zwischen der Liebe Gottes und der zwischenmenschlichen Liebe, der es auch erlaubt, Impulse aus der Liebe Gottes, wie sie durch den Menschen verstanden werden kann, für die menschliche Liebesbeziehung in Anspruch zu nehmen. Da das Verständnis der Liebe Gottes jedoch immer durch die Möglichkeiten des Menschen begrenzt ist, was sich beispielsweise schon allein in der großen Vielfalt von unterschiedlichen Trinitätsverständnissen zeigt, ist dies immer nur in Grenzen und im Wissen um dessen Vorläufigkeit möglich.

⁶⁸⁰ Ebd., 177.

6 ZWISCHENERGEBNIS: ZUSAMMENFASSUNG AUF BASIS EINER VERGLEICHENDEN ANALYSE DER POSITION PAUL TILLICH'S UND DER HINZUGEZOGENEN CHRISTLICHEN UND SOZIOLOGISCHEN POSITIONEN

Wie kann aus christlicher Perspektive das Verhältnis zwischen Differenz und Gemeinsamkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung so bestimmt werden, dass die individuelle Andersheit des oder der Anderen bleibend anerkannt werden kann? Diese Frage steht im Fokus dieses und des vorherigen Kapitels und wurde durch die Ausführungen von Paul Tillich und in einem weiteren Schritt auch durch weitere, in erster Linie theologische, aber auch soziologische und philosophische Perspektiven beleuchtet mit dem Ziel, Impulse für eine Theologie der Ehe zwischen Verschiedenen und damit der interreligiösen Ehe zu erhalten. Im Folgenden möchte ich nun noch einmal zusammenfassend das theologische Liebesverständnis Paul Tillich's mit diesen weiteren zeitgenössischen Perspektiven ins Gespräch bringen. Hierbei werde ich mich auf die im Kontext dieser Arbeit besonders bedeutsamen Aspekte beziehen und diese mit Bezug auf das tillich'sche Denken und mögliche weiterführende Gedanken beleuchten. Gerade auch die kritisch zu sehenden Aspekte in Tillich's Liebesverständnis, wie der Fokus auf dem Gedanken der Liebe als Sehnsucht nach Vereinigung, sollen unter Einbeziehung dieser Perspektiven noch einmal reflektiert werden. Ziel ist es dabei, die Auseinandersetzung mit einem Liebesverständnis, das die Andersheit des oder der Anderen anerkennen und wertschätzen kann, aus christlicher Sicht möglichst stark zu machen.⁶⁸¹

Paul Tillich geht in seinen theologisch-anthropologischen Überlegungen vom Menschen als Individuum aus, der sein Selbst in der Spannung zwischen eigener Zentriertheit und Begegnung mit der Welt und den Mitmenschen konstruiert. Das Individuum ist damit bestimmt durch eine „unabhängige Mitte, unteilbar und undurchdringlich“⁶⁸². Damit ist das Individuum „das am stärksten getrennte Wesen“⁶⁸³.

Auch Jochen Schmidt beschreibt den Prozess, in dem sich der Mensch als Individuum und Person konstruiert. Es ist der Prozess der Selbstverwirklichung, in dem der Mensch sein individuelles Selbstsein entwickelt und entscheidet, wer und wie sie oder er sein möchte.⁶⁸⁴ Der Mensch befindet sich nach Schmidt und auch nach Tillich in der Spannung

⁶⁸¹ Die wichtigsten Belegstellen werden im Folgenden auch hier noch einmal angegeben. Weitere Belegstellen finden sich in den entsprechenden thematisch vertiefenden Kapiteln.

⁶⁸² Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 159.

⁶⁸³ Ebd., 159.

⁶⁸⁴ Vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 27.

zwischen Freiheit und Schicksal. Jedes Individuum hat zwar die Freiheit, zu entscheiden und damit sich selbst und das eigene Leben zu gestalten, jedoch ist er dabei immer auch durch die Bedingtheit der Welt und seiner eigenen Existenz in ihr begrenzt und beeinflusst. Gesellschaftliche Strukturen und Institutionen können einen Weg, den man für sich gewählt hat, erschweren oder unmöglich machen.⁶⁸⁵ Verpflichtungen, die man sich selbst sowie den Mitmenschen gegenüber verspürt, können zu Entscheidungen führen, die dem eigenen Selbst widersprechen. Und doch hat der Mensch in jedem Moment seines Lebens die Möglichkeit, das eigene Denken und Handeln zu reflektieren und sich neu und anders zu einem Gehalt zu verhalten. Dieser Fähigkeit des Menschen wird man in der intimen Liebesbeziehung dadurch gerecht, dass man die Freiheit des oder der Geliebten anerkennt und ihm oder ihr mit Achtung begegnet. Dies habe ich mit Bezug auf die Ausführungen von Jochen Schmidt und Klaus von Stosch ausgeführt.

Ein erster Schritt dem oder der Anderen in Achtung seiner oder ihrer Freiheit zu begegnen, ist dabei, dass ich mich der oder dem Anderen öffne, mich sensibel und verletzlich zeige und mich darin von der Andersheit des oder der Geliebten berühren lasse. Velleman nennt diese Haltung Sensibilität, von Stosch nennt sie Haltung der Verletzlichkeit.

Gerade in der Phase des Kennenlernens ist die Sensibilität für die Interessen, Einstellungen und Handlungsweisen des oder der Anderen besonders groß. Der oder die Andere wird gerade hier besonders stark in seiner oder ihrer Andersheit, die bis dahin vor allem noch Fremdheit ist, wahrgenommen. Es werden Handlungsweisen interpretiert und abgewogen, um daraufhin auch über die eigenen Handlungsweisen zu entscheiden. Der oder die Andere erscheint als der oder die Fremde und damit als different, wird aber in der Liebe nicht abgelehnt, sondern wahrgenommen und zumindest fragmentarisch in seinem Selbstsein erkannt. Diese Erkenntnis entwickelt sich dabei innerhalb der Beziehung weiter und verändert sich. Dabei zeigt Klaus von Stosch, wie wichtig es ist, im Laufe der intimen Liebesbeziehung eine Haltung der Sensibilität beizubehalten, um sich selbst und dem oder der Anderen immer wieder die Möglichkeit zu geben, sich tiefer und auch neu zu erkennen. Auf diese Weise wird es möglich, den oder die Andere als die oder den zu erkennen, die oder der sie oder er wirklich ist und gleichzeitig die Welt mit

⁶⁸⁵ Vgl. dazu aus soziologischer Perspektive auch Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe, 59.

ihren oder seinen Augen zu sehen. Luhmann zeigt auf, wie in kommunikativen Prozessen so das Schaffen einer gemeinsamen Welt ermöglicht wird, in der die Individualität der Liebenden weiterhin ihren Platz hat.⁶⁸⁶

Auch Tillich spricht davon, dass Partizipation an der Welt und am Mitmenschen immer auch ein Sich-Öffnen und Hinausschreiten aus dem Selbst bedeutet.⁶⁸⁷ Ist die Partizipation an dem oder der Anderen durch Liebe gekennzeichnet, so handele in ihr Gottes Geist als *agape*.⁶⁸⁸ Die *agape* „bejaht den andern bedingungslos, das heißt, sie sieht ab von seinen edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften.“⁶⁸⁹ Der Mensch soll dabei in seinem essentiellen Wesen erkannt und geliebt werden. Jedoch, so habe ich es oben festgestellt,⁶⁹⁰ wird dabei die Schwäche des Menschen weitestgehend ausgeblendet. Im essentiellen Verständnis der *agape* liebt der oder die Liebende den Menschen aufgrund seines essentiellen Wesens. Die Einschränkung der Liebe auf bestimmte Personen ist für Tillich Zeichen der existentiellen Liebe und entspricht damit nicht der *agape* als der Liebe Gottes.

Zwei Probleme lassen sich an dieser Stelle somit konstatieren. Ähnlich wie Velleman betrachtet Tillich die *agape* als Liebe zum Menschen aufgrund seines Menschseins und nicht aufgrund seines ganz individuellen Selbstseins. Der Mensch in seiner Individualität wird dabei nur als ein Exemplar der Gattung Mensch betrachtet und nicht als Individuum.⁶⁹¹ Dies spricht gegen das, was sich das Individuum in der Liebesbeziehung (und auch in jeder anderen Form zwischenmenschlicher Beziehung, die durch Achtung gekennzeichnet sind) von dem oder der Anderen wünscht.⁶⁹² Die Anerkennungsbeziehung Liebe ist notwendig partikular und nicht beliebig.

Desweiteren ist problematisch, dass der Mensch in Tillichs *agape*-Verständnis kaum in seinen existentiellen Strukturen und damit seiner Bedingtheit, seiner Körperlichkeit, seinen Fehlern und Schwächen gesehen und anerkannt wird. Der Fokus liegt hier klar auf seinem essentiellen Wesen. Schmidt und auch Bethmann heben dagegen die Bedeutung von Authentizität gegenüber dem Mitmenschen, also Offenheit, was das eigene Selbstsein

⁶⁸⁶ Vgl. 4.3.4

⁶⁸⁷ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, 42.

⁶⁸⁸ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, 322.

⁶⁸⁹ Ebd., 322.

⁶⁹⁰ Vgl. 4.6.3

⁶⁹¹ Vgl. auch Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 32.

⁶⁹² So führt es auch Jochen Schmidt aus, „wir wollen als Individuen wahrgenommen werden und nicht als Exemplare einer Gattung, und wenn wir anderen Menschen begegnen und Achtung für sie empfinden, dann achten wir den anderen Menschen in seiner Einzigartigkeit.“ (Ebd., 32.)

angeht, in der Begegnung zwischen sich achtenden Menschen hervor. Hier wird der Mensch auch in der Liebesbeziehung als Mensch in seiner Ganzheit auch mit seinen Fehlern in den Blick genommen. Das Selbstsein des Menschen wird dabei dynamisch und veränderbar verstanden. Die oder der Liebende gesteht dem oder der Anderen die Freiheit zu sich stets zu verändern und sich damit je neu und anders zu zeigen. Dies schließt eine gewisse bleibende Distanz zwischen den Liebenden ein, die es möglich macht, ihr oder ihm diese Freiheit zuzugestehen und den oder die Andere so in ihrer oder seiner Andersheit zu achten. Dies habe ich in Bezug auf das Verständnis von Achtung nach Jochen Schmidt und in Bezug auf das Verständnis von Anerkennung der Freiheit des oder der Anderen nach Klaus von Stosch aufgezeigt. Im Unterschied zu Paul Tillich, der die Liebe als Partizipation und damit als „Aufnahme“ des anderen Selbst dadurch, daß man an seinem personhaften Zentrum teilhat⁶⁹³ und die Wiedervereinigung als Ziel der Partizipation versteht, gehen die beiden Theologen davon aus, dass auch eine bleibende Trennung, ein bleibendes Geheimnis zwischen den sich begegnenden Menschen denkbar ist. Wie zuvor ausgeführt, denkt Paul Tillich die Liebe als Sehnsucht nach der Wiedervereinigung des Getrennten. Die Wiedervereinigung mit dem Sein Selbst, also mit Gott, „überwindet“ die Trennung und Entfremdung des Menschen. Letztlich droht bei diesem Verständnis die Unterschiedlichkeit der Individuen in der Liebe zueinander zum notwendigen Übel zu werden. Sie ist Voraussetzung für die Sehnsucht nach Vereinigung und den Willen dazu die Trennung zu überwinden. Dieser Denkansatz Tillichs macht es fast unmöglich, Unterschiedlichkeit als Unterschiedlichkeit zur oder zum Anderen bleibend wertzuschätzen. Theologen wie Udo Kern, Klaus von Stosch und Jochen Schmidt dagegen zeigen auf, wie die Differenz der Liebenden auch bleibend gedacht werden kann und zwar, ohne dass die Gemeinsamkeit der Liebenden darin zurücktritt. Im Gegenteil die Gemeinsamkeit wird nach diesem Verständnis gerade durch die Offenheit der Liebenden und der Achtung vor der jeweiligen individuellen Andersheit des oder der Anderen hergestellt und unterstützt. Die Anerkennung bleibender Differenz zum Selbstsein des oder der Anderen setzt sie oder ihn frei, sich selbst je noch einmal anders zu verhalten. Es legt sie oder ihn nicht auf bestimmte Bilder fest, die sich der oder die Liebende von ihm oder ihr gemacht hat, sondern zeugt von der Bereitschaft, dem oder der Anderen die Freiheit zuzugestehen, einerseits so zu sein, wie er oder sie wirklich ist,

⁶⁹³ Paul Tillich: Systematische Theologie III, 59.

und sich andererseits immer auch verändern und entwickeln zu können. Auf diese Weise kann der oder die Liebende immer wieder vom Partner oder von der Partnerin überrascht und so die Freude aneinander und die Leidenschaft füreinander immer wieder neu entzündet werden.

Der Blick, der bei Paul Tillich auch in seiner Auseinandersetzung mit der Partizipation immer sehr stark auf die Seite des Subjekts bezogen ist,⁶⁹⁴ wird damit auf den oder die Andere gelenkt. Wie kann ich mit dem oder der Anderen so umgehen, ihr oder ihm so begegnen, dass ich sie oder ihn in ihrer oder seiner Andersheit nicht relativiere und versuche, sie oder ihn mir einzuverleiben, sondern im Gegenteil diese Differenz wertschätze und ihr oder ihm immer wieder ermögliche, diese noch einmal neu und anders auszufüllen? Besonders Jochen Schmidt zeigt in diesem Kontext, wie eng dabei die Wahrnehmung des oder der Anderen und die Wahrnehmung des eigenen Selbst zusammenhängen und dass die Achtung des oder der Anderen auch eine Übung der Wahrnehmung für das eigene Selbst sein kann.⁶⁹⁵ Schmidt betrachtet dies im Kontext der Überlegungen zur Achtung. Begegne ich dem oder der Anderen mit Achtung, so lerne ich nicht nur mich selbst und andere Menschen zu achten, sondern - so Schmidt im Anschluss an Honneth - „bestätige [...] den anderen Menschen in seiner Selbstachtung“⁶⁹⁶ und stärke damit unter Umständen seine Selbstachtung sowie sein oder ihr Vertrauen.

Eine solche Erfahrung von Wertschätzung kann meines Erachtens gerade auch in Liebesbeziehungen eine Offenheit ermöglichen, die die Liebenden im Vertrauen auf die gegenseitige Achtung und Liebe zueinander einander nahebringt. Schmidt unterscheidet hier, im Unterschied zu Theologen wie Udo Kern oder Soziologen wie Bethmann und Schmetkamp, zwischen Liebe und Achtung, da die Liebe ungleich tiefer in das Selbstverständnis des Menschen eindringen würde, als die Achtung. Gerade wenn man die Unterschiedlichkeit der Individuen in der Liebesbeziehung wertschätzen möchte, ist meines Erachtens die Achtung vor ihrem individuellen Selbstsein von besonderer Bedeutung. Ich stimme dabei Schmidt völlig zu, dass Liebe dem Menschen ungleich tiefer geht als Achtung. Jedoch sind die Mechanismen der Wahrnehmungs- und

⁶⁹⁴ „Das Ziel der Subjektwerdung beherrscht für Tillich das Modell der ontologischen Polaritäten.“ (Ilona Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, 128) Das Subjekt steht im Fokus und läuft dabei immer auch Gefahr den oder die Andere zu instrumentalisieren.

⁶⁹⁵ Vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 35f.

⁶⁹⁶ Ebd., 37.

Achtungsprozesse auch in der Liebesbeziehung vorhanden⁶⁹⁷, dabei ändert sich allerdings ihre Bedeutung für den Menschen. Ist der oder die Andere in der romantischen Beziehung der oder diejenige, der oder die „den Sinn des gesamten Seins gleichsam absorbiert und in sich konzentriert“⁶⁹⁸, dann werden seine oder ihre Worte bedeutsamer. Dann möchte ich ihn oder sie umso mehr verstehen. Dann bin ich umso offener und bereiter mich berühren zu lassen. Auf der einen Seite könnte dies bedeuten, dass meine Fähigkeit zur Empathie gegenüber dem oder der Geliebten weitaus stärker ist, weil ich ihn oder sie gut kenne, seine oder ihre Geschichte und seine oder ihre Verletzungen mir vertraut sind und er oder sie mir am Herzen liegt und ich deshalb alles tun möchte, um sie oder ihn zu verstehen. Auch kann es bedeuten, dass ich gerade in der Begegnung mit meinem Geliebten oder meiner Geliebten bereit bin, mich berühren zu lassen und mich zu verändern: meine Wünsche, mein Leben, mein Selbst. Doch macht Tillich in seinen Ausführungen zur Bedeutung der Zentriertheit des Selbst sehr klar, dass dies nur in Grenzen geschehen kann und darf. Auch wenn der oder die Liebende sich somit gerade hier in seiner oder ihrer Selbstverwirklichung verändern lässt, bleibt sie oder er sie oder er selbst. Gerade hier zeigt sich die Achtung der Liebenden füreinander, die eine Aufgabe des Selbstseins des geliebten Menschen nicht zulassen kann.

Auf der anderen Seite ist der oder die Liebende verletzbarer, eben weil der oder die Andere und seine Urteile über mich und meine Handlungen von so großer Bedeutung für das eigene Selbst ist.⁶⁹⁹ Verletzungen dringen daher ungleich stärker in das Selbst des Menschen ein, dementsprechend können dies aber auch Stärkungen und aufbauende, achtende Worte.

Zudem, so scheint es mir, findet sich ein weiterer Aspekt, der die intime Liebesbeziehung in diesem Zusammenhang von sonstigen menschlichen Begegnungen (beispielsweise der familiären Beziehung) unterscheidet. Meines Erachtens kann gerade zwischen Liebespartnern die nötige Distanz fehlen, sich unabhängig von den eigenen Gefühlen und Bedürfnissen empathisch in den oder die Andere hineinzusetzen. Dies kann Achtung und damit den unverstellten Blick auf den oder die Andere gefährden. Luhmann bezeichnet den Zustand, der durch solche Schranken der Wahrnehmung des oder der

⁶⁹⁷ Dies machen auch die Ausführungen Bethmanns und Schmetkamp im Rückbezug auf Honneth deutlich. Vgl. Stephanie Bethmann: *Liebe*, 166; Vgl. Susanne Schmetkamp: *Respekt und Anerkennung*, 131f.

⁶⁹⁸ Jochen Schmidt: *Wahrgenommene Individualität*, 35.

⁶⁹⁹ Vgl. Stephanie Bethmann: *Liebe*, 166.

Anderen hervorgerufen wird, als „Inkommunikabilität“⁷⁰⁰. Dies bedeutet, dass durch die besondere, fast sinnstiftende Bedeutung des oder der Anderen für das eigene Sein die Beziehungsebene einen Einfluss auf Wahrnehmung und Kommunikation zwischen den Liebenden hat. „Unter der Bedingung von Intimität hat jede Kommunikation einen Personbezug und trägt die Erwartung in sich, daß auch dies jeweils mitgesehen, mitberücksichtigt, mitverantwortet wird.“⁷⁰¹ Somit ist eine Distanz zur oder zum Anderen nicht in gleicher Weise vorhanden, wie in anderen zwischenmenschlichen Beziehungen. „Alles Verhalten, auch Mitteilungsverhalten, wird hier benutzt, um Dispositionen des Partners in Bezug auf die Intimbeziehung zu erkennen, zu testen, zu reproduzieren.“⁷⁰² Um auch in Konfliktsituationen empathisch mit dem oder Anderen umgehen zu können, ist es daher notwendig, sich solcher Mechanismen, die die Wahrnehmung des oder der Anderen in seinem oder ihrem Selbstsein verstellen, bewusst zu werden, damit sie abgelegt werden können. Dies ist sicher nicht in jeder Situation einfach und doch ist es gerade die empathische Fähigkeit des Menschen, die sie oder ihn zum Verstehen des oder der Anderen befähigt und damit auch im Fall von Konflikten innerhalb der intimen Liebesbeziehung Vergebung ermöglicht.

Der Gedanke der Vergebung scheint mir in Bezug auf die intime Liebesbeziehung, die die oder den Anderen in ihrer oder seiner Freiheit anerkennt, besonders wichtig zu sein. Im Gegensatz zu Paul Tillich, der die vergebende Kraft der Versöhnung als Kraft der Vereinigung der von sich entfremdeten Liebenden deutet,⁷⁰³ sehen Klaus von Stosch und Jochen Schmidt gerade in der Kraft der Vergebung die Möglichkeit, ein Anderer oder eine Andere zu werden.⁷⁰⁴ Gerade hier wird dem oder der Anderen zugetraut, sich noch

⁷⁰⁰ Niklas Luhmann: Liebe als Passion, 153

⁷⁰¹ Ebd., 157.

⁷⁰² Ebd., 156.

⁷⁰³ „[G]erade das ist die Erfüllung der Gerechtigkeit, denn hier eröffnet sich der einzige Weg zur Wiedervereinigung derer, die sich durch Schuld voneinander entfremdet haben. Ohne Versöhnung gibt es keine Wiedervereinigung. Vergebende Liebe ist die einzige Möglichkeit, dem inneren Anspruch jedes Wesens gerecht zu werden, nämlich dem Begehren, wieder in die Einheit aufgenommen zu werden, zu der er gehört.“ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 199.

⁷⁰⁴ So auch Robert Spaemann „Die Hilfe besteht in der Bereitschaft anderer, das heißt vor allem des jeweils von der Schuld Betroffenen, den Schuldigen nicht mitseinem faktischen So-Sein zu identifizieren, sondern es ihm zu erlauben, sich im Verhältnis zu dem, was er tat, neu zu definieren. Diese Erlaubnis nennen wir „Verzeihung“.“ (Robert Spaemann: Personen, 248.) Interessant ist das Spaemann hier auf Basis seiner Überlegungen zum Personenbegriff auch aus philosophischer Perspektive auf ganz ähnliche Überlegungen wie von Stosch und Schmidt verweist. Auch für ihn bedeutet die Anerkennung einer anderen Person, dass man sie in ihrer Freiheit betrachtet, sich zu jedweden Gehalt neu zu verhalten, ihn zu reflektieren. Spaemann bezeichnet diesen Vorgang im Zusammenhang mit Schuld als Verzeihung. „Verzeihung ist also Signum der Person, dem Versprechen komplementär. Beide statuieren eine Differenz zwischen personaler Identität und faktischem So-Sein in der Zeit. Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her.“ (Ebd., 251). Schmidt unterscheidet im Unterschied zu Spaemann

einmal anders zu sich selbst und zum oder zur Liebenden zu verhalten. Gerade hier wird ihm oder ihr die Möglichkeit gegeben, die eigene Freiheit noch einmal anders und neu zu verwirklichen. Auch das kann und sollte natürlich bedeuten, dass sich die Liebenden durch die Vergebung näherkommen und dass sie ihre Entfremdung voneinander und auch von sich selbst überwinden. Der Fokus liegt allerdings hier nicht auf der ermöglichten Vereinigung der Liebenden, sondern auf der Freisetzung des oder der Anderen. Es steht damit weniger das Ziel, Symbol der vereinigenden Liebe Gottes zu werden, im Zentrum, sondern vielmehr die durch die Liebe gegebene Freiheit des Individuums in der Liebesbeziehung sich selbst zu verändern. Der oder die Liebende hat so die Möglichkeit ein Anderer oder eine Andere zu werden, sich selbst neu zu verwirklichen und dabei der eigenen Konstruktion des Selbstseins näher zu kommen als zuvor. Auf diese Weise hat der Mensch die Chance zu sich selbst zu kommen durch die Vergebung des oder der Anderen. Die Differenz zwischen den Liebenden wird somit nicht festgelegt, sondern stets veränderbar gedacht. Gemeinsames und Unterschiedliches kann somit immer wieder neu zur Disposition stehen, so dass die Beziehung lebendig und aufregend bleibt.

Der Prozess der Anerkennung des Selbst der oder des Anderen in der Liebe kann sich in ganz unterschiedlichen kommunikativen Zusammenhängen zeigen. Auch die körperliche Dimension der Liebe, die sich u.a. in der Sexualität ausdrückt, kann dabei als Anerkennungsprozess gedeutet werden. Wenn Tillich in diesem Bezug von *libido* spricht und dabei vor allem das körperliche Bedürfnis des Subjekts in den Fokus stellt, zeigen Luhmann und Stock auf, wie auch hier das Selbstsein des oder der Anderen wertgeschätzt, geliebt und begehrt wird und richten den Blick damit weniger auf das Subjekt als auf den oder die Geliebte.

Tillich betont in diesem Zusammenhang, dass im sexuellen Erleben Gefühle meist besonders intensiv erlebt werden und dass der Mensch sich in seiner Ganzheit, sozusagen mit Leib und Seele, einbezogen fühlt und nennt diesen Zustand Ekstase. Für Tillich entsteht ein solcher Zustand in der intimen Liebesbeziehung, wenn der Mensch vom Geist Gottes ergriffen wird. Die Ekstase sei demnach ein Zustand, in dem die Wiedervereinigung mit dem Sein Selbst und damit mit Gott fragmentarisch antizipiert werden könne. Der Mensch komme Gott hier ganz nahe. Der oder die Andere in ihrer

Verzeihung von Vergebung. Während Vergebung die Gabe der Freisetzung des oder der Anderen bezeichne, meine Verzeihung nur, dass auf die Schuld nicht weiter hingewiesen werde. (vgl. Jochen Schmidt: Wahrgenommene Individualität, 92f.)

Individualität rückt dabei jedoch aus dem Blick und die Differenz der Liebenden hat hier keinen Platz mehr. Tillich verbindet damit in einer Art mystischen Idealisierung das menschliche, leidenschaftliche und gefühlvolle Erleben im Kontext der Sexualität sehr stark mit dem Erleben der Nähe Gottes. Die Gefahr des Anthropomorphismus oder aber auch der Vergöttlichung des Menschen, die zu einer Abwendung von der oder dem Anderen zu Gunsten einer Hinwendung zu Gott führt, scheint mir an dieser Stelle nahezuliegen. Versteht man Sexualität im Unterschied zu Tillich jedoch als Kommunikationsprozess, in dem sich die Liebenden als die, die sie sind (auch in ihrer Leiblichkeit) wahrnehmen, dann werden Interaktion und gegenseitige Anziehung als durch die Unterschiedlichkeit der Partner erst ermöglicht verstanden. Daraus folgt eine Wertschätzung von Differenz auch in der Sexualität als Spielart der Liebe.⁷⁰⁵

Tillichs Verständnis von Ekstase hängt eng damit zusammen, dass er die Liebe zwischen Menschen analog zur Liebe Gottes versteht. Differenz und Wiedervereinigung kommen hier also in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen, die aber nach Tillich aufeinander bezogen sind, zur Sprache. Differenz bezogen auf den Menschen bedeutet, wie oben ausgeführt, die Trennung des Selbstseins des Menschen vom Selbstsein eines anderen Menschen und stellt damit die Menschen als Individuen in den Fokus, die im Erleben von Ekstase und Seligkeit fragmentarisch eine Form der Wiedervereinigung erleben können. Gott versteht Tillich als das Sein Selbst, in dem Differenz und Einheit in einem immerwährenden Prozess miteinander verwoben sind. Es ist das Bild des lebendigen Gottes als den „ewige[n] Prozeß [...], in dem sich fortgesetzt Trennung vollzieht und durch Wiedervereinigung überwunden wird.“⁷⁰⁶ Ich habe hier die Priorität von Vereinigung und Einheit gegenüber Trennung und Differenz in seinen Ausführungen herausgestellt. Die Wiedervereinigung des Getrennten wird von Tillich sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf den Menschen als das Ziel betrachtet. Wiedervereinigung mit Gott und in Gott „überwindet“ die Trennung und, bezogen auf den Menschen, die Entfremdung. Bleibende Andersheit und damit bleibende Trennung kann damit bei Tillich nicht wertgeschätzt werden. Auch in Bezug auf sein trinitarisches Gottesverständnis konnte dies gezeigt werden.⁷⁰⁷ Dabei kann gerade das trinitarische Gottesbild in besonderer Weise Möglichkeiten eröffnen, die Wertschätzung von

⁷⁰⁵ Vgl. Kapitel 5.6

⁷⁰⁶ Paul Tillich: Systematische Theologie I, 280.

⁷⁰⁷ Vgl. 4.2.

Differenz und den Gedanken der Einheit durch Differenz theologisch zu verankern, folgt man hier der Spur Tillichs von einer Beziehung zwischen der Liebe Gottes und der zwischenmenschlichen Liebe.

In meinen Ausführungen habe ich drei unterschiedliche trinitätstheologische Ansätze vorgestellt. Alle drei verwenden den Personbegriff in Bezug auf Vater, Sohn und Geist. Alle drei denken Gott als Beziehungsgeschehen, sehen im Geist Gottes eine vereinigende Kraft und die trinitarischen Personen als durch ihre Beziehungen zueinander bestimmt. Jedoch wird der Personbegriff jeweils unterschiedlich gedeutet.

Moltmann versteht die trinitarischen Personen als „eigene, einmalige, unverwechselbare Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens, die Bewußtsein und Willen haben“⁷⁰⁸. Dabei wird ihr jeweiliges Person-Sein durch ihre Beziehung zueinander bestimmt. Ihre jeweilige Unterschiedlichkeit eint sie als Gemeinschaft aus individuellen, bleibend differenten Personen. Auch wenn Moltmann die Bezogenheit aufeinander in der Perichorese und die Einigkeit der trinitarischen Personen hervorhebt, so kann eine tritheistische Tendenz hier kaum verborgen bleiben.⁷⁰⁹

Auch Pannenberg verwendet den Personbegriff in seinem Trinitätsverständnis. Er definiert die trinitarischen Personen jedoch, anders als Moltmann, als Aktzentrum ohne eigenes Bewusstsein. Auch hier sind sie dabei wesentlich aufeinander bezogen. Deutlich wird in den Ausführungen Pannenburgs, dass die trinitarischen Personen voneinander verschieden sind, „und zwar so tief verschieden, daß auch ihr Personsein im Hinblick auf den konkreten Vollzug ihres personalen Daseins verschieden ist.“⁷¹⁰ Und doch sind sie durch ihre Bezogenheit aufeinander in dem Verhältnis der Monarchie des Vaters bestimmt. „So bildet die göttliche Liebe die konkrete Einheit des göttlichen Lebens in der Unterschiedenheit seiner personalen Manifestationen und Beziehungen.“⁷¹¹ Durch die Unschärfe des Begriffs des Aktzentrums ohne Bewusstsein, bleiben auch hier Fragen offen.

Werbick definiert die trinitarischen Personen als „die kommunizierenden Gotteswirklichkeiten, in denen und durch die Gott immer schon wirkt, was er ist:

⁷⁰⁸ Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes, 188.

⁷⁰⁹ Gerade im muslimisch-christlichen Gespräch erschwert ein solcher Personbegriff den Dialog, da er den qur'anischen Vorwurf „Ungläubig sind, die sagen: „Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.“ Kein Gott ist außer einem Gott!“ (5:37) (Der Koran, üb. von Hartmut Bobzin) zu bestätigen scheint. Zur Auseinandersetzung aus christlicher Sicht mit diesem Vorwurf vgl. auch Klaus von Stosch: Streit um Trinität, 257f.

⁷¹⁰ Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie (1), 463.

⁷¹¹ Ebd., 466.

vollkommene Kommunikation in Liebe in vollkommener Partizipation – in vollkommener wechselseitiger Teilhabe und Teilnahme aneinander.“⁷¹² Dabei wird der Personbegriff insoweit umgedeutet, als dass hier kein Selbststand und Selbstbesitz vorausgesetzt wird. Die trinitarischen Personen entsprechen einander und sind „vollkommenes Beziehungs-Sein“⁷¹³.

In allen drei trinitätstheologischen Ansätzen, wie auch bei Tillich, kommt Einheit durch Differenz und die Bezogenheit der trinitarischen Personen zum Ausdruck. Allerdings zeigen, so unterschiedlich die drei vorgestellten Positionen von Moltmann, Pannenberg und Werbick den Personbegriff auch definieren mögen, alle drei einen Weg auf, der den Beziehungscharakter und die bleibende Unterschiedenheit der trinitarischen Personen stark machen. Davon grenzt sich Tillich mit seinem Gottesbild insofern ab, als dass er zwar Trennung auch in Gott denkt, diese jedoch immer wieder auf ihre Überwindung hin zur Einheit gebracht werden soll. Die Vereinigung des Getrennten ist somit hier auch in Gott das Ziel, während es besonders bei Moltmann und Pannenberg ihre je eigenen differenten Eigenschaften sind, die ihre bleibende Unterschiedlichkeit ausmachen und sie darin aufeinander beziehen.

Wird Gott als Liebe und damit als Beziehungsgeschehen der aufeinander bezogenen trinitarischen Personen gedacht, dann kann dies, geht man aus von einer Verbindung zwischen der Liebe Gottes und der zwischenmenschliche Liebe, in der intimen menschlichen Liebesbeziehung von Bedeutung sein. Ist Gott Liebe, die Andersheit bleibend wertschätzen kann, die gerade durch diese Unterschiedlichkeit Beziehung möglich macht, dann kann auch der Mensch darauf vertrauen, dass die Andersheit des oder der Anderen die Liebesbeziehung nicht immer auf die Probe stellen, sondern im Gegenteil auch stärken kann, indem sie die Leidenschaft füreinander entzündet und neue Perspektiven auf die Wirklichkeit eröffnet. Scheint die Liebe Gottes in der intimen Liebesbeziehung auf, so könnte dies bedeuten, dass die Liebenden in gegenseitiger Zuneigung aufeinander bezogen und voneinander angezogen sind, ohne sich dabei vereinnahmen zu wollen und dass sie dabei jedoch auch die Freiheit des oder der Anderen anerkennen, die sie in ihrem je individuellen Menschsein kennzeichnet, und ihm oder ihr

⁷¹² Jürgen Werbick: Gott verbindlich, 627.

⁷¹³ Ebd., 627.

immer wieder zutrauen, sich anders zu verhalten und neue Perspektiven auf die Wirklichkeit zu eröffnen.

Sicherlich ist ein solch analoges Verständnis der Liebe Gottes und der zwischenmenschlichen Liebe höchst spekulativ und nur bedingt fruchtbar, ist der Mensch in seiner individuellen, subjektiv erlebten Bedingtheit und seiner Freiheit doch klar von Gott unterschieden. Hier führt aus meiner Sicht das Verständnis Dalferths weiter, in dem er die unbedingte Liebe Gottes als Orientierungspunkt für die zwischenmenschliche Liebe betrachtet. Auch hier stehen die Liebe Gottes und die zwischenmenschliche Liebe in Verbindung, jedoch wird die Liebe Gottes eher als Kriterium und Vorbild betrachtet, das in der Lage ist, den Menschen in gewisser Weise den Weg zu weisen. Dies jedoch nur unter dem Vorbehalt der Bedingtheit und Vorläufigkeit des Wissens des Menschen über die Liebe Gottes. Wird die Liebe Gottes im Anschluss an die vorgestellten trinitätstheologischen Ansätze als Orientierungspunkt ernstgenommen, so zeigt dies durchaus Möglichkeiten auf, wie die Gemeinsamkeit in der Liebe, die sich beispielsweise in dem Willen der Liebenden, zusammen zu sein und einander nahe zu sein, ausdrücken kann, so verstanden werden kann, dass sie durch Differenz und die dadurch hergestellte Relationalität erst hergestellt und gestärkt wird.

Für eine Ehe, in der die Partner unterschiedlichen Religionen angehören, kann ein solches Verständnis von Unterschiedlichkeit der Partner in der Liebesbeziehung wichtige Impulse und Rückhalt im Hinblick auf eine theologische Fundierung der Wertschätzung interreligiöser Ehe geben. Inwieweit dies auf Grundlage der hier hinzugezogenen Überlegungen möglich ist, werde ich im Fazit genauer ausführen.

7 MUSLIMISCHE IMPULSE ZUR ANERKENNUNG VON DIFFERENZ IN DER LIEBESBEZIEHUNG – EINE UNTERSUCHUNG ANHAND AUSGEWÄHLTER MUSLIMISCHER POSITIONEN

7.1 Inhaltliche Fokussierung und Gliederung des Kapitels

Im Folgenden werde ich die Begegnung von einander liebenden Individuen in der Ehe betrachten, indem ich unterschiedliche Positionen aus der Perspektive islamischer Theologie zu Wort kommen lasse. Auch hier steht die Frage im Fokus, auf welche Weise die Unterschiedlichkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung gedacht und anerkannt werden kann und wie sie im Spannungsverhältnis von Einheit und Gemeinsamkeit wertgeschätzt werden kann. Diese Frage wird jedoch im Unterschied zu meinen Ausführungen die christliche Theologie betreffend an vielen Stellen die Liebesbeziehung in den Blick nehmen, wie sie in einer nach islamischem Recht rechtsgültig geschlossenen Ehe stattfinden kann.⁷¹⁴ Grund dafür ist die unterschiedliche wissenschaftliche Herangehensweise an das Thema Liebe und Umgang der Liebenden miteinander. Während bei den hier herangezogenen Überlegungen aus christlicher Perspektive die Liebesbeziehung oftmals unabhängig von der Lebensform der Ehe betrachtet wird, kann man bei der Sichtung muslimischer Theologie zum Thema Liebe konstatieren, dass die Liebesbeziehung zumeist im Kontext einer Auseinandersetzung mit islamischem Ehe- und Familienrecht und den zugrundeliegenden Koranversen sowie aus einer befreiungstheologischen Perspektive, die sich darin stark auf das Thema Gender fokussiert, thematisiert wird. Ausnahmen bilden hier nur - und das auch nur zum Teil- die Überlegungen zur Liebe aus einer mystischen Perspektive heraus.

Ich beziehe mich in den folgenden Ausführungen in erster Linie auf sunnitische Theologinnen und Theologen, die vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Südafrika wirken. Einen maßgeblichen Einfluss haben hier u.a. Ebrahim Moosa von der Duke University und Farid Esack von der Universität Johannesburg. Sie zeichnen sich durch ihren Einsatz für eine muslimische Theologie aus, die aus wissenschaftlich-theologischer Sicht auf die Fragestellungen der Menschen in heutiger Zeit antwortet.

⁷¹⁴ Voraussetzung dafür, dass eine Ehe nach islamischem Recht rechtsgültig geschlossen ist, ist beispielsweise der Abschluss eines Ehevertrages zwischen der Braut (oder ihrem Vertreter) und dem Bräutigam unter Anwesenheit zweier Zeugen und Übergabe einer Brautgabe. Vgl. dazu auch Mathias Rohe: islamisches Recht, 79-89; 206-233. Eine Übersicht über die entsprechenden Rechtstexte findet man auch in: Ibn Rushd: The distinguished jurist's primer : a translation of Bidāyat al-mujtahid, 1-70.

Auch Theologinnen, die sich wie Amina Wadud, Kecia Ali, Asma Barlas, Jerusha Lamptey und Sa'diyya Shaikh der muslimisch feministischen Theologie zuordnen lassen, stehen in enger Verbindung mit diesen Wissenschaftlern. Sie alle beschäftigen sich u.a. im Anschluss an Fazlur Rahman und Khaled Abou El Fadl mit einer Auslegung des Korans, die für die Gleichberechtigung von Frau und Mann im sozialen Miteinander einsteht. Dabei wird auch der historische und soziale Kontext bei der Entstehung des Korans bedacht.⁷¹⁵ Auch wenn Genderfragen in Bezug auf die leitende Fragestellung dieser Arbeit nur eine untergeordnete Rolle spielen, geben sie im Kontext der Ausführungen der oben genannten islamischen Theologinnen und Theologen durchaus Aufschluss über ein der Genderthematik übergeordnet, wenn auch nicht davon unabhängig zu betrachtendes, Differenzverständnis. Aus diesem Grunde und um den Charakter dieser Ausführungen würdigen zu können, der zu einem großen Teil davon bestimmt ist, für die Geschlechtergerechtigkeit einzutreten, werden Genderfragen auch hier nicht völlig ausgeklammert werden können.⁷¹⁶

Zudem werde ich mich auf muslimische Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aus dem deutschen Kontext beziehen. Die Aufsätze zum Thema Ehe von Muna Tatari, Tuba Işık, Idris Nassery und Nimet Şeker machen deutlich, dass die in den USA und Südafrika geführten Debatten auch für den deutschen Kontext wichtige Impulse liefern.

Ich werde hier somit Positionen aufgreifen, die im Hinblick auf meine Fragestellung einen konstruktiven Beitrag zu leisten vermögen. Die ausgewählten Theologinnen und Theologen vertreten eine bestimmte Richtung islamischer Theologie, die nicht unbedingt dem sunnitischen Mainstream entspricht,⁷¹⁷ aber etwas Bedeutsames zu sagen hat in

⁷¹⁵ Vgl. Omid Safi: *Progressive Muslims*.

⁷¹⁶ Anzumerken ist an dieser Stelle auch, dass einige der theologischen Aussagen, die in den Veröffentlichungen dieser Theologinnen und Theologen getroffen werden, mit unseren Wissenschaftsstandards in gewisser Weise in Spannung stehen. So lässt sich an einigen Stellen eine gewisse Begründungslast feststellen, die Rückfragen hermeneutischer Art möglich macht.

Hinzu kommt hier auch der, durch meine mangelnden Sprachkenntnisse des Arabischen bedingte, begrenzte Zugang zu Originalquellen. Dieser begrenzt meine Literaturauswahl auf englisch- und deutschsprachige Übersetzungen und Sekundärquellen.

⁷¹⁷ Bei der Literaturrecherche zum Thema Ehe aus islamischer Perspektive fällt die große Zahl von Veröffentlichungen im Stil eines Ratgebers auf. Hier werden meist konservativ geprägte Eheverständnisse vermittelt. Vgl. beispielsweise Iman Umm-Yusuf: *Die Ehe im Islam*. Ein weiteres Beispiel für ein solch traditionelles Eheverständnis ist das Verständnis Al-Ghazālīs, Theologe und Philosoph aus dem 12. Jahrhundert. Seine Ausführungen zu Ehe und Familie in „Das Buch der Ehe“ werden unter einigen Musliminnen und Muslimen bis heute rezipiert. Es wurde erst 2005 neu aufgelegt. Vgl. Al-Ghazali, Abu Hamid: *Das Buch der Ehe*, 7. Solche Veröffentlichungen helfen in ihren, oft auf konservativen Rollenverständnissen von Mann und Frau beruhenden, Überlegungen im Hinblick auf die Fragestellung der Untersuchung nicht weiter.

Bezug auf die Fragestellung dieser Untersuchung. Die ausgewählten Theologinnen und Theologen befinden sich mehrheitlich in interreligiösen Diskursen und bedenken daher an einigen Stellen Andersgläubige explizit in ihren theologischen Überlegungen mit.

Im Folgenden möchte ich also mit Bezug auf die genannten Theologinnen und Theologen zeigen, wie über den Menschen als Individuum im Kontext der (ehelichen) Liebesbeziehung gedacht wird und welche theologischen Implikationen das muslimische Eheverständnis hinsichtlich meiner Forschungsfrage nach den Möglichkeiten der Anerkennung von Unterschiedlichkeit der Ehepartner beinhaltet. Die Unterschiedlichkeit oder Differenz wird dabei auch hier in unterschiedlichen Bedeutungen thematisiert. Die Differenz der Liebenden betrifft hier einerseits eine unterschiedliche Religionszugehörigkeit, eine unterschiedliche Herkunft oder aber auch den Unterschied zwischen Frau und Mann in ihrer Geschöpflichkeit. Andererseits wird auch die individuelle Unterschiedlichkeit in einer übergeordneten Perspektive zum Thema und schließlich kann Differenz beispielsweise in Bezug auf die theologischen Überlegungen Ibn 'Arabī auch die Unterschiedlichkeit zweier Liebender in einem abstrakten, mystischen Kontext bedeuten.

Im zweiten Kapitel (7.2) werde ich zunächst in Form eines kurzen Exkurses den Forschungsstand islamischer Ehe-theologie hinsichtlich der oben genannten islamischen Theologinnen und Theologen darstellen, um auf diese Weise einen Einblick in die Entwicklung des islamischen Liebes- und Eheverständnisses geben zu können, der den Kontext der folgenden Überlegungen zumindest andeutet. Im dritten Kapitel (7.3) werde ich mögliche Deutungen der Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen in der Ehe darlegen und zwar in Bezug auf Sure 30,21, eine besonders zentrale Koranstelle die Ehe betreffend. Friedvolle Ruhe, Liebe und Barmherzigkeit stehen im Zentrum des daraus hervorgehenden muslimischen Eheverständnisses. Im vierten Kapitel (7.4) werde ich dann mit Bezug auf die Überlegungen ausgewählter islamischer Theologinnen und Theologen ausführen, inwieweit im Kontext einer islamischen Theologie, die den Koran im Bewusstsein seines sozialgeschichtlichen Kontextes und mit dem Fokus auf die Genderthematik liest und interpretiert, die Gleichheit der Ehepartner gedacht und auf der anderen Seite ihre Differenz wertgeschätzt werden kann. Hier steht die Gleichgeschaffenheit aller Menschen der gottgewollten Differenzierung der Menschen in Völkern und Religionen, aber auch in ihrer Individualität im Hinblick auf ihren

Lebenswandel gegenüber. Im fünften Kapitel (7.5) möchte ich einen Einblick in Impulse aus dem mystischen Liebesverständnis in der Interpretation zeitgenössischer Theologinnen geben. Auch hier stehen die Bedeutung und der Umgang mit der Unterschiedlichkeit der Liebenden im Fokus der Analyse. Im sechsten Kapitel (7.6) werde ich schließlich mit Bezug auf einen theologisch-rechtlichen Zugang zum islamischen Eheverständnis den Umgang mit Differenz im speziellen Fall der interreligiösen Ehe thematisieren. Die Überlegungen, die im Hinblick auf meine Untersuchung der Möglichkeit der Anerkennung bleibender Andersheit der Liebenden in der Spannung zum Aspekt der Vereinigung und Gemeinsamkeit in der Liebe besonders bedeutsam sind, werde ich in Kapitel sieben (7.7) noch einmal zusammenfassen und kritisch beleuchten. Da die Überlegungen Ibn ʿArabī in einigen Punkten im Hinblick auf die Fragestellung meiner Untersuchung große Ähnlichkeiten zu Tillichs Überlegungen aufweisen, werde ich diese hinsichtlich der Fruchtbarkeit für eine Liebestheologie, die bleibende Unterschiedenheit der Liebenden wertschätzt, vergleichend reflektieren.

7.2 Exkurs zum Forschungsstand muslimischer Ehetheologie in den USA und Deutschland: Das traditionell-rechtliche Eheverständnis in der Kontroverse

Bevor ich mich der Untersuchung unterschiedlicher Überlegungen aus der islamischen Theologie im Hinblick auf das Verständnis von Liebesbeziehungen und der in ihr zum Ausdruck kommenden Spannung zwischen Differenz und Vereinigung der Liebenden widme, möchte ich an dieser Stelle einen kurzen Einblick in die gegenwärtige Diskussion um islamische Eheverständnisse geben. Da die zwischenmenschliche Liebesbeziehung in erster Linie im Zusammenhang mit der Lebensform Ehe betrachtet wird, werde ich um den Kontext der folgenden Überlegungen klar zu machen, hier einen Einblick in den Forschungsstand islamischer Ehetheologie in den USA und Deutschland geführten Debatten unter den oben genannten islamischen Theologinnen und Theologen geben.

Die Ehe als soziale Institution wird in erster Linie als Thema des islamischen Rechts betrachtet. Das islamische Eherecht wurde in früh-islamischer Zeit ca. 150 bis 200 Jahre nach dem Tode des Propheten Muhammads schriftlich fixiert und wird bis heute rezipiert.⁷¹⁸ Aussagen, die die Eheschließung und das Eheleben rechtlich regeln, ethische

⁷¹⁸ Vgl. Mathias Rohe: *Islamisches Recht*, 76ff, 206.

Anforderungen diesbezüglich verdeutlichen und letztlich auch das Eheverständnis prägen, sind zurückzuführen auf die primären Textquellen Koran und Sunna und deren Erläuterungen.⁷¹⁹ Die auslegenden Rechtsschulen waren sich dabei über die Auslegungen in vielen Punkten uneinig.⁷²⁰ Konsens in Bezug auf die Ehe scheint jedoch über den langen Zeitraum der Interpretationen hinweg ihr vertragsrechtlicher Charakter zu sein. Dieser hatte schon in früheren Zeiten und bis heute die Funktion, die Ehe von Mann und Frau, ihren Anfang und ihr Ende sowie Rechte und Pflichten des Ehelebens rechtlich zu regeln. Das islamische Eherecht erlaubt in den Auslegungen der meisten Rechtsgelehrten bis heute auch von Seiten der Frau individuelle Zusätze zu rechtlichen Bedingungen der Ehe und Scheidung, die somit die individuelle Situation des Paares einbeziehen können.⁷²¹ Er wird auch als eine Art Tauschhandel zwischen Mann und Frau verstanden. Muna Tatari betont dabei, dass ein Tauschgeschäft nach muslimischem Verständnis zunächst nichts Despektierliches ist.⁷²² Erst im Kontext einer patriarchalischen Gesellschaft, deren Gesetzgebung Frauen nicht die gleichen Rechte zusichert wie Männern, kann ein solches Vertragsverständnis problematisch werden.⁷²³

In den letzten Jahren war das islamische Recht, darin besonders die Rechte der Frauen betreffend, Thema zahlreicher innermuslimisch geführter Debatten. Abudallahi An-Na'im stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass sich diese Debatten gerade mit Bezug auf das Ehe- und Familienrecht besonders kontrovers gestalteten. Eher konservative Theologinnen und Theologen, die an einem traditionellen Ehe- und Familienverständnis festhalten möchten,⁷²⁴ stehen dabei denjenigen Theologinnen und Theologen gegenüber, die sich für die Anwendung einer modernen Koranhermeneutik einsetzen und für eine Reformierung des Ehe- und Familienrechts im Hinblick auf die Gleichstellung von Frau und Mann. In der Einleitung zu ihrer Herausgeberschaft „Gender and Equality in Muslim Family law“ beschreiben die Autorinnen und Autoren die gemeinsamen Überzeugungen dieser sehr unterschiedlichen islamischen Theologinnen und Theologen.⁷²⁵ Im

⁷¹⁹ Dies sind *iğmā'*, der Konsens der ersten Generation der Muslime, und *iğtihād*, die selbständige rationale Interpretation jedes Menschen. (Vgl. Nasr Abu-Zayd: The Status of Women between the Qur'an and Fiqh, 157, Mathias Rohe: Islamisches Recht, 42ff.)

⁷²⁰ Vgl. Kecia Ali: Progressive Muslims and Islamic jurisprudence, 168.

⁷²¹ Vgl. Mathias Rohe: islamisches Recht, 85-87; 226; Asma Barlas: Believing women in Islam, 182.

⁷²² Vgl. Muna Tatari: Die Ehe nur ein Vertrag?, 18.

⁷²³ Vgl. Asma Barlas: Believing women in Islam, 182.

⁷²⁴ Vgl. beispielsweise Al-Ghazali, Abu Hamid: Das Buch der Ehe, 7. Das konservative Eheverständnis, das auf einem starren Rollenverständnis von Mann und Frau beruht, wird bis heute weitreichend in der muslimischen Gemeinschaft rezipiert.

⁷²⁵ Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, u.a.: Introduction: Muslim Family Law and the Question of Equality, 4.

Mittelpunkt stehe dabei die Forderung, sich für mehr Gender-Gerechtigkeit im islamischen Recht einzusetzen und somit auch das Ehe- und Familienverständnis dahingehend zu reformieren.⁷²⁶ Zudem werde die Gebundenheit des islamischen Rechts an den sozialen Kontext seiner Entstehung festgestellt und die Interpretation dieser Texte im Zusammenhang mit diesem gefordert.⁷²⁷

Mein Fokus in dieser Arbeit liegt auf zeitgenössischer muslimischer Theologie, die sich mit dem hier angedeuteten traditionellen Eheverständnis zwar auseinandersetzt, jedoch in erster Linie versucht, in ihren Neuansätzen ein für heutige Zeiten und Fragen anschlussfähiges Eheverständnis darzulegen. In Rückbezug auf die Quellentexte und genauer Analyse ihrer soziohistorischen Hintergründe und Einflüsse legen die Theologinnen und Theologen einen Kern frei, der kontextübergreifende Einsichten formuliert, wie die Ehe als Liebesbeziehung verstanden werden kann. Dies werde ich im Folgenden hinsichtlich unterschiedlicher Aspekte, die im Hinblick auf meine Fragestellung nach der Möglichkeit der Anerkennung von Unterschiedlichkeit der Liebenden in einer Liebesbeziehung, untersuchen.

7.3 Friedvolle Ruhe, Liebe und Barmherzigkeit als Kennzeichen der ehelichen Liebesbeziehung – Deutungen von Sure 30, 21 unter besonderer Berücksichtigung der Interpretation Muna Tataris

Und unter seinen Zeichen ist dies, dass er Partner [azwāğ/sing. zauğ] für euch schuf aus euch selber, sodass ihr friedvolle Ruhe [sakīna] in ihnen findet und er hat Liebe [mawadda] und Barmherzigkeit [raḥmā] zwischen euch gesetzt [ğā‘ala]. Hierin sind Zeichen für die, die nachdenken. (Sure 30,21)⁷²⁸

Dieser koranische Vers gilt als eine der zentralen Überlieferungen zur Ehe aus islamischer Sicht. In ganz unterschiedlich orientierten Ausführungen zum Thema Ehe wird er immer wieder herangezogen und auf seine besondere Bedeutung verwiesen. Die Interpretationen des Verses sind jedoch unterschiedlich.⁷²⁹ Aufgrund seiner zentralen Bedeutung für das islamische Liebes- und Eheverständnis möchte ich die folgenden Ausführungen diesem Vers widmen, auch wenn er in seinem vielseitigen Bedeutungsspektrum selten bedacht, sondern eher wie selbstverständlich als Referenz für eine gleichberechtigte und liebevolle

⁷²⁶ Vgl. ebd.

⁷²⁷ Vgl. ebd.

⁷²⁸ Übersetzung nach Muna Tataris, vgl. Muna Tataris: Die Ehe nur ein Vertrag?, 24.

⁷²⁹ Vgl. Muna Tataris: Die Ehe nur ein Vertrag?, 25.

Beziehung der Ehepartner verwendet wird.⁷³⁰ Ich werde einige Bedeutungstiefen dieses Verses erläutern, und zwar in Bezug auf die theologischen Überlegungen Muna Tataris und Nimet Şekers. Die beiden Theologinnen haben einen je unterschiedlichen Zugang zu diesem Vers, den ich im Folgenden darlegen werde.

In Sure 30,21 wird zunächst die Gleichgeschaffenheit von Mann und Frau betont,⁷³¹ und zwar durch die Verwendung des Wortes *azwāğ* (im Singular: *zauğ*), das mit „spouses“⁷³² oder „Partner“⁷³³ übersetzt werden kann und in gleicher Weise zur Bezeichnung des Mannes und der Frau verwendet wird, so dass eine hierarchisches Verständnis hier nach Tataris sprachlich ausgeschlossen sei.⁷³⁴ Sie seien beide gleichermaßen als Partner füreinander geschaffen und aufeinander verwiesen. Die Schöpfung in Paaren sei nach Şeker kein Phänomen, das nur in Bezug auf Frau und Mann vorkommt. Im Gegenteil, es komme in ganz unterschiedlichen Kontexten in Bezug auf die Schöpfung zur Sprache, beispielsweise von Himmel und Erde oder Tag und Nacht und sei daher ein zentrales koranisches Motiv, das meist in Zusammenhang mit der Reflektionsfähigkeit des Menschen auftauche.⁷³⁵ Die Schöpfung als Paar wird demnach als Zeichen verstanden, als etwas, das den Menschen zum Nachdenken anregt.⁷³⁶ Şeker deutet die Ehe in ihrer Interpretation der Sure 30,21 als ein Zeichen Gottes, das den Zusammenhang von Vielheit, repräsentiert durch zwei unterschiedlich geschaffene Menschen, und Einheit, d.h. die Zusammengehörigkeit in der Ehe, deutlich macht. Die Ehe wird darin zum weltlichen Zeichen Gottes, denn Gott vereinigt die Vielheit seiner Namen und Eigenschaften in der Einheit seines einen Wesens.⁷³⁷ Vielheit meint in diesem Zusammenhang also eine Vielfalt von Unterschiedlichem. Einheit und Unterschiedlichkeit kommen nach Şeker somit in der Vielfalt der Namen und Eigenschaften Gottes, die trotzdem immer nur den einen Gott kennzeichnen, zusammen.

⁷³⁰ Vgl. beispielsweise Amina Wadud: *Qur'an and Woman*, 78; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 15.

⁷³¹ Vgl. die Kommentare dazu von Qutb und Mawdudi, die genau diese beiden Aspekte besonders deutlich herausgreifen. Vgl. *Die Bedeutung des Korans. Von Sure Yusuf bis Sure An-Nur : Sure 12 - 24*. 1927.

⁷³² Denis Gril: *Love and Affection*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 235.

⁷³³ Muna Tataris: *Die Ehe nur ein Vertrag?*, 24.

⁷³⁴ Vgl. ebd., 24.

⁷³⁵ Vgl. dazu auch Denis Gril: *Love and Affection*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 234f. Hier wird der Vers ähnlich wie bei Şeker verstanden: die Liebe zwischen Ehepartnern sei eines der „mysteries of creation“. Zum koranischen Motiv der Schöpfung in Paaren vgl. Sabine Schmidtke: *Pairs and Pairing*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 1-8.

⁷³⁶ Vgl. Nimet Şeker: *Glaube, Ehe und die Einheit Gottes* (nicht publizierter Vortrag); Denis Gril: *Love and Affection*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 234f.

⁷³⁷ Şeker bezieht hier mytische Interpretationen des Korans ein, die stark an die Ausführungen Ibn 'Arabīs erinnern. In Kapitel 7.5 wird dieser Zusammenhang erläutert.

Für das Eheverständnis könnte dies nach Şeker bedeuten, dass auch die Ehe als Einheit und damit Gemeinschaft zweier Unterschiedener verstanden werden kann. Differenz ist an dieser Stelle also in einem abstrakten Sinne verwendet und meint die Unterschiedenheit zweier Menschen, die eine Ehe miteinander eingegangen sind.

Die theologische Bedeutung dieses Verses auch im Hinblick auf seinen weiteren Verlauf stellt Muna Tatari in den Fokus ihrer Interpretation. Sie bezieht sich auf die drei zentralen Begriffe, die die Beziehung zwischen Frau und Mann beschreiben: friedvolle Ruhe [sakīna], Liebe [mawadda] und Barmherzigkeit [raḥmā]. Tatari versteht diese Eigenschaften der menschlichen Liebesbeziehung in ihrer Interpretation der Sure 30,21 als von Gott gewirkt und durch seinen Segen innerhalb der Ehe gestärkt.⁷³⁸ Es besteht damit, ihr zufolge, eine enge Verbindung zwischen der individuellen menschlichen Liebesbeziehung und Gottes Wirken. So kann die Ehe aus ihrer Sicht zu einem Ort spirituellen Erlebens werden.⁷³⁹

Nach Tatari kann Sure 30,21 in der Weise interpretiert werden, als dass sie zum Finden friedvoller Ruhe im Anderen oder in der Anderen auffordere. Das arabische Wort für Ruhe ist eng verwandt mit einem arabischen Verb, das auch „wohnen“ bedeuten kann.⁷⁴⁰ „Dem anderen bei sich eine Wohnung geben, eine Heimat und Zuflucht, sind daher die entsprechenden sprach-theologischen Ableitungen.“⁷⁴¹ Hier geht es nach Interpretation Tataris weniger um eine Vereinigung der beiden Individuen in der Ehe als darum, dem oder der Anderen, so wie er oder sie ist, einen Platz im eigenen Herzen zu schaffen und ihn oder sie in seinem Innersten willkommen zu heißen, ohne ihn sich einzuverleiben. Tatari stellt fest, dass die Metapher in ganz ähnlicher Weise auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch gedeutet wird. Auch für Gott schaffe der Mensch demzufolge einen Platz in seinem Herzen. Sich selbst zu öffnen und den geliebten Menschen bei sich wohnen zu lassen, sei damit eine Eigenschaft, die analog auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch beschreibe und eine durchaus spirituelle Perspektive beinhalte.

Liebe und Barmherzigkeit, die beiden anderen zentralen Begriffe in Sure 30,21, sind nicht nur wichtige Eigenschaften, die die zwischenmenschliche Liebesbeziehung auszeichnen sollen, sondern bezeichnen zudem auch zwei der Namen Gottes, also der Eigenschaften

⁷³⁸ Vgl. Muna Tatari: Die Ehe nur ein Vertrag?, 25f.

⁷³⁹ Vgl. ebd., 25.

⁷⁴⁰ Vgl. zum Verständnis des arabischen Wortes sakīna: Reuven Firestone: Shekḥinah, in: : Encyclopaedia of the Qur'an, 589ff.

⁷⁴¹ Ebd., 25.

von Gott selbst.⁷⁴² Şeker stellt in ihrer Interpretation der Sure heraus, dass die Menschen gerade in der Ehe dazu befähigt sind, diese Eigenschaften Gottes zu entfalten.⁷⁴³ Liebe und Barmherzigkeit, die zwischen den Liebenden in einer Ehe von Gott gewirkt und gestärkt sind, verweisen ihrer Deutung nach auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes.

Die Bedeutung des arabischen Wortes für Barmherzigkeit *rahmā* steht im Kontext des Korans in sehr enger Verbindung mit der Bedeutung von Vergebung. Der enge Bezug wird besonders deutlich in der Definition des Begriffs „forgiveness“ in der *Encyclopaedia of the Qur'an*: „The act of pardoning or the quality of being merciful.“⁷⁴⁴ Auch Tatari sieht hier einen engen Zusammenhang. Barmherzigkeit definiert sie im Anschluss an die Übersetzung des Begriffs als langmütig und vergebend sein, zärtlich und bergend sein, geneigt sein, jemandem nutzen zu wollen.⁷⁴⁵ Dies kann demnach die Bereitschaft zu vergeben implizieren, wenn die oder der Andere mich verletzt hat⁷⁴⁶, sowie die Bereitschaft der oder dem Anderen Geborgenheit zu schenken und für sie oder ihn da zu sein.⁷⁴⁷ In seinem Kommentar zum Koran macht der islamische Gelehrte Daryabadi deutlich, dass es aus seiner Sicht hier um den ganzen Menschen geht, seine individuellen Eigenschaften, Wünsche und Bedürfnisse. Die sexuelle Perspektive tritt hinzu, kann die Liebe zum Selbstsein des oder der Anderen jedoch nicht ersetzen.⁷⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich im Anschluss an die hier dargelegten Deutungen der Sure 30,21 sagen, dass diese auf der einen Seite die Gleichheit und Verwiesenheit der Ehepartner aufeinander betonen. Sie werden als Menschen mit gleichen Bedürfnissen und Potentialen dargestellt, die durch Gottes Wirken einander zugewandt sind und in der Ehe zu Zeichen seiner Liebe und Barmherzigkeit werden können und zwar dann, wenn sie nach Interpretation Tataris dem oder der Geliebten vergebend und liebevoll begegnen in einer partnerschaftlichen Beziehung, die durch Offenheit und Vertrauen gekennzeichnet

⁷⁴² Liebe geht dabei auf die arabische Wurzel „w-d-d“ zurück und meint im Kontext des Korans „Feelings of personal attachment induced by kinship“. (Vgl. zur Bedeutung des Wortes und seiner Verwendung im Koran: Denis Gril: Love and Affection, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 233-237.)

Barmherzigkeit geht auf das arabische Wort „rahmā“ zurück und meint im Kontext des Korans unter anderem „disposition to exercise compassion or forgiveness“ (Vgl. zur weiteren Deutung des arabischen Wortes und seiner Verwendung im Koran: Daniel C. Peterson: Mercy, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 377-380.)

⁷⁴³ Vgl. Nimet Şeker: Glaube, Ehe und die Einheit Gottes (nicht publizierter Vortrag).

⁷⁴⁴ Daniel C. Peterson: Forgiveness, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 244. Vgl. dazu auch Daniel C. Peterson: Mercy, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 377-380.)

⁷⁴⁵ Vgl. Edward William Lane: *Arabic-English Lexicon*, 1055.

⁷⁴⁶ Zur Bedeutung von Vergebung im Koran vgl. Daniel C. Peterson: Forgiveness, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, 244.

⁷⁴⁷ Muna Tatari: Die Ehe nur ein Vertrag?, 25f.

⁷⁴⁸ Vgl. Kommentar von Daryabadi, Die Bedeutung des Korans. Von Sure Yusuf bis Sure An-Nur : Sure 12 - 24 . 1928.

ist.⁷⁴⁹ Im Anschluss an ihre Interpretation des arabischen Begriffes *sakīna* macht Tatari das enge Verhältnis zwischen der zwischenmenschlichen Beziehung und der Beziehung zwischen Mensch und Gott deutlich. Indem der oder die Liebende dem oder der Anderen einen Platz in seinem Herzen gibt, in dem er oder sie wohnen kann, ihm oder ihr also nahe ist, so wie er oder sie ist, öffnet er sich nach ihrer Interpretation auch für Gott.⁷⁵⁰ Erkennt der oder die Liebende den oder die Andere in seinem oder ihrem individuellen Selbstsein und in seiner oder ihrer Andersheit in der Ehe, dann hat sie nach Tatari das Potential die Präsenz Gottes erfahrbar zu machen. Tatari stellt heraus, „[b]esonders mittels der Erfahrung, über sich selbst für den anderen hinauszuwachsen und in guten und schlechten Zeiten den jeweils anderen in seiner Einzigartigkeit zu würdigen und der Versuchung zu widerstehen, Unterschiede nivellieren zu wollen, erweist sich die Ehe als ein Ort, an dem diese sorgende Präsenz Gottes erfahrbar werden kann.“⁷⁵¹

7.4 Der Mensch als Geschöpf Gottes im Spannungsverhältnis zwischen wesenhafter Gleichheit und gottgewollter Unterschiedlichkeit der Liebenden

Das Spannungsverhältnis von Differenz und Einheit möchte ich im Folgenden im Hinblick auf den Menschen als Geschöpf Gottes untersuchen. Differenz kommt hier in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen zum Ausdruck. Zunächst (7.4.1) wird der Mensch als Geschöpf Gottes in seiner Gleichgeschaffenheit gegenüber Gott und gleichzeitigen Differenz hinsichtlich seiner Schöpfung als Frau und Mann betrachtet. Differenz bezeichnet hier also auf der einen Seite die Unterschiedlichkeit von Frau und Mann in ihrer Geschaffenheit durch Gott. Andererseits wird aber auch deutlich, dass die Gleichheit aller Geschöpfe, unabhängig von ihrer geschlechtlichen Unterschiedenheit, die gleiche Disposition des Menschen zur Individualität beinhaltet. Das individuelle Verhalten und Denken des Menschen und seine Fähigkeit dieses auf Gott hin auszurichten unterscheidet den individuellen Menschen von seinen Mitmenschen im Verständnis von *taqwā*. Hier meint Differenz, die unterschiedliche Fähigkeit des Menschen ein Leben zu führen, das dem ethischen Anspruch, der den Auslegungen des Korans entnommen werden kann, entspricht (7.4.2).

⁷⁴⁹ Vgl. Muna Tatari: Die Ehe nur ein Vertrag?, 25f.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., 25.

⁷⁵¹ Ebd., 24f.

Dieses Verständnis von Differenz unterscheidet sich dann noch einmal von Differenz verstanden als Unterschiedenheit der Menschen in Herkunft, Hautfarbe und Religion. Jerusha Tanner Lamptey nennt dies *lateral difference* und stellt es der Differenz im Verständnis des Konzepts von *taqwā* gegenüber (7.4.3).

7.3.1 Der Mensch als *nafs* und *zauğ* in wesenhafter Gleichheit und Verwiesenheit auf Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Interpretation Amina Waduds

In ihrer Koranexegese legt Amina Wadud ihren Fokus auf vier Schlüsselbegriffe der koranischen Schöpfungsgeschichte. Diese sind in ihrem Zusammenhang zu finden in Sure 4:1.

[*Āyāt*:] Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus *einem* [*min*] Wesen [*nafs*] schuf und der daraus [*mīn*] sein Gegenüber [*zawj*] schuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ!⁷⁵²

Die Begriffe, die Wadud im Folgenden interpretatorisch fokussiert, sind: *Āyāt* (Zeichen), *mīn* (aus/von gleicher Art wie), *nafs* (Selbst) und *zauğ* (Ehepartner/Partnerwesen).⁷⁵³ Besonders bedeutsam in diesem Zusammenhang ist ihr Verständnis von *nafs*. *Nafs* bedeutet ihr zufolge „das Selbst“ und wird im Koran allein bezogen auf den Menschen verwendet. Es bezeichne den gemeinsamen Ursprung aller Menschen. „Despite the accidental consequence of spreading throughout the earth and forming a variety of nations, tribes and peoples with various languages and of various colours, we all have the same single origin.“⁷⁵⁴ In seiner grammatikalischen Form, so stellt es neben Wadud auch Hatice K. Aspargus heraus, ist *nafs* weiblich, beinhaltet aber in seiner Bedeutung etwas, das jenseits der Kategorien von weiblich und männlich steht. „In its lexical meaning it denotes the ‚same of something‘ and the ‚thing itself‘, and in religious terminology it denotes soul, spirit and essence.“⁷⁵⁵ Es bezeichnet demnach das Wesen des Menschen und seinen Ursprung und kennzeichnet damit den Teil, der allen Menschen gemeinsam ist und damit ihre Gemeinsamkeit betont.⁷⁵⁶ Auf der anderen Seite ist es

⁷⁵² Der Koran, üb. von Hartmut Bobzin, 4:1.

⁷⁵³ Vgl. Amina Wadud: *Qur'an and Woman*, 17ff.

⁷⁵⁴ Ebd., 19.

⁷⁵⁵ Hatice K. Aspargus: *The Position of Woman in the Creation: A Qur'anic Perspective*, 117.

⁷⁵⁶ Asma Barlas distanziert sich von dem Verständnis von *nafs* als „soul“, da es eine problematische Begriffsgeschichte impliziere. So haben frühe muslimische Denker im Hinblick auf den Menschen Geist, Seele und Körper unterschieden und hierarchisiert. Dies habe zu einer Abwertung der Seele gegenüber dem Geist geführt. Dieser sei dem Mann, die Seele der Frau zugeschrieben und so auch hierarchisiert worden. Barlas spricht sich daher im Anschluss an Fazlur Rahman für ein Verständnis von *nafs* als Selbst oder Person aus. Dies würde die Unabhängigkeit des Begriffs von Geschlechterkategorien besser abbilden. (vgl. Asma Barlas: *Believing women in*

gerade die *nafs*, die den Menschen in seinem Kern als ein individuelles Wesen bezeichnet. „The *nafs* represents that individuality.“⁷⁵⁷ Dies wird nach Wadud besonders in der koranischen Paradiesgeschichte deutlich. Sie zeigt, dass Adam und Eva für ihre Verfehlung Verantwortung übernehmen müssen. Wadud hebt besonders hervor, dass im Unterschied zur biblischen Tradition im Laufe der Paradiesgeschichte, vor allem im Kontext des Sündenfalls, wiederholt in der Pluralform von den Menschen gesprochen wird. Dies hebt die Verantwortlichkeit von Adam und Eva gleichermaßen hervor und begründet zugleich die individuelle Verantwortlichkeit jedes Menschen gegenüber Gott.⁷⁵⁸ Jerusha T. Lamprey fasst dies in den folgenden Worten zusammen: „every individual is created in the same manner. At the time of creation, every individual is placed into the same direct and intimate relationship with God. And, every individual has the same potential for reaping rewards or punishments in the Hereafter.“⁷⁵⁹ Das individuelle Selbst und damit die individuelle Andersheit jedes Menschen sind diesen Deutungen zufolge grundgelegt in *nafs*, dem Wesen des Menschen.

Von *nafs* unterscheidet Wadud einen weiteren zentralen Begriff in Sure 4:1 und zwar *zauğ*. *Zauğ* wird im Koran im Gegensatz zu *nafs* nicht ausschließlich für Menschen verwendet. „*zawj* is used in the qur'an to mean ‚mate‘, or ‚spouse‘. Or ‚group‘, and its plural, *azwaj*, is used to indicate ‚spouses‘.“⁷⁶⁰ In seiner grammatikalischen Form sei das Wort maskulin, in seiner Bedeutung jedoch übergeschlechtlich gemeint.⁷⁶¹ In der Übersetzung des Korans durch Bobzin wird dieser Begriff auch mit „sein Gegenüber“⁷⁶² übersetzt, so dass hier die Gemeinschaft der beiden Menschen, die sich einander als Paar gegenüber stehen, betont wird. Dem zugrunde liegt die dualistische Erscheinungsweise der Schöpfung, von der im Koran berichtet wird.⁷⁶³ Wadud stellt in diesem Kontext fest:

Islam, 133f.) Auch die indonesische Theologin Etin Anwar setzt *nafs* in ihrer Übersetzung als „self“ in den Fokus der Untersuchung. Auch wenn sie die Bedeutung „soul“ ohne weiteren Kommentar zusätzlich nennt, beruht ihre philosophische Untersuchung auf dem Begriff des Selbst als das alle Menschen gleichmaßen gegebene Wesen. (vgl. Etin Anwar: Gender and Self in Islam, 3.)

⁷⁵⁷ Amina Wadud: Qur'an and Woman, 26.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 24f.

⁷⁵⁹ Jerusha T. Lamprey: From Sexual Difference to Religious Difference: Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism, 237.

⁷⁶⁰ Amina Wadud: Qur'an and Woman, 20. So übersetzt es auch Gril, vgl. Denis Gril: Love and Affection, in: Encyclopaedia of the Qur'an, 234f.

⁷⁶¹ Vgl. ebd.

⁷⁶² Der Koran. üb. von Hartmut Bobzin, 4:1.

⁷⁶³ Zur Bedeutung des Motivs des Paares im Koran vgl. Sabine Schmidtke: Pairs and Pairing, in: Encyclopaedia of the Qur'an, 1-8.

„Dualism becomes a necessary characteristic of created things.“⁷⁶⁴ Die koranischen Paare formen, Wadud zufolge, ein Ganzes, das in zwei verschiedenen Daseinsweisen existent ist. Sie sind aufeinander bezogen und insofern voneinander abhängig. Somit ist der Mensch, der in jedem Fall *nafs* ist und darin auch Gottes Gegenüber, in der Begegnung zwischen Frau und Mann *zauğ*. Seine oder ihre Identität ist somit der Interpretation Waduds folgend im Bezug zum anderen Mensch bestimmt. Daraus folgt auch die Möglichkeit zur Fortpflanzung und damit zum Fortbestand des Menschen.⁷⁶⁵ Wadud betont in diesem Zusammenhang jedoch, dass soziale Rollen von Frau und Mann nicht festgelegt werden.⁷⁶⁶ Lamptey stellt heraus, es sei nicht gemeint, dass das Paar einen Gegensatz konstituiert und dadurch das Ganze bildet.⁷⁶⁷ Es geht, ihrer Deutung zufolge, nicht um die Frau als Ergänzung des Mannes. Beide seien gleichermaßen Mensch und unterschieden sich nur durch ihre Form. Ihre Unterschiedlichkeit als Frau und Mann sei von Gott so vorgesehen und gewollt, so Lamptey. Sie diene dem Willen Gottes und seinem Plan mit der Schöpfung und sollte daher nicht negiert werden.⁷⁶⁸

Wadud stellt heraus, dass die Schöpfung in Paaren mit dem zentralen theologischen Konzept des Islam, dem *tauḥīd*, also der Einheit Gottes, korreliert. „The Qur’an states explicitly that ,*nothing* is like Him‘ (42:11). Philosophically, since all created things are paired, He who is not created is not paired: the Creator is One.“⁷⁶⁹ Damit wird die besondere Position Gottes noch einmal herausgestellt.⁷⁷⁰

Die Schöpfung, wie sie in Sure 4:1 beschrieben ist, wird im Koran als ein *Āyāt*, ein Zeichen Gottes, bezeichnet. Den hier ausgeführten Deutungen wird der Mensch in seiner

⁷⁶⁴ Amina Wadud: Qur’an and Woman, 21. Wadud verweist in diesem Zusammenhang auf Sure 51:49: „Und von allem schufen wir Paare – vielleicht lasst ihr euch mahnen.“ (Der Koran. üb. von Hartmut Bobzin, 51:49.)

⁷⁶⁵ Vgl. ebd., 21f.

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., 26.

⁷⁶⁷ Vgl. Jerusha T. Lamptey: From Sexual Difference to Religious Difference: Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism, 237.

⁷⁶⁸ Vgl. Jerusha T. Lamptey: From Sexual Difference to Religious Difference: Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism, 237f. Diese Aussagen Lamptey’s legen Rückfragen erkenntnistheoretischer Art nahe, denn es bleibt offen, wie eine solche These über den Willen Gottes begründet werden kann.

Zu fragen wäre an dieser Stelle auch, inwiefern diese Überlegungen auch auf homosexuelle Paare übertragbar sind bzw. diese ausschließen.

⁷⁶⁹ Amina Wadud: Qur’an and Woman, 26.

⁷⁷⁰ Auch Etin Anwar präsentiert in ihrer philosophischen Untersuchung des Begriffs der *nafs* aus einer Gender-Perspektive heraus diesen Zusammenhang zwischen *tauḥīd* und Vielfältigkeit als einen der zentralen Gedanken ihrer Analyse. *Tauḥīd*, also die Einheit Gottes, versteht sie als Zeichen dafür, dass auch der Mensch zunächst einmal mit einem Wesen ausgestattet ist, das allen Menschen gemeinsam ist. Wie sich Gott in seinen Namen und Eigenschaften zeigt und trotzdem dabei immer eins bleibt, so ist der Mensch als Individuum durch unterschiedliche Eigenschaften und Formen gekennzeichnet und bleibt dabei trotzdem im Wesen ein Mensch. Anwar verwendet diese Argumentation im Zusammenhang der Genderdebatte und verteidigt damit die Gleichberechtigung von Frau und Mann. Anwar stellt sich in ihrer philosophischen Untersuchung in die Denktradition Ibn ‘Arabī’s und anderer sufistischer Philosophen. Siehe dazu auch Kapitel 6.4.1. (Vgl. Etin Anwar: Gender and Self in Islam, 142f.)

Gleichheit vor Gott und Bezogenheit auf seinen Mitmenschen zum Zeichen Gottes, des Schöpfers. Dies zeigt die Bedeutung und Wertschätzung des Menschen diesen Interpretationen zufolge; einerseits als Individuum, das eigenverantwortlich gegenüber Gott ist, und andererseits als Partnerwesen, als Mensch in Beziehung, der in der Unterschiedlichkeit des oder der Anderen ein menschliches Gegenüber finden kann.

7.3.2 Individuelle Unterschiedlichkeit des Menschen in Bezug auf seine Fähigkeit gottesfürchtig zu handeln – das Konzept von taqwā in der Interpretation Fazlur Rahmans

Der Mensch in seiner Individualität wird in Bezug auf die in dieser Untersuchung hinzugezogenen theologischen Deutungen insbesondere im Hinblick auf seine Fähigkeit dem ethischen Anspruch, der dem Koran deutend entnommen werden kann, gerecht zu werden, verstanden. Besonders Fazlur Rahman hat sich der Deutung des Menschen als Individuum in diesem Sinne gewidmet. Nach Rahman besteht die Besonderheit des Menschen im Kontext der Schöpfung, den koranischen Aussagen zufolge, in seinem freien Willen. Diese Freiheit unterscheidet ihn von der Natur, die dem Willen Gottes insofern unterstellt ist, als dass sie sich nicht dagegen entscheiden kann.⁷⁷¹ „This gives man a unique position in the order of creation; at the same time it charges him with a unique responsibility“⁷⁷². Anders als die Engel, so werde es im Koran überliefert, sei der Mensch mit der Fähigkeit zum kreativen Wissen („creative knowledge“) ausgestattet und fähig, sich reflektierend der Welt und sich selbst gegenüber zu verhalten. Auf diese Weise sei er von Gott dazu bestimmt, „a vicegerent on earth“ zu sein. Dies bedeute, dass dem Menschen die Aufgabe zukommt, „to create a moral social order on earth“⁷⁷³.

Nach Rahman befindet sich der Mensch in der Welt stets in der Spannung zwischen Extremen möglichen Verhaltens und Denkens. Er ist frei darüber zu reflektieren und zu entscheiden, aber dies kennzeichnet auf der anderen Seite auch seine Schwäche, da die „gute“ oder „richtige“ Entscheidung nicht selbstverständlich für ihn oder sie ist. Zwischen den Extremen möglicher menschlicher Gefühle und Verhaltensweisen gilt es nach Rahman, die Balance zu finden und so moralische Entscheidungen zu treffen,⁷⁷⁴ denn so

⁷⁷¹ Vgl. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 13f.

⁷⁷² Ebd., 14.

⁷⁷³ Ebd., 18.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd., 25ff.

Rahman: „The „middle road“ is not only the best road, it is the only road.“⁷⁷⁵ Dieser Herausforderung steht der Mensch nicht allein gegenüber. Gott weist den Weg und steht dem Menschen bei. „[T]he Qur’an by its own claim is an invitation to man to come to the right path (*hudan li’l-nas*)“⁷⁷⁶. Die Entscheidung, den richtigen oder den falschen Weg zu wählen und damit den Mittelweg, die Balance zwischen den Extremen des menschlichen Lebens, zu finden, bedeutet nach Rahman ein Ringen mit sich und der Welt für den Menschen.⁷⁷⁷ Ohne die Präsenz Gottes, ohne die stetige Erinnerung an ihn und seinen Willen ist der Mensch nach Rahman nicht fähig, den richtigen Weg zu finden. Nur so kann sie oder er eine stabile Persönlichkeit entwickeln, die fähig ist, moralisch richtige Entscheidungen zu treffen und sich danach zu verhalten.⁷⁷⁸ Der Koran ist demnach nach Fazlur Rahman in erster Linie ein normatives Buch mit einer preskriptiven Funktion, deren Ziel es ist, „to change the ways of men in the right direction“⁷⁷⁹ und damit beansprucht, „guidance for mankind“⁷⁸⁰ zu sein. Unterstützt werde dies durch das Wirken der Propheten, die die Botschaft Gottes für die Menschen zusätzlich verständlich machen.⁷⁸¹ Jeder Mensch hat nach der Deutung Rahmans die gleichen Möglichkeiten, den richtigen Weg, den Mittelweg, zu finden und zu gehen. „There is equality of potentiality but diversity of actualization.“⁷⁸² Die Umsetzung der ethischen Anforderungen, die man dem Koran interpretatorisch entnehmen kann, und das Bestreiten des von Gott vorgesehenen Mittelweges bezeichnet Fazlur Rahman mit dem arabischen Wort *taqwā*. Nach Rahman bedeutet es wörtlich übersetzt „to guard or protect against something“⁷⁸³. Es kann aber auch mit Glaube oder Gottesfurcht übersetzt werden.⁷⁸⁴ *Taqwā* ist, ihm zufolge, einer der bedeutendsten Begriffe des Korans.⁷⁸⁵ Bestreitet der Mensch den Weg des Glaubens an Gott, so hält sie oder er Balance zwischen den

⁷⁷⁵ Ebd., 28.

⁷⁷⁶ Ebd., 20.

⁷⁷⁷ Ebd., 21.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd., 21f.

⁷⁷⁹ Ebd., 23.

⁷⁸⁰ Ebd., 26.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 25. Diese Deutung Rahmans wirft insofern erkenntnistheoretische Rückfragen auf, als dass unklar bleibt auf welcher Grundlage der Mensch entscheiden kann, wie die „Leitung“ Gottes, die im Koran zum Ausdruck komme, zu verstehen ist. Ein Verweis auf die Vorläufigkeit und Bedingtheit menschlichen Wissens bleibt er hier schuldig.

⁷⁸² Jerusha T. Lamptey: Never wholly other, 154.

⁷⁸³ Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an, 29.

⁷⁸⁴ Zur Wortbedeutung des arabischen Wortes sowie zu seiner Bedeutung im Kontext des Korans, vgl. Scott C. Alexander: Fear, in: Encyclopaedia of the Qur’an, 194-196.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., 28; Auch Alexander betont seine Bedeutung als eine der zentralen Konzepte des Korans; zur Bedeutung von *taqwā* im Zusammenhang mit der Ethik im Koran, vgl. A. Kevin Reinhart: Ethics and the Qur’ān, in: Encyclopaedia of the Qur’an, 56.

Extremen menschlichen Lebens. „Taqwā is orientation toward God, a constant awareness of God, that colors every facet of how one acts in the world.“⁷⁸⁶ Die Bedeutung wird zunächst einmal ganz individuell bezogen auf jeden einzelnen Menschen verstanden. Jeder Mensch hat das gleiche Potential, sein Leben im Glauben an Gott und Berücksichtigung der daraus hervorgehenden ethischen Ansprüche zu führen und wird danach beurteilt, inwiefern sie oder er dies geschafft hat. Die Beurteilung liegt nach Deutung Rahmans außerhalb des menschlichen Lebens bei Gott.⁷⁸⁷

Auch wenn Rahman den Menschen in diesem Sinnen als Individuum beschreibt, versteht er ihn auf tiefste verbunden mit den Menschen um ihn oder sie herum. „There is no such thing as societiless individual.“⁷⁸⁸ Das Individuum und die Gesellschaft sind nach Rahman eng miteinander verwoben und beeinflussen sich gegenseitig. Dies kommt besonders in dem Versuch, sich auf dem Weg eines gläubigen Menschen zu bewähren, zum Ausdruck. Dies zeigt sich u.a. darin, dass der Mensch die ihm von Gott übertragene Aufgabe, sich für eine moralische Ordnung auf Erden zu engagieren, ernst- und wahrnimmt.⁷⁸⁹ Das bedeutet nach Rahman u.a., dass sich der Mensch für die Gleichberechtigung der Menschen einsetzt⁷⁹⁰ und für die Unterstützung der Schwachen in der Gesellschaft⁷⁹¹. Auf diese Weise kann eine gerechte gesellschaftliche Ordnung nach Gottes Willen durch den Menschen gefördert werden. Auch Amina Wadud betont den ethischen Charakter von *taqwā*. Sie definiert den koranischen Begriff als „a pious manner of behaviour which observes constraints appropriate to a social-moral system; and ,consciousness of Allah‘, that is, observing that manner of behaviour because of one’s reverence to God.“⁷⁹² Nach Wadud zeigt sich *taqwā* im Verhalten des Menschen auch gegenüber seinen Mitmenschen. Sie spricht ganz in der Tradition Fazlur Rahmans von dem Bewusstsein der Nähe Gottes, das ermöglicht, dass jede Verhaltensoption geprüft wird an der Offenbarung Gottes. Auch Jerusha Tanner Lamphey macht diesen Zusammenhang zwischen den Achsen Mensch-Mensch-Beziehung und Gott-Mensch-Beziehung sehr deutlich.

Taqwā is manifest, whether in belief or action, in relationship not only to God but also to other humans. Taqwā is manifest socially; it involves ‘both responsibility to God and to

⁷⁸⁶ Jerusha T. Lamphey: Never wholly other, 146.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 29.

⁷⁸⁸ Ebd., 37.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., 18.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd., 45.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., 47.

⁷⁹² Amina Wadud: Qur’an and Woman, 37.

humankind'. As such, it denotes an integral connection between the vertical relationship of humans to God and the horizontal relationship of humans to humans.⁷⁹³

Sie stellt heraus, dass auch familiäre Beziehungen im Koran explizit als Orte genannt werden, an denen *taqwā* manifestiert werden kann. Gerade die Beziehung zu den Eltern wird als Ort menschlicher Bewährung im Leben genannt.⁷⁹⁴ Und doch ist die vertikale Beziehung, in der der Mensch Gott und seinem Urteil gegenübersteht, stets die bedeutsamere der Beziehungen. Rahman, Wadud und Lamptey leiten daraus die besondere Wertschätzung des Menschen als Individuum ab. Dieser Verantwortung gerecht zu werden und sich im Sinne von *taqwā* Gottes Präsenz bewusst zu sein, ist nach Auffassung dieser Theologinnen und Theologen die ständige Herausforderung, der sich der Mensch gegenüberstellt. Dies gilt nach Interpretation Lampteys für alle Menschen und ist keinesfalls nur auf Musliminnen und Muslime bezogen. *Taqwā* könne auch durch das gottesfürchtige Verhalten eines nicht-muslimischen Menschen erreicht werden.⁷⁹⁵ Nach Lamptey steht der Begriff *taqwā* in enger Verbindung zum Wort „islam“ in seiner wörtlichen Bedeutung als „Hingabe“⁷⁹⁶. *Taqwā* bedeutet nach Lamptey Glaube an Gott und die Bereitschaft, sich ihm hinzugeben und seinem Willen entsprechend zu verhalten. Wie der Wille Gottes im Konkreten umgesetzt wird, sei durch die Offenbarungen und Botschafter der genannten religiösen Traditionen überliefert.⁷⁹⁷ Auch in diesem Kontext betont Lamptey die individuelle Verantwortlichkeit jedes Menschen. Dabei ist der Mensch nach Tillich weder durch seine Religionszugehörigkeit noch durch sein Geschlecht, seine soziale Stellung oder auch durch sein früheres Verhalten vorbestimmt.⁷⁹⁸ Ob es ein Individuum schafft sein Leben im Glauben an Gott zu gestalten, entscheidet sich in jedem Moment neu. Das bedeutet, „*taqwā* is something that is dynamic and active, something that must be constantly actualized.“⁷⁹⁹ Die Unterschiedlichkeit der Individuen, die sie hierarchisch in ihrem Verhältnis zu Gott kennzeichnet, ist flexibel und veränderbar. Andersheit lässt sich demnach in diesem

⁷⁹³ Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 146.

⁷⁹⁴ Vgl. ebd., 147.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd., 171ff. Diese Möglichkeit sieht Lamptey ihrer Interpretation koranischer Aussagen zu Folge gegeben für „the Sabians, Magians, Jews, Children of Israel, Nazarenes, People of the Scripture, the umma of Muhammad and the myriad anonymous umam“ (Ebd., 161).

⁷⁹⁶ Vgl. ebd., 173.

⁷⁹⁷ Vgl. ebd., 160.

⁷⁹⁸ Vgl. Amina Wadud: *Qur'an and Woman. Rereading*, 37.

⁷⁹⁹ Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 152.

Kontext nicht exakt bestimmen, sondern äußert sich auf individuelle Weise und kann im nächsten Moment schon wieder anders beschaffen sein.⁸⁰⁰

Für die Beziehung zwischen Ehepartnern bedeuten diese Überlegungen, dass jeder Mensch nach Wadud, Rahman und Lamptey als Individuum vor Gott steht. Auch wenn der oder die Geliebte nach dieser Interpretation die gleiche Möglichkeit hat ein Leben zu führen, das den aus den Religionen (Islam, Christentum, Judentum) hervorgehenden ethischen Ansprüchen entspricht, so kann sie oder er dies doch auf ganz andere Weise als der oder die Liebende tun. Die Entscheidung, ob das Handeln des oder der Geliebten nach dem Willen Gottes ist, liegt nach Ansicht der hier angeführten Theologinnen und Theologen allein bei Gott. Dies bedeutet, dass der Mensch den geliebten Anderen oder die geliebte Andere nicht nach ihrem oder seinem Handeln beurteilen soll. Es liegt nicht in seinen oder ihren menschlichen Möglichkeiten, dies zu tun. Nimmt man diese Deutungen ernst, dann gilt es somit den geliebten Menschen und sein Verhalten zu akzeptieren und anzuerkennen, jedoch die Beurteilung Gott zu überlassen. Der oder die Geliebte wird damit zu einer Art Wegbegleiter, aber gleichzeitig auch „Mitspieler“ im Versuch, sein Leben in Gottes Sinne zu führen. Dies betont eine sehr partnerschaftliche, egalitäre Seite zwischen den Ehepartnern.

7.4.3 Völker, Sprachen, Religionen – Unterschiedliche Zugehörigkeiten der Menschen als Kennzeichen von „lateral difference“ im Verständnis Jerusha Tanner Lampteys

Der Begriff der Differenz zwischen Liebenden wurde in den in diesem Kapitel vorgestellten Überlegungen mit unterschiedlichen Bedeutungen gefüllt. Zunächst wurde er bezogen auf die geschöpfliche Unterschiedenheit von Frau und Mann und die daraus hervorgehende Verwiesenheit aufeinander verstanden (7.3.1). In den theologischen Überlegungen Rahmans wurde sie gedeutet hinsichtlich der unterschiedlichen Fähigkeiten jedes Menschen im Bewusstsein Gottes zu handeln (7.3.2). Im Folgenden werde ich darlegen, wie im Anschluss an den theologischen Ansatz Jerusha Tanner Lampteys Unterschiedlichkeit in einer weiteren Perspektive verstanden werden kann.

Nach Lampteys Interpretation koranischer Aussagen ist die Unterschiedlichkeit der Menschen beispielsweise durch Nationalität, Sprache und Religionszugehörigkeit eine

⁸⁰⁰ Vgl. Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 179ff: „It is now the dynamic intersection between two semantic fields that produces various (perhaps infinite) combinations of proximity (sameness) and Otherness (difference).“ (180)

Art der Differenz, die in der Schöpfung durch Gott grundgelegt ist und damit aus ihrer Sicht als gottgewollt eingeschätzt werden kann.⁸⁰¹ Diese Art der Differenz nennt sie „lateral difference“, was in diesem Kontext übersetzt werden könnte als „paritätische Unterschiedlichkeit“, die im Gegensatz zu einer „hierarchischen Unterschiedlichkeit“, die „hierarchical difference“, verstanden wird. Lamptey definiert den Begriff der *lateral difference* im Anschluss an Ausführungen von Asma Barlas, die ihn verwendet hinsichtlich der Geschlechtlichkeit des Menschen in seiner Existenz als Mann und Frau.⁸⁰² Lamptey weitet diesen Begriff in seiner Bedeutung aus, indem sie ihn bezieht auf die Unterschiedlichkeit von ganz verschiedenen Gruppen, die sich beispielsweise neben der Geschlechtlichkeit, wie oben angedeutet, auch durch ihre Nationalität, Sprache, oder Hautfarbe,⁸⁰³ aber auch durch ihre Religionszugehörigkeit voneinander unterscheiden. Das Verständnis von Differenz im Sinne Rahmans also als Unterschiedlichkeit des Menschen im Hinblick auf die Umsetzung der *taqwā* (7.3.2), also der Bereitschaft sein Leben im Glauben an Gott zu gestalten, ist hier eindeutig ausgenommen. Diese Art der Differenz unterscheidet sich nach Lampteys Verständnis als *hierarchical difference* insofern von der *lateral difference*, als dass sie in Bezug auf den Menschen, ihr zufolge, hierarchisch verstanden wird, d.h. desto mehr ein Mensch nach dem Konzept von *taqwā* lebt, desto größer kann seine Hoffnung auf ein Wohlwollen Gottes ihm gegenüber sein. Letztlich ist es also hier das Ziel, dass möglichst viele Menschen dem in einem möglichst hohen Maße entsprechen, so dass die *hierarchical difference* zwischen den Menschen immer kleiner wird. Die *lateral difference* dagegen dient nach Lampteys Überlegungen bestimmten göttlichen Zielen und darf daher nicht aufgelöst oder homogenisiert werden.⁸⁰⁴ Auch Asma Barlas, auf deren Überlegungen sich Lamptey hier u.a. bezieht, macht dies in ihrer Monografie deutlich:

[R]eligious, racial, and linguistic differences are all divinely ordained and provide ‘Signs for those who know’ (30:22, in Ali, 1056). By representing differences as an expression of God’s Will, not only does the Qur’an demystify and normalize them, but it also establishes the inappropriateness of trying to erase or obliterate them, for instance, through assimilation or physical destruction.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Vgl. Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 243.

⁸⁰² Vgl. Asma Barlas: *Believing women in Islam*, 129ff. Auch hier ist die Frage, was die These einer gottgewollten Zweigeschlechtlichkeit des Menschen für die Partnerschaften homosexueller Paare bedeutet.

⁸⁰³ Vgl. Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 243.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., 140.

⁸⁰⁵ Asma Barlas: *Believing women in Islam*, 146.

Was diese Thesen im Einzelnen bedeuten, werde ich im Folgenden untersuchen im Hinblick darauf, ob und wie den Überlegungen Lampteys zufolge Andersheit zwischen individuellen Menschen in der Liebesbeziehung anerkannt werden kann.

Zunächst möchte ich in diesem Zusammenhang Lampteys Verständnis von *lateral difference* genauer ausführen. Lamptey unterscheidet zwischen zwei Kategorien von *lateral difference*. Die erste der beiden Kategorien bezeichnet die Schöpfung des Menschen in unterschiedlichen Völkern mit unterschiedlichen Sprachen, Hautfarben und Nationalitäten. Lampteys Verständnis dieser Kategorie ist klar angelehnt an die Ausführungen feministisch, im Kontext der Genderdebatte argumentierender Theologinnen wie Asma Barlas oder Amina Wadud. Darin steht die in der Schöpfung grundlegende Unterschiedenheit als Frau und Mann im Fokus der Überlegungen.⁸⁰⁶ Lamptey geht in ihrem weiteren Verständnis von gotterschaffener Verschiedenheit der Menschen aus von ihrer Interpretation koranischer Verse wie beispielsweise Sure 30:22 „Und zu seinen Zeichen gehört die Erschaffung der Himmel und der Erde und die Verschiedenheit eurer Sprachen und euren Farbe. Siehe darin sind wahrlich Zeichen für die Wissenden“⁸⁰⁷ und Sure 49:13 „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennenlernt.“⁸⁰⁸. Die Existenz unterschiedlicher Gruppen von Menschen wird hier als *āyāt*, als Zeichen Gottes, bezeichnet. Lamptey stellt in ihrer Interpretation heraus, dass dies die besondere Bedeutung der in der Schöpfung grundgelegten und damit aus ihrer Sicht dem Willen Gottes entsprechende Unterschiedlichkeit der Menschen in Bezug auf Sprachen, Hautfarben, u.a. betone.⁸⁰⁹ Durch die Unterschiedlichkeit der Menschen in Völkern und Sprachen werden die Menschen den Überlegungen Lampteys zufolge zur Reflektion angeregt. Konfrontiert mit dem oder der Anderen seien die Menschen aufgefordert, den oder die Andere kennenzulernen und damit auch sich selbst. Sie seien zur Überschreitung von Grenzen, zur Begegnung mit dem oder der Anderen herausgefordert und damit zur Erweiterung ihres eigenen Horizontes. Nach Lamptey bedeute dies nicht nur eine mögliche Erweiterung des Wissens über den anderen Menschen und über sich selbst, sondern letztlich auch über Gott. Denn der Mensch lerne

⁸⁰⁶ Vgl. 7.3.1

⁸⁰⁷ Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, 30:22.

⁸⁰⁸ Ebd., 49:13.

⁸⁰⁹ Vgl. Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 164f.

in einem anderen Menschen ein anderes Geschöpf Gottes kennen und damit etwas über die unbegrenzte Vielfalt seiner Schöpferkraft.⁸¹⁰

Der Gedanke, dass Gott die Unterschiedlichkeit der Menschen in seiner Schöpfung angelegt hat und es gerade diese Unterschiedlichkeit ist, die den Menschen zu neuen Erkenntnissen über die oder den Anderen, sich selbst und auch über Gott führt, erscheint im Zusammenhang mit einer Ehetheologie, in der die Unterschiedlichkeit der Liebenden eine besonders bedeutsame Rolle spielt, als besonders fruchtbar. Lamptey gelingt es, Differenz positiv zu deuten und wertzuschätzen, und sie zeigt, dass dies auch nach koranischen Aussagen seine Berechtigung hat. Problematisch erscheint es allerdings, dass sie die Existenz von Nationen, Völkern und unterschiedlichen Sprachen auf die Schöpfung Gottes zurückführt. Auf diesen Punkt werde ich in 7.7 noch einmal zurückkommen.

Die zweite Kategorie in Lampeys Verständnis der *lateral difference* setzt die religiöse Unterschiedlichkeit, die auf unterschiedliche Offenbarungen Gottes zurückgehe, in den Fokus und ist nach Lamptey eng verbunden mit dem koranisch überlieferten Verständnis von *umma*. Mit *umma* (im Plural *umam*) werden nach Lamptey unterschiedliche Arten von Gemeinschaften bezeichnet. „*Umam* are the communal recipients of God’s revelation.“⁸¹¹ Dazu gehören, ihr zufolge, nach Aussage des Korans „Sabians, Magians, Jews, Children of Israel, Nazarenes, People of the Scripture, the *umma* of Muhammad, and the myriad anonymous *umam*“⁸¹². Der Begriff der *umma* ist nach ihrer Interpretation ein sehr offener Begriff und kann für ganz unterschiedliche religiöse Gruppen verwendet werden. Sie stellt heraus, dass die im Koran genannten Gruppen sich, ihrem Verständnis zufolge, teilweise untereinander überschneiden oder Überbegriffe für weitere Gruppen sind. Eine besonders bekannte Gruppenbezeichnung ist diejenige der *ahl al-kitāb*, der *people of the book*. Zu ihnen werden auch Christen und Juden gezählt.⁸¹³ Lamptey lässt die genaue Bestimmung dieser religiösen Gruppen offen. Entscheidend sei, dass die göttliche Botschaft sie über bestimmte Botschafter Gottes erreicht habe. Dies sei in den genannten Religionsgemeinschaften, dem Koran zufolge, der Fall gewesen und auch

⁸¹⁰ Vgl. ebd., 164, 243f.

⁸¹¹ Ebd., 159.

⁸¹² Ebd., 161.

⁸¹³ Vgl. ebd., 156f; Zur Erläuterung der Bezeichnung *ahl al-kitāb* vgl. M. Sharon: People of the Book, in: Encyclopaedia of the Qur’an, 36-43.

darüber hinaus sei dies möglich.⁸¹⁴ Alle diese Botschafter hätten dabei das gemeinsame Ziel, „of teaching people about God, of guiding them to correct practice, and of warning them of individual accountability and the Day of Judgement.“⁸¹⁵ Es sei die Absicht Gottes gewesen, durch unterschiedliche Botschafter, die seine Offenbarung verbreitet haben, die Existenz unterschiedlicher Religionen mit unterschiedlichen Glaubensformen und -regeln zu ermöglichen. Dies gehe auch auf Sure 5:48⁸¹⁶ zurück, in der herausgestellt werde, dass Gott, wenn er dies gewollt hätte, auch eine einzige Glaubensgemeinschaft hätte schaffen können. Allerdings, so stellt Lamptey heraus, „revelation does not create the various *umam*.“⁸¹⁷ Das bedeutet ihr zufolge, die Existenz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften sei eine Folge davon, dass sich den Botschaftern jeweils Menschen angeschlossen haben. Aber auch wenn diese Folge nicht ungewollt von Gott ist, ist der Mensch doch nicht wie in der ersten Kategorie der *lateral difference* in der Schöpfung daraufhin angelegt. Stattdessen sei es Ziel der Offenbarungen, die Menschen in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeiten an die göttliche Botschaft zu erinnern und sie so zu verändern.⁸¹⁸ Die Botschaft ist dabei aus Lampteys Sicht aus ihrem konkreten Kontext herausgenommen und abstrahiert immer die gleiche. Nur die Botschafter seien andere.⁸¹⁹ „In other words, revelation is sent to a particular *umam* and is responsive to the particular contexts.“⁸²⁰ Letztlich sei das Ziel, dass die Menschen in möglichst guter Weise unterstützt werden, sich Gottes Präsenz bewusst zu werden und ihren Glauben im Leben umzusetzen.⁸²¹ Die Entstehung unterschiedlicher Religionsgemeinschaften sei ein nicht ungewolltes Nebenprodukt. Eingeschlossen in dieses Verständnis ist schließlich auch, dass jeder gläubige Mensch aus Lampteys Sicht die Fähigkeit hat, *taqwā* zu realisieren.⁸²² Diese Fähigkeit und die damit verbundene hierarchische Unterschiedlichkeit erstrecken sich also über die Grenzen der

⁸¹⁴ Vgl. Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 158f.

⁸¹⁵ Ebd., 165.

⁸¹⁶ „Und auf *dich* sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewissheit. So richte zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Neigungen nicht, wenn es von dem abweicht, was von der Wahrheit zu dir kam! Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.“ (Der Koran, üb. von Hartmut Bobzin, 5:48.)

⁸¹⁷ Jerusha T. Lamptey: *Never wholly other*, 163.

⁸¹⁸ Vgl. ebd., 163.

⁸¹⁹ Vgl. ebd., 249f.

⁸²⁰ Ebd., 251.

⁸²¹ Vgl. ebd., 247.

⁸²² Vgl. ebd., 170.

Religionsgemeinschaften hinweg und sind auch innerhalb der Religionsgemeinschaften unterschiedlich ausgeprägt aufzufinden.⁸²³ Dabei kommt in Anlehnung an Sure 5:48 („Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute!“⁸²⁴) auch der Gedanke eines Wettkampfes in Bezug auf *taqwā* zwischen den unterschiedlichen Angehörigen der Religionsgemeinschaften ins Spiel.⁸²⁵ Das Ziel des Menschen ist es demnach, in diesem Zusammenhang besonders erfolgreich zu sein und somit die *hierarchical difference* zwischen den Menschen möglichst gering zu halten. Die Frage bleibt an dieser Stelle, was es heißt ein gottesfürchtiges Leben nach dem Konzept von *taqwā* zu führen, wenn die Grundlage dafür die Botschaften unterschiedlicher Heiliger Schriften der verschiedenen Religionsgemeinschaften sein sollen.

Letztlich ist es nach Lampteys Verständnis das Ziel der *lateral difference*, dass der Mensch zum Nachdenken angeregt wird, und zwar über sich selbst, den oder die Andere und Gott. Entscheidend ist jedoch die Möglichkeit und Motivation zur Reflektion und zum Fragenstellen „about boundaries, difference, and sameness“⁸²⁶. Differenz wird in der Interpretation Lampteys zum Denkanstoß und zum didaktischen Mittel Gottes.

Für Überlegungen zur interreligiösen Ehe könnte dies insofern fruchtbar sein, als dass die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Liebenden in Lampteys Konzept durchaus positiv anerkannt werden kann, und zwar als *lateral difference*, die aus den verschiedenen Überlieferungen der Botschaft Gottes zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten hervorgegangen sei. Folgt man Lampteys Argumentation hier, so könnte dies bedeuten, dass die unterschiedliche Religionszugehörigkeit nur eine äußere Grenze ist und der oder die Geliebte, der oder die einer anderen Religion angehört, sich auf dem gleichen spirituellen Weg im Leben befindet bzw. mit den gleichen Herausforderungen im Leben in religiöser Hinsicht konfrontiert ist. Es schafft somit in gewisser Weise Gemeinsamkeit zwischen den religiös Verschiedenen. Auf der anderen Seite ist an dieser Stelle zu fragen, inwieweit hier die Wahrheitsansprüche der Religionen relativiert werden. Diesen Gedanken werde ich in Kapitel 7.7 weiterverfolgen.

⁸²³ Vgl. ebd., 156, 167-170.

⁸²⁴ Der Koran. üb. von Hartmut Bobzin, 5:48.

⁸²⁵ Vgl. Jerusha T. Lamptey: Never wholly other, 166.

⁸²⁶ Ebd., 252.

7.5 Liebesbeziehungen im Spannungsverhältnis zwischen Differenz und Vereinigung aus mystischer Perspektive bei Ibn ‘Arabī in den Interpretationen Sa'diyya Shaikhs und Fateme Rahmatis

Im Folgenden will ich nun eine weitere Perspektive islamischer Tradition in die Untersuchung einbeziehen, indem ich die Bedeutung des Menschen als Individuum und das Spannungsverhältnis von Differenz und Einheit der Liebenden in der Liebesbeziehung im Anschluss an die Interpretation der Überlegungen Ibn ‘Arabīs durch die islamischen Theologinnen Sa'diyya Shaikh und Fateme Rahmati beleuchte.

Die Überlegungen Ibn ‘Arabīs werden dem Sufismus zugeordnet.⁸²⁷ Der Sufismus ist nach Schimmel der Name für die islamische Mystik. Diese sei so umfangreich, dass das Unterfangen diese zu beschreiben aussichtslos sei, so Schimmel. Charakteristisch für die islamische Mystik sei, die zentrale Bedeutung der Liebe Gottes für den Sufi, der sich auf der Suche nach der Wahrheit befinde.⁸²⁸ Ibn ‘Arabī ist, nach Einschätzung der Sufismus-Expertin Annemarie Schimmel, einer der einflussreichsten Denker im Bereich dieser mythischen Tradition. 1165 in Murcia in Spanien geboren, geht auf ihn eine kaum zu überblickende Anzahl an Werken zurück.⁸²⁹ Im Hinblick auf den Menschen in der Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen sind zuallererst zwei seiner Werke zu nennen: *Fuṣūṣ al-hikam* (üb. Die Weisheit der Propheten) und die „Abhandlung über die Liebe“, Kapitel 178 seines Werkes *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (üb. Die Mekkanischen Eröffnungen). Sie wurden vom Arabischen durch Titus Burkhardt und Maurice Gloton zunächst ins Französische übersetzt. Beide Übersetzungen sind jedoch nur Teilübersetzungen. Rahmati bezeichnet die Übersetzung durch Titus Burkhardt dennoch als „hervorragend“⁸³⁰. 2005 bzw. 2009 wurden diese Übersetzungen dann von Wolfgang Hermann ins Deutsche übertragen.⁸³¹ Sowohl die Gefahren, die eine doppelte Übersetzung des Originalwerkes mit sich bringt, als auch die durch meine fehlenden

⁸²⁷ Vgl. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, 16.

⁸²⁸ Vgl. ebd., 16ff.

⁸²⁹ Vgl. ebd., 374ff.

⁸³⁰ Fateme Rahmati: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabīs*, 6.

⁸³¹ Muhyiddin Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-hikam*. Nach der Übertragung von Titus Burkhardt. Die Weisheit der Propheten. vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Titus Burkhardt. Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen von Wolfgang Hermann, Zürich 2005; Muhyiddin Ibn ‘Arabī: *Abhandlung über die Liebe*. Aus den *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Maurice Gloton. Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen von Wolfgang Hermann, Zürich 2009. Der *Fuṣūṣ al-hikam* wurde zudem in der 1970 erstmals erschienenen Ausgabe durch Hans Kofler übersetzt. Diese Übersetzung weist aber u.a. auf Grund des frühen Todes Koflers und der fehlenden Nachbearbeitung nach Schimmel einige Problematiken auf. (vgl. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, 376.)

Kenntnisse des Arabischen sehr beschränkte Textauswahl machen mir eine eingehende wissenschaftliche Untersuchung der Originaltexte Ibn ʿArabī in diesem Rahmen unmöglich. Im Folgenden geht es mir neben dem Verweis auf einige Textstellen aus den genannten Schriften in erster Linie um die Rezeption des Werkes Ibn ʿArabī im Bereich zeitgenössischer muslimischer Theologie.

Im Jahr 2012 publizierte die in Südafrika geborene Saʿdiyya Shaikh, die sich von feministischen Theologinnen wie Amina Wadud beeinflusst sieht, eine neue Interpretation des Werkes Ibn ʿArabī.⁸³² In ihrer Monografie untersucht sie Darstellungen und Interpretation von Gender-Kategorien im Werk des mystischen Denkers. Sie bezieht auch den historischen Kontext der Entstehungszeit seiner Werke mit ein. Der Fokus ihrer Analyse liegt auf Brüchen der vorherrschenden patriarchalisch geprägten Genderkonstruktionen und ihrer Bedeutung für die Anthropologie Ibn ʿArabī. Ihre Ergebnisse haben zu neuen Erkenntnissen auch in Bezug auf Gleichheit und Unterschiedlichkeit der Ehepartner aus einer mystischen Perspektive herausgeführt und werden in der islamisch-feministischen Bewegung des Islam weitreichend rezipiert. Daher werde ich mich in den folgenden Ausführungen in erster Linie auf ihre Untersuchungen beziehen.

Zudem werde ich auch die 2007 publizierte Dissertation der in Frankfurt am Main lehrenden Fateme Rahmati hinzuziehen. Sie gibt in ihrer Untersuchung einen Einblick in die Anthropologie Ibn ʿArabī, die Impulse für ein Verständnis des Menschen als Individuum geben kann.

Im Folgenden werde ich mit einem Einblick in die Anthropologie Ibn ʿArabī beginnen um darstellen zu können, inwiefern der Mensch hier als Individuum bestimmt wird (7.5.1). Dabei steht der Mensch als Spiegelbild der Vielfalt der Namen Gottes und seiner Fähigkeit diese im Leben umzusetzen im Fokus. Im Anschluss daran (7.5.2) werde ich die Bedeutung der Unterschiedlichkeit der Liebenden in der Liebesbeziehung thematisieren und aufzeigen, inwiefern diese in der Spannung zur Vereinigung und Einheit bei Ibn ʿArabī bzw. in den Interpretationen Ibn ʿArabī durch Rahmati und Shaikh gedacht wird.

⁸³² Saʿdiyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 3.

7.5.1 Der Mensch als Individuum und Spiegelbild der Namen Gottes

Die Anthropologie Ibn ʿArabī ist wesentlich von seinem Schöpfungsverständnis bestimmt. Im Anschluss an dieses Verständnis ist der Mensch als Individuum und Spiegelbild der Namen Gottes bestimmt. Was dies im Hinblick auf eine mögliche Anerkennung von Andersheit des Menschen bedeutet, werde ich im Folgenden mit Bezug auf die Interpretationen von Shaikh und Rahmati darlegen.

Von zentraler Bedeutung in Ibn ʿArabī Schöpfungstheologie ist der folgende Satz, der überliefert durch den Propheten Gott selbst zugesprochen wird.

Der Prophet (Friede und Segen seien mit ihm!) hat in Gottes Auftrag gesprochen: „Ich war ein [verborgener] Schatz und nicht erkannt. Daher liebte Ich es, erkannt zu werden. Also schuf Ich die Kreaturen und machte Mich ihnen bekannt, auf dass sie Mich erkennen mögen.“⁸³³

Dieser sogenannte *ḥadīth al-quḍsi* beschreibt den zentralen Gedanken Ibn ʿArabī in diesem Zusammenhang. Gott ist eins. Das bedeutet, dass er einerseits der völlig andere ist, das Geheimnis.⁸³⁴ Seine Wesenheit ist verhüllt und für den Menschen nicht zu begreifen.⁸³⁵ Gott ist aus dieser Perspektive getrennt vom Menschen. Jedoch erschuf Gott die Schöpfung aus Liebe, weil er erkannt werden wollte.⁸³⁶ Die Liebe Gottes verbindet den Menschen also andererseits mit Gott. Durch diese Verbindung wird ihm, diesem Verständnis zufolge, die Möglichkeit zur Erkenntnis über Gott und über sich selbst als Geschöpf Gottes gegeben.⁸³⁷

Zu erkennen gibt Gott sich, Ibn ʿArabī zufolge, durch seine Namen (*asmāʾ Allāh al-ḥusnā*) und seine Attribute.⁸³⁸ Durch sie hindurch trete er in Kommunikation mit den Menschen.⁸³⁹ Dies ist die zweite Perspektive, aus dem das Gottesbild hier formuliert wird. Die Selbstoffenbarung Gottes oder *taḡallī* wird bei Ibn ʿArabī nach Rahmati in drei verschiedenen Stufen beschrieben. Die erste Stufe bezeichnet die Offenbarung Gottes vor sich selbst. „Hier wird er Seiner Namen und Attribute und ihrer Sehnsucht, erkannt zu werden, bewusst.“⁸⁴⁰ Jedoch tritt er nicht aus sich heraus, um diese zu manifestieren. Dies

⁸³³ Muhyiddin Ibn ʿArabī: Abhandlung über die Liebe, 36.

⁸³⁴ Vgl. Saʿdiyya Shaikh: Sufi Narratives of Intimacy, 69.

⁸³⁵ Vgl. Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī, 37.

⁸³⁶ Die Liebe Gottes zum Menschen, die in der Schöpfung zum Ausdruck kommt, ist eines der zentralen Motive der Theologie Ibn ʿArabī. Vgl. dazu auch Muhyiddin Ibn ʿArabī: Abhandlung über die Liebe, 37; und Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, 18f.

⁸³⁷ Vgl. Muhyiddin Ibn ʿArabī: Abhandlung über die Liebe, 54.

⁸³⁸ Vgl. Muhyiddin Ibn ʿArabī: *Fuṣūṣ al-hikam*. Die Weisheit der Propheten, 25.

⁸³⁹ Vgl. Saʿdiyya Shaikh: Sufi Narratives of Intimacy, 69.

⁸⁴⁰ Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī, 37.

tut er erst auf der zweiten Stufe, der Selbstoffenbarung. Hier manifestiert er sich in seinen Namen, die dadurch zu sogenannten Wesenheiten des Seins werden. Dies geschieht jedoch zunächst nur auf abstrakter Ebene „in das Wissen Gottes“⁸⁴¹.

Sie sind die Erkenntnisformen des Allwissenden, durch die er die gesamte Schöpfung in seiner Vielfalt erkennt und sich selber verschiedenartig [in der Vielfalt seiner Namen] gespiegelt schaut. Allerdings ist die Mannigfaltigkeit der Dinge noch potenziell und in der Tat sind sie alle eins.⁸⁴²

Manifestieren sich die Namen Gottes als Wesenheiten in der Schöpfung, also im Menschen und in der Welt, dann ist, diesem Verständnis zufolge, die dritte Stufe erreicht. „Da die göttlichen Namen und ihre Sehnsucht Anlass bzw. Ausgang für die Welt waren, wird das gesamte Universum die Manifestation dieser Namen. Sie bilden eine zu einer Einheit zusammengesetzte Vielheit.“⁸⁴³

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, auf die Lichtmetapher hinzuweisen, mit Hilfe derer Ibn ‘Arabī dies veranschaulicht. Danach repräsentieren das Licht Gott und die Strahlen des Lichtes die Schöpfung. „Das Licht ist eins, wirkt aber in den Dingen verschieden, weil jedes Wesen andere Aufnahmemöglichkeiten als die anderen hat.“⁸⁴⁴ Das bedeutet wiederum, dass jeder Mensch und jedes Wesen als Teil der Schöpfung auf das Licht verweist, aber eben gleichzeitig nicht dieses Licht ist und es in verschiedener Weise und Intensität reflektiert. Der Mensch unterscheidet sich jedoch von den anderen Wesen der Schöpfung. Dies verdeutlicht Ibn ‘Arabī in seiner Unterscheidung des Makrokosmos und des Mikrokosmos. Während der Makrokosmos für das Universum und die gesamte Schöpfung steht, bezeichnet der Mikrokosmos allein den Menschen. Der Mensch zeichnet sich nach diesem Verständnis im Gegensatz zum Makrokosmos dadurch aus, dass er oder sie fähig ist, die Namen und Eigenschaften Gottes in konzentrierter Weise zu manifestieren. Während der Makrokosmos immer nur ein Teil der Namen Gottes manifestieren könne, habe jeder Mensch das Potential, alle Namen und Eigenschaften Gottes zu manifestieren. Auf diese Weise habe jeder Mensch die Möglichkeit, zum Spiegelbild Gottes auf Erden zu werden.⁸⁴⁵

⁸⁴¹ Ebd., 38.

⁸⁴² Ebd., 38.

⁸⁴³ Ebd., 39.

⁸⁴⁴ Ebd., 40.

⁸⁴⁵ Vgl. Muhyiddin Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-hikam*. Die Weisheit der Propheten, 30; Sa’diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 71.

Da jeder Mensch diese Namen jedoch in unterschiedlicher Weise manifestiere, existiere er als ein Individuum, das das Licht Gottes in unterschiedlicher Weise reflektiere. Damit ist der Mensch als Individuum gottgewollt und verweist in seinen vielfältigen Existenzweisen auf die Größe und Einheit Gottes.⁸⁴⁶ Dies wird auch in der *Fuṣūṣ al-hikam* besonders deutlich, wenn Ibn ‘Arabī schreibt, „[z]war sind wir in ein und derselben essenziellen Wirklichkeit vereinigt, aber nichtsdestoweniger gibt es eine Unterscheidung von Individuen, ohne welche es keine Vielfalt in der Einheit gäbe.“⁸⁴⁷ Der trennende Faktor, der den Menschen von Gott wesenhaft unterscheidet, ist nach Ibn ‘Arabī seine Bedingtheit. Der Mensch als Individuum und seine Daseinsweise in Unterschiedenheit von den anderen Menschen wird auch als Zeichen seiner Kontingenz und damit seines Getrenntseins von Gott verstanden.⁸⁴⁸ Letztlich bleibt das Ziel dabei nach Ibn ‘Arabī die Rückkehr in die Liebe Gottes und in seine Einheit.⁸⁴⁹

Rahmati und Shaikh zeigen in ihren Interpretationen Ibn ‘Arabīs zudem die ethischen Konsequenzen aus diesem komplexen Zusammenhang von Einheit und Vielheit in Gott auf. Nach Shaikh geht Ibn ‘Arabī zunächst einmal von der Schöpfung des Menschen mit gleichen Potentialen und Fähigkeiten aus. Jedes Individuum sei demnach mit dem Potential geschaffen, Gottes Namen und Eigenschaften im Leben zu manifestieren. Die Namen Gottes sind nach Shaikh beides, „the source of human identity (being), and the means of realizing that identity (becoming).“⁸⁵⁰ Sie lassen sich, Shaikh zufolge, in zwei Kategorien aufteilen. Eine Kategorie bezeichnet die Namen Gottes, in denen eine Gemeinsamkeit zwischen Gott und Mensch ausgedrückt wird. Nach Shaikh werden die Namen in dieser Kategorie „names or attributes of beauty (*jamal*)“⁸⁵¹ genannt. Zu ihnen gehören beispielsweise Attribute wie „love, mercy, beneficence, gentleness, and

⁸⁴⁶ Auch die indonesische Theologin Etin Anwar bezieht sich in ihrer philosophischen Untersuchung des Begriffs der *nafs* auf diesen Zusammenhang. Sie argumentiert mit Bezug auf Ibn ‘Arabī und andere sufistische Theologen, dass der Gedanke des *tauḥīd*, also der Einheit Gottes und gleichzeitig seiner Manifestation in seinen vielen Namen und Eigenschaften, bezogen auf den Menschen und im Kontext des analogen Makro-Mikrokosmos-Verhältnisses bedeutet, dass alle Menschen durch ein gleiches Selbst gekennzeichnet sind, das sich in vielfältigen Formen und Eigenschaften in der Welt manifestiert. Aus ihrer Gender-Perspektive heraus argumentiert sie so ähnlich wie Shaikh für die Gleichberechtigung von Mann und Frau (vgl. Etin Anwar: *Gender and Self in Islam*, 142f.).

⁸⁴⁷ Muhyiddin Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-hikam* Die Weisheit der Propheten, 34.

⁸⁴⁸ Vgl. Ebd., 32f.

⁸⁴⁹ Vgl. ebd., 27. Sicher wäre es an dieser Stelle im Hinblick auf christliche Vorstellungen der Trinität Gottes äußerst interessant und fruchtbar, eine genaue komparative Analyse der Vorstellungen von Verschiedenheit und Einheit im Gottesbild und in der Schöpfungstheologie anzustrengen. Da ich dies jedoch in diesem Zusammenhang nicht leisten kann, möchte ich auf die sich noch in Arbeit befindende Dissertation Katharina Lammers hinweisen, die genau dieses Thema zum Gegenstand hat.

⁸⁵⁰ Sa’diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 76.

⁸⁵¹ Ebd., 76.

forgiveness.“⁸⁵² Die zweite Kategorie bezeichnet, Shaikh zufolge, die Namen Gottes, die die Andersheit von Gott und Mensch bezeichnen. Sie werden „attributes of majesty (*jalal*)“⁸⁵³ genannt und es gehören Eigenschaften wie „God’s singularity, independence, inaccessibility, wrathfulness, avenging nature, overwhelming presence, exaltation, and sovereignty“⁸⁵⁴ dazu. Die Aufgabe des Menschen sei es nun, die Namen Gottes im Gleichgewicht zu halten und zu manifestieren. Da die „attributes of majesty“ nach Shaikh die Unterschiedenheit des Menschen von Gott zum Ausdruck bringen, gilt es, ihr zufolge, die entgegengesetzte Position des Dienenden einzunehmen. „To God’s *jalali* qualities, the human being should adopt the receptive posture of servitude and dependency.“⁸⁵⁵ Shaikh stellt gerade im Hinblick auf patriarchalische Gesellschaftsstrukturen heraus, dass Lieben und Dienen die zentralen Eigenschaften sind, die der Mensch im Leben realisieren sollte, um zur Manifestation Gottes zu werden.⁸⁵⁶ Dies habe auch gerade in Bezug auf das soziale Zusammenleben mit anderen Menschen Relevanz. Auch sei der Mensch aufgerufen, die Namen Gottes zu manifestieren. „Character is refined by cultivating social interactions based on love, mercy, compassion, and gentleness toward fellow beings. Spiritual development consequently demands an ethics of care that is socially engaged.“⁸⁵⁷ Damit bilden die Namen Gottes nach der Ibn ‘Arabī-Interpretation Shaikhs eine Art ethische Leitlinie, die die Begegnung mit dem oder der Anderen bestimmen sollten. Dabei betont Shaikh, dass dies nicht geschlechtsbezogen ist, sondern immer beide, Frau und Mann, betrifft,⁸⁵⁸ beispielsweise auch in der ehelichen Beziehung. Das Potential, die Namen und Eigenschaften im Leben zu manifestieren, ist allen Menschen gemeinsam. Der Archetypus dieses Potentials ist der *al-insān al-kāmil*, der vollkommene Mensch.⁸⁵⁹ Diesem Ideal menschlichen Seins möglichst nahezukommen, ist nach Ibn ‘Arabī Ziel des Menschen, denn hier komme er Gott besonders nahe.⁸⁶⁰ Das bedeutet, dass der Mensch, der in der Schöpfung von Gott getrennt wurde, die Möglichkeit hat, als vollkommener Mensch wieder mit ihm vereinigt zu werden. Der

⁸⁵² Ebd., 77.

⁸⁵³ Ebd., 76.

⁸⁵⁴ Ebd., 77.

⁸⁵⁵ Ebd., 77.

⁸⁵⁶ Vgl. Ebd., 78.

⁸⁵⁷ Ebd., 81.

⁸⁵⁸ Vgl. ebd., 82.

⁸⁵⁹ Vgl. Ebd., 71; Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabī, 142.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd., 107.

„Kreis beginnt mit Liebe und Trennung, schließt aber mit Liebe und Vereinigung.“⁸⁶¹
Dazu muss er sich auf den Pfad begeben, der ihn zum *al-insān al-kāmil* macht.⁸⁶²

Wie der Mensch sich auf diesem Weg bewährt, also inwiefern er es schafft, die Namen Gottes in seinem Leben zu manifestieren, liegt in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen.

Während aus der ersten Perspektive alle Menschen gleich vollkommen sind, [weil sie alle das gleiche Potential haben] ist aus dem zweiten Blickwinkel jeder Mensch unterschiedlich. Diese Unterschiedlichkeit bezieht sich auf die individuelle „Disposition“ (*ist'idad*) jedes einzelnen Menschen. Das menschliche Sein, seine Vollkommenheit und Umfassendheit seines Wesens sind bei jedem Menschen gleich. Was sie unterschiedlich macht, ist das Bewusstsein ihrer Position, die von ihrer Disposition abhängig ist.⁸⁶³

Jeder Mensch ist demnach unabhängig von seiner Geschlechtszugehörigkeit im Hinblick auf die tatsächliche Umsetzung der göttlichen Namen unterschiedlich. Rahmati bezieht zur Erläuterung auch Ibn 'Arabī's Vergleich mit Wasser ein, das immer das gleiche ist, jedoch in unterschiedlichen Umgebungen und deren Formen jeweils unterschiedlich hervortritt.

Shaikh macht in ihrer Interpretation deutlich, wie in diesem Zusammenhang starre Geschlechterzuschreibungen im philosophisch-theologischen Denken Ibn 'Arabī's aufgebrochen werden, so dass Zuschreibungen von weiblich und männlich nicht mehr eindeutig zugeordnet werden können. Shaikh spricht von einem männlichen und einem weiblichen Prinzip, das sich sowohl in der Schöpfungstheologie als auch in der Anthropologie Ibn 'Arabī's ausmachen lasse. „Within his framework, ‘maleness’ reflects primarily the mode of activity, while ‘femaleness’ is defined by receptivity to action and the capacity to be changed through such action.“⁸⁶⁴ Auch wenn diese Definitionen der Prinzipien männlich und weiblich stark an die traditionellen Geschlechterzuschreibungen erinnern, betont Shaikh, dass Ibn 'Arabī's Umgang mit diesen Prinzipien diese insofern dekonstruiert, als dass sie nicht nur mit der biologischen Disposition des Menschen verbunden werden, sondern als ontologische Prinzipien in gleicher Weise Frau und Mann betreffen. Dies sei beispielsweise der Fall, indem im Zusammenhang mit der

⁸⁶¹ Ebd., 18.

⁸⁶² Vgl. Sa'diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 76.

⁸⁶³ Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabī's, 79. Offen bleibt, was genau mit dem Begriff Disposition gemeint ist. In der Übersetzung Herrmanns des *Fuṣūṣ al-hikam* wird dieser Begriff auch mit „Veranlagung“ übersetzt. Hier scheint also die Veranlagung des Menschen gemeint zu sein, sich über seine eigene Position gegenüber Gott, über seine Bedingtheit und Bedürftigkeit bewusst zu werden. Desto mehr der Mensch dies ist, desto vollkommener ist seine Erkenntnis und aufnahmebereiter ist er schließlich für das Wirken Gottes. (Vgl. Muhyiddin Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ al-hikam*. Die Weisheit der Propheten, 40.)

⁸⁶⁴ Sa'diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 120.

Schöpfungstheologie alle Menschen als Geschaffene dem weiblichen Prinzip zugeordnet werden⁸⁶⁵ oder indem in seiner Anthropologie davon ausgegangen wird, dass beide Prinzipien in jedem Menschen wirken. Das männliche Prinzip repräsentiere hierbei die geistigen Fähigkeiten des Menschen und das weibliche umgekehrt die körperlichen Fähigkeiten. Beide seien eng miteinander verwoben und voneinander abhängig. Dabei betont Shaikh, dass der Körper und damit das weibliche Prinzip keineswegs eine geringere Bedeutung aufweise als die geistigen Fähigkeiten des Menschen.⁸⁶⁶

Ihr Ziel ist es aufzuzeigen, wie festgeschriebene Unterschiede zwischen Frau und Mann, die allein auf ihr Geschlecht zurückgeführt werden, bei Ibn ‘Arabī gebrochen und zum Teil auch aufgelöst werden⁸⁶⁷ und zwar zugunsten eines anthropologischen Verständnisses, das die Unterschiedlichkeit ontologisch in jedem Menschen existent denkt. Sie besteht von Anfang an im Menschen und nicht nur zwischen den Menschen und bezeichnet die unterschiedlichen Einflüsse, die einen Menschen in seinem Handeln und Denken prägen können auf dem Weg ein vollkommener Mensch und damit ein Spiegelbild der Namen Gottes zu werden:

Ibn ‘Arabī’s spiritual anthropology reflects a multifaceted human being at its center. This human, whether male or female, harmoniously embraces and incorporates physical, spiritual, emotional, and mental realms, which together function as instrumental in giving humanity its unique station, the possibilities of becoming the most complete mirror of the divine.⁸⁶⁸

7.5.2 Liebe als Liebe zum oder zur Anderen und als Prozess der Entwerdung

Nachdem ich nun aufzeigen konnte, inwiefern in den Überlegungen Shaikhs und Rahmatis im Anschluss an Ibn ‘Arabī der Mensch als Individuum und somit in seiner Andersheit wahrgenommen und dargestellt wird, werde ich im Folgenden die zwischenmenschliche Liebesbeziehung in den Fokus der Betrachtung stellen. Hier wird untersucht werden, inwiefern der Mensch in seiner individuellen Andersheit anerkannt werden kann im Spannungsverhältnis mit dem vereinigenden Aspekt der Liebe.

Ausgehend von einer Erzählung aus der muslimischen Hadith-Tradition, nach der Eva aus der Rippe Adams geschaffen wurde, und den mit dieser Stelle verbundenen

⁸⁶⁵ Vgl. ebd., 132.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 133.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., 132ff.

⁸⁶⁸ Ebd., 135.

theologischen Überlegungen Ibn ‘Arabī⁸⁶⁹ stellt Shaikh ihre Überlegungen zu den daraus abzuleitenden Konsequenzen für die Liebe zwischen Frau und Mann heraus.

In seiner Interpretation dieser Erzählung, so stellt Shaikh es heraus, deutet Ibn ‘Arabī die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes als ein Akt der Mann und Frau miteinander verbindet. Mehr noch, die gebeugte Rippe der Frau steht, ihm zufolge, für die Neigung der Frau zum Mann hin, für ihre Zuneigung ihm gegenüber. Auch der Mann ist der Frau durch diesen Erschaffungsakt zugeneigt. Ihre Liebe zueinander sei damit schon in ihrer Schöpfung grundgelegt, allerdings sei sie unterschiedlich begründet. Während Adam sich nach Eva als etwas sehne, das einmal zu ihm gehörte und von ihm getrennt wurde, sehne sich Eva nach Adam als etwas, von dem sie getrennt wurde. „Eve’s is the desire of the traveler for her home, for the birthplace of her being.“⁸⁷⁰ Shaikh stellt heraus, dass hier einerseits ein Verständnis zum Ausdruck kommt, dass den Mann hierarchisch über der Frau einordnet, da der Mann als Ursprung der Frau verstanden werde, auf den sie immer wieder zurückverwiesen sei. Auf der anderen Seite könne die gegenseitige Zuneigung durchaus egalitär verstanden werden. Liebe zwischen Mann und Frau werde in Ibn ‘Arabī Ausführungen ontologisch begründet und als Wille Gottes deutlich wertgeschätzt. „Desire and love between men and women mirror God’s love and desire for humanity. [...] Thus, Ibn ‘Arabī provides a powerful sacification for desire between men and women as emerging from the divine source.“⁸⁷¹ Die Liebe zwischen Frau und Mann, selbst die Liebe des Propheten zu den Frauen, werde demnach, den Ausführungen Shaikhs zufolge, als Gottes Wille und Werk betrachtet und gleichzeitig als deren Abbild und Zeichen.⁸⁷²

Diese Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, zwischen makro- und mikrokosmischem Zusammenhang, wird auch in Bezug auf eine andere Interpretation Ibn ‘Arabī in Bezug auf diese Schöpfungsgeschichte deutlich. Shaikh erläutert, dass Ibn ‘Arabī Adam hier als androgynen ersten Menschen versteht. Ein Mensch also, der beide Geschlechter in sich vereint und als Ursprung von Mann und Frau zu verstehen ist. Dieser androgyne Adam spiegele das Göttliche wieder. Der Dualismus von Gott und androgynem Adam repräsentiere den makrokosmischen Zusammenhang, während die

⁸⁶⁹ Vgl. Ibn Arabī: *Al-Futūhāt al-makkiyya*, 2:167 (so Shaikh). El Fadl führt diese Erzählung auf die Überlieferungen Abu Hurayrah zurück, vgl. Khaled Abou El-Fadl: *Speaking in God’s name*, 224.

⁸⁷⁰ Sa’diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 164.

⁸⁷¹ Ebd., 166.

⁸⁷² Vgl. ebd., 162-166.

Beziehung zwischen Eva und Adam oder Frau und Mann den mikrokosmischen Zusammenhang darstelle. Beide stehen, der Interpretation Shaikh zufolge, in Analogie zueinander und sind in besonderer Weise miteinander verbunden.⁸⁷³ Die Trennung von Mann und Frau in der Schöpfung stelle nach dieser Vorstellung die Distanz her, die das Erkennen des Getrennten und damit Reflektion und Wissen darüber ermögliche. Gleichzeitig folge aus ihr, dass die Menschen eine Sehnsucht und ein Verlangen nacheinander spüren, dass in der Liebe zueinander seinen Ausdruck findet.⁸⁷⁴

Deutlich wird, dass nach Shaikhs Interpretation Ibn ‘Arabī die Unterschiedlichkeit der Liebenden von großer Bedeutung ist, auch wenn die Menschen aus dem gleichen Wesen geschaffen worden sind und damit im makrokosmischen Zusammenhang vor Gott gleichgestellt sind. Denn diese Unterschiedlichkeit ist es, die den Liebenden durch das Erkennen der Eigenschaften des oder der Anderen etwas über sich selbst vor Augen führt. Die reziproke Erkenntnis, die in der Liebe nach dieser Vorstellung einbegriffen ist, wird erst durch die Trennung der Frau von dem Mann erreicht. Letztlich kann so der oder die Andere als Geschöpf Gottes und damit wieder als ich selbst erkannt werden. Der Ort, an dem diese Erkenntnis in besonders intensiver Weise stattfinden und erlebt werden kann, ist nach Ibn ‘Arabī die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau.⁸⁷⁵

Sexualität ist von zentraler Bedeutung im Liebesverständnis Ibn ‘Arabī. Dies resultiert wiederum aus dem analogischen Verständnis der makro- und der mikrokosmischen Beziehung. Sowie Gott sich im Schöpfungsprozess von seiner Schöpfung in Liebe trennt, so sind auch Mann und Frau von Trennung und Liebe gekennzeichnet.

God’s self-disclosure through the process of creation results in a separation and dispersion into multiplicity from the One. [...] Similarly, men and women originated from a single soul (*nafsin wahidatin*) and, having been separated, love and yearn for one another: this love and yearning culminate in the sexual union.⁸⁷⁶

Dieser Vorstellung zufolge ist die sexuelle Vereinigung in der bedingten Welt der Höhepunkt der Liebe. Sie steht in analogischer Verbindung zur Vereinigung des Glaubenden mit Gott und kann demnach als ein besonderes spirituelles Erlebnis erfahren werden. Auf der einen Seite impliziert dies nach Shaikh die schon erläuterte Möglichkeit zur Erkenntnis. Es kann Erkenntnis über den oder die Andere und über sich selbst erlangt

⁸⁷³ Vgl. ebd., 171.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 170f.

⁸⁷⁵ Auch hier bleibt die Frage nach den Implikationen für homosexuelle Partnerschaften offen.

⁸⁷⁶ Sa’diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 184.

werden, aber es kann, Shaikh zufolge, darüber hinaus auch Erkenntnis über die Liebe an sich, über Gottes Liebe und Gottes Eigenschaften erlangt werden.⁸⁷⁷

Die besondere Nähe zu Gott, die im sexuellen Erleben möglich ist, kann den Menschen nach dieser Interpretation Ibn ‘Arabī auf der anderen Seite in eine tiefe spirituelle Erfahrung führen, die ihn über die Subjektivität hinausführt. Dieser Prozess wird nach Rahmatī auch *fanā* oder das Entwerden genannt.⁸⁷⁸ Durch das Entwerden löse sich der oder die Liebende von allen subjektiv-menschlichen Gefühlen und Bedürfnissen und gehe ganz auf in der Liebe zur oder zum Geliebten und damit in der Liebe, die Gott ermögliche und in der seine Präsenz spürbar sei. Das bedeutet, Shaikh zufolge, „love between men and women is an inherent aspect of loving God, bringing human beings closer to God. As such, marriage and union between a man and a woman fundamentally further their spiritual realization.“⁸⁷⁹ Es geht Ibn ‘Arabī nach Shaikh nicht in erster Linie um eine von allen Institutionen losgelöste Sexualität, sondern hier wird die Ehe als Ort zwischenmenschlicher Liebe und Sexualität, auch als Ort intensiver Spiritualität verstanden.⁸⁸⁰

Die Loslösung von ich-bezogenen Bestrebungen in Sexualität und Liebe zeigt sich nach Shaikh in dem hier aus ihrer Sicht in besonderer Weise möglichen Erleben von Dienerschaft, Rezeptivität und Schwäche. Manifestiert der Mensch diese Eigenschaften Gottes, so wie ich sie zuvor schon im Zusammenhang mit den Namen der Kategorie *jamal* erläutert habe, so eignet er sich eine Haltung an, die der Haltung des Menschen gegenüber Gott sehr ähnlich ist und ihn deshalb der makrokosmischen Liebe besonders nahebringt. „Hence, ‚weakness‘ is understood as an advantage since it allows the individual to perceive the reality of his or her dependency on God. Weakness in this context means humility and surrender.“⁸⁸¹ Der Interpretation Shaikhs zufolge lässt sich die spirituelle Erfahrung im sexuellen Erleben durch eine Haltung der Schwäche dem oder der Anderen, aber auch der Liebe an sich gegenüber intensivieren. Sie stellt dabei heraus:

In Sufism, the diminution of the ego is not about the negation of self as much as it is a process of self-mastery and detachment from the usual forms of social power that can create the ultimate state of receptivity to God. For this process to unfold in a healthy way, social spaces must be fostered that facilitate the formation of authentic female and male

⁸⁷⁷ Vgl. ebd., 184f.

⁸⁷⁸ Vgl. Fateme Rahmatī: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabī, 128f.

⁸⁷⁹ Sa’diyya Shaikh: Sufi Narratives of Intimacy, 187.

⁸⁸⁰ Vgl. Ebd., 185-187.

⁸⁸¹ Ebd., 190.

selves, and this authenticity must base itself on equality between the sexes and mutual respect, even while differences were valued.⁸⁸²

Shaikh deutet Ibn ‘Arabī’s Ausführungen zum Entwerden in einer Weise, die es ihr ermöglichen, für eine Gesellschaft zu plädieren, die Gleichberechtigung von Frau und Mann voraussetzt, ohne ihre Unterschiede zu negieren. Aus ihrer Sicht geht es in der Theorie des Entwerdens in erster Linie um einen Abbau von Egoismus und Machtausübung oder Machtmissbrauch gegenüber den Anderen. Auf Basis dieser Argumentation setzt sie sich ein für eine gesellschaftliche Ordnung, die Frau und Mann ermöglicht, authentisch zu sein und ihr individuelles Selbstsein auszuleben.

An dieser Stelle zeigt sich ein Unterschied zur Interpretation Rahmati. Sie versteht den Prozess der Entwerdung anders als Shaikh in erster Linie als Loslösung vom Ich-Bewusstsein. Die höchste Stufe der *fanā* beinhaltet danach „die Aufhebung des Ich-Bewusstseins durch die Schau Gottes“ und „durch die Versenkung in die Wahrnehmung der Anwesenheit Gottes“, die Loslösung „nicht nur von seinem eigenen Ich, sondern von allem ‚Außergöttlichen‘“⁸⁸³. Rahmati bezieht sich nicht wie Shaikh auf *fanā*, wie es im sexuellen Erleben ermöglicht wird, sondern erläutert diese spirituelle Erfahrung allgemeiner im Kontext des spirituellen Pfades zur Vereinigung mit Gott. Implikationen für die soziale Wirklichkeit spielen in ihrer Interpretation keine Rolle. Sie versteht Ibn ‘Arabī’s Ausführungen viel mehr als Shaikh als Abwendung von der Welt und den Menschen und Hinwendung zu Gott.⁸⁸⁴

Shaikh betont dagegen immer wieder die Bedeutung des Körpers und der Menschlichkeit des Menschen.⁸⁸⁵ Gerade im Bewusstsein seiner Schwäche und Bedingtheit, die ihn als Menschen kennzeichnen, komme sie oder er Gott nahe.

In gewisser Weise argumentiert Shaikh unter Bezugnahme auf Ibn ‘Arabī’s Liebesverständnis für die Loslösung von festgelegten Vorstellungen über den oder die Andere und für die Anerkennung des individuellen Selbstseins des oder der Anderen, auch wenn sie dies im Kontext von Genderfragen tut. Diese Überlegungen erscheinen besonders fruchtbar für eine Theologie der Liebe, in der die Unterschiedlichkeit der Liebenden anerkannt wird. Die eigenen Bedürfnisse und Erwartungen sollen, ihr zufolge,

⁸⁸² Ebd., 191.

⁸⁸³ Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabī’s, 130.

⁸⁸⁴ Vgl. ebd., 128-132.

⁸⁸⁵ Vgl. Sa’diyya Shaikh: Sufi Narratives of Intimacy, 189.

zugunsten der Erkenntnis der oder des Anderen als „multifaceted human being“⁸⁸⁶ zurücktreten, das gerade in seiner Vielseitigkeit Spiegel der Namen Gottes ist. Dies führt Shaikh noch einmal unterstützend in Bezug auf die Deutung Ibn ‘Arabī’s des koranischen Verses in Sure 2:187 aus. In diesem Koranvers heißt es: „Euch ist erlaubt zur Fastenzeit, dass ihr des Nachts bei euren Frauen schlaft. Sie sind ein Kleid für euch und ihr seid ein Kleid für sie [...]“⁸⁸⁷. Dass Mann und Frau ein „Kleid“ füreinander sind, deutet sie im Anschluss an den mystischen Denker in der Weise, dass dies sowohl eine große Intimität und Nähe zwischen den Ehepartnern ausdrückt als auch den Schutz und die Anerkennung des innersten Wesens des Partners oder der Partnerin.⁸⁸⁸ „When appropriate, spouses also cover or defend one’s vulnerabilities and weaknesses. Garments beautify wearers, suggesting the ways in which spouses might accentuate each other’s more beautiful qualities.“⁸⁸⁹ In der Ehe erkennen und anerkennen die Ehepartner, ihr zufolge, nicht nur gegenseitig ihre besonderen Eigenschaften, sondern fördern die individuell besonders schönen Eigenschaften und machen sie auch für andere sichtbar. Auf der anderen Seite schützen die Ehepartner sich gegenseitig vor Verletzungen ihres Wesens von außen. Da dies gerade in Bezug auf die Rechtfertigung hierarchisch partiarchalischer Rollenverständnisse durch den angeblich notwendigen Schutz der Ehefrau durchaus missverstanden werden kann, fügt Shaikh hier hinzu: „if appropriate“. Es geht um einen genauen Blick auf den Ehepartner oder die Ehepartnerin, um seine oder ihre Bedürfnisse zu erkennen und ihn dann vor Verletzungen zu schützen, wenn er oder sie dies benötigt.⁸⁹⁰

7.6 Einblick in ausgewählte Positionen zur interreligiösen Ehe aus islamisch-rechtlicher Perspektive und im Anschluss an Erzählungen in der Sunna

In den vorherigen Ausführungen habe ich Überlegungen zu Gleichheit und Differenz zwischen Individuen untersucht im Kontext islamisch-theologischer Zugänge, die diese im Zusammenhang mit Ehe und Liebe, sowie u.a. mit der Schöpfung des Menschen und seiner Verantwortlichkeit vor Gott erläuterten. Dabei wurde Differenz in sehr unterschiedlichen Bedeutungen thematisiert. Neben konkreteren Bedeutungen wie der

⁸⁸⁶ Ebd., 135.

⁸⁸⁷ Der Koran, üb. von Hartmut Bobzin, 2:187.

⁸⁸⁸ Vgl. Sa’diyya Shaikh: Sufi Narratives of Intimacy, 193.

⁸⁸⁹ Ebd., 193.

⁸⁹⁰ Vgl. ebd., 193.

Unterschiedlichkeit in Herkunft und Hautfarbe wie bei Lamptey, kam Unterschiedlichkeit vor allem in einer abstrakteren Bedeutung als Unterschiedlichkeit zwischen sich begegnenden Individuen zur Sprache. Im Folgenden werde ich die Differenz zwischen Liebenden in einer sehr konkreten Bedeutung thematisieren und zwar als Unterschiedlichkeit in Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit der Ehepartner. Da diese Form der Differenz im Anschluss an Ausführungen in Koran und Sunna explizit aus islamisch-rechtlicher Perspektive betrachtet wird, werde ich daraus hervorgehende Überlegungen ausgewählter Theologinnen und Theologen darstellen. Neben einem Einblick in mögliche rechtliche Implikationen des Untersuchungsschwerpunktes meiner Arbeit erhoffe ich mir auf diese Weise auch Impulse für ein Eheverständnis, das auch die interreligiöse Ehe integriert.

Die interreligiöse Ehe ist an unterschiedlichen Stellen Thema in der koranischen Überlieferung.⁸⁹¹ Duran Terzi stellt in einer Untersuchung dieser Koranstellen und der damit zusammenhängenden Überlieferungen und Rechtsgutachten fest, dass die Ehe zwischen einem muslimischen Mann und einer jüdischen oder christlichen Frau in der sunnitischen Tradition als erlaubt gelte.⁸⁹² Er betont zudem, dass die Stellung einer christlichen Ehefrau der muslimischen Ehefrau kaum nachstehe. In ihren Rollen als Ehefrau und Mutter besitze sie, Terzi zufolge, die gleichen Rechte und Pflichten wie die muslimische Ehefrau.⁸⁹³ Ihre religiöse Zugehörigkeit werde nicht ignoriert, sondern sie werde als Christin wahrgenommen und anerkannt. So werde der Ehemann nach Interpretation Terzis durchaus angehalten, seine Ehefrau in ihrer Religionsausübung zu unterstützen oder sie zumindest darin nicht einzuschränken.⁸⁹⁴ Er stellt fest, „dass es im klassisch-islamischen Recht einige Rechtssaussagen gibt, die die Behauptung rechtfertigen, dass die christliche Ehefrau in der Familie als Christin akzeptiert und ihr Raum für ihre christliche Identität und für die Ausübung ihrer Religion eingeräumt wird.“⁸⁹⁵ Nur in ihrer Rolle als Erbin stellt Terzi fest, dass sie hier im klassisch-islamischen Recht benachteiligt werde. Eine Erbschaft an eine nicht-muslimische Ehefrau sei demnach nicht vorgesehen. Er führt dies jedoch auf eine falsche Interpretation zurück

⁸⁹¹ Hier seien beispielsweise genannt: Sure 5:5; 2:221; 60:10.

⁸⁹² Vgl. Duran Terzi: Die Rechtsstellung der christlichen Ehefrau in einer christlich-islamischen Ehe, 67. Anders stellt sich dies nach Klassischem Recht der Schiiten dar. Hier ist die interreligiöse Ehe auch in dieser Konstellation nicht erlaubt. (Vgl. Mathias Rohe: Das islamische Recht, 82f.)

⁸⁹³ Vgl. Duran Terzi: Die Rechtsstellung der christlichen Ehefrau in einer christlich-islamischen Ehe, 68-70.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., 70f.

⁸⁹⁵ Ebd., 71.

und betont, dass auch hier eine Gleichstellung von muslimischer und christlicher Ehefrau möglich sei.⁸⁹⁶ Auch Mathias Rohe weist hin auf das aus seiner Sicht gerade auch im Kontext deutscher Rechtsprechung problematische Erbrecht im Zusammenhang mit der interreligiösen Ehe. Auch wenn die interreligiöse Ehe zwischen einem muslimischen Mann und einer christlichen Frau, seiner Interpretation des islamischen Rechts zufolge, erlaubt sei, sei sie aus diesen erbrechtlichen Gründen wenig attraktiv.⁸⁹⁷

Klarer noch stellt sich die islamisch-rechtliche Lage in Bezug auf die Ehe zwischen einer muslimischen Frau und einem nicht-muslimischen Mann dar. Kecia Ali stellt fest:

Surah 2, verse 221 prohibits marriage between Muslim men and women to those who associate partners with God (mushrikun/mushrikat). Surah 60, verse 10 prohibits sending female converts who have come to the Muslims back to their unbelieving husbands, who are declared to be inappropriate spouses for them.⁸⁹⁸

Ali zufolge werden diese Überlieferungen von der Mehrheit der Gelehrten so interpretiert, dass im Unterschied zur Ehe zwischen einem muslimischen Mann und einer nicht-muslimischen Frau die Ehe zwischen einer muslimischen Frau und einem christlichen oder jüdischen Mann nach islamischem Recht in der Regel nicht erlaubt ist. Konvertiere eine verheiratete Frau zum Islam, deren Mann Nicht-Muslim ist, dann sei nach dieser Interpretation auch die sofortige Auflösung der Ehe geboten.⁸⁹⁹ Diese bis heute weitverbreitete Interpretation wurde jedoch in früherer Zeit stark diskutiert.⁹⁰⁰ So sei nach Ali darüber gestritten worden, welche Religionen mit den sogenannten Buchreligionen gemeint waren. Oder welche Bedeutung es habe, ob die Ehe in einem Land geführt werde, das mehrheitlich muslimisch oder mehrheitlich nicht-muslimisch sei.⁹⁰¹ Sie kommt in ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis, dass dieser Interpretation der rechtlichen Vorschriften vor allem die Überzeugung zugrundeliege, dass Muslime gegenüber Nicht-Muslimen hierarchisch übergeordnet sein müssten und Männer gegenüber Frauen.⁹⁰² Ist der Mann nicht Muslim, dann bestehe damit die Gefahr, dass die muslimische Frau ihren Glauben nicht ausüben dürfe und die Kinder Nicht-Muslime werden.

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., 72.

⁸⁹⁷ Vgl. Mathias Rohe: Das islamische Recht, 82f., 358f.

⁸⁹⁸ Kecia Ali: Sexual Ethics and Islam, 14.

⁸⁹⁹ Vgl. ebd., 14., dazu auch Mathias Rohe: Das islamische Recht, 82f.

⁹⁰⁰ Mathias Rohe ist der Ansicht, dass sich das islamische Recht in diesem Bezug nicht sonderlich verändert habe. In Deutschland widersprechen diese religiös begründeten Eheverbote Rohe zufolge Artikel 4 und 6 des Grundgesetzes und verstoßen damit seiner Ansicht nach schon bei eher schwachem Inlandsbezug dem *ordre public*. Auch Eheauflösungen, die auf Grund einer Konversion einer der Ehepartner erfolgen, sind demnach in Deutschland nicht erlaubt. Hier stoßen islamisches und deutsches Recht besonders stark aufeinander. (Vgl. ebd., 358f.)

⁹⁰¹ Vgl. Kecia Ali: Sexual Ethics and Islam, 16.

⁹⁰² Vgl. ebd., 14.

Dabei ist Ali der Auffassung, dass die Argumentation für eine solche Interpretation oftmals schwach ist. So sei in den aufgeführten koranischen Versen nicht von einem generellen Verbot für muslimische Frauen die Rede, nicht-muslimische Männer zu heiraten. Das Verbot der Heirat von Menschen, die Gott beigesellen und somit gegen den monotheistischen Wahrheitsanspruch verstoßen (Sure 2,221), sei an muslimische Männer und Frauen gerichtet. Auf der anderen Seite bedeute die Erlaubnis, dass Männer jüdische und christliche Frauen heiraten dürfen, nicht automatisch, Frauen sei dies nicht erlaubt. Aus ihrer Sicht gehe man auch in anderen Versen, die explizit nur die Männer ansprechen, davon aus, dass auch Frauen mitgemeint seien.⁹⁰³ So stellt Kecia Ali an dieser Stelle die Frage:

If the Qur'an does not directly address the marriage of Muslim women to kitābi men, and if the presumptions about male supremacy and dominance in the home no longer hold, such that a female convert living in a majority non-Muslim nation is assured freedom to practice Islam in her home unencumbered, what rationale exists for continuing to prohibit marriage between Muslim women and kitābi men in the first place?⁹⁰⁴

Die islamische Theologin Rabeya Müller argumentiert in ganz ähnlicher Weise wie Ali, wenn sie auf der einen Seite die große Bedeutung der Gewährleistung der Glaubensausübung der Ehepartner betont und auf der anderen Seite das Recht muslimischer Frauen, einen nicht-muslimischen (christlichen oder jüdischen) Ehemann zu heiraten, verteidigt. Auch sie argumentiert unter Bezugnahme auf eine moderne Koranhermeneutik, die das damalige patriarchalische Menschenbild hinterfragt und dekonstruiert, sowie auf die Sunna, in der, so Müller, die Rede ist von der Ehe des Propheten mit einer Jüdin und einer Christin sowie von seiner Tochter Zainab, die auch nachdem sie zum Islam konvertierte mit ihrem nicht-muslimischen Mann verheiratet blieb.⁹⁰⁵ Im Angesicht der großen Anzahl von Frauen, die sich mit ihren Fragen zur interreligiösen Ehe an unterschiedliche Ansprechpartner wenden, plädiert sie für eine fundierte innermuslimische Auseinandersetzung mit dem Thema der interreligiösen Ehe im Hinblick auf ein multireligiöses Deutschland.⁹⁰⁶

⁹⁰³ Vgl. ebd., 20f.

⁹⁰⁴ Ebd., 21.

⁹⁰⁵ Für eine Übersicht über die Überlieferungen zu den Frauen des Propheten vgl. Malek Chebel: Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie, 131-135. Dort werden auch Safiya, die jüdische Frau des Propheten, und Maryam oder auch Mariyyah, die koptische Frau des Propheten erwähnt.

⁹⁰⁶ Vgl. Rabeya Müller: Christlich-muslimische Eheschließungen – Reflexionen und Hinweise, 70 und auch Kecia Ali: Sexual Ethics and Islam, 21.

Differenz oder genauer religiöse Differenz ist demnach Thema des Korans und des daraus hervorgehenden islamischen Rechts, u.a. auch bezogen auf die Eheschließung. In Bezug auf die interreligiöse Ehe wird die religiöse Differenz dabei meist als Gefahr wahrgenommen, was zu rechtlichen Beschränkungen von Möglichkeiten eine solche Ehe einzugehen, führt. Duran Terzi, Kecia Ali und Rabeya Müller versuchen in ihren Untersuchungen das islamische Recht und die betreffenden koranischen Versen in ihrem sozialhistorischen Kontext zu verstehen und die Intention dieser Texte losgelöst von ihrer sozialhistorischen Geprägtheit in die heutige Zeit zu übersetzen. Nach ihrer Interpretation ist es die Intention dieser Verse die freie Religionsausübung und der Schutz der Kinder zu gewährleisten. Die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Ehepartner wird aus dieser Perspektive deshalb als Problem wahrgenommen, weil sie im Kontext einer patriarchalisch organisierten Gesellschaft diese Intentionen gefährdet. Sie sprechen sich daher für eine Reform des islamischen Rechts in diesem Punkt aus, in der heutige Gesellschaftsstrukturen beispielsweise in den USA und in Deutschland in den Blick genommen werden.⁹⁰⁷

Eine weitere besonders interessante Perspektive auf die interreligiöse Ehe bietet, wie Rabeya Müller es in ihrem Artikel andeutet, die Sunna des Propheten. Hier wird u.a. von seiner Beziehung zu Māriyya⁹⁰⁸, einer ägyptischen Koptin, berichtet. Sie ist zwar im Vergleich mit den Erzählungen zu den anderen Ehefrauen des Propheten von weniger großer Bedeutung in der Rezeptionsgeschichte, trotzdem wird sie aufgrund der ursprünglich christlichen Religionszugehörigkeit Māriyyas immer wieder in Bezug auf den Umgang mit interreligiösen Ehen erwähnt.⁹⁰⁹

Der muslimischen Überlieferung zufolge, so Hidayatullah, sei Māriyya eine schöne Sklavin gewesen, die zwischen 627 und 629 von Muqawqis, dem Stadthalter von Alexandria, dem Propheten Muhammad als Geschenk übergeben wurde. Der Gesandte des Propheten, Hatib ibn Abi Balt'a, habe sie auf der Reise davon überzeugt, zum Islam zu konvertieren. Als Sklavin des Propheten lebte sie in seinem Haushalt und bekam ein Kind von ihm, das sie Ibrahim nannte. Hidayatullah beschreibt, dass ihr durch die Geburt des Kindes ein höherer Status zukam. Sie wurde *umm walad*, Mutter eines Kindes des

⁹⁰⁷ Vgl. Rabeya Müller: Christlich-muslimische Eheschließungen – Reflexionen und Hinweise, 67-70.

⁹⁰⁸ Unterschiedliche Schreibmöglichkeiten sind hier möglich wie beispielsweise auch Maryam oder Mariam. Ich halte mich hier an die Schreibweise Aysha Hidayatullahs.

⁹⁰⁹ Vgl. Aysha Hidayatullah, Māriyya the Copt, 223.

Propheten, und stand damit über dem Status einer Sklavin, aber unter dem Status einer Ehefrau des Propheten. 16 Monate später sei das Kind jedoch gestorben. Nach Hidayatullah ist in der Überlieferung von einem engen und zärtlichen Verhältnis zwischen Māriyya und dem Propheten die Rede. Seine Besuche bei Māriyya hätten sogar zur Eifersucht seiner Ehefrau Aisha geführt.⁹¹⁰

In der weitreichenden Rezeption dieser Überlieferung waren nach Hidayatullah vor allem drei Funktionen von entscheidender Bedeutung: „1) to uphold the moral purity of the Prophet and the members of his household; 2) to instruct readers on the gender characteristics of men and women; and, 3) to advocate interfaith harmony between Muslims and Christians.“⁹¹¹ Gerade der letzte Punkt ist im Zusammenhang mit meiner Arbeit besonders interessant. Daher möchte ich ihn im Folgenden etwas genauer ausführen.

Hidayatullah stellt in ihrer Untersuchung der Rezeptionsgeschichte der Überlieferung von Māriyya und Muhammad u.a. heraus, dass Māriyya gerade in der jüngeren Rezeption dieser Geschichte als unschuldig und fromm dargestellt und verstanden wird. Der Theologin zufolge fällt gerade hier Folgendes besonders auf: „the use of character endorsements upholding the morality and purity of Māriyya and the Prophet’s household“⁹¹². Aus diesem Grund vermutet sie: „It is perhaps no coincidence that this description of her ascension is reminiscent of the kind of reverence paid by Christians to the Virgin Mary.“⁹¹³ In jedem Fall wird Māriyya in der neueren Rezeptionsgeschichte gerade aufgrund ihrer Reinheit („purity“) als weibliches Vorbild dargestellt. Weitaus verbreiteter als die Verbindung zwischen Māriyya und der biblisch überlieferten Maria sei in der Literatur der letzten hundert Jahre, Hidayatullah zufolge, jedoch diejenige, die zwischen Māriyya und Hagar sowie zwischen dem Propheten Muhammad und Abraham gezogen wurde. So werde beispielsweise davon berichtet, dass Māriyya sich für die Geschichte Hagers besonders interessierte, weil sie ihrem eigenen Leben in Vielem so ähnlich sei. Letztlich sei sogar ihr Sohn nach Abraham, dem Vater des Sohnes von Hagar,

⁹¹⁰ Hidayatullah bezieht sich hier ihren Angaben zufolge auf muslimische biographische, historische und literarische Texte. „In examining the written record of the life of Māriyya, who is mentioned in written sources beginning in the third/ninth century, I draw on both medieval and contemporary sources: medieval Arabic *sira*, *tabaqat*, and *tafsir* works; modern Arabic *a‘lam al-nisa’* works and writings about the wives of the Prophet and women in the Qur’an; contemporary works on women in Islam written in English; and modern biographical works on the life of the Prophet in both Arabic and English.“ (Vgl. ebd., 222)

⁹¹¹ Ebd.

⁹¹² Vgl. ebd., 221-243, 234.

⁹¹³ Ebd., 234.

benannt worden.⁹¹⁴ Zudem werde immer wieder auf eine Überlieferung hingewiesen, in der der Prophet Muhammad dazu aufruft, die Kopten gut zu behandeln, da sie die Vorfahren seiner Frau und damit auch seines eigenen Kindes seien.⁹¹⁵ „According to accounts attributed to the Prophet, the union of Coptic and Muslim blood in Ibrahim definitely unites these groups.“⁹¹⁶ Auf Grundlage dieser Interpretation der Geschichte von Māriyya wurde, Hidayatullah zufolge, für interreligiösen Zusammenhalt aufgrund der Verwobenheit von Christen und Muslimen im Nahen Osten argumentiert.

Whether the aim of these authors is to advocate national Arabs unity or interfaith peace between Christians and Muslims, they ground their statements in the shared ancestry of Arabs, Muslims and Christians maintained through the Egyptian figure of Māriyya.⁹¹⁷

Die Rezeptionsgeschichte der Überlieferung von der Beziehung zwischen Māriyya und dem Propheten Muhammad zeigt, dass hier die Sunna des Propheten Muhammads zum Anlass dafür wird, den Zusammenhalt und das Füreinandersorgen von Menschen über religiöse Grenzen hinweg zu rechtfertigen. Auch wenn die Konversion Māriyyas zum Islam zunächst eine wichtige Rolle spielt, ist ihre Herkunft von Bedeutung, spätestens dadurch, dass sie ein gemeinsames Kind mit dem Propheten bekommt und sie dadurch zu einer Familie werden. Trotz ihrer Konversion wird sie den Ausführungen Hidayatullahs zufolge, in Bezug auf ihre Herkunft als koptisch wahrgenommen und schafft durch ihren Sohn eine Verbindung zwischen den Familien. Die Differenz bezogen auf ihre Herkunft wird besonders in der jüngeren Rezeptionsgeschichte nach Hidayatullah nicht verschwiegen oder nivelliert, sondern wird bleibend anerkannt und fruchtbar gemacht für die interreligiöse Begegnung. Auch wenn Ibrahim stirbt, bleibt diese symbolische Verbundenheit, Hidayatullah zufolge, bedeutungsvoll.⁹¹⁸

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal hervorheben, dass die hier dargestellten Positionen einen Einblick geben sollen in Überlegungen, die im Hinblick auf die Frage nach Möglichkeiten der Anerkennung von Differenz fruchtbar erscheinen hinsichtlich einer Theologie der interreligiösen Ehe. Das bedeutet, dass dies Möglichkeiten des

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 236.

⁹¹⁵ „In a repeatedly quoted Hadith, the Prophet commands the Muslims to protect their new Coptic relatives: The Messenger of God said: „Treat the Copts well. You owe them your protection and mercy [...]. He said: „Their kinship follows from the mother of Isma’il – the son of Ibrahim – being one of them, and the mother of Ibrahim – the son of the Prophet – being one of them.“ (Ibn Sa’d 1990/91, 172)“; (Ebd., 235.)

⁹¹⁶ Ebd., 235.

⁹¹⁷ Ebd., 237.

⁹¹⁸ Ebd.

Denkens über die interreligiöse Ehe und ihre rechtlichen und theologischen Implikationen sind, die nicht unbedingt von einer Mehrheit der Musliminnen und Muslime geteilt werden. Wie in der Darstellung christlicher Debatten um die Ehe aufgezeigt (Kapitel 3), gibt es auch hier unterschiedliche Positionen, von denen ich hier diejenigen ausgewählt habe, die in Bezug auf meine Untersuchung besonders fruchtbar erscheinen.

7.7 Zusammenfassung und kritische Befragung des dargestellten Menschen- und Liebesverständnisses

Ich habe in diesem Kapitel ausgewählte islamische Theologinnen und Theologen zu Wort kommen lassen, deren Überlegungen in Bezug auf das Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit und Differenz der Liebenden und hinsichtlich einer Theologie der interreligiösen Ehe besonders interessant und fruchtbar erschienen. Die hier hinzugezogenen Positionen lassen sich in einen befreiungstheologischen teilweise auch in einen feministischen Kontext einordnen, in dem Genderfragen von besonderer Bedeutung sind. Sie zeichnen sich durch ihren Einsatz für eine islamische Theologie aus, die aus wissenschaftlich-theologischer Sicht auf die Fragestellungen der Menschen in heutiger Zeit antwortet und sich dabei stark macht für die Gleichberechtigung von Frau und Mann im sozialen Miteinander, indem sie den soziokulturellen Kontext der Grundagentexte aus Koran, Sunna und anderen Schriften islamischer Tradition zu ihrer Entstehungszeit bei ihrer Deutung in besonderer Weise berücksichtigt.

Liebe und Ehe werden im Koran vielfältig bedacht. Die hier dargelegten Interpretationen der Sure 30,21 zeigen, dass friedvolle Ruhe, Liebe und Barmherzigkeit als zentral im Hinblick auf eine Ethik der ehelichen Liebesbeziehung verstanden werden können. In seiner Interpretation durch Tataris wird aufgezeigt, dass ein Wirken Gottes in der Ehe wahrgenommen werden kann. Gott hat den Menschen nach dieser Auffassung in Verwiesenheit auf sein Gegenüber geschaffen und ihn zur Beziehung mit ihm bestimmt. Er hat ihn befähigt, die auch Gott selbst auszeichnenden Eigenschaften Liebe und Barmherzigkeit zu erleben und zu zeigen und unterstützt ihn darin mit seinem Segen. Folgt man den Deutungen Tataris und Şekers der Sure 30,21 dann könnte dies bedeuten: Zeigt sich der oder die Liebende dem oder der Anderen in Liebe und Barmherzigkeit und ist somit bereit, ihr oder ihm liebevoll und vergebend zu begegnen, ihm einen Platz in seinem oder ihrem Herzen zu geben, so wie sie oder er ist, und sich ihrem oder seinem

ganz individuellen Selbstsein zu öffnen, so öffnet sich der oder die Liebende auch für Gott und die Präsenz Gottes kann in der Ehe erfahrbar werden.

Den Zusammenhang von der Gleichgeschaffenheit des Menschen und seiner individuellen Unterschiedlichkeit habe ich u.a. in Bezug auf die theologischen Überlegungen Waduds und Rahmans zu den zentralen theologischen Motiven von *nafs* und *taqwā* dargestellt. Während die Schöpfung des Menschen als *nafs*, als das Selbst, diesen Überlegungen zufolge alle Menschen gleichstellt und sie gleichzeitig als Individuen kennzeichnet, bezeichnet die *taqwā* die individuelle Fähigkeit jedes Menschen sein Leben im Bewusstsein der Leitung Gottes zu leben. Rahman stellt heraus, dass jeder Mensch einen freien Willen besitzt, der ihn befähigt zu entscheiden, auf welche Weise sie oder er ihr oder sein Leben führen möchte. Ob sich ein Mensch auf einem Weg befindet, der der Leitung Gottes, wie sie in Koran, Sunna und anderen islamischen Schriften zum Ausdruck kommt, entspricht, oder sie bzw. er sich von einem solchen Weg entfernt, das kann nach Rahman nur Gott selbst beurteilen und ist durch den Menschen in seiner Bedingtheit nicht zu erfassen. Dies könnte somit davor schützen, dass sich der Mensch ein Urteil über den oder die Andere im Hinblick darauf bildet, inwiefern seine oder ihre Lebensführung solchen ethischen Anforderungen entspricht.

Die eheliche Beziehung ist nach Rahman ein Ort, an dem der Mensch gefordert ist, den Anforderungen, die sich ihm im Glauben stellen, in besonderer Weise gerecht zu werden. Verantwortung gegenüber dem Ehepartner oder der Ehepartnerin und der Begegnung mit ihm oder ihr in Liebe und Barmherzigkeit kommen in diesem sozialen Kontext, der Menschen besonders eng miteinander verbindet, eine große Bedeutung zu.

Jerusha Tanner Lampsey versteht die Differenz der Menschen in ihrem Verständnis von *lateral difference* anders als Rahman als Unterschiedlichkeit in Bezug auf beispielsweise Sprache, Herkunft und Religion. Hier ist also weniger das Individuum im Blick als die Zugehörigkeiten die Gruppen unterscheidet. Sie macht in ihren Überlegungen deutlich, dass diese Art der Unterschiedlichkeit aus ihrer Sicht in der Schöpfung grundgelegt ist. Der oder die Andere wird als „Other-who-can-never-be-wholly-other“⁹¹⁹ verstanden, der oder die gleich geschaffen ist, mit den gleichen Möglichkeiten und Fähigkeit im Hinblick auf die Gottesbeziehung und doch ganz anders sein kann im Hinblick auf Geschlecht, Sprache und Nationalität. Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Menschen regen aus

⁹¹⁹ Jerusha T. Lampsey: Never wholly other, 252.

ihrer Sicht an zum Erkennen des Eigenen und des Anderen und verleiten so zum Nachdenken, so dass der Mensch die Möglichkeit hat Gott auf der Suche nach Erkenntnis näher zu kommen.

Lamprey gelingt es, Differenz positiv zu deuten und wertzuschätzen, und zeigt, wie dies nach ihrer Interpretation der koranischen Aussagen schon hier zum Ausdruck kommt. Und doch zeigt die Argumentation Lampteys an einigen Stellen gravierende Schwächen. So bleibt die Frage nach Kriterien für Gläubigkeit und *taqwā* offen. Was bedeutet es genau nach dem Konzept von *taqwā* zu handeln? Welches Gottesbild wird hier vorausgesetzt? Und kann dies wirklich unabhängig von den spezifischen religiösen Überzeugungen jeder Glaubenstradition und deren Glaubenspraxis definiert werden? Mir erscheint es bedeutsam, dass eine Anerkennung der Unterschiede auch die Wahrheitsansprüche der Religionen ernstnimmt. Die Gefahr der Relativierung solcher Wahrheitsansprüche scheint mir an dieser Stelle deutlich zu werden.

Des Weiteren halte ich es für problematisch, dass sie die Existenz von Nationen, Stämmen und unterschiedlichen Sprachen auf die Schöpfung Gottes zurückführt. Auch wenn ich den koranischen Gedanken, dass Gott die Menschen unterschiedlich auch in äußeren Merkmalen geschaffen hat, für fruchtbar halte, so bedarf der Bezug auf heutige Nationalitäts- und Sprachzugehörigkeiten doch einer differenzierten Analyse. Ansonsten ist die Gefahr zu groß, dass in Identitätsdebatten Kategorien wie Nationalität und Sprache als starre Grenzen verstanden werden, die zu einer von Gott gerechtfertigten Abgrenzung und Identifikation führen können. Gerade im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft sind diese Grenzen weder in Herkunft und Nationalität noch in Sprache so klar festzulegen. Vielmehr hat sich eine Vielfalt an unterschiedlichen identitätsstiftenden Faktoren gebildet. Unterschiedlichkeit ist überall zu finden, jedoch lassen sich einzelne Gruppen nur schwer voneinander unterscheiden. Auch wenn Lamprey betont, „[l]ateral religious communities are neither static nor homogenous.“⁹²⁰, so wird diese Definition in Bezug auf Nationen und Sprachgemeinschaften aus meiner Sicht nicht deutlich genug. Dies beinhaltet eine weitere Schwäche der Argumentation Lampteys. Denn auch wenn sie Unterschiedlichkeit auf Ebene von verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten wertschätzt, so versteht sie individuelle Unterschiedlichkeit allein in Bezug auf *taqwā* und damit als hierarchisch verstandene Unterschiedlichkeit. Im Anschluss an Rahman

⁹²⁰ Ebd.

wird auch hier allein die Fähigkeit ein gottesfürchtiges Leben zu führen als individuelle Unterschiedlichkeit gedeutet. Das Ziel ist nach Lamptey in diesem Fall, dass alle Menschen den ethischen Ansprüchen, die den Heiligen Schriften entnommen werden können, so gut wie möglich gerecht werden und diese Art der Differenz somit zwischen den Menschen möglichst klein wird. Problematisch ist aus meiner Sicht, dass die individuellen Eigenheiten jedes Menschen, sein Selbstsein, in dem er sich von allen anderen Menschen unterscheidet, nicht als Form der Differenz zwischen Menschen thematisiert wird.

Die Unterschiedlichkeit zwischen Liebenden in der Ehe spielt auch in den Ausführungen Sa'diyya Shaikhs in Bezug auf ihre Interpretation Ibn 'Arabīs eine wichtige Rolle. Sie stellt hier Impulse für eine moderne muslimische Ehetheologie dar, die sich auf die mystische Denkrichtung des Islams und damit auf eine in seiner Tradition immer wieder höchst umstrittene bezieht. In ihrer Interpretation zeigt Shaikh, dass Differenz sowohl im Gottesbild als auch im Menschenbild im Anschluss an die Theologie Ibn 'Arabīs einen wichtigen Platz hat. Sie zeigt sich in der Vielfalt der Namen Gottes und ihre Manifestation in der Schöpfung und damit auch im Menschen selbst. Sie bezeichnen auf der einen Seite das Potenzial des Menschen und auf der anderen Seite die Spannung, in der er oder sie sich befindet und die er oder sie in eine Harmonie bringen soll, die ihm ein Leben nach Gottes Willen ermöglicht. Der Mensch wird nach dieser Interpretation als Individuum verstanden, das von anderen Individuen getrennt ist. Diese Trennung zeichnet demnach auch die Beziehung von Mann und Frau aus. Sie verhilft ihnen zur Erkenntnis und Reflektion über den oder die Andere und sich selbst und kennzeichnet ihre Anziehung zueinander.

Das bedeutet, dass aus der Perspektive Ibn 'Arabīs Vielheit in Gott durchaus gedacht und wertgeschätzt werden kann. So wie Gott sich in der Vielfalt seiner Namen manifestiert, so manifestieren sich diese aus seiner Sicht wiederum im Universum und im Menschen. Dabei verweisen sie immer wieder auf Gott als das Eine, das ihnen in seinen Namen auf der einen Seite ganz nah ist und sie auf der anderen Seite auch von ihm trennt.⁹²¹ Denn der Mensch bleibt nach diesem Verständnis in seiner Bedingtheit immer auch unterschieden von Gott. Verschiedenheit ist einerseits in der Vielheit der Namen Gottes wertgeschätzt, in Bezug auf die Vielheit der Schöpfung und der Unterschiedlichkeit des

⁹²¹ Vgl. Sa'diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 70.

Menschen jedoch auch Zeichen seiner Kontingenz und damit des Getrenntseins von Gott. Es zeichnet ihn in seiner Geschöpflichkeit aus. Ziel ist es daher, den hinzugezogenen Interpretationen der Theologie Ibn 'Arabīs zufolge, in die Einheit Gottes zurückzukehren. Das mystische Menschen- und Liebesverständnis Ibn 'Arabīs bringt eine Vielfalt an theologischen Problemen mit sich wie beispielsweise die Herabsetzung der Menschlichkeit, die Abwendung vom Geschöpflichen und Weltlichen und schließlich die starke Priorisierung der Vereinigung, die jegliche Differenz negiert.

Dabei zeigen einige Überlegungen Ibn 'Arabīs in Bezug auf das Wechselverhältnis von Einheit und Differenz sowie von Vereinigung und Trennung interessanterweise durchaus Ähnlichkeiten mit der dargestellten Theologie Paul Tillichs.⁹²² Hier liegt die Vermutung nahe, dass beide in gewisser Hinsicht durch Platon beeinflusst sind, wodurch die starke Betonung der Vereinigung und die Vernachlässigung von Differenz in den Überlegungen zu erklären wären.

So ist sowohl bei Ibn 'Arabī als auch bei Tillich im Hinblick auf das Gottesbild festzustellen, dass Verschiedenheit in Gott gedacht wird und diese bei beiden eng zusammenhängt mit der Offenbarung Gottes. Während Tillich diese trinitarisch in einem Dreischritt aus Selbstsein, Hinaustreten aus dem Selbst und wieder Zurückkehren deutet, die sich symbolisch in den trinitarischen Prinzipien Gottheit, Logos und Geist zeigt⁹²³, deutet Ibn 'Arabī diese als Manifestation der Namen und Eigenschaften Gottes. Es wird deutlich, dass beide Theologen Verschiedenheit in Gott auch immer mit der Schöpfung und mit der Offenbarung Gottes in der Schöpfung verbinden. Auf der anderen Seite betonen sie die Einheit Gottes, die weiterhin im Zentrum des Gottesverständnisses steht. Die Gott-Mensch-Beziehung wird sowohl bei Ibn 'Arabī als auch bei Tillich analog verstanden. Der Mensch erscheint in dem Denken beider Theologen konfrontiert mit den ontologischen Eigenschaften⁹²⁴, die in analoger Weise auch in Gott vorhanden sind. Diese Eigenschaften stehen in Spannung zueinander und der Mensch ist herausgefordert, sich im Leben so zu verhalten, dass sie im Gleichgewicht stehen, um auf diese Weise einen Weg zu gehen, der sie Gott möglichst nahebringt. Damit lassen sich ethische

⁹²² Was hier nur in Ansätzen geleistet werden kann, könnte sicherlich in einer genauen komparativen Untersuchung der beiden theologischen Ansätze vertieft werden. Dabei müsste jedoch auch der zeitliche und räumliche Abstand der Theologen näher betrachtet werden.

⁹²³ Vgl. 4.2.

⁹²⁴ Bei Tillich sind dies Individualisierung und Partizipation, Dynamik und Form sowie Freiheit und Schicksal. Bei Ibn 'Arabī sind dies die Namen Gottes, die er in die Kategorien *jamal* „names or attributes of beauty“ und *jāl* „attributes of majesty“ einteilt.

Implikationen ableiten. Sicherlich ist Tillichs Herangehensweise insofern eine andere, als dass er von Prinzipien spricht, in deren Spannung er oder sie sich befindet, während Ibn 'Arabī von Gottes Namen spricht, die den Menschen mit einer Vielfalt von Spannungen und Herausforderungen konfrontieren. Tillich nimmt den Menschen als Individuum in den Blick, das auf seine ganz eigene Weise Mensch ist. Dies bleibt bei Ibn 'Arabī und in seiner Rezeption durch Shaikh und Rahmati weitestgehend unerwähnt. Individualität des Menschen wird nur im Hinblick auf die Verwirklichung des gottgegebenen Potentials betrachtet. Rahmati verweist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedliche Disposition der Menschen. Was sie genau mit dieser Disposition meint, bleibt meines Erachtens jedoch ungeklärt.

Auch in Bezug auf das Liebesverständnis, das Liebe u.a. als Möglichkeit Gottes Nähe zu spüren versteht, zeigt das Denken Ibn 'Arabīs durchaus Ähnlichkeiten mit dem Tillichs auf. So kann die zwischenmenschliche Liebe im Verständnis beider Theologen die Liebe Gottes spürbar machen. Gott macht dies möglich und öffnet die menschliche Liebesbeziehung für spirituelle Erfahrungen. Das Verständnis der Liebe, die den oder die Liebende aus sich selbst herauszieht und, mit Tillich gesprochen, in die Ekstase oder mit Ibn 'Arabī gesprochen auf den Pfad des Entwerdens führt, ist aus Sicht beider Theologen Ort der möglichen fragmentarischen Gottesbegegnung.

Des Weiteren ist die Verbindung von Liebe und Erkenntnis eine deutliche Parallele in den Liebesverständnissen Ibn 'Arabīs und Paul Tillichs. Beide Theologen betonen die Bedeutung der Trennung des Ichs vom zu erkennenden Objekt als Voraussetzung von Reflektion. Sie macht die Auseinandersetzung mit dem oder der Anderen und in einem zweiten Schritt mit dem eigenen Selbst allererst möglich. Ibn 'Arabī spricht dabei von der oder dem Anderen als einem Spiegel. Fraglich bleibt an dieser Stelle, ob es in diesem Denken wirklich möglich ist, die oder den Anderen in seinem Selbstsein zu erkennen, oder ob ich immer nur das Spiegelbild meiner selbst und damit mich selbst als unterschieden von dem oder der Anderen und gleichzeitig gleich in der Eigenschaft erkenne, Geschöpf Gottes zu sein. Zudem betont Ibn 'Arabī selbst, dass es immer nur ein Bild ist, das die oder der Liebende begehrt. Während Tillich betont, dass nur die wahre Anteilnahme am Selbst des oder der Anderen zur Vereinigung führen kann, stellt Ibn 'Arabī die Lösung von den ichbezogenen Bedürfnissen und Eigenschaften ins Zentrum.

Sie ermöglicht Erkenntnis über Gott. Vereinigung in der Liebe bedeutet bei Ibn ʿArabī immer Vereinigung mit der Liebe Gottes und mit ihm selbst.

Problematisch ist Ibn ʿArabīs Position an dieser Stelle demnach auch in ähnlicher Weise wie diejenige Paul Tillichs. Auch hier ist die Vereinigung, die Einheit, Ziel und Sehnsucht des Menschen. Gerade Rahmati macht dies besonders deutlich, wenn sie sagt: „Dieser Kreis beginnt mit Liebe und Trennung, schließt aber mit Liebe und Vereinigung.“⁹²⁵ Das Entwerden oder die *fanā* führen den Menschen auf den Weg dorthin. Vielheit und Differenz sind auch bei Ibn ʿArabī sowohl Teil des Gottesbildes als auch des Menschenbildes. Sie wird jedoch stets im Hinblick auf die Gottesbeziehung betrachtet und damit als Zustand, den man durch die Vereinigung überwinden möchte und soll.

Es wird deutlich wird, dass nach Ibn ʿArabī das, was den Menschen in der bedingten Welt von Gott trennt, abgestreift werden soll, um die Namen Gottes manifestieren zu können und letztlich mit Gott vereinigt werden zu können.⁹²⁶ Problematisch ist hier demnach auch die Gefahr der Instrumentalisierung der oder des Anderen. Diese wird besonders deutlich in Ibn ʿArabīs Konzept der *hubb al-hubb*, der „Liebe der Liebe“, die er mit Bezug auf die Legende von Madschnun und Leila erläutert. Diese Legende stammt aus der frühen islamischen Zeit und handelt von der Sehnsucht des vor Liebe verrückten Madschnun (was übersetzt besessen oder verrückt bedeuten kann) zu seiner geliebten Laila. Darin wird das Erleben der Liebe zum alleinigen Ziel und die oder der Geliebte wird nur als Mittel wahrgenommen, dieses Ziel zu erreichen.⁹²⁷ Navid Kermani macht dies mit Bezug auf Ibn ʿArabīs Schriften in folgender Weise deutlich:

„Geh mir aus den Augen, denn die Liebe, die ich zu dir empfinde, nimmt mich so sehr in Beschlag, daß ich für dich keine Zeit habe.“ Ausdrücklich hebt Ibn ʿArabī die Erfüllung hervor, die sich in Madschnuns Antwort zu erkennen gebe: „Ein solcher Zustand ist der köstlichste und erlesenste, den man in der Liebe empfinden kann.“⁹²⁸

Der oder die Andere in seinem Selbstsein gerät in dieser Interpretation Ibn ʿArabīs völlig aus dem Blick. Wird der oder die Andere instrumentalisiert für die eigene spirituelle Erfahrung, ist Anerkennung und Wertschätzung, überhaupt das Erkennen des geliebten Menschen, nahezu ausgeschlossen. Es wird deutlich, dass Saʿdiyyah Shaikh in ihrer Interpretation Ibn ʿArabīs den Fokus ihrer Darstellung anders setzt und so im Kontext des

⁹²⁵ Fateme Rahmati: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs, 18.

⁹²⁶ Vgl.Ebd., 129.

⁹²⁷ Vgl. Malek Chebel: Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie, 260, 278.

⁹²⁸ Navid Kermani: Grosse Liebe, 76.

feministischen Diskurses herausstellt, wie mit Ibn ‘Arabī für das Erkennen des oder der Anderen und die Anerkennung, Bewahrung und Wertschätzung seines oder ihres individuellen Selbstsein argumentiert werden kann.

Schließlich fällt gerade im Vergleich zum Liebesverständnis Paul Tillichs auf, dass Shaikh in ihrer Darstellung des Liebesverständnisses Ibn ‘Arabīs immer wieder deutlich macht, dass die zwischenmenschliche Liebe und Sexualität auch im Kontext von Ehe zu betrachten ist. Shaikh stellt heraus, „marriage and union between man and woman fundamentally further their spiritual realization.“⁹²⁹ Dies bedeutet nicht, dass spirituelle Erfahrungen hier auf die Ehe beschränkt werden, jedoch wird sie als Ort, der dies möglich macht, durchaus wertgeschätzt.⁹³⁰ In ihrer Interpretation stellt sie die Bedeutung der Körperlichkeit des Menschen und seiner Menschlichkeit im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Mann und Frau und ihrer gemeinsamen Sexualität deutlich heraus. Gerade in der Hinwendung zur oder zum Anderen und der Abwendung von egoistischen Bedürfnissen und Gedanken, in einer Haltung von Schwäche und Rezeptivität der oder dem Anderen gegenüber, komme der oder die Liebende der Erkenntnis über den oder die Andere näher. Der Blick auf den oder die Andere, die Erkenntnis seines oder ihres Selbstseins und seine Anerkennung und Wertschätzung bleiben nach dieser Auffassung auf diese Weise unverstellt von Dingen, die den oder die Liebende in sich selbst verschließen könnten und ermöglichen dem Liebenden auch in spiritueller Hinsicht aufgeschlossen zu sein.

Besonders in Bezug auf die Sure 2:187, in der die Ehepartner als Bekleidung füreinander beschrieben werden, macht Shaikh in ihrer Interpretation deutlich, dass es das innerste Wesen, sein individuelles Selbstsein ist, das im Fokus der Liebe steht und anerkannt und geschützt werden soll. Mehr noch: Folgt man ihrer Interpretation, so macht der Ehepartner das Wesen des geliebten Menschen schöner. Das bedeutet, sie oder er hebt die besonders schönen, guten Eigenschaften des oder der Anderen hervor, indem sie sich gegenseitig mit ihrer Liebe und Barmherzigkeit unterstützen und sich in ihrer individuellen Unterschiedlichkeit anerkennen und wertschätzen.

Schließlich habe ich in Kapitel 7.6 einen Einblick in Überlegungen zur interreligiösen Ehe aus islamisch-rechtlicher Sicht gegeben. Die koranischen Überlieferungen sowie das

⁹²⁹ Sa’diyya Shaikh: *Sufi Narratives of Intimacy*, 187.

⁹³⁰ Vgl. ebd., 194.

islamische Recht in den hier zugrundegelegten Interpretationen zur interreligiösen Ehe lassen auf einen problematischen Umgang mit dieser Form der Ehe schließen. Die religiöse Differenz wurde, den hier angeführten den Theologinnen und Theologen zufolge, zu einem großen Teil als Gefahr für die Gesellschaft wahrgenommen, was sich u.a. im islamischen Recht niederschlug. In der Aufdeckung der soziokulturellen Hintergründe in der Entstehungszeit der grundlegenden Texte und ihrer Deutung im Hinblick auf heutige Gesellschaften in den USA und in Deutschland kommen sie jedoch zu anderen Ergebnissen. Während Terzi in seiner Untersuchung zeigt, dass die religiöse Zugehörigkeit einer christlichen Ehefrau nach muslimischen Verständnis anerkannt und geschützt werden soll, zeigen andere Theologinnen und Theologen wie Kecia Ali und Rabeyya Müller die teilweise problematische Rechtsprechung in Bezug auf die Ehe zwischen einer muslimischen Ehefrau und einem christlichen Ehemann auf. Letztlich kommen die Theologinnen und Theologen jedoch zu der Feststellung, dass es hier gerade nicht darum geht, Differenz zu ignorieren oder zu negieren. Im Gegenteil, die freie Religionsausübung der Ehepartner und damit die ihrer Andersheit in diesem Bezug stehen aus ihrer Sicht und gemäß ihren Interpretationen im Fokus des Interesses von Aussagen in Koran und Sunna. Als Vorbild wird hier auch die Beziehung des Propheten Muhammads mit der Koptin Māriyya angeführt. Diese Überlieferung wurde und wird in ihrer Rezeptionsgeschichte immer wieder als Zeugnis einer Ehe-theologie herangeführt, die auch die religiöse Differenz zwischen den Ehepartnern wertschätzen und zudem als ein Plädoyer für die Verständigung und das Zusammenleben über religiöse Grenzen hinweg verstanden werden kann.

Ich habe in diesem Kapitel mit Bezug auf ausgewählte islamische Positionen vier sehr unterschiedliche Zugänge im Hinblick auf ihre Überlegungen zu Ehe und Liebe im Spannungsverhältnis zwischen Gemeinsamkeit und Differenz der Liebenden dargelegt. So konnte ich anhand dieser Ausführungen zeigen, welche Möglichkeiten die islamische Theologie bietet den Menschen als Individuum in seiner individuellen Andersheit wahrzunehmen. Dabei habe ich auch Grenzen und Probleme in den hier ausgeführten Überlegungen aufgezeigt. Wie diese Überlegungen im Hinblick auf eine Liebes- und Ehe-theologie interreligiöser Partnerschaften fruchtbar gemacht werden können, in der die Unterschiedlichkeit der Liebenden bleibend anerkannt wird, werde ich im Fazit thematisieren.

8 EXKURS: IMPLIKATIONEN RELIGIÖSER DIFFERENZ DER ELTERN AUF DIE KINDER INTERRELIGIÖSER BEZIEHUNGEN IM KONTEXT INTERRELIGIÖSEN LERNENS

Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der Beziehung zweier individueller Liebender in der Liebesbeziehung. Damit sind viele Menschen, die einen teilweise durchaus entscheidenden Einfluss auf die Beziehung dieser beiden Menschen ausüben können, nicht im Fokus der Betrachtung. Dazu gehören u.a. die Eltern und Geschwister der Liebenden, sowie ihre Freundinnen und Freunde genauso wie ihr Kinder. Keine Beziehung kann isoliert von ihren vielfältigen sozialen Kontexten stattfinden⁹³¹ und gerade auch in interreligiösen Liebesbeziehungen können die Reaktionen des sozialen Umfeldes eine bedeutsame Rolle für deren Gelingen und Verlauf spielen. Dies macht auch Ulrike Heß-Meining deutlich, wenn sie in ihrer Untersuchung die Einstellungen der Eltern von Ehepartnern interreligiöser Ehen darstellt.⁹³²

Im Folgenden möchte ich innerhalb dieses kurzen Exkurses Überlegungen zur religiösen Zugehörigkeit der Kinder interreligiöser Familien zum Thema machen. Dabei steht die Frage im Fokus, welche Implikationen die religiöse Differenz der Eltern auf deren Kinder und ihren Umgang mit dieser haben können. In diesem Rahmen kann ich mögliche Überlegungen zu diesem Thema nur andeuten. Ich beziehe mich dabei in erster Linie auf soziologische Studien, die die Religionszugehörigkeit der Kinder interreligiöser Ehen in den Mittelpunkt stellen, auch wenn die Forschungslage hier bislang erhebliche Lücken aufweist.⁹³³ Hervorzuheben ist hier die Studie von Regine Froese, die aus religionspädagogischer Sicht Gottesbilder und religiöse Praxis der Kinder in interreligiösen Familien untersucht.⁹³⁴ Auch Djaffar Lesbet und Gabrielle Varro aber auch Elisabeth Beck-Gernsheim widmen sich in ihren soziologischen Untersuchungen u.a. dem Thema der Kinder interreligiöser Ehen, allerdings liegt der Fokus hier eher auf

⁹³¹ Stephanie Bethmann macht in ihrer Untersuchung darauf aufmerksam, dass in den modernen soziologischen Untersuchungen von zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen die sozialen Gemeinschaften, in die das Paar eingegliedert ist, meist in ihrer Bedeutung unterschätzt werden. Dabei kämen auch hier Anerkennungsverhältnisse zum Tragen, die einen großen Einfluss auf das Gelingen einer Liebesbeziehung haben können. (vgl. Stephanie Bethmann: *Liebe- eine soziologische Kritik der Zweisamkeit*, 220-224.)

⁹³² Ulrike Heß-Meining weist in diesem Zusammenhang auf unterschiedliche Studien hin, die die Zurückhaltung in Deutschland lebender türkischer Eltern dokumentieren, wenn es um die Heirat ihres Kindes und eines Menschen mit deutscher Staatsangehörigkeit geht. Auch wenn hier die Religionszugehörigkeit nicht im Fokus der Studie teilt, so lässt sie doch aufgrund der mehrheitlich muslimischen Staatsangehörigkeit der türkischen Immigrantinnen und Immigranten Tendenzen erkennen. (Vgl. Ulrike Heß-Meining: *Migrantinnen und Familie*, 111.)

⁹³³ Vgl. Regine Froese: *Zwei Religionen – eine Familie*, 16.

⁹³⁴ Vgl. Regine Froese: *Zwei Religionen – eine Familie*.

der Binationationalität bzw. Bikulturalität der Ehen. Religiöse Zugehörigkeit wird hier als Nebenaspekt nur am Rande zum Thema gemacht. Daraus folgt eine gewisse Unschärfe in den Ergebnissen.

Kinder aus interkulturellen Ehen, so stellt es Beck-Gernsheim heraus, lassen sich von der sie betrachtenden Außenwelt schwerlich kategorisieren und einordnen⁹³⁵. Auch auf Kinder aus interreligiösen Ehen trifft dies zu. Elisabeth Beck-Gernsheim beschreibt in ihrer Untersuchung über Kinder binationaler Ehen, dass sich die Bewertungen der Situation solcher Kinder durch die Kinder selbst im Vergleich zu derjenigen durch Außenstehende zum Teil stark widersprechen. So sei der Blick von außen meist durch einen negativen Eindruck bestimmt, in dem, ihr zufolge, oftmals das Motiv des Kulturkonflikts in den Mittelpunkt gerückt wird.⁹³⁶ Dagegen nehmen, der Einschätzung Beck-Gernsheims zufolge, die Kinder selbst ihre Situation in einer interreligiösen Familie oftmals durchaus positiv war.

Während die einen, der Mehrheitsbevölkerung angehörend, immer noch vom Kulturschock reden und die Heimatlosigkeit, Sprachlosigkeit ausmalen, die die Kinder der Migranten erwartet – finden wir bei denen, die das Migrationsschicksal von innen her kennen, häufig ein anderes Lied, jedenfalls soweit sie sich öffentlich äußern. Nicht das Klagelied von der Last der Vermischung stimmen sie an – sondern das Lob der Vermischung.⁹³⁷

Das „Lob der Vermischung“ äußert sich nach Beck-Gernsheim in selbstbewussten Individuen, die konfrontiert mit unterschiedlichen Deutungssystemen die Vielfalt und Flexibilität dieser Systeme wahrnimmt und für sich nutzt. Inwieweit dies auch auf unterschiedliche religiöse Deutungssysteme zutreffen könnte, werde ich im Folgenden darstellen.

Gabrielle Varro beschreibt in ihrer Studie eine Tendenz zur Indifferenz der Kinder gegenüber religiösen Zugehörigkeitskonstruktionen. Aus ihrer Studie gehe hervor, dass Eltern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit sich meist um des friedlichen Zusammenlebens innerhalb der Familie willen um ein neutrales Verhältnis zu ihren Glaubensüberzeugungen bemüht haben, das dann eben in ihrer Konsequenz zu einer Indifferenz der Kinder gegenüber religiösen Deutungsmustern geführt habe.⁹³⁸ Regine Froese kommt in ihrer Studie über die Gottesbilder und religiöse Praxis von Kindern

⁹³⁵ Elisabeth Beck-Gernsheim: *Wir und die Anderen*, 86.

⁹³⁶ Vgl. ebd., 92f.

⁹³⁷ Ebd., 97.

⁹³⁸ Djaffar Lesbet, Gabrielle Varro: *Diskurse der Jugendlichen*, 145f.

interreligiöser Partnerschaften hier zu einem anderen Ergebnis. Sie stellt fest, dass Kinder interreligiöser Paare den Glauben als bedeutsam in ihrem Leben betrachten. So sei es für alle in ihrer Untersuchung betrachteten Kinder „entscheidend“ gewesen, „dass Gott existiert“⁹³⁹ und dies obwohl sie ähnlich wie Varro feststellt, dass die Eltern in ihrem Versuch, ein friedliches Miteinander der unterschiedlichen religiösen Identitäten zu schaffen, teilweise synkretistische Vermischungen vermitteln.⁹⁴⁰ Sie diagnostiziert hier in der Konsequenz jedoch keine Indifferenz, sondern vielmehr eine pluralistisch orientierte Haltung der Kinder.⁹⁴¹ Widersprüche zwischen den unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und auch Konflikte im Hinblick auf religiöse Rituale können nach Froese Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft erschweren.⁹⁴² Eine pluralistische Grundhaltung könne in diesen Fällen zur Vermittlung zwischen den Glaubenstraditionen beitragen. Froese betont jedoch, dass gerade, wenn Eltern ihren Glauben selbstbewusst leben und vermitteln, sie den Kindern eine Beheimatung in beiden Religionen ermöglichen. Dies mache die Familie zum interreligiösen Lernfeld und ermögliche so einen reflektierten Umgang mit Differenzen und Gemeinsamkeiten in den Glaubenstraditionen. Letztlich ist auf dieser Basis nach Froese dann auch die Entscheidung für oder gegen die religiöse Zugehörigkeit zur christlichen oder muslimischen Glaubensgemeinschaft im Jugendalter möglich.⁹⁴³

In vielen Fällen findet jedoch eine solche eindeutige Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft nicht statt, stattdessen bildet sich eine durch multiple Einflüsse geprägte religiöse Identität. Das Phänomen der Zugehörigkeit zu mehreren religiösen Traditionen ist Gegenstand der Forschung zu *Multireligious Belongings* oder *Identities*⁹⁴⁴, die vor allem im Rahmen der Forschung zum interreligiösen Dialog stattfindet. Panikkar, Phan, Geffré, Cobb u.a. stellen dabei die Chancen und Gefahren dar, die solche multiplen religiösen Zugehörigkeiten für den interreligiösen Dialog bieten können. So zeigt Peter C. Phan im Anschluss an Raimundo

⁹³⁹ Regine Froese: *Zwei Religionen – eine Familie*, 280.

⁹⁴⁰ Auch Huber und Schweizer stellen in ihrer Darstellung des Forschungsstandes bezüglich der interreligiösen Paarbeziehung fest, dass viele Studien eine Zunahme der Religiosität in interreligiösen Familien belegen. (Vgl. Franziska Huber, Emmanuel Schweizer, Stefan Huber: *Interreligiöse Paarbeziehungen im Fokus der empirischen Religionsforschung*, 156.)

⁹⁴¹ Vgl. Regine Froese: *Zwei Religionen – eine Familie*, 280f.

⁹⁴² Vgl. ebd., 199f.

⁹⁴³ Vgl. ebd., 280f.

⁹⁴⁴ Vgl. beispielsweise Peter C. Phan: *Being religious interreligiously*; Claude Geffré: *Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion*; Catherine Cornille: *Introduction. The Dynamics of Multiple Belonging*; John B. Cobb: *Multiple Religious Belonging and Reconciliation*.

Panikkar beispielsweise auf, dass die Zugehörigkeit zu zwei oder mehr religiösen Traditionen eine Art „intra-religious dialogue“ möglich mache, der Menschen befähige die Innenperspektive mehrerer Religionen einzunehmen.⁹⁴⁵ Diese Offenheit gegenüber Erkenntnissen aus mehr als einer religiösen Tradition ermögliche somit Reflektion über die Grenzen einer religiösen Tradition hinaus. Sie können dadurch aus seiner Sicht zu Vermittlern zwischen religiösen Traditionen werden.⁹⁴⁶ Auf der anderen Seite zeigen auch Cobb und Phan die Gefahren einer solchen Identitätskonstruktion auf, so beispielsweise die Gefahr des Relativismus, der letztlich zu einer Art Synkretismus und damit zu Nivellierung von religiösen Differenzen führen könne.⁹⁴⁷

Elisabeth Beck-Gernsheim spricht von Identität als einem Mosaik oder einem Patchwork, dass durch „Begriffe wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung, Übergänge“⁹⁴⁸ bestimmt werden kann. Dies trifft nicht nur auf Kinder in interreligiösen Familien zu, sondern, ihr zufolge, auf alle Menschen, die in der heutigen Welt mit unterschiedlichen Deutungssystemen konfrontiert sind und aufwachsen. Im Umgang und in der Reflektion dieser unterschiedlichen sich teilweise unter Umständen auch widersprechenden Deutungen konstruieren wir unsere Identität ständig und mit dem Potential sie zu verändern oder auch zu festigen.⁹⁴⁹ Auch religiöse Dispositive können demnach Teil der Konstruktionen der eigenen Identität sein. Gerade wenn Glaubensüberzeugungen und religiöse Praxis Teil der Erziehung von Kindern sind, können diese zum Deutungssystem entscheidendes beitragen. Beck-Gernsheim und Froese machen deutlich, dass Befürchtungen wie Identitätskrisen und die Ablehnung von religiösen Deutungssystemen als Konsequenzen des Aufwachsens in christlich-muslimischen Beziehungen in vielen Fällen nicht bestätigt werden können. Wenn Kinder mit den unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen ihrer Eltern aufwachsen, so legt es Froese nahe, dann entwickeln sie Strategien im Umgang mit Orten des interreligiösen Konflikts, finden im Sinne des Ansatzes der *bireligious identities* vielleicht sogar neue Wege des Verständnisses und der

⁹⁴⁵ Vgl. Peter C. Phan: Being religious interreligiously, 74.

⁹⁴⁶ Vgl. auch John B. Cobb: Multiple Religious Belonging and Reconciliation, 24.

⁹⁴⁷ Vgl. Peter C. Phan: Being religious interreligiously., 77. Zudem könne sie nach Cobb auch zu einer gezielten Annahme der positiven Aspekte einer religiösen Tradition verleiten und damit beispielsweise die Schuldgeschichte (in seinem Fall der christlichen Tradition) ausgrenzen. Dies könne dazu führen, dass man letztlich nie ganz zu einer religiösen Tradition gehöre. Vgl. John B. Cobb.: Multiple Religious Belonging and Reconciliation, 26f.

⁹⁴⁸ Elisabeth Beck-Gernsheim: Wir und die Anderen, 112.

⁹⁴⁹ Vgl. ebd., 112f.

Vermittlung. So traut nicht nur Regine Froese der religionsverschiedenen Familie Impulse für den interreligiösen Dialog zu.⁹⁵⁰

Die Familie als soziale Gemeinschaft, in der Menschen auch Fähigkeiten erlernen, die sie in die Gesellschaft tragen können und durch die die Gesellschaft positiv beeinflusst werden kann, kann gerade hier einen wichtigen Beitrag leisten. Trutz Rendtorff betont die Bedeutung der Familie als „spezifische Sozialform für gelebte Anerkennung von Gemeinsamkeit, die Verschiedenheiten nicht negiert, sondern integriert und duldet.“⁹⁵¹ Fähigkeiten wie Toleranz und Anerkennung von Verschiedenheit werden nach Rendtorff in der Familie erlernt und geübt. Diese seien besonders wichtig für das gesellschaftliche Zusammenleben. „Die Familie leistet etwas für die Gesellschaft, was diese zu ihrem Zusammenhalt braucht.“⁹⁵² Gerade in Bezug auf die Kinder interreligiöser Familien könnte dieser Gedanke in besonderer Weise zutreffen. Denn hier lernen Kinder zusätzlich zu der durch die Individualität der Eltern vorhandenen Differenz in der alltäglichen Präsenz christlich und muslimisch Deutungsmuster der Eltern mit diesen umzugehen und sie in auf ihre Weise anzuerkennen. In der Familie als Schule der Anerkennung von religiöser Differenz ist somit anzunehmen, dass die Kinder die Möglichkeit haben, Fähigkeiten zu erlangen, die wohl möglich zur friedvollen Verständigung der christlichen und islamischen Religionsgemeinschaften in Deutschland beitragen könnten.

Es ist an dieser Stelle ein Forschungsdesiderat festzustellen, deren Bearbeitung sicher einen lohnenden Einblick in die Konstruktionsprozesse religiöser Identitätsdispositive im Kontext der individualisierten pluralistischen und multireligiösen Gesellschaft bieten könnte.

⁹⁵⁰ Vgl. Regine Froese: *Zwei Religionen – eine Familie*, 17. Dies wird jedoch auch in der Literatur zur interreligiösen Ehe immer wieder herausgestellt, vgl. Kapitel 2.

⁹⁵¹ Trutz Rendtorff: *Ethik*, 448.

⁹⁵² Ebd.

9 CHRISTLICHE UND MUSLIMISCHE IMPULSE FÜR EINE THEOLOGIE INTERRELIGIÖSER EHE – ERGEBNISSE UND AUSBLICK

In einer pluralistischen Gesellschaft wie der unseren sind interreligiöse Beziehungen und Ehen nicht ungewöhnlich. Lag die Anzahl der Eheschließung zwischen christlich-muslimischen Partnern im Jahr 2012 den Zahlen des Statistischen Bundesamtes gemäß bei ca. 2000⁹⁵³, gehen Soziologinnen wie Sonja Haug von einem zu erwartenden Anstieg dieser Zahlen aus.⁹⁵⁴ Auch die Ankunft von Flüchtlingen aus Syrien, Irak und anderen mehrheitlich islamisch geprägten Ländern lassen einen Anstieg christlich-muslimischer Ehen in Deutschland annehmen. Im Kontext von gesellschaftlichen Prozessen der Individualisierung und der Pluralisierung, wie sie bei Beck und Beck-Gernsheim aufgezeigt werden, werden interreligiöse Ehen insofern zum Exempel, als dass sie in ihrer Religionsverschiedenheit die Unterschiedlichkeit von Liebenden vor Augen führen, denn, dass sich die Liebenden voneinander unterscheiden, ist ein Kennzeichen jeder Liebesbeziehung. Differenz zwischen Liebenden habe ich in dieser Arbeit somit in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen untersucht. Neben religiöser und kultureller Verschiedenheit, wurde in erster Linie die individuelle Differenz jedes Menschen aufgrund seines ganz speziellen Selbstseins thematisiert. Aber auch Differenz in ihrer abstrakten Bedeutung in Bezug auf das Gottesverständnis wurde zum Gegenstand der Untersuchung. Dabei war die Frage leitend: Wie kann in der Liebesbeziehung Andersheit anerkannt werden? Somit stehen die Bedeutung und der Umgang mit Differenz im Spannungsverhältnis zur Sehnsucht nach Gemeinsamkeit in der Liebe im Fokus der Untersuchung. Auf diese Weise habe ich Impulse aus christlicher und muslimischer Theologie dargelegt, die im Hinblick auf eine Theologie der interreligiösen Ehe fruchtbar sein können. Die Ergebnisse meiner Untersuchungen möchte ich nun im Folgenden noch einmal zusammenfassen und deren Implikationen für eine Theologie der interreligiösen Ehe aufzeigen.

Christiane Paulus und Gé Speelman legen in ihrer auf empirischen Ergebnissen basierenden Untersuchung christlich-muslimischer Partnerschaften dar, wie Gemeinsamem und Trennendem in Kommunikationsprozessen begegnet werden kann.

⁹⁵³ Vgl. Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2012 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner 2012, 143.

⁹⁵⁴ Vgl. Sonja Haug, u.a.: Muslimisches Leben in Deutschland, 276ff.

Beide trauen den Liebenden in der christlich-muslimischen Ehe zu, dass wenn sie sich mit Respekt und Wertschätzung begegnen, sie etwas über sich selbst und ihren eigenen Glauben sowie über den oder die Andere und seinen oder ihren Glauben lernen und sie somit in gewisser Hinsicht ein Vorbild für den interreligiösen Dialog und das friedliche Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit darstellen können.

Diese Überlegungen in theologischer Perspektive erweiternd und vertiefend und im Sinne eines gestaltungstheologischen Ansatzes mit dem Fokus auf der Liebesbeziehung zweier Individuen habe ich in Auseinandersetzung mit den Überlegungen Paul Tillichs feststellen können, dass die Anerkennung von individueller Andersheit Tillich dort gelingt, wo er die Begegnung zwischen Liebenden als Partizipation versteht. Partizipation meint in diesem Kontext die Begegnung zweier zentrierter, also in gewisser Weise sich selbst bewusster Individuen, die sich zwar für die Begegnung mit dem oder der Anderen öffnen, sein oder ihr Selbstsein jedoch nicht vereinnahmen wollen. Versteht man die Liebe jedoch mit Tillich als „Verlangen nach der Einheit des Getrennten“⁹⁵⁵, so wird hier die Zurückhaltung, die im Sinne der Partizipation kennzeichnend für die zwischenmenschliche Begegnung ist, aufgegeben zugunsten einer Sehnsucht nach Überwindung der Differenz der Liebenden in ihrer Vereinigung. Ein solch mythisch idealisiertes Liebesverständnis führt im Hinblick auf den Versuch Wege der Anerkennung von Andersheit in der Liebe zu finden nicht weiter. Dies konnte ich auch in Bezug auf die Überlegungen Ibn ‘Arabīs zeigen, der die zwischenmenschliche Liebe als Möglichkeit betrachtet mit der Liebe Gottes vereinigt zu werden. In seinem im Vergleich zu Tillich noch weit stärker mythisch aufgeladenen Liebesverständnis gerät die oder der Andere zum Mittel zum Zweck. Hier zeigen aktuelle theologische Ansätze fruchtbarere Überlegungen auf.

Jochen Schmidt macht in seinen Ausführungen die Bedeutung deutlich, im Kontext zwischenmenschlicher Begegnungen dem oder der Anderen mit Achtung vor seinem oder ihrem individuellen Selbstsein zu begegnen. Wird die oder der Andere in ihrem oder seinem Selbstsein geachtet, dann kann sie oder er dadurch lernen, was Achten bedeuten und damit auch lernen sich selbst zu achten. Solche Achtungsprozesse sind in der Liebesbeziehung durch die besondere Nähe und den Wunsch von dem oder der Anderen

⁹⁵⁵ Paul Tillich: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 158.

so geliebt zu werden, wie man wirklich ist, in besonderer Weise vorhanden. Sie implizieren die Anerkennung des Selbstseins des geliebten Menschen in seiner individuellen Andersheit und in der Freiheit, diese immer wieder neu und anders zu konstruieren. Die Andersheit wird somit als flexibel und durch den oder die Geliebte immer auch veränderbar gedacht. Klaus von Stosch nennt die Haltung, die damit verbunden ist, die Haltung der Verletzlichkeit.⁹⁵⁶ Das bedeutet, dass der oder die Liebende dem oder der Anderen sensibel gegenübertritt und sich dabei berührbar und verletzlich macht. Auch Sa'diyya Shaikh plädiert im Kontext ihrer Interpretation der Überlegungen Ibn 'Arabī für eine solche Haltung. Eine Haltung der Schwäche und Rezeptivität entspräche zudem, Shaikh zufolge, der Haltung, mit der der Mensch aus muslimischer Sicht Gott begegnen solle. Auch Muna Tatari versteht die Ehe als Ort, in dem die Präsenz Gottes erfahrbar werden kann, da in der Liebe, die auch Tatari deutet als vertrauensvolle Offenheit, in der die oder der Andere in seinem Selbstsein anerkannt wird, die Liebe Gottes wirkt.

Wird die Anerkennung der Andersheit des oder der Anderen und seiner oder ihrer Freiheit als zentrales Kennzeichen der Liebesbeziehung verstanden, dann bedeutet dies für die interreligiöse Ehe, dass Andersheit beispielsweise in Bezug auf andere Glaubensüberzeugungen und –praktiken, aber auch ganz individuelle Unterschiede zwischen den Liebenden, die nicht unbedingt auf die religiösen Zugehörigkeiten zurückzuführen sind, nicht als Gefahr, sondern als Herausforderung in einem ganz positiven Sinne und als Chance verstanden werden kann. Ist der oder die Liebende offen dafür sich selbst so zu zeigen, wie er oder sie wirklich ist, und gleichermaßen offen dafür, den oder die Andere zu sehen, wie sie oder er wirklich ist, dann ist es möglich den eigenen Horizont durch die Perspektive des oder der Geliebten zu erweitern. Gerade im Hinblick auf die interreligiöse Ehe wird diese These in besonderer Weise einsichtig. von Stosch spricht hier auch von einer „Wahrnehmungsschule“⁹⁵⁷, die einen liebenden Blick auf Gegenstände ermöglicht, die dem oder der Liebenden ohne den oder die Geliebten nicht möglich gewesen wäre. Für den Fall der christlich-muslimischen Ehe könnte dies beispielsweise bedeuten, dass die oder der christliche Liebende einen besonderen Bezug zur muslimischen Gemeinschaft verspürt und sich für Fragestellungen des islamischen

⁹⁵⁶ Vgl. Klaus von Stosch: Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, 96.

⁹⁵⁷ Ebd., 92.

Glaubens und islamischer Glaubenspraxis in besonderer Weise interessiert. Dies haben auch Paulus und Speelman in ihren Überlegungen herausgestellt.⁹⁵⁸

Liebe ist nach diesem Verständnis somit eng verbunden mit Erkenntnis. Die vertrauensvolle Offenheit der Liebenden und ihre jeweilige Unterschiedlichkeit macht in der Interaktion miteinander Erkenntnis über den Anderen und auch über sich selbst möglich. Gerade im Kontext von Überlegungen zur Erkenntnis in der zwischenmenschlichen Begegnung wurde daher die Bedeutung der Unterschiedenheit der Interaktionspartner betont und dies sowohl von Paul Tillich als auch von zeitgenössischen christlichen und muslimischen Theologinnen und Theologen.⁹⁵⁹ Die Liebe zur oder zum Anderen ermöglicht, solchen Überlegungen zufolge, Erkenntnis über den oder die Andere und damit über die Vielfalt der Schöpfung und gleichzeitig über sich selbst, da sich der oder die Geliebte im Geliebt- und Anerkanntsein selbst neu und anders erkennen kann.⁹⁶⁰ Dies gilt für Liebenden in einer interreligiösen Beziehung wie auch in anderen Liebesbeziehungen. Auch Sexualität kann in diesem Sinne als kommunikativer Prozess verstanden werden, in dem die individuelle Andersheit der Liebenden sie aufeinander verweist. Kommunikationsprozesse zwischen Liebenden unterscheiden sich von denen zwischen Menschen in anderen Beziehungsverhältnissen (Freundschaft, Familie, etc.) über die körperliche Dimension hinaus, Luhmann zufolge, auch in der besonderen Verletzlichkeit der Interaktionspartner und die damit verbundene Gefahr der „Inkommunikabilität“⁹⁶¹. Diese besteht nach Luhmann darin, dass durch die besondere, fast sinnstiftende Bedeutung des oder der Anderen für das eigene Sein die Beziehungsebene einen Einfluss auf Wahrnehmung und Kommunikation zwischen den Liebenden hat. Umso wichtiger ist daher auch im Gespräch wie im Konflikt, dass der oder die Andere in seiner individuellen Freiheit anerkannt wird und somit letztendlich Gemeinsamkeit geschaffen werden kann, in der die Andersheit der individuellen Liebenden ihren Ort hat. Die Differenz wird damit nicht durch Vereinigung überwunden, sondern als wichtiges Element der Liebe bleibend wertgeschätzt.

Nimmt man die Liebe Gottes mit Dalferth als Orientierungspunkt und Kriterium für die zwischenmenschliche Liebe ernst, dann können trinitätstheologische Zugänge, wie sie

⁹⁵⁸ Vgl. Christiane Paulus: *Interreligiöse Praxis postmodern*, 13ff ; Vgl. Gé Speelman: *Keeping Faith*, 34f.

⁹⁵⁹ Beispielsweise Udo Kern, Jerusha Tanner Lampsey

⁹⁶⁰ Dies kommt sowohl bei christlichen Theologinnen und Theologen wie Jochen Schmidt zum Ausdruck, als auch bei muslimischen Theologinnen und Theologen wie Shaikh und Lampsey.

⁹⁶¹ Niklas Luhmann: *Liebe als Passion*, 153

durch Moltmann, Pannenberg oder auch Werbick ausbuchstabiert werden, in gewisser Weise fruchtbar werden für eine Theologie der interreligiösen Ehe. Wird Liebe als Beziehung durch Differenz verstanden und Unterschiedenheit damit bleibend in Gott angenommen, dann kann dies als Ermutigung für die Liebe zwischen religiös verschiedenen Menschen und der gegenseitigen Anerkennung ihrer Andersheit betrachtet werden. Auch in den dargelegten muslimischen Gottesverständnissen spielt Verschiedenheit eine wichtige Rolle. Şeker und Shaikh stellen in ihren unterschiedlichen theologischen Zugängen die Bedeutung der Vielheit der Namen und Attribute des einen Gottes heraus. Şeker versteht die Ehe zudem als Zeichen dieses Spannungsverhältnisses von Einheit und Verschiedenheit, jedoch wird Verschiedenheit in diesem Zusammenhang bezogen auf die Schöpfung in Paaren und daher auf die Unterscheidung zwischen Mann und Frau bezogen.⁹⁶²

Lamptey hingegen versteht die Verschiedenheit der Menschen auch in Bezug auf ihre Herkunft und Kultur, die aus ihrer Sicht in der Schöpfung grundgelegt ist und damit dem Willen Gottes entspricht. Religiöse Verschiedenheit ist, ihr zufolge, ein Resultat unterschiedlicher Offenbarungen zu unterschiedlichen Zeiten und damit zwar nicht in Gottes Schöpfung vorausgesetzt, aber auch nicht gegen Gottes Willen. Sie zeigt damit Wege auf, wie der oder die Andere in seiner Differenz wertgeschätzt werden kann. Auch wenn diese Überlegungen auf der einen Seite im Hinblick auf Diskriminierung und Rassismus durchaus fruchtbar sein können, tendieren sie auf der anderen Seite dazu, zwischenmenschliche Differenzen auf unterschiedliche Gruppenzugehörigkeiten wie Religion und Nation zu reduzieren und sie damit in gewisser Weise auch festzuschreiben. Solche Differenzen spielen in der interreligiösen Ehe ganz offensichtlich eine wichtige Rolle, jedoch möchte ich dabei dafür plädieren, den oder die Andere nicht als Repräsentant einer bestimmten Gruppe wahrzunehmen, sondern sie oder ihn in seinem ganz individuellen Selbstsein in den Blick zu nehmen, das sicherlich auch aber nicht nur durch seine sozialen und religiösen Zugehörigkeiten beeinflusst ist.

Der Mensch in seiner Individualität kommt in Shaikhs Interpretation Ibn ‘Arabīs in den Blick. Sie zeigt sich, ihrer Interpretation zufolge, in der individuellen Manifestation der Namen Gottes jedes Menschen. Wie der Mensch sein Selbst im Angesicht der Vielfalt

⁹⁶² Die Frage, was diese Überlegungen für homosexuelle Partnerschaften bedeuten könnten, muss an dieser Stelle offenbleiben. Sie bedürfe einer genaueren wissenschaftlichen Untersuchung, die ich in diesem Rahmen nicht leisten kann.

der Namen und Attribute Gottes und deren Spannungsverhältnisse konstruiert, bleibt in der Interpretation Shaikhs unbeantwortet. Fazlur Rahman sieht hier eine Art Bewährungsprobe darin, dass jeder Mensch konfrontiert mit diesen Spannungsverhältnissen mit Hilfe der Offenbarung Gottes sein eigenes Selbst und das eigene Leben im Glauben an Gott gestaltet. Ob und wie dies im Einzelfall gelingt, ist nach Rahman allein Gottes Urteil zu überlassen. Für die Liebenden in einer interreligiösen Ehe könnte dies bedeuten, dass auch hier ein Urteil darüber, inwieweit der oder die Geliebte ein Leben, das den ethischen Anforderungen, die beispielsweise dem Koran zu entnehmen sind, zu führen in der Lage ist, nicht in ihrer Hand liegt. Dies könnte eine Entlastung für die Liebenden in einer interreligiösen Beziehung bedeuten, weil es sie gewissermaßen von der Sorge befreit, der oder die Geliebte könnte aufgrund einer anderen Religionszugehörigkeit den ethischen Anforderungen, die in der Botschaft Gottes zum Ausdruck kommen, nicht genügen.⁹⁶³

Die interreligiöse Ehe wird neben theologischen Betrachtungsweisen auch aus religiös-rechtlicher Perspektive betrachtet. Kecia Ali macht in ihrer Interpretation islamischen Eherechts deutlich, dass aus ihrer Sicht koranische Verse, die in ihrer Interpretation oftmals zum Verbot der interreligiösen Ehe zwischen muslimischen Frauen und nicht-muslimischen Männern geführt haben⁹⁶⁴, in ihrer Entstehungszeit den Schutz der freien Religionsausübung in der patriarchalischen Gesellschaft intendierten. Um dieser Intention in heutigen Gesellschaften nachzukommen, ist aus ihrer Sicht ein Verbot interreligiöser Ehen nicht mehr angemessen. Sie spricht sich daher für eine Reform des islamischen Rechts in dieser Hinsicht aus.⁹⁶⁵

Die Anerkennung unterschiedlicher religiöser Geprägtheit und darüber hinaus die Bedeutung des friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religionen wird, Aysha Hidayatullah zufolge, auch in der Rezeptionsgeschichte der Überlieferungen

⁹⁶³ Dies macht Lamptey in ihren Überlegungen in Bezug auf Juden und Christen besonders deutlich, auch wenn sie damit unwillkürlich Fragen aufwirft im Hinblick auf eine mögliche Relativierung von Wahrheitsansprüchen der Religionen, vgl. dazu Kapitel 7.7.

⁹⁶⁴ Beispielsweise Sure 2:221 und 60:10.

⁹⁶⁵ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass auch das evangelische Trauungsrecht aufgrund des Schutzes der freien Religionsausübung des christlichen Ehepartners bestimmte Bedingungen an die Möglichkeit stellt, eine gottesdienstliche Feier anlässlich der Eheschließung zu feiern. Dies ist demnach nur dann möglich, wenn beide Ehepartner den Willen haben, eine monogame Ehe auf Lebenszeit zu führen, wenn der muslimische Ehepartner verspricht, die Ausübung des Glaubens des christlichen Ehepartners nicht zu behindern und er den Wunsch seines Ehepartners nach einer christlichen Feier ausdrücklich akzeptiert. Eine Trauung ist in diesem Falle rechtlich nicht möglich. (Vgl. Heinrich De Wall; Stefan Muckel: Kirchenrecht, 293ff. sowie EKD: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, 58-62.)

im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen dem Propheten Muhammad und seiner Sklavin Māriyya, die vor ihrer Konversion zum Islam Koptin gewesen sein soll, deutlich. Auch in den biblischen Schriften finden Ehen Erwähnung, die ethnische, kulturelle und religiöse Grenzen überschreiten. Dabei sind Kategorien wie Ethnie, Kultur und Religion bezogen auf die Ehepartner in den alttestamentlichen Erzählungen eng miteinander verschränkt.⁹⁶⁶ Inwiefern der nicht-israelitische Ehepartner oder die nicht-israelitische Ehepartnerin fremd ist und als solche wahrgenommen wird, hängt dabei eng zusammen mit dem historischen Kontext,⁹⁶⁷ „der Identitätskonstruktion der Autorinnen und Autoren sowie ihrer intendierten Adressatengruppe“⁹⁶⁸. Daher sind sowohl positive als auch negative Bewertungen solcher Ehen in den alttestamentlichen Texten zu finden.⁹⁶⁹

Unabhängig von ihrer jeweiligen Einschätzung fällt jedoch auf, dass hier oftmals deutlich auf die bleibende (ethnische, kulturelle oder religiöse) Differenz der Ehepartner hingewiesen wird. So wird beispielsweise Rut in der alttestamentlichen Erzählung durchgängig immer wieder als Moabiterin bezeichnet und ihre fremde Herkunft hervorgehoben. Sie wird anerkannt als mutige, verantwortliche, treue und tüchtige Frau und ihr Moabiterin-Sein wird ihr dabei nicht abgesprochen. Die biblische Erzählung aus nachexilischer Zeit⁹⁷⁰ nimmt sie als Frau, geprägt von ihren Zugehörigkeiten⁹⁷¹, aber auch unabhängig davon, als individuellen Menschen in den Blick.⁹⁷² Dieser kurze Einblick in mögliche Überlegungen zeigt, dass hier eine tiefergehende Untersuchung durchaus lohnenswert sein könnte.

Ein weiteres Desiderat, das ich an dieser Stelle benennen möchte, betrifft die Religionszugehörigkeit von Kindern einer interreligiösen Ehe. Ich habe dies hinsichtlich

⁹⁶⁶ Christl M. Maier: Der Diskurs um interkulturelle Ehen im Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität, 129f.

⁹⁶⁷ Vgl. Jürgen Ebach: Fremde in Moab – Fremde aus Moab, 293.

⁹⁶⁸ Christl M. Maier: Der Diskurs um interkulturelle Ehen im Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität, 129.

⁹⁶⁹ Maier stellt in diesem Zusammenhang beispielsweise die ablehnende Haltung in Bezug auf diese Ehen in der Schrift Esra-Nehemia, einer weitaus positiveren Darstellung in den 1.Chron 1-9, Rut und Jes 56 gegenüber. Sie betont dabei u.a. die politische Zielsetzung Nehemias, die auch soziale und religiöse Aspekte beinhaltet, und die Vereinheitlichung Israels in ethnischer und religiöser Zugehörigkeit sowie Sprache anstrebt. Dabei ist aus ihrer Sicht „[d]ie exilisch-deuteronomistische Selbststilisierung Israels als ein ethnisch einheitlichen Volkes [...] historisch unhaltbar“ (149). Sie spricht vielmehr von einer multireligiösen Situation. (Vgl. ebd., 142.).

⁹⁷⁰ Vgl. Jürgen Ebach: Fremde in Moab – Fremde aus Moab, 283.

⁹⁷¹ Vgl. ebd., 291.

⁹⁷² Neben den hier erwähnten Bibelstellen, in denen die interethnische bzw. auch interreligiöse Ehe zum Gegenstand wird, gibt es weitere alttestamentliche Texte, die diese thematisieren. Auch in den neutestamentlichen Texten wird sie zum Thema. Hier sei vor allem 1.Kor 7, 12-16 genannt. Darin wird deutlich, dass auch für Paulus die Differenz in der religiösen Zugehörigkeit der Ehepartner kein Grund für das Scheitern der Ehe sein muss. Im Gegenteil: „Zum Frieden hat euch Gott berufen“ (1.Kor 7,15). Wenn hier jedoch, wie es Schrage herausstellt, Ehe als ein Ort missionarischer Verantwortung gedeutet wird (vgl. Wolfgang Schrage: Mahnungen an verschiedene Gruppen, 113), dann scheint religiöse Differenz an dieser Stelle nicht unbedingt bleibend wertgeschätzt zu werden.

der Implikationen von Andersheit zwischen Liebenden in der Ehe für die Selbstkonstruktionen von Kindern in einem Exkurs angedeutet. Gerade auch im Hinblick darauf, dass dies für Menschen, die eine interreligiöse Ehe eingehen möchten, ein Thema zu sein scheint, in dem sie einen besonderen Beratungsbedarf sehen (dies wurde mir auf unterschiedlichen Konferenzen, auf denen ich meine Überlegungen präsentierte, immer wieder deutlich) wäre eine vertiefende Forschung in soziologischer, theologischer und pädagogischer Perspektive sinnvoll.

Während die Ehe im Islam aus rechtlicher und theologischer Perspektive betrachtet wird,⁹⁷³ wird sie aus evangelischer Perspektive in erster Linie aus theologischer Sicht thematisiert.⁹⁷⁴ Dabei wird die Ehe als Liebesbeziehung zwischen Individuen betrachtet unabhängig von religiösen Zugehörigkeiten der Ehepartner. Dies verhindert auf der einen Seite eine Reduzierung der Liebenden auf ihre religiöse Zugehörigkeit und fokussiert den Menschen als Individuum, auf der anderen Seite werden Menschen interreligiöser Ehen mit ihren Fragen alleine gelassen. Dabei konnte ich zeigen, dass die Überlegungen sowohl christlicher als auch muslimischer Theologinnen und Theologen durchaus das Potential bieten, zu einer Theologie der Ehe beizutragen, in der die Anerkennung der Andersheit in der Liebe besondere Bedeutung erfährt und die damit auch im Hinblick auf die Fragen religionsverschiedene Ehepartnern fruchtbar sein kann. Dies erfordert eine Abwendung von mystisch idealisierten Vereinigungsvorstellungen in der Liebe und eine Hinwendung zu einem Verständnis, das die Liebesbeziehung als Anerkennungsverhältnis versteht, in dem die oder der Geliebte in seiner Freiheit, anders zu sein, anerkannt wird. Ein solches Eheverständnis kann im Kontext von individuellen Selbstkonstruktionen und einer Pluralisierung der Gesellschaft, durch die die Andersheit der Liebenden verstärkt wahrgenommen wird, auch über die interreligiöse Ehe hinaus fruchtbar sein.

⁹⁷³ Vgl. Muna Tatar: Die Ehe – nur ein Vertrag?, 24.

⁹⁷⁴ Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass sie im Anschluss an Martin Luther als „weltlich“ Ding“ verstanden wird und die Ehejurisdiktion daher dem Staat überlassen wird. Ein Trauungsrecht gibt es allerdings sehr wohl. Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): Gottes Gabe und persönliche Verantwortung, 25f, sowie De Wall, Heinrich; Muckel, Stefan: Kirchenrecht, 293f.

QUELLEN UND LITERATUR

Literatur

-, Der Koran, neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.

-, Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart 1999.

-, Palandt. Bürgerliches Gesetzbuch, München ⁶¹2002.

-: Die Bedeutung des Korans. Von Sure Yusuf bis Sure An-Nur: Sure 12 - 24., Bd.3, München ²1998.

ABU-ZAYD, Nasr: The Status of Women between the Qur'an and Fiqh, in: MIR-HOSSEINI, Ziba; VOGT, Kari u.a. (Hgg): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition, New York 2013, 153-168.

ACAPOVI, Crépin Magloire C.: L'Être et l'Amour: Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich, Berlin 2010 (Paul Tillich Studien; 22).

ALEXANDER, Scott C.: Fear, in: Encyclopaedia of the Qur'an 2 (2003), 194-198.

AL-GHAZALI, Abu Hamid: Das Buch der Ehe. Kitâb âdâbi n-nikâh. Das 12. Buch der Ihyâ 'ulûm ad-dîn. übersetzt und kommentiert von Hans Bauer, in überarbeiteter Form neu herausgegeben von Salim Spohr, Hildesheim 2005.

ALI, Kecia: Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law, in: SAFI, Omid (Hg.): Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism, Oxford 2008, 163-189.

ALI, Kecia: Sexual Ethics and Islam, Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence, Croyden 2006.

AN-NA'IM, Abdullahi A.: Inter-religious marriages among Muslims. Negotiating religious and social identity in family and community, New Delhi 2005.

ANWAR, Etin: Gender and Self in Islam, New York 2006.

ANZENBERGER, Hans: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl), St. Ottilien 1998.

ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, übersetzt von Olof Gigon, München 1991.

ASPARGUS, Hatice K.: The Position of Woman in the Creation: A Qur'anic Perspective, in: ASLAN, Ednan; HERMANSEN, Marcia K.; Medeni, Elif (Hgg.): Muslima Theology: The voices of Muslim women theologians, Frankfurt am Main 2013, 115-132.

BAKER-FLETCHER, Karen: Art. Difference, in: Dictionary of Feminist Theology (1996), 68-69.

BARLAS, Asma: Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an, Austin 2002.

BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik, Bd. 19/III, Die Lehre von der Schöpfung; 4: Das Gebot Gottes des Schöpfers I, Zürich 1993.

BAYER, Oswald: Die „innere Dialektik des Lebens“. Tillichs „Neuerschließung des trinitarischen Symbolismus“, in: HUMMEL, Gert; LAX, Doris (Hgg.): Trinität und/oder Quaternität – Tillichs Neuerschließung der trinitarischen Problematik, Münster 2004, 72-77.

BAYER, Oswald: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995.

BECK, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main ¹¹1994.

BECK, Ulrich; Beck-Gernsheim Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt am Main 2005.

BECK, Ulrich; Beck-Gernsheim Elisabeth: Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter, Berlin 2011.

BECK, Ulrich; Beck-Gernsheim Elisabeth: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: DIES. (Hgg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1994, 10-39.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth: Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Mißverständnisse, Frankfurt am Main 2007.

BETHMANN, Stephanie: Liebe – eine soziologische Kritik der Zweisamkeit, Weinheim/Basel 2013.

BORMANN, Karl: Platon, Freiburg im Breisgau/München ²1987.

BÖSCH, Michael: Art. Individuum, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe (2011), 1227-1237.

BYSTYDZIENSKI, Jill M.: Intercultural Couples. Crossing boundaries, negotiating difference, New York 2011.

CEYLAN, Rauf: Muslime und Diaspora – Interdisziplinäre Forschungsfragen im Einwanderungskontext, in: DERS. (Hg.): Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive, Frankfurt am Main u.a., 2012, 9-27.

CHEBEL, Malek: Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie, Darmstadt 1997.

COBB, John B.: Multiple Religious Belonging and Reconciliation, in: CORNILLE, Catherine (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, New York 2002, 20-28.

CORNILLE, Catherine: Introduction. The Dynamics of Multiple Belonging, in: DIES. (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, New York 2002, 1-6.

CORNILLE, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, New York 2008.

DAIBER, Karl-Fritz: Art. Individualisierung , III. Praktisch-Theologisch, in: RGG 4 (⁴2001), 107.

DALFERTH, Ingolf U.: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013.

DÄRMANN, Iris: Art. der/die/das Andere, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe (2011), 113-125.

DE WALL, Heinrich; Muckel, Stefan: Kirchenrecht, München ⁴2014

EBACH, Jürgen: Alttestamentliche Notizen, in: EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 51-53.

EBACH, Jürgen: Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: DERS. u.a. (Hgg.): Bibel und Literatur, München 1995, 277-304.

EIBACH, Ulrich: Ethische Normativität des Faktischen? Kritische Stellungnahme zur Orientierungshilfe (=OH) der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“, in: EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 54-62

EIBACH, Ulrich: Liebe, Glück und Partnerschaft. Sexualität und Familie im Wandel, Wuppertal 1996.

EL-FADL, Khaled Abou: Speaking in God's name. Islamic law, authority and women, Oxford 2010.

EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.): Ein überzeugtes „Ja“. Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen. Eine Handreichung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2012.

FIRESTONE, Reuven: Art. Shekkinah in: Encyclopaedia of the Qur'an 4 (2003), 589-591.

FROESE, Regine: Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien, Gütersloh 2005.

GEFFRÉ, Claude: Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion, in: CORNILLE, Catherine (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, New York 2002, 93-105.

GERBER, Christine: Wie wird Ehe- und Familienethik „schriftgemäß“? – Eine Zustimmung zur Orientierungshilfe“, in: RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 25-30.

GLÖCKNER, Konrad: Personsein als Telos der Schöpfung. Eine Darstellung der Theologie Paul Tillichs aus der Perspektive seines Verständnisses des Menschen als Person, Münster 2004.

GRÄB, Wilhelm: Muslim im Pfarrhaus. Kommentar von Wilhelm Gräb, in: die Kirche. Evangelische Wochenzeitung für Berlin, Brandenburg und die schlesische Oberlausitz., 49, 16. Jg, Berlin 4.12.2011, 1.

GRIL, Denis: Art. Love and Affection, in: Encyclopaedia of the Qur'an 3 (2003), 233-237.

GROSS, Peter: Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt am Main 1997.

GÜNTER, Andrea: Art. Differenz, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie (²1991), 96-98.

GUTMANN, Hans-Martin: Martin Luthers „christliche Freiheit“ in zentralen Lebenskonflikten heute. Intimität gestalten – Verantwortlich leben – Freiheit realisieren, Berlin 2013.

HAUG, Sonja: Binationale, interethnische und interreligiöse Ehen in Deutschland, in: Familie Partnerschaft Recht. Zeitschrift für die Anwaltspraxis, 17 (2011), 417-422.

HAUG, Sonja: Interethnische Kontakte, Freundschaften, Partnerschaften und Ehen von Migranten in Deutschland, Working Paper 33, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2010.

HAUG, Sonja; Müssig, Stephanie; Sticks, Anja: Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Forschungsbericht 6, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009.

HECHT-EL MINSHAWI, Béatrice: „Wir suchen, wovon wir träumen“. Zur Motivation deutscher Frauen, einen Partner aus dem islamischen Kulturkreis zu wählen, Bremen 1988.

HEB-MEINING, Ulrike: Migrantinnen und Familie, in: DIES.: Bednarz-Braun, Iris (Hgg.): Migration, Ethnie und Geschlecht, Theorieansätze – Forschungsstand – Forschungsperspektiven, Wiesbaden 2004, 97-131.

HEUSER, Stefan: Literaturbericht zum Thema Ehe, in: Evangelische Theologie 75 (2015), 70-79.

HIDAYATULLAH, Aysha: Mariyya the Copt: Gender, sex and heritage in the legacy of Muhammad's umm walad, in: Islam and Christian – Muslim Relations, 21 (2010), 221-243.

HONDRICH, Karl Otto: Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft, Frankfurt am Main 2004.

HONECKER, Martin: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995.

HONNETH, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main ⁸2014.

HUBER, Franziska; SCHWEIZER, Emmanuel; Huber, Stefan: Interreligiöse Partnerschaften im Fokus der empirischen Religionsforschung. Der Forschungsstand im Überblick, in: STOSCH, Klaus von; BAUMANN, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 147-160.

HUBER-RUDOLF, Barbara: Die christlich-islamische Ehe im Kontext des interreligiösen Dialogs, in: Münchener Theologische Zeitschrift, 52 (2001), 56-66.

HÜLLEN, Jürgen: Art. Individuation, Individuationsprinzip, in: HWPh 4 (1976), 295-299.

IBN 'ARABĪ, Muhyiddin: Abhandlung über die Liebe. Aus den Futuhat al-Makkiyah, vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Maurice Gloton. Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen von Wolfgang Hermann, Zürich 2009.

IBN 'ARABĪ, Muhyiddin: Fusus al-hikam. Die Weisheit der Propheten. Vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Titus Burkhardt. Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und mit zusätzlichen Anmerkungen versehen von Wolfgang Hermann, Zürich 2005.

IBN RUSHD: The distinguished jurist's primer : A translation of Bidāyat al-mujtahid, Bd. 2, Reading 2010.

ILLOUZ, Eva: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011.

IRWIN, Alexander C.: Eros toward the world, Paul Tillich and the theology of the erotic, Minneapolis 1991.

IŞIK, Tuba: Muslim Femininity and Muslim Masculinity – Geschlechterbilder im Umbruch, in: STOSCH, Klaus von; BAUMANN, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 161-178.

JOSUTTIS, Manfred: Gottesliebe und Lebenslust. Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität, Gütersloh 1994.

KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999 (Philosophische Bibliothek; 519).

KARLE, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

KARLE, Isolde: Sex-Liebe-Leidenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen, in: Evangelische Theologie, Themenheft: Gender und Sexualität 73 (2013) 376-390.

KERMANI, Navid: Grosse Liebe, München 2014.

KERN, Udo: Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit. „Erinnerung“ an ein stets aktuelles Erkenntnispotential, Berlin/New York 2001.

KIERKEGAARD, Sören: Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden, übersetzt v. H. Gerdes, 19. Abteilung, Bd. 1, München ²1989.

KIERKEGAARD, Sören: Die Krankheit zum Tode. übersetzt von Hans Rochol (Hg.), Hamburg 1995.

KILLIAN, Kyle D.: Introduction, in: DERS.; KARIS, Terri A (Hgg.): Intercultural Couples. Exploring Diversity in Intimate Relationships, New York 2009, 17-25.

KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000.

KLEIN, Thomas; Lengerer, Andrea: Gelegenheit macht Liebe – die Wege des Kennenlernens und ihr Einfluss auf die Muster der Partnerwahl, in: KLEIN, Thomas (Hg.): Partnerwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe, Opladen 2001, 265-285.

KLIMA, Rolf: Art. Individuation, in: Lexikon zur Soziologie (⁴2007), 290.

- KOCH, Traugott: 10 Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik, Tübingen 1995.
- KÖHLER, Thomas: Freuds Psychoanalyse. Eine Einführung, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen/Bristol ³2012.
- KRANZ, Gisbert: Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch, München/Salzburg 1972.
- KUHLMANN, Helga: Konfessorische Identität als Gestalt religiöser Differenz – Quer zu den Grenzen von Konfessionalität und Religionszugehörigkeit, in: WEIßE, Wolfram; GUTMANN, Hans-Martin (Hgg.): Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven, Münster 2010, 131-144.
- KUHLMANN, Helga: Leib-Leben theologisch denken: Reflexionen zur Theologischen Anthropologie, Münster 2004 (Interdisziplinäre Paderborner Untersuchungen zur Theologie; 2).
- LACHNER, Gabriele: „Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener“, in: DÖRING, Heinrich (Hg.): *Beiträge zur ökumenischen Theologie*, Bd. 21, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 1991, S. 122-125.
- LAMPTEY, Jerusha T.: „From Sexual Difference to Religious Difference: Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism“, in: ASLAN, Ednan; HERMANSEN, Marcia K.; Medeni, Elif (Hgg.): *Muslima Theology: The voices of Muslim women theologians*, Frankfurt am Main 2013, 231-246.
- LAMPTEY, Jerusha T.: *Never wholly other. A Muslima Theology of Pluralism*, Oxford 2014.
- LANE, Edward William: *Arabic-English Lexicon*, Bd.1, Teil 3, Edinburgh 1867.
- LESBET, Djaffar; Varro, Gabrielle: Diskurse der Jugendlichen, in: VARRO, Gabrielle; GEBAUER, Gunter (Hgg.): *Zwei Kulturen eine Familie. Paare aus verschiedenen Kulturen und ihre Kinder am Beispiel Frankreichs und Deutschlands*, Opladen 1997, 135-160.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987.
- LOCH, Wolfgang: Art. Libido, in: HWPh 5 (1976), 278-282.

LUHMANN, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main 122012.

LÜPKE, Johannes von: Ehe als Gabe und Auftrag. Zum evangelischen Verständnis der Ehe, Stosch, Klaus von; Baumann, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 31-50.

LUTHER, Martin: Luthers Großer Katechismus: A VI Das Sechste Gebot, 3.4, Textausgabe mit Kennzeichnung seiner Predigtgrundlagen und Einleitung von Johannes Meyer, Darmstadt 21968.

MAIER, Christl M.: Der Diskurs um interkulturelle Ehen im Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität, in: EISEN, Ute E.; GERBER, Christine; Standhartinger, Angela (Hgg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudie zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, 129-153.

MARKSCHIES, Christoph: Einleitung zum theologischen Symposium der EKD, in: EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 9-12.

MIR-HOSSEINI, Ziba; Vogt, Kari, u.a.: Introduction: Muslim Family Law and the Question of Equality, in: DIES. (Hgg.): Gender and Equality in Muslim Family Law. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition, New York 2013, 1-6.

MOLTMANN, Jürgen: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.

MOOSA, Ebrahim; MIAN, Ali A.: Art. Islam, in: Encyclopedia of Applied Ethics 2 (2012), 769-776.

MUCK, Otto: Art. Differenz, in: HWPh 2 (1972), 235-236.

MÜLLER, Rabeya: Christlich-muslimische Eheschließungen – Reflexionen und Hinweise, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2014), 67-70.

NASSERY, Idris: Ehe es zu spät ist. Die Essentiala und Natur eines islamischen Ehevertrags im Lichte deutscher Rechtsprechung, in: STOSCH, Klaus von; BAUMANN, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 67-81.

- NAUCK, Bernhard: Generationenbeziehungen und Heiratsregimes – Theoretische Überlegungen zur Struktur von Heiratsmärkten und Partnerwahlprozessen am Beispiel der Türkei und Deutschland, in: KLEIN, Thomas (Hg.): Partnerwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe, Opladen 2001, 35-55.
- NAVE-HERZ, Rosemarie: Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte , Theoretische Ansätze und empirische Befunde, Weinheim, München ²2006.
- NEHRING, Andreas: Art. Ehe. 1. Religionswissenschaftlich, in: RGG 2 (⁴1999), 1069-1071.
- NORD, Ilona: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe, Gütersloh 2001.
- NYGREN, Anders: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh ²1954.
- OHLY, Lukas: Ethik der Liebe. Vorlesungen über Intimität und Freundschaft, Leipzig 2016.
- PANNENBERG, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988.
- PAULUS, Christiane: Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD, Frankfurt am Main 1999.
- PERKAMS, Matthias: Art. Liebe (*eros, philia*), in: Platon-Lexikon (²2013), 181-184.
- PETERSON, Daniel C.: Art. Mercy, in: Encyclopaedia of the Qur'an 3 (2003), 377-380.
- PETERSON, Daniel C.: Forgiveness, in: Encyclopaedia of the Qur'an 3 (2003), 244-245.
- PEUCKERT, Rüdiger: Familienformen im sozialen Wandel, Wiesbaden ⁶2005.
- PHAN, Peter C.: Being religious interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue, New York 2004.
- PIAZZESI, Chiara: „Innen ist die Mühe.“ Liebe als Verarbeitung des unverzichtbaren Fremden, in: DEECKE, Klara; DROST, Alexander (Hgg.): Liebe zum Fremden. Xenophilie aus geistes- und sozialwissenschaftlicher Perspektive, Köln u.a. 2010, 17-46.
- PICKEL, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 135-225.
- PIEPER, Josef: Über die Liebe, München 2014.

PLATO: Symposion, übersetzt und herausgegeben von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2000.

PLESSNER, Helmut: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York ³1975.

PLESSNER, Helmut: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens, in: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main 1982, 201–387.

POLLACK, Detlef ; Tucci, Ingrid; Ziebertz, Hans-Georg: Einleitung, in: DIES. (Hgg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden 2012, 7-16.

POLLACK, Detlef; Müller, Olaf: Religionsmonitor. Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013.

PRÖPPER, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 1, Freiburg im Breisgau ²2012.

RADLBECK, Regina: Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – Untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, Regensburg 1989.

RAHMAN, Fazlur: Major Themes of the Qur'an, Chicago ²2009.

RAHMATI, Fateme: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabī, Wiesbaden 2007.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2015.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Gottes Gabe und persönliche Verantwortung: Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD und Familie, Gütersloh 1998.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Gütersloh 2013.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013.

- REINHART, A. Kevin: Art. Ethics and the Qur'ān, in: Encyclopaedia of the Qur'an 2 (2003), 55-79.
- RENDTORFF, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Tübingen 2011.
- RESE, Friederike: Art. Schönheit (*kallos*), in: Platon-Lexikon (²2013), 244-248.
- RINGELING, Hermann: Art. Liebe. VIII Dogmatisch, in: TRE 21 (1991), 170-177.
- RINGELING, Hermann: Ethik des Leibes. Auf dem Weg zu neuen Formen, Hamburg 1965.
- RINGELING, Hermann: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III, Freiburg im Breisgau, 1994.
- ROHE, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München ²2009.
- SAFI, Omid (Hg.): Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism, Oxford 2008.
- SCHARDIEN, Stefanie: Von Patchwork- und Heiligen Familien – Eine evangelische Perspektive im Streit um die Lebensformen, in: EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013, 63-71.
- SCHELER, Max: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Bonn ⁶1973.
- SCHELIHA, Arnulf von: Theologische und ethisches Essays, Osnabrück 2011.
- SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985.
- SCHMETKAMP, Susanne: Respekt und Anerkennung, Paderborn 2012.
- SCHMIDT, Jochen: Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung, Göttingen 2014.
- SCHMIDTKE, Sabine: Art. Pairs and Pairing, in: Encyclopaedia of the Qur'an 4 (2003), 1-9.
- SCHRADER, Wolfgang H.: Art. Selbst, in: HWPh 9 (1995), 292-305.

- SCHRAGE, Wolfgang: Mahnungen an verschiedene Gruppen (Unverheiratete, Verwitwete, Verheiratete, in Mischehen Lebende) 7,8-16, in: DERS.: Der erste Brief an die Korinther. Zürich 1991, 88-128.
- SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007.
- SEIBEL, Marc-Ansgar: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte, Paderborn 2005.
- SHAIKH, Sa'diyya: Sufi Narratives of Intimacy. Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality, Chapel Hill/London 2012.
- SHARON, Moshe: People of the Book, in: Encyclopaedia of the Qur'an 4 (2003), 36-43.
- SOWLE CAHILL, Lisa: Art. Marriage, in: Dictionary of Feminist Theology (1996), 172-173.
- SPAEMANN, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.
- SPEELMAN, Gé: Keeping Faith. Muslim-Christian couples and Interreligious Dialogue, Groningen 2001.
- STAUDIGL, Barbara: Emmanuel Lévinas, Göttingen 2009.
- STICHS, Anja: Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Working Paper 71, Nürnberg 2016.
- STOCK, Konrad: Die Liebe und ihre Zeichen, in: HÄRLE, Wilfried; PREUL, Reiner (Hgg.): Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. VII: Sexualität, Lebensformen, Liebe, Marburg 1995 (Marburger Theologische Studien; 41), 61-82.
- STOCK, Konrad: Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000.
- STOSCH, Klaus von: Christlicher Glaube als Rezept für eine glückliche Ehe?, in: DERS; BAUMANN, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 85-103.
- STOSCH, Klaus von: Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn ²2009.

STOSCH, Klaus von: Streit um Trinität, in: DERS., TATARI, Muna: Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch, Paderborn 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7), 237-258.

STRABBURGER, Gaby: Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext. Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft, Würzburg 2003.

TAN, Oğuzhan: Unofficial Marriage in Turkey. Historical Background and Contemporary Problems, in: Journal of Islamic Research (2013), 61-67.

TATARI, Muna: Die Ehe nur ein Vertrag? Eine islamisch-theologische Perspektive, in: STOSCH, Klaus von; BAUMANN, Ann-Christin (Hgg.): Ehe in Islam und Christentum, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 19), 15-30.

TERZI, Duran: Die Rechtsstellung der christlichen Ehefrau in einer christlich-islamischen Ehe, in: MthZ, Themenheft: Lernprozess Christentum – Islam 1 (2001) 67-73.

THODE-ARORA, Hilke: Interethnische Ehen. Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung, Berlin/Hamburg 1999.

THODE-ARORA, Hilke: Interethnische Ehen: eine Bilanz nach achtzig Jahren Forschung, in: SCHLEHE, Judith: Zwischen den Kulturen – zwischen den Geschlechtern, Münster/New York 2000, 65-88.

TIETZ, Christiane: Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): Trinität, Tübingen 2011, 163-194.

TIETZE, Nikola: Muslimische Zugehörigkeitskonstruktionen in Deutschland und Frankreich, In: CEYLAN, Rauf (Hg.): Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive, Frankfurt am Main u. a., 2012, 221-230.

TILLICH, Paul: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in Ders.: Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, hrsg., übers. und eingeleitet von Ingeborg C. Henel, Bd. IV: Korrelationen. Die Antworten der Religionen auf Fragen der Zeit, Stuttgart 1975, 144-156.

TILLICH, Paul: Gesammelte Werke, Bd. IV: Philosophie und Schicksal, ¹1961.

TILLICH, Paul: Gesammelte Werke, Bd. III: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild, Stuttgart 1965.

TILLICH, Paul: Gesammelte Werke, Bd. V: Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie, 1964.

TILLICH, Paul: Gesammelte Werke, Bd. XI: Sein und Sinn: zwei Schriften zur Ontologie, 1969.

TILLICH, Paul: Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955.

TILLICH, Paul: Religiöse Reden: Nachdruck von In der Tiefe ist Wahrheit (9. Aufl. 1985), Das Neue Sein (6. Aufl. 1983), Das Ewige im Jetzt (4. Aufl. 1986), Berlin/New York 1987.

TILLICH, Paul: Systematische Theologie, Bd. I/II, unveränd. photomechan. Nachdr., Berlin/New York ⁸1987.

TILLICH, Paul: Systematische Theologie, Bd. III, unveränd. photomechan. Nachdr., Berlin/New York ⁴1987.

TRACK, Joachim: Art. Analogie, in: TRE 2 (1978), 625-650, 643.

UMM-YUSSUF, Iman: Die Ehe im Islam. Das Wichtigste im Überblick, München ²2005 (Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München; 28).

VARRO, Gabrielle: Der Begriff der „gemischten Ehe“, in: VARRO, Gabrielle; GEBAUER, Gunter (Hgg.): Zwei Kulturen eine Familie. Paare aus verschiedenen Kulturen und ihre Kinder, am Beispiel Frankreichs und Deutschlands, Opladen 1997, 27-47.

VELLEMAN, J. David: Liebe als ein moralisches Gefühl, in: HONNETH, Axel; RÖSSLER, Beate (Hgg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen, Frankfurt am Main, 2008, 60-104.

VLASTOS, Gregory: Das Individuum als Gegenstand der Liebe bei Platon, in: THOMÄ, Dieter (Hg.): Analytische Philosophie der Liebe, Paderborn 2000, 17-44.

WADUD, Amina: Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York 1999.

WAGNER, Gabriele: Anerkennung und Individualisierung, Konstanz 2004.

WANNENWETSCH, Bernd: Art. Ehe, in: Evangelisches Soziallexikon, Neuauflage (2001) 292-299.

WANNENWETSCH, Bernd: Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik, Neukirchen-Vluyn 1993.

WELKER, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992.

WELLEK, Albert: Art. Differenzierung, in: HWPh 2 (1972), 237-242.

WENZ, Gunther: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, München 1979 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; 3).

WERBICK, Jürgen: Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus? Eine Skizze, in: STOSCH, Klaus von, TATARI, Muna (Hgg.): Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch, Paderborn 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7), 217-230.

WERBICK, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg 2007.

WESTERMANN, Claus: Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd. 1: Genesis, Neukirchen-Vluyn 1974.

WOI, Amatus: Trinitätslehre und Monotheismus. Die Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann, Frankfurt am Main 1998.

ZENTRUM FÜR MISSION UND ÖKUMENE – NORDKIRCHE WELTWEIT (Hg.): Gute Nachbarschaft leben. Informationen und Beispiele zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs in der Nordkirche, Neumünster 2013.

Nicht-publizierte Quellen

ŞEKER, Nimet: Glaube, Ehe und die Einheit Gottes (tawhid). Eine koranische Perspektive (nicht publizierter Vortrag auf der Tagung „Die Ehe. Traditionelle Lebensform in pluraler Gesellschaft im christlich-muslimischen Gespräch“, Paderborn, 17.05.2014)

Statistiken

Statistisches Bundesamt: Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Natürliche Bevölkerungsbewegung 2013, Wiesbaden 2016.

EKD (Hg.): Abb. Tabelle 3: Trauungen im Jahr 2013, in: DERS.: Die Äußerungen des kirchlichen Lebens im Jahr 2013, Januar 2015, 14f.

EKD (Hg.): Abb. Tabelle 3: Trauungen im Jahr 2014, in: DERS.: Die Äußerungen des kirchlichen Lebens im Jahr 2014, Januar 2016, 14f.

Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2010 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, in: Fachserie 1. Reihe 1.1, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Natürliche Bevölkerungsbewegung, Wiesbaden 2012, 147.

Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2011 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, in: Fachserie 1. Reihe 1.1, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Natürliche Bevölkerungsbewegung, Wiesbaden 2013, 149.

Statistisches Bundesamt: Abb. 4.11 Eheschließende 2012 nach der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, in: Fachserie 1. Reihe 1.1, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Natürliche Bevölkerungsbewegung, Wiesbaden 2014, 143.

Internetseiten

Angermeier, Benedikt: Liebe oder Pfarramt, in taz Archiv, 03.12.2011, unter: <http://www.taz.de/!210900/> (abgerufen am 16.01.2017).

Baas, Britta: „Ich liebe einen Muslim“, in Publik Forum, 03.12.2011, unter: <https://www.publik-forum.de/Religion-Kirchen/ich-liebe-einen-muslim> (abgerufen am 16.01.2017).

Bundeszentrale für politische Bildung: Eherecht, unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/recht-a-z/22051/eherecht> (abgerufen am 17.01.2017)

Bundeszentrale für politische Bildung: Zahlen und Fakten. Die soziale Situation in Deutschland, unter: http://www.bpb.de/wissen/NY3SWU,0,0,Bev%F6lkerung_mit_Migrationshintergrund_I.html (abgerufen am 29.12.2016).

Kritik an Entlassung wegen Ehe mit einem Muslim, Notizen. Aus Religion und Gesellschaft, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, unter: http://www.zeitzeichen.net/religion-kirche/2012/notizen_7597/ (abgerufen am 16.01.2017).

Pfarrdienstgesetz der EKD (PfdG EKD), unter: <http://www.kirchenrecht-ekd.de/document/14992#s47000183> (abgerufen am 16.01.2017).

Schwannecke, Julie: Interreligiöse Partnerschaften in Deutschland. Kulturelle Vielfalt als Bereicherung, unter: <https://de.qantara.de/inhalt/interreligioese-partnerschaften-in-deutschland-kulturelle-vielfalt-als-bereicherung> (abgerufen am 02.01.2017).

Tichomirowa, Katja: Kündigungsgrund: Muslimischer Ehemann, in Frankfurter Rundschau, 08.12.2011, unter: <http://www.fr-online.de/politik/diskriminierung-durch-evangelische-kirche-kuendigungsgrund--muslimischer-ehemann,1472596,11276966.html> (abgerufen am 16.01.2017).