

Ehe als eschatologische Existenz

↳ Spiritualität der Ehe in der Spannung von Immanenz und Transzendenz

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Wjzen

In der Heimatgemeinde meiner Jugend – einer Kleinstadtpfarrei mit ca. 7000 Katholiken – gab es im Vorjahr gerade sechs kirchliche Trauungen. Vor fünfzehn Jahren waren es noch gut vierzig. Das Beispiel ist zufällig, aber kein Einzelfall. Die kirchliche Eheschließung ist heute nicht mehr der „Normalfall“, sondern wird immer mehr zur persönlichen Entscheidung und erhält damit deutlicheren Zeugnischarakter. Und wenn auch von christlich sozialisierten ZeitgenossInnen immer öfter die Frage gestellt wird, was denn eigentlich den Unterschied zwischen einer sakramentalen Ehe und den vielfältigen heute lebbareren Beziehungsformen ausmacht, die ja durchaus auch ethisch verantwortlich gelebt werden (wollen), dann gilt die Frage im Letzten der Spiritualität der Ehe – Spiritualität nicht im Sinn von konkreten Formen christlicher Frömmigkeit, sondern verstanden als Grammatik der Lebensgeschichte, die dem Glaubensleben, der Beziehung zu Gott und den Menschen konkrete Gestalt gibt.¹

Dem entsprechend beschäftigt sich jüngere theologische Forschung zur Ehe – vor allem im angelsächsischen Sprachraum – nicht mehr primär mit den „heißen Eisen“ vergangener Jahrzehnte (Empfängnisregelung, voreheliche Sexualität etc.), sondern versucht vor allem, die Ehe als christlich geprägte Lebensform und die damit verbundenen Herausforderungen in den Blick zu nehmen.² Dieses Anliegen aufgreifend möchte dieser Beitrag die Frage nach der Spiritualität der Ehe stellen.

Es geht dabei nicht um Spiritualität *in* der Ehe, weder um das Gebetsleben von Ehepaaren, noch um Hilfestellungen zur Gestaltung des (gemeinsamen) Glaubenslebens. Diese Themen sind zwar zweifellos wichtig, aber hier wird ein Anliegen grundsätzlicherer Art verfolgt: Gefragt wird nach der Ehe selbst als Form christlicher Existenz, um davon ausgehend theologische Grundlinien für deren konkrete Entfaltung zu skizzieren.

Zudem konzentriert sich dieser Beitrag ausschließlich auf die Ehe und verzichtet auf eine nähere Behandlung des Themas Familie. Denn dass die Ehe im kirchlichen Raum fast ausschließlich unter dem Doppelbegriff „Ehe

¹ Vgl. B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, in: ders., *Vermittlung und Unmittelbarkeit*. Beiträge zu einer existenzialen Ethik. Freiburg/Br. 1994 (SThE 59), 33–52, 38.

² Vgl. dazu den Überblicksartikel von L. S. Cahill, *Marriage: Developments in Catholic Theology and Ethics*, in: TS 64(2003), 78–105, v. a. 95–103.

und Familie“ verhandelt und letzterem faktisch untergeordnet wird, stellt m. E. aus zwei Gründen eine Fehlentwicklung dar.³ Erstens geht dieser Familialismus insofern an der Realität vorbei, als das Leben mit Kindern im selben Haushalt – wenn überhaupt – nur eine biographisch begrenzte Phase der Ehe darstellt. Zudem ist die Engführung auf Familie auch theologisch fragwürdig, kommt doch nicht der Familie, sondern der Ehe sakramentaler Charakter zu – und damit trägt sie nicht nur ihren Wert in sich selbst,⁴ sie bildet vielmehr die Basis der christlichen Familie.

Mit Spiritualität der Ehe ist weiterhin nicht eine *Laienspiritualität* im Unterschied zur priesterlichen gemeint. Denn einerseits ist die Spiritualität von Priestern nicht notwendig zölibatär, wie uns die Ostkirchen zeigen, andererseits leben zahlreiche LaiInnen, gerade auch im pastoralen Beruf, ihre Spiritualität ehelos. Das Komplement zur Ehe ist also nicht die Weihe, sondern die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“, die im Folgenden auch als Vergleichs- und Kontrapunkt zur Ehe herangezogen werden soll.

Im Folgenden wird also die Ehe als Sakrament und Berufung, d. h. als christliche Lebensform im Vollsinn des Wortes, in den Blick genommen. Es ist daher zu fragen, ob und auf welche Weise die christliche Ehe eine Lebensform darstellt, in der der existentielle Glaubensakt, d. h. die Nachfolge Christi in einem Leben der Gottes- und Nächstenliebe, seinen Ort und seinen Ausdruck finden kann.

1. Eheologie im Wandel

Die folgenden Überlegungen verstehen sich im Kontext der kirchlichen Eheologie, deren Entwicklung seit *Casti connubii* hier nur kurz angedeutet werden soll: Das Vertragsmodell, in dem Ehe primär vom Ehezweck der Nachkommenschaft her verstanden wird, wurde seit Mitte des letzten Jahrhunderts durch eine personale Sicht der Ehe überformt, wie sie amtlich erstmals *Gaudium et spes* Nr. 47–52 zum Ausdruck bringt.⁵ Auf dieser Basis konnte sich dann eine neue Theologie der Ehe entfalten, wesentlich grup-

³ Vgl. K. Demmer, *Ehe als Berufung leben*, in: *Intams Review* 2 (1996), 39–62; 120–141, 40.

⁴ Vgl. *Gaudium et spes* Nr. 50: „Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit.“

⁵ Zwar hatte schon „*Casti connubii*“ personale Elemente in die Eheologie eingebracht, doch blieb dieser Ehezweck bis zum Zweiten Vatikanum eindeutig dem generativen nachgeordnet, wie u. a. die „Hebammenansprache“ Pius' XII. aus dem Jahr 1951 zeigt (UG 1082). Das Zweite Vatikanum bestimmte dagegen das Wesen der Ehe von der personalen Liebe her, wodurch die Hierarchie der Ehezwecke praktisch obsolet wurde. Vgl. G. Marschütz, *Familie humanökologisch*. Theologisch-ethische Perspektiven. Münster 2000 (StdM 13), 237–242.

piert um die Zentralbegriffe „personale Liebe“, „Treue“ und „Fruchtbarkeit“.⁶ Diese Konzentration auf die personale Dimension nimmt nicht zuletzt im philosophischen Denken *Karol Wojtylas* einen zentralen Platz ein und prägt dementsprechend auch die lehramtliche Ehe-theologie seines Pontifikates.⁷

Mit dem personalen Ansatz setzte sich eine grundsätzlich positive Sicht der Ehe und auch der menschlichen Sexualität durch: So betont z. B. *Familiaris consortio* Nr. 11–13, dass sich in der rückhaltlosen Ganzhingabe der Partner die eheliche Sexualität als Symbol und Erfahrungsraum der göttlichen Liebe erweist.

Bei aller unbestritten positiven Bedeutung dieses Ansatzes erheben sich doch einige kritische Anfragen:

- Zum einen birgt die oben skizzierte Perspektive die Gefahr der Idealisierung und damit der irrealen Überhöhung der ehelichen Liebe in sich. Dem Ideal der wechselseitigen absoluten Ganzhingabe werden die Haltungen des „Subjektivismus“ und „Egoismus“ diametral entgegengestellt, was in der apodiktischen Forderung gipfelt, „die Liebe von Genusshaltung freizuhalten“⁸. Bei aller Berechtigung des Anliegens stellt sich hier doch die Frage, inwiefern ein solch radikaler Gegensatz der Wirklichkeit entspricht und ob die moralische Forderung zur *absoluten* Selbsthingabe nicht notwendig zur Überforderung wird. Wäre es stattdessen nicht adäquater, auch die eheliche Liebe in jener dynamischen Spannung von Selbstliebe und Nächstenliebe zu verstehen, wie sie die theologische Tradition selbstverständlich kennt? Sind doch *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* nicht als konträre Gegensätze aufzufassen, sondern als zwei spannungsvolle Grunddimensionen der Liebe, die zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind. Zudem steht eine so überzogene Liebes-Utopie in der Gefahr, über die Beschwörung der Einheit und der Hingabe die Verschiedenheit und den Selbststand der Personen zu vernachlässigen und so in eine doppelte Überforderung – des Partners ebenso wie seiner selbst – zu führen, was zwangsläufig zu Enttäuschungen und in der Folge nicht selten zum Scheitern der Ehe führt.⁹

⁶ Vgl. W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 21981, 23–39.

⁷ Vgl. v. a. K. Wojtyla, *Liebe und Verantwortung*. Eine ethische Studie. München 1979.

⁸ Vgl. K. Wojtyla, Anm. 7, 147.

⁹ Vgl. S. E. Müller, *Krisen-Ethik der Ehe*. Versöhnung in der Lebensmitte. Würzburg 1997 (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 7), 374–398. In der Paartherapie begegnet dieselbe Grunddynamik von Selbsthingabe und Abgrenzung im Begriff der „bezogenen Individuation“: Vgl. A. M. Eckart, *Bezogene Individuation in der Ehe*. Eine pastoralpsychologische Studie über den Beitrag systemischer Therapiemodelle für die institutionelle katholische Eheberatung. Frankfurt/M. 1999 (Pastoralpsychologie und Spiritualität 2).

- Zweitens ist zu fragen, ob der personalistische Ansatz die Möglichkeiten des freien, individuellen Engagements der Einzelpersonen nicht doch überschätzt.¹⁰ Gegen den Druck, den die gesellschaftlichen Verhältnisse heute auf die Ehen ausüben – u. a. die hohen beruflichen Anforderungen, besonders am Beginn einer Laufbahn, die alles andere als ehreundlich sind; der ökonomische Druck, unter dem gerade junge Ehepaare und Familien stehen; und nicht zuletzt patriarchale Rollenmuster, die das Eheumfeld immer noch mitprägen –, gegen diesen strukturellen Druck sind die persönlichen Anstrengungen der Ehepaare oft zum Scheitern verurteilt. Notwendig wäre vielmehr, die „Entborgenheit“ der Ehe aus gesellschaftlichen Strukturen zu berücksichtigen und die Antwort darauf nicht den Paaren allein zu überlassen. Es ist hier daher vor allem das gesellschaftspolitische Engagement der Kirche gefordert.
- Eine dritte Anfrage an das personalistische Konzept: So wie es sich heute *de facto* darstellt, baut es über weite Strecken auf einem Komplementaritätsmodell der Geschlechterdifferenz auf, wie es v. a. *Hans U. v. Balthasar* theologisch entwickelt hat.¹¹ Letztlich führt ein solches Modell aber zu einer ontologischen Verfestigung von vorfindlichen Gender-Rollen als „natürlich“ und „gottgewollt“, was gerade in der heutigen Gesellschaft hoch problematisch ist. Sind es doch statistisch signifikant die Frauen, die sich als „Eheverlierinnen“ und „Scheidungsgewinnerinnen“ erleben, eben weil sie die ehespezifischen Gender-Rollen als ihrem Streben nach ganzmenschlicher Entfaltung jenseits der Geschlechterstereotypen entgegenstehend erfahren. Die entsprechende Kritik von feministischer Seite ist daher unbedingt ernst zu nehmen.

Darüber hinaus zeigt sich eine gewisse Uneindeutigkeit der kirchlichen Position in Aussagen, die die oben aufgezeigte personale Ehetheologie mit ihren idealisierenden Positionen konterkarieren. Solche sind allerdings nicht in den Lehraussagen zur Ehe zu finden, sondern in denen zu Jungfräulichkeit und Zölibat. Zwar hat sich das Zweite Vatikanum grundsätzlich von der Auffassung distanziert, die Ehelosigkeit markiere den „Stand der Vollkommenheit“, die Ehe dagegen ein Christentum „zu herabgesetzten Preisen“¹², und die Enzyklika *Familiaris consortio* bezeichnet die Ehe sogar als „Quelle der Heiligkeit“ (Nr. 56), in der die Gatten füreinander „Zeugen des Heils“ (Nr. 13) sind. Dennoch wirkt die alte Denkfigur, dass die Ehelosig-

¹⁰ Vgl. L. S. Cahill, Anm. 2, 79.

¹¹ Vgl. C. Kaiser, *Theologie der Ehe*. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars. Würzburg 1997 (SSST 22).

¹² K. Demmer, Anm. 3, 40.

keit gegenüber der Ehe „melius ac beatius“¹³ sei, verklausuliert noch in jüngeren Lehraussagen nach: So z. B., wenn *Mulieris dignitatem* Nr. 20 hervorhebt, dass sich in der Jungfräulichkeit die „ganze und alleinige Hingabe an Gott“ realisiert, und der Katechismus Nr. 1619 die Ehelosigkeit als „mächtiges Zeichen des Vorrangs der Verbindung mit Christus“ betont. Implizit legen solche Aussagen die Schlussfolgerung nahe, dass Eheleute doch nur eine „geteilte“ Hingabe an Gott leben und ihre Verbindung mit Christus eben nur zweitrangig ist.

2. Ehe als eschatologische Existenz

Dem entsprechend vertreten auch noch in jüngster Zeit manche Theologen die Auffassung, dass es tatsächlich eine „existentielle Unfähigkeit“ gäbe, die engste Gottverbundenheit anders als ehelos zu leben, und dass sich daher Christus-Nachfolge mit „ganz in Anspruch nehmender Intensität“ *ausschließlich* in Ehelosigkeit verwirklichen lasse.¹⁴

Im Gegensatz dazu soll hier grundsätzlich festgehalten und aufgewiesen werden: Wo die Ehe wahrhaft christlich gelebt wird, ist sie *ohne alle Abstriche* als Nachfolge Christi zu verstehen. Selbst wenn die Feststellung nicht falsch ist, dass das Leben in der Ehe wesentlich in Bezug zur Welt steht – auf den Partner, auf evt. vorhandene Kinder, auf die beruflichen Aufgaben –, so gilt doch, dass christliche Eheleute – johanneisch gesprochen – zwar *in* der Welt wirken, aber deshalb noch lange nicht *von* der Welt sind. Zur Diskussion steht also die These:

Die Ehe ist eine Vollform spirituellen Lebens: Zum einen sind die Ehepartner auf Grund der inkarnatorischen Wirklichkeit Christi und der Kirche schon im Weltbezug implizit auf Gott hin ausgerichtet; zum anderen geht ihnen gerade im partnerschaftlichen Miteinander die Bezogenheit auf das je größere Du auf, die jede menschliche Beziehung ermöglichend unterfängt und zugleich transzendiert. Mitten in der Welt mit ihren Begrenzungen ist die Ehe damit grundsätzlich auf Christus hin ausgerichtet. Zugleich bildet die Ehe den Erfahrungsraum dafür, dass jedes christliche Leben eschatologische Existenz ist: Leben in der Spannung von schmerzlich erlebter Fragmentarität und angeldhaft erfahrener Vollendung.

¹³ Konzil v. Trient, *Canones über die Ehe* (DH 1810); vgl. dazu auch Pius XII., Enzyklika *Sacra virginitas*: Die Enthaltensamkeit macht „das Herz freier, sich den himmlischen Dingen und den Gebeten zu Gott (zu) widmen.“ (DH 3911).

¹⁴ G. Urbarri, *Die Ehelosigkeit Jesu und die Berufung zum Ordensleben*, in: GuL 69(1996), 52–55, 55.

So ist im Folgenden zu entfalten, inwiefern die Ehe eine konkrete Form der Nachfolge Christi darstellt und wie sich in der Spannung von Begrenztheit und Schuldbedrohtheit einerseits und sakramentaler Heilserfahrung andererseits ihr spezifisch eschatologischer Charakter erweist.

a) Ehe als Nachfolge Christi

Geht man mit *Lumen Gentium* Nr. 39–42 von einer Berufung aller Christen zur Heiligkeit aus, so folgt grundsätzlich, dass sich diese Berufung in jedem Stand konkretisieren kann. Hilfreich zur näheren Analyse dieser allgemeinen Berufung ist *Karl Rahners* Entwurf einer Existentialethik,¹⁵ der einen engen inneren Zusammenhang mit der moraltheologischen Lehre von der *Fundamentaloption* aufweist: Berufung versteht sich zunächst wesentlich als Ruf in die Nachfolge Christi, zu einem Leben aus der Gottesbeziehung, die sich in praktischer Nächstenliebe konkretisiert. Wie diese Konkretion im Einzelnen auszusehen hat, ist nun aber eine Frage der persönlichen Fähigkeiten und Optionen.

Daher ist die *Lebensentscheidung* – d. h. die Bestimmung, auf welche Weise, in welchem Stand, in welchem Beruf, ... sich diese Fundamentaloption „besser“ und „mehr“ verwirklichen lässt¹⁶ – immer eine Sache geistlicher „Wahl“, die allerdings als Bewusstwerdung der *persönlichen* Berufung durchaus echten Verpflichtungscharakter aufweist. Unter diese sekundäre „Wahl“ fällt auch die Entscheidung, ob die Nachfolge Christi in der Ehe oder ehelos gelebt wird. Darüber hinaus ist es allerdings niemals nur eine Entscheidung „zur Ehe“ an sich, sondern immer auch konkret zur Ehe mit einem bestimmten Menschen, die sich als der Ort erweisen soll, an dem die Christus-Beziehung erfahren und die Nachfolge gelebt wird.

Dass Berufung in die Nachfolge wesentlich Berufung in den Dienst für andere ist, gilt dabei auch für die Ehe: Sie kann sich niemals selbst genügen, weshalb die „christlichen Eheleute“ gemäß ihrem Eheversprechen ihre Aufgaben nicht nur in „Ehe und Familie“, sondern ebenso „in Kirche und Welt“ zu erfüllen haben. Berufung ist also auch in der Ehe stets nicht nur persönliche und gemeinschaftliche, sondern immer auch *ekklesiale* und *welthafte*.

– Ehe als Sakrament der Kirche:

meint dabei keineswegs nur „Hauskirche“ als „Zelle der Christengemeinde“ (LG 11), sondern verweist vielmehr darauf, dass Eheleute über die

¹⁵ Vgl. K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 2. Einsiedeln 1955, 227–246; ders., *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*, in: ders. *Schriften zur Theologie*. Bd. 12. Zürich 1975, 41–53.

¹⁶ Vgl. das „Prinzip und Fundament“ der ignatianischen Exerzitien: Exerzitienbuch Nr. 23.

kleine Lebenswelt des Paares bzw. der Kernfamilie hinaus berufen sind, als Einzelne und als Paar in der und für die Kirche zu wirken. Gerade aufgrund dieses ekklesialen Charakters ist die Ehe zugleich

– Sakrament für die Welt:

Wie die Kirche selbst wesentlich im Dienst an der Welt steht, so auch die Ehe. In ihrem Weltbezug können und sollen die Eheleute „Zeichen und Werkzeug“ (*Lumen gentium* Nr. 1) der göttlichen Liebe werden und in die Welt hinein die Liebe fruchtbar machen, die sie selbst empfangen.

b) Ehe in Fragmentarität und Schuldbedrohtheit

Ehepaare stehen dabei stets in der Erfahrung, dass auch ein noch so liebender Partner die tiefste Sehnsucht des anderen im Letzten doch nicht stillen kann, dass die Liebe – gegebene wie empfangene – immer Fragment bleibt. „Damit stellt sich der Ehe die beständige Aufgabe, sich selbst und den anderen in der ganz konkreten Fragmentarität und Begrenzung anzunehmen und mit ihm zusammen in einem oft mühevollen Prozess menschlich und christlich heranzureifen.“¹⁷

Diese Herausforderung ergibt sich nicht nur aufgrund der allgemeinen Endlichkeit des Menschen, sondern insbesondere aufgrund der faktischen Unausweichlichkeit von Konflikten, mehr noch aber von konkreter Schuld. Dieter Emeis hat schon vor fast einem Viertel Jahrhundert darauf hingewiesen, dass Ehen nicht nur aus Mangel an gekonnter Konfliktlösung misslingen, sondern viel mehr noch aufgrund verweigerter Vergebung.¹⁸ Spiritualität der Ehe realisiert sich daher wesentlich im dialogischen Prozess von gegenseitiger Vergebung und Versöhnung. Diese Herausforderung, die in den USA seit etwa einem Jahrzehnt verstärkt diskutiert wird,¹⁹ hat im deutschen Sprachraum bislang leider kaum Widerhall gefunden.

c) Der eschatologische Charakter der Ehe

Das Leiden am nicht-perfekten und schuldverhafteten Vorletzten – und zwar auch an den gesellschaftlichen „Strukturen der Sünde“, in denen sich jede Ehe vorfindet – birgt nun in sich die Herausforderung, den Blick auf die

¹⁷ C. Depoortiere / G. Greshake, *The Impact of the Human Sciences on Marital Spirituality*, in: *Intams Review* 3(1997), 192–197, 195 (Übers. d. d. Verf.).

¹⁸ D. Emeis, *Die Ehe christlich leben*. Anregungen. Freiburg/Br. 1980, 60.

¹⁹ Vgl. u. a. R. D. Enright / R. P. Fitzgibbons, *Helping clients forgive*. An empirical guide for resolving anger and restoring hope. Washington DC 2000; M. E. McCullough / K. I. Pargament / C. E. Thoresen (Hg.), *Forgiveness*. Theory, research, and practise. New York 2000; R. J. Murray, *Forgiveness as a Therapeutic Option*, in: *the family journal* 10(2001), 315–321.

letzte Wirklichkeit zu richten und der Einsicht Raum zu geben, dass es auch in der Ehe primär darum geht, von Gott her und auf Gott hin zu leben. Wohl ist im ehelichen Du eine sakramentale Konkretion der Gottesbeziehung gegeben, aber diese Konkretion kann nur gelingen, wenn das Bewusstsein dafür vorhanden ist, dass die tragende Wirklichkeit der Ehe eben die Gottesbeziehung des Paares wie auch jedes Einzelnen ist.

– Ehe ist also wesentlich konkretisierte, welthafte Gottesbeziehung:

Sie gründet im definitiven Ja Gottes zum Menschen und bildet somit einen Ort des „Seins in Christus“: Von der Liebe Gottes her erwächst den Partnern die Möglichkeit, die Sünde der Ichverfallenheit auf Gemeinschaft hin zu überwinden – eheliche Gemeinschaft, die in der Gottesbeziehung wurzelt und sich auf diese hin öffnet.

– Ehe ist zudem eschatologisches Zeichen,

denn in der dynamischen Bezogenheit auf Gott und die Welt steht die Ehe stets unter dem eschatologischen Vorbehalt: Sie ist – allen unrealistischen Hoffnungen und falschen Heilsversprechungen zum Trotz – doch immer nur „vorletzte“ Wirklichkeit; zwar auf das „Letzte“ hin bezogen, aber nie in vollendeter Einheit, sondern immer nur im Modus der Hoffnung und der Verheißung, dass die Liebe und ihre Werke bleibenden Bestand haben (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 39).

Aus diesem Bewusstsein heraus ist die Ehe aber zugleich befreit: Sie braucht die Heilsverheißung nicht selbst einzulösen, sie kann sich dem „Diktat der Diesseitigkeit“²⁰ verweigern und darf unvollkommen sein, eben weil sie sich in der eschatologischen Spannung weiß – zwar noch unter der Macht der Sünde, aber dennoch bereits unter der befreienden Wirklichkeit der Versöhnung.

So ist also auch in der Ehe zunächst Gott „mit ungeteiltem Herzen“ zu lieben; auch Eheleute sind sich dessen bewusst, dass im Letzten nur Gott ihre Sehnsucht erfüllen kann. Die Liebe zum Partner ist diesem *semper maior* zwar nicht untergeordnet, weil die Liebe zu konkreten Menschen niemals in prinzipieller Konkurrenz zur Gottesliebe steht, aber sie ist darin eingebettet.

3. Evangelische Räte in der Ehe

Wenn nun die christliche Tradition diesen Primat der Gottesliebe zu Recht in die evangelischen Räte entfaltet hat, so folgt daraus, dass diesen auch in einer christlichen Ehe wesentliche Bedeutung zukommt. Zwar wird in der

²⁰ U. Beck, *Die irdische Religion der Liebe*, in: ders. / Beck-Gernsheim Elisabeth, *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt/M. 1990, 222–266, 237.

Ehe Keuschheit nicht als völlige sexuelle Enthaltbarkeit, Armut nicht als Besitzlosigkeit und Gehorsam nicht als Unterordnung unter einen Oberen gelebt; dennoch stellen die Räte unverzichtbare Grunddimensionen auch der ehelichen Spiritualität dar.

Grundsätzlich ist daher eine Auffassung, wie sie u. a. *Hans Urs v. Balthasar* vertritt, der den Rätestand als *qualifizierte* Nachfolge begreift und ihm eine Radikalität und Ganzheit zuspricht, welche die übrigen Christen so nicht verwirklichen könnten, weil sie sich eben nicht radikal und ungeteilt der Gottesliebe überließe,²¹ kritisch zu hinterfragen.

Der spirituellen Erfahrung von Eheleuten adäquater erscheint vielmehr die Position *Karl Rahners*: Wenn jeder Christ zur Heiligkeit berufen ist, so ist es prinzipiell jedem Menschen, der in seinem Leben Christus nachfolgen will, aufgetragen, radikal und ungeteilt die Liebe zu Gott – und damit auch zu den Menschen – zu leben. Die konkrete Lebensform, in der diese Aufgabe realisiert wird, ergibt sich dann – wie oben bereits angedeutet – als je persönlich-existentielle Berufung.²² Rahner sieht in diesem Zusammenhang die wesentliche Bedeutung des Rätstandes in der prophetischen Zeichendimension: Der Rätestand verweise durch den Totalverzicht in einer Eindeutigkeit auf den Gottesbezug, die in der Ehe so nicht gegeben sei, weil diese stets im Weltbezug und damit in der Ambivalenz verbleibe.²³

Hier stellt sich jedoch die Frage, ob nicht auch der Rätestand insofern ambivalent ist, als er als Weltflucht missverstanden werden kann, wodurch die inkarnatorische Wirklichkeit Gottes verschleiert würde. Eine gewisse Ambivalenz kommt somit beiden Lebensformen, der ehelichen wie der zölibatären, zu. Zudem ist im Unterschied zu Rahner festzuhalten, dass auch der Ehe eine nicht geringe prophetische Dimension zukommt, und zwar insbesondere im heutigen soziokulturellen Kontext, wo sie nicht mehr den „Normalfall“ darstellt: In ihrer Radikalität als freiwillige Bindung an einen Menschen „in guten und in bösen Tagen, bis der Tod uns scheidet“ verweist die Ehe über die bloße Immanenz hinaus auf Gott als den einzig tragenden Grund einer solchen Entscheidung. Zugleich bedeutet diese Bindung nicht nur, aber immer auch Verzicht und Selbstbeschränkung.

Diese Fundierung der Ehe in der Gottesbeziehung lässt sich nun anhand der evangelischen Räte weiter entfalten.

²¹ Vgl. M. Scheuer, *Die Evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. v. Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. Würzburg 1990 (SST 1), 143–147.

²² Vgl. K. Rahner, *Über die evangelischen Räte*, in: ders. *Schriften zur Theologie*. Bd. 7. Einsiedeln 1966, 404–434, 412.

²³ Vgl. K. Rahner, Anm. 22, 428.

a) Armut

Armut bedeutet in der Ehe zwar nicht Besitzlosigkeit; doch wenn Armut als spirituelle Praxis die freie Zurückweisung von Gütern bedeutet, so gilt das mit Sicherheit auch für die Ehe – und zwar nicht nur für kinderreiche Familien, die auch in der EU eine signifikant erhöhte Armutsgefährdung aufweisen, sondern für alle Eheleute, die dem gemeinsamen Lebensprojekt Vorrang vor dem je eigenen einräumen. Sie nehmen es in kritischer Abhebung von den konsumistischen Plausibilitäten der Gegenwart auf sich, für den Partner und das Gemeinsame die persönliche Verfügungsmacht über den eigenen Besitz einzuschränken und schaffen so eine Kultur evangelischer Armut, die sich in vier Dimensionen entfaltet.

– Armut als Loslassen von irdischem Besitz:

Die Lebenskultur der Ehe als Liebe ist, wenn man die altbekannte Unterscheidung von *Erich Fromm* in Anschlag bringen will, wesentlich eine im Modus des Seins, nicht des Habens.²⁴ Überhaupt macht diese Art der Armut erst gemeinschaftsfähig: Eheleiche Gemeinschaft kann nur in einer Kultur des Teilens und der Solidarität entstehen. Diese Solidarität nicht an den Grenzen der Zweierbeziehung enden zu lassen, sondern als Auftrag zu verstehen, der in „Kirche und Welt“ zu erfüllen ist, stellt eine der wesentlichen spirituellen Herausforderungen der Ehe dar.

– Armut als Loslassen von vorletzten Sicherheiten:

Die Evangelische Armut ist eine Armut des Weges; es gilt, immer wieder loszulassen und neu aufzubrechen. Das betrifft nicht nur materielle Sicherheiten, sondern auch ideelle: alles, woran man sein Herz klammern, alles, wonach man süchtig werden kann. Die spirituelle Herausforderung für die Ehepartner besteht hier darin, zu erkennen, dass sie nicht schon im gelobten Land angekommen sind, sondern vielmehr in einer Exodus-Gemeinschaft stehen, die noch auf dem Weg ist. Ehe spirituell zu leben bedeutet dann, sich auf einen offenen Prozess einzulassen, der immer wieder ungeahnte Herausforderungen mit sich bringt und neue Schritte der Entwicklung fordert – vom einzelnen wie vom Paar gemeinsam.

– Armut als Loslassen des Anderen

ist wohl eine der wesentlichsten Herausforderungen für die Ehe: Nur, wenn ich den Partner nicht besitzen will, wenn ich mich auch von meiner Beziehungs-Sucht löse, ist personale Begegnung in Freiheit möglich.

– Armut als Loslassen von sich selbst

ist hier die letzte Konsequenz: Die Ehe ist auch ein Übungsfeld, sich selbst frei zu machen von den eigenen ungeordneten Anhänglichkeiten,

²⁴ E. Fromm, *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976; vgl. auch ders., *Die Kunst des Liebens*. Frankfurt/M. 1980.

um so offen zu werden für den Anderen, der mich beansprucht – und damit für Gott als den ganz Anderen, das absolute Du.

b) Gehorsam

Wenn im Zusammenhang mit der Ehe vom Gehorsam gesprochen wird, so sei zunächst festgehalten, dass es dabei keineswegs um autoritär-patriarchale Rollenmuster geht. Vielmehr gilt auf dem Weg der Nachfolge der erste Gehorsam stets und ausschließlich dem Willen Gottes, der sich in der Welt unterschiedlich mitteilt. Auch in der Ehe bedarf es also zuallererst des Hinhörens auf Gott – und das stellt in jedem Fall die erste Ausrichtung des Gehorsams dar.

– Gehorsam als Fragen nach dem Willen Gottes:

Gefragt ist hier eine Kultur der Unterscheidung der Geister, die sowohl eine persönliche als auch eine gemeinsame ist: Jeder Partner hat je neu nach dem Willen Gottes für sich selbst zu fragen, aber ebenso beide gemeinsam nach dem Willen Gottes für sie als Paar: Wie kann ich, wie können wir gemeinsam Christus besser nachfolgen?

– Gehorsam als Selbstannahme:

Dieses gehorsame Auf-Gott-Hören ist nur auf dem Boden einer grundlegenden Selbstannahme möglich, denn in dieses mein konkretes Menschsein hinein spricht sich Gott aus – und zwar konkret durch die Menschen um mich herum, an denen mir der Anspruch des Für-andere-Daseins aufgeht.

– Gehorsam als Aufeinander-Hören:

Hier ist das benediktinische Verständnis hilfreich, das den Gehorsam primär als Aufeinander-Hören versteht. Gehorsam meint dann die Bereitschaft, „sich auf die Gemeinschaft einzulassen, seine eigenen Bedürfnisse nicht absolut zu setzen“ und im gemeinsamen Hinhören auf Gott zu erfahren, „wie wir konkret eine Antwort geben könnten auf die Zeichen unserer Zeit“.²⁵

Dieses Aufeinander-Hören in der Partnerschaft wird in der Ehe an unterschiedlichen neuralgischen Punkten sehr konkret: in der Entscheidung über die Kinderzahl, das Berufs- und Lebensumfeld, über Beziehungen zu Herkunftsfamilien, Freundeskreisen etc. Grundsätzlich zeigt sich in einer solchen gemeinsamen Entscheidungsfindung aus dem Glauben die Grundhaltung eines dialogisch gelebten, diskreten Gehorsams, der zwar nicht in der Unterordnung unter einen Oberen besteht, wohl aber im Verzicht auf

²⁵ A. Grün / A. Schwarz, *Und alles lassen, weil Er mich nicht läßt*. Lebenskultur aus dem Evangelium, Freiburg/Br. 1995, 62.

Selbstdurchsetzung und in gegenseitiger Unterordnung, die es erst möglich macht, sich dem Anliegen des Partners zu öffnen.

c) Keuschheit

Dass auch die Ehe mit Keuschheit zu tun hat, überrascht nicht, wenn man mit diesem Wort nicht nur Enthaltensamkeit meint, sondern sie aus einer positiveren Sicht der Sexualität heraus als deren personale Integration in das partnerschaftliche (Zusammen-)Leben versteht, wie z. B. der Erzbischof von Baltimore, *William Kardinal Keeler*, in einem Hirtenbrief ausführt: „Keuschheit meint nicht Tabus, sondern Integration. Sie betrifft die emotionale und spirituelle Ganzheit der menschlichen Person auf dem Gebiet der Sexualität.“²⁶

- Keuschheit als Integration der eigenen Sexualität beginnt zunächst mit der Annahme der eigenen Sehnsüchte und Begrenzungen.²⁷ Erst auf dieser Basis ist es möglich, die eigene Sexualität so zu kultivieren, dass eine herrschaftsfreie und ehrfürchtige personale Begegnung mit dem Partner möglich wird – eine Begegnung, die immer – auch in der Ehe – ein Moment des Verzichtes mit sich bringt, vor allem den Verzicht darauf, die eigenen Wünsche auf Kosten anderer durchzusetzen. Ausgehend von dieser Basis versteht sich
- Keuschheit als Ehrfurcht vor dem anderen, was primär die Achtung des Partners als Person in seiner absoluten Eigenständigkeit meint. Keuschheit in der Ehe bedeutet so eine Kultur der erotischen Liebe, die nicht egozentrisch, sondern als Einander-Entsprechen und wechselseitig bereicherndes Miteinander gelebt wird: Liebe ohne Nebenabsichten, ohne eigensüchtige Motive, ohne Herrschaftsstreben – in Ausschließlichkeit und Treue.
- Keuschheit als Einander-im-Letzten-entzogen-Sein: Diese Dimension wird insbesondere von der feministischen Theologie eingebracht, wenn sie Jungfräulichkeit wesentlich als Freiheit von Fremdefinitionen definiert. Maria als Jungfrau versteht sich nicht von ihrem Mann, nicht von ihrem leiblichen Vater her, sondern allein von Gott; Selbststand und Gottesbeziehung sind so jeder menschlichen Beziehung – auch der ehelichen – voraus.²⁸ Das gilt gerade auch für die sexuel-

²⁶ W. Keeler, *Pastoral Statement: Marriage, Sexuality and Chastity* (2001), in: *Origin* 30(2001), 521–524, 523 (Übers. d. d. Verf.).

²⁷ Vgl. W. Müller, *Keuschheit als Ja zur Sexualität*, in: W. Müller / M. Scheuer / A. Herzig, *Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte*. Würzburg 1996, 11–46, 14.

²⁸ Vgl. S. A. Spindel, *Maria heute*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Hg. v. E. Gössmann u. a.. Gütersloh 2002, 396–398.

le Begegnung: Sie ist Begegnung von eigenständigen und auf Gott bezogenen Menschen, die dem Partner gerade in ihrer wechselseitigen Hingabe im Letzten doch entzogen bleiben.

Die daraus sich ergebende Ehrfurcht vor den anderen ist es, die die Keuschheit der zölibatären wie der verheirateten Menschen ausmacht und die grundsätzlich allen Menschen gilt, ob man ihnen nun in sexueller Begegnung gegenüber tritt oder nicht.

Schlussgedanken

Was hier anhand der evangelischen Räte aufgezeigt werden sollte ist, dass für die Ehe – *mutatis mutandis* – nichts anderes gilt, als was jede christliche Lebensform und Spiritualität grundsätzlich und wesentlich prägt: Dass sie in der existentiellen Ausrichtung auf Gott als den letzten Grund meines Selbstseins den Primat der Gottesbeziehung realisiert. Von Ihm her ist alles zu erwarten, und hier und heute ist die Nähe Gottes schon anfanghaft erfahrbar – gerade auch im und durch den Ehepartner. Zugleich steht die Ehe unter dem eschatologischen Vorbehalt: in der Welt, aber nicht von der Welt; in der bedrängenden Situiertheit von Fragmentarität und Schuldbedrohtheit, zugleich aber dynamisch ausgerichtet auf die schon angebrochene und in Fülle verheißene Erlösung.

Das bedeutet nun, dass die Ehe nicht als Christentum zweiter Klasse unterhalb der „besseren“ zölibatären Lebensform des Rätestandes rangiert, sondern dass beide Formen christlichen Lebens prinzipiell gleichwertig sind. Beide realisieren christliche Existenz und beide sind dem entsprechend im Vollsinn des Wortes als „Berufung“ zu qualifizieren. Dabei stehen sie keineswegs in Konkurrenz zueinander, sondern in wechselseitiger Verwiesenheit: Auf je eigene Weise zeigen beide, was christliches Leben als eschatologische Existenz bedeutet.

Dabei kommt heute sicher deutlicher als früher auch in der Ehe jene prophetische Dimension zum Tragen, die den evangelischen Räte eigen ist: Christlich gelebte Ehe erscheint als Gegenbild zum aktuellen neoliberalen Konzept der rücksichtslosen Gewinnmaximierung bei geringstmöglichem Aufwand (Armut); sie zeigt gegen die unhinterfragte Plausibilität individualistischer Selbstverwirklichung die fundamentale Bedeutung der Gemeinschaft und des Miteinander auf (Gehorsam); und sie setzt an die Stelle des ichbezogenen, möglichst verantwortungsfreien Auslebens der „eigenen“ Sexualität die ein Leben lang partnerschaftlich zu gestaltende Kultur erotischer Beziehung (Keuschheit). So vertrauen sich Ehepartner einander an in die Ungesicherheit der Geschichte hinein, allein aufgrund der Heilsver-

heißung Gottes, die ihre gegenseitige Treuezusage ermöglichend trägt. In Armut, Gehorsam und Keuschheit, d. h. im tapferen, nüchternen und liebenden Loslassen des Eigenen auf Gottes Verheißung hin, bewährt sich das freie Ja-Wort der Eheleute.²⁹

Dass die Realisierung dessen stets nur fragmentarisch gelingt, ist nicht nur eine menschliche Selbstverständlichkeit; es ist vielmehr eine theologische Notwendigkeit, weil es direkt aus dem eschatologischen Charakter christlicher Existenz folgt. Aber selbst wenn die hier gebotene Darstellung somit zwangsläufig den Charakter des Idealtypischen aufweist und dem entsprechend nicht primär nach den faktisch gelebten Gestalten der Ehe gefragt wurde, sondern nach dem, was Ehe als Sakrament sein könnte und – ethisch gewendet – auch sein sollte, so haben solche idealtypischen Betrachtungen doch ihren unaufgebbaren Wert: Sie entwickeln ein Vor-Bild, d. h. ein Vorbild dessen, was als Vollendung zwar noch aussteht, aber nichtsdestoweniger schon angebrochen ist und verwirklicht sein möchte. So nimmt dieser Beitrag denn auch das Recht für sich in Anspruch, das allen Theologien von Zölibat und Rätestand fraglos zugestanden wird: Den Modellcharakter des theologischen Vor-Bildes herauszuarbeiten, ohne zu moralisieren, aber im vollen Wissen um die Begrenztheit und Brüchigkeit jeder konkreten Realisierung.

Vielleicht ermöglicht es ja gerade die abnehmende Zahl der kirchlichen Eheschließungen, die sicherlich auch bedauerlich ist, dass sich christliche Ehepaare dessen mehr bewusst werden, dass sie in ihrer Ehe eine konkrete Form der Christus-Nachfolge gewählt haben und damit eine zeichenhafte, prophetische Existenzform leben.

²⁹ Vgl. A. Wollbold, *Fehlt eine Spiritualität der Ehe?* In: *GuL* 75(2002), 183–192, 190; R. Miggelbrink, *Ist die Ehe ein Sakrament?* In: *GuL* 74 (2001), 193–209.