

Ehespiritualität – Ein Paradigmenwechsel in der Geschichte christlicher Spiritualität?

Thomas Knieps-Port le Roi, Leuven

Die amerikanische katholische Theologin Mary Ann Oliver berichtet im Vorwort ihres 1994 erschienenen Buches *Conjugal Spirituality*,¹ wie im Zuge einer theologischen Promotion ihr Interesse an der Geschichte der christlichen Spiritualität wächst. Sie liest in den Schriften und Viten der Heiligen, vertieft sich in die einschlägigen Werke zur Spiritualität, führt unzählige Gespräche mit Mönchen und geistlichen Begleitern und lebt in verschiedenen religiösen Gemeinschaften. Mit der Zeit rundet sich ihr Bild, aber es stellt sich auch ein deutliches Unbehagen ein. Denn die christliche Überlieferung scheint eine Lebensdimension fast vollständig auszublenken, die in der spirituellen Erfahrung der Verfasserin eine bedeutsame Rolle spielt – die Partner- und Partnerschaft. „Wenn diese überhaupt Erwähnung findet, dann wird sie entweder sogleich in ihre zwei Bestandteile getrennt oder mit einer Familie bzw. Gemeinschaft assoziiert“, so beobachtet Oliver und stellt fest: „Schließlich gelangte ich zu der simplen Erkenntnis, dass die schriftlich überlieferte und heute vermittelte Spiritualität im Grunde genommen zölibatär und/oder monastisch ist – aber ich bin weder das eine noch das andere.“²

Diese resignative Einsicht markiert den Anfang einer neuen Suchbewegung, der sich das Buch der Autorin und das spezifische Programm einer Ehespiritualität verdanken. Mary Ann Oliver nimmt sich die Literatur nochmals vor. Wenn doch die Mehrzahl der Christen zu allen Zeiten verheiratet gewesen ist, so müssten sich doch auf dem breit ausgetretenen und in der zölibatären Erfahrung wurzelnden Weg zumindest vereinzelte Spuren eines spirituellen „Weges zu zweit“ finden lassen. „Und tatsächlich fanden sich Spuren, hier und da, genug, um eine Art verborgenen und untergründigen Strom in der Kirchengeschichte zu rekonstruieren, eine Art marginaler, kaum umschriebener Strömung, deren Bläschen ab und zu an die Oberfläche drängen; einer Strömung, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts an Substanz und an Schnelligkeit gewinnt und deren Gestalt und Richtung wir jetzt zum ersten Mal wahrnehmen können.“³

¹ M.A. McPherson Oliver, *Conjugal Spirituality. The Primacy of Mutual Love in Christian Tradition*. Kansas City 1994.

² AaO., Vf. (Übersetzungen vom Verf.)

³ AaO., VI.

Vermutlich werden dieser Analyse und der aus ihr abgeleiteten Programmatik viele – vor allem verheiratete – Christen und Christinnen zustimmen können, möglicherweise sogar aus voller Überzeugung, da darin etwas zum Ausdruck kommt, was sie so oder ähnlich auch schon empfunden, aber noch nicht auszusprechen vermocht oder gewagt haben. Es soll deshalb im Folgenden darum gehen, die untergründige Strömung einer alternativen, genauerhin ehelichen Spiritualität, von der hier die Rede ist, etwas genauer zu erkunden.

1. Bedeutungsfelder von Ehespiritualität im geschichtlichen Wandel

Ein erstes Bedeutungsfeld von Ehespiritualität erschließt sich, wenn man auf den Begriff »Frömmigkeit« zurückgreift, an dessen Stelle während der letzten Jahrzehnte der heute durchgängig verwendete Terminus »Spiritualität« getreten ist.⁴ Gemeinhin definierte man »Frömmigkeit« als eine Gesinnung der Liebe und Ehrfurcht gegenüber Gott, die sich in spezifischen religiös-kultischen Handlungen sowie in einer besonderen Haltung dem Geschaffenen, also der menschlichen Gemeinschaft, der eigenen Person und den Dingen gegenüber ausdrückt.⁵ In der traditionellen Moraltheologie unterschied man dementsprechend zwischen Mystik und Askese. Unter »Mystik« verstand man die Weise der persönlichen Begegnung mit Gott, die sich in Gebet und Besinnung, im Beichtsakrament, in der Teilnahme am Gottesdienst oder in Exerzitien ausdrücken konnte, während »Askese« eine bestimmte Weise des Umgangs mit sich selbst, den Mitmenschen und den Dingen der Welt bezeichnete, die z.B. durch Fasten und Enthaltbarkeit oder durch Almosengeben eingeübt und praktiziert werden konnte.⁶ Damit war ein fester Bestand an erprobten Frömmigkeitsformen umschrieben, die im Grunde genommen für alle katholischen Christen gleichermaßen geboten schienen. Ob Papst, Bischof, Priester, Mönch, Ordensschwester oder einfacher Gläubiger – alle waren gehalten, aus diesem Schatz an kultischen Handlungen und frommen

⁴ In der ersten Ausgabe des LThK aus dem Jahr 1937 sucht man vergebens nach dem Stichwort »Spiritualität«, in der zweiten Ausgabe aus den sechziger Jahren findet sich wohl ein Eintrag, allerdings nur in Form eines Verweises auf »Frömmigkeit«. Erst die jüngste Ausgabe des LThK verzeichnet einen langen Artikel zum Stichwort »Spiritualität«. Zur Begriffsgeschichte von »Spiritualität« vgl. C. Schütz, Art. *Christliche Spiritualität*, in: Ders. (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988, 1170ff. u. J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*. Würzburg 1999, 36–40.

⁵ Vgl. dazu A. Auer, Art. *Frömmigkeit*, in: LThK 4 (1960), 398–405.

⁶ Vgl. z.B. den Traktat des französischen Theologen Louis Bouyer unter dem bezeichnenden Titel: *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris, Tournai 1960.

Übungen für ihr geistliches Leben zu schöpfen, abhängig lediglich von den eigenen Möglichkeiten und der persönlichen Lage. Doch damit drängte sich auch die Unterscheidung auf zwischen der Gruppe derjenigen, die sich aufgrund einer spezifischen Berufung etwa im Ordensleben oder im priesterlichen Dienst diesen Frömmigkeitsübungen intensiv und geradezu professionell widmen konnten, und all den anderen, die als einfache Gläubige ihren anderweitigen alltäglichen Pflichten nachzugehen hatten und für die deshalb nur eine reduzierte Form des geistlichen Lebens praktikierbar war. Traf dies für die Mehrzahl der Christen zu, so befanden sich darunter zweifellos auch die Verheirateten.

Frömmigkeit in der Ehe

In dieser Hinsicht lässt sich allenfalls von einer »Frömmigkeit in der Ehe«, nicht aber von einer »ehelichen Frömmigkeit« sprechen. Zwar gab und gibt es durchaus unterschiedliche Typen von Frömmigkeit, aber diese unterscheiden sich entweder durch stiftungsspezifische Inspirationen und Stile (benediktinisch, franziskanisch, dominikanisch, ignatianisch usw.) oder durch besondere theologische Akzentuierungen, so dass man von einer marianischen, einer eucharistischen, einer Herz-Jesu-Frömmigkeit usw. sprechen kann. Eine *eheliche* Frömmigkeit kommt auf diesem Hintergrund jedoch nicht in Betracht, weil Eheleute in Sachen Frömmigkeit als »Laien« zu gelten haben, die sich aufgrund ihres Standes im geistlichen Leben nicht so gut auskennen wie die »Profis« in den Kirchen und Klöstern.

Mit dem Bedeutungsschwund des Begriffs »Frömmigkeit« verliert auch die damit verbundene Konzeption des geistlichen Lebens allmählich an Bedeutung. Die verstärkte Entlehnung des Begriffs »Spiritualität« aus dem französischen Sprachraum, in dem das Substantiv *spiritualité* bereits in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg eine Neubelebung erfährt,⁷ deutet einen signifikanten Wandel im Verständnis christlicher Glaubens- und Lebensgestaltung an. Einen besonderen Einschnitt markiert in dieser Hinsicht das II. Vatikanische Konzil.

⁷ Vgl. zur französischen Begriffsgeschichte A. Solignac, Art. *Spiritualité. 1. Le mot et l'histoire*, in: DSp 14 (1990), 1432ff. Im englischen Sprachraum wird der Begriff »spirituality« nach 1920 gebräuchlich, und zwar als Folge von Übersetzungen französischer Traktate, vgl. W.H. Principe, Art. *Spirituality, Christian*, in: M. Downey (Hrsg.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Collegeville 1993, 931–938 (931).

Eheleben aus dem Glauben

Das II. Vatikanum hat mit der Vorstellung einer Zwei-Klassen-Gesellschaft in der Kirche gebrochen, und zwar sowohl hinsichtlich des Kirchenverständnisses und der Gegenüberstellung von Amtsträgern und Gläubigen als auch hinsichtlich der Zuständigkeit und Kompetenz für das geistliche Leben. Ausgehend vom biblischen Gedanken des einen Volkes Gottes betonen die Konzilstexte einmütig, dass es keine Spezialisten in Sachen des Glaubenslebens gibt, sondern alle Getauften gleichermaßen dazu berufen sind, ein Leben in Heiligkeit zu führen.⁸ Begleitet und untermauert wird diese Neuorientierung durch ein grundlegend gewandeltes Selbstverständnis der Kirche, das nicht zuletzt auch eine neuartige Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt zur Folge hat. Interpretiert man »Welt« nicht als einen vom heiligen unterschiedenen profanen Bezirk, sondern als den Lebensraum, in dem faktisch die Mehrzahl der Christinnen und Christen lebt und wirkt, so kommt gerade darin zum Ausdruck, dass *alle* menschlichen Lebensweisen und Lebensbereiche zum Ort des Heils werden können. Ausdrücklich warnen die Konzilsväter vor einer Spaltung zwischen dem weltlichen und religiösen Leben: so wenig wie das berufliche und gesellschaftliche Leben vom Glauben losgekoppelt werden könne, so wenig dürfe sich das religiöse und geistliche Leben in bloßen Kultakten und der Erfüllung moralischer Verpflichtungen erschöpfen.⁹

Hierin zeigt sich nun deutlich die Abkehr von einem Frömmigkeitsideal, welches das Religiöse in den Bereich der Innerlichkeit, des subjektiven Erlebens und der individuellen moralischen Pflichterfüllung verlegt. Spiritualität nach dem II. Vatikanum bedeutet demgegenüber eine vom Glauben getragene und die gesamte menschliche Existenz unter den konkreten Lebensbedingungen prägende religiöse Orientierung und Lebensform. Geistliches Leben spielt sich deshalb nicht mehr allein ab in ausdrücklichen religiösen Formen und Übungen. Das private, berufliche, soziale, politische, kulturelle Leben, kurz: der gar nicht so fromme Alltag der Gläubigen wird zum Ort, an dem sich der christliche Glaube und damit auch eine christliche Spiritualität zu vollziehen und zu bewähren haben.

In diesem Sinn ist dann unter »Ehespiritualität« der Glaubensvollzug unter den Bedingungen der ehelichen Lebensform zu verstehen.¹⁰ Dieses zwei-

⁸ Vgl. dazu die dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, n. 11 u. bes. 39–42.

⁹ So zu lesen in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, n. 43.

¹⁰ H.-J. Weinz, Art. *Ehe und Familie*, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (Anm. 4), 254–262, definiert Ehe- und Familienspiritualität formal als „Verleiblichung des Glaubens in den ›Gestalten‹ von Ehe und Familie“ (254).

te Bedeutungsfeld von Ehespiritualität fügt sich im Wesentlichen ein in das Modell einer christlichen Ehe, wie es sich in der nachkonziliaren Verkündigung weithin durchgesetzt hat und z.B. in den folgenden Ausführungen anschaulich wird:

„Die Christlichkeit einer Ehe kommt nicht nur vor dem Traualtar zum Ausdruck, sondern mehr noch in der Gestaltung des gemeinsamen Lebens aus dem Glauben an Gott und dem Mitleben mit der Kirche. (...) Darum braucht es für eine christliche Ehe eine gemeinsam bewusst gewollte Glaubenskultur, die eingeübt und auch praktiziert werden muss. Kreativität der Liebe drückt sich gerade auch in dieser religiösen Tiefe aus und macht das gemeinsame Leben viel reicher. Das geschieht am leichtesten dort, wo beide Ehepartner im gemeinsamen Glauben an Gott und in der gleichen Kirche beheimatet sind. Wo Eheleute z.B. miteinander, mit den Kindern, mit Freunden gemeinsam beten, geht es um viel mehr als nur um eine Frömmigkeitsübung. Wo in einer Ehe das Kirchenjahr mit seinen Festen und Gottesdiensten gefeiert wird und auch der Sonntag als ›Herrentag‹, dort können Ehepartner und Kinder in den Glauben hineinwachsen. Dort wird der gemeinsame Lebensweg zum gemeinsamen Glaubensweg. Die Partner geben sich Anteil an dieser Seite ihres Lebens, ihrer Hoffnungen und Kraftquellen. Dort wird eine Ehe und Familie zur Hauskirche, in der Jesus Christus mitten im Alltag zugegen ist.“¹¹

Was hier als „gemeinsame und bewusst gewollte Glaubenskultur“ umschrieben wird, könnte geradezu als eine Kurzdefinition von Ehespiritualität gelten und macht nochmals deutlich, worin der entscheidende Fortschritt dieser neueren Sichtweise besteht. In ihr wird zum einen der Glaube auf die Lebensumstände der Partnerschaft bezogen, so dass durch Einübung und Praxis eine Kultur des Glaubens entstehen kann, die solchen Lebensbedingungen entspricht. Zudem – und darin liegt ein weiterer, wesentlicher Bedeutungszuwachs des Begriffs »Ehespiritualität« – kommt hier erstmals in den Blick, dass die beiden Lebenspartner einander Anteil zu geben vermögen an ihrem individuellen Glaubensleben und dass es deshalb so etwas wie einen »Glaubensweg zu zweit« gibt. Damit wird ein Parameter in die Spiritualitätsgeschichte eingeführt, der allenfalls in der sog. geistlichen Freundschaft einen Vorläufer hat, aber nun erstmals im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Beziehung Eingang in den kirchlich-theologischen Diskurs findet.

Dennoch stellt sich die Frage, ob diese Konzeption von Ehespiritualität sich dem anfangs zitierten Verdikt von Mary Anne Oliver ganz zu entziehen vermag. Wird nicht auch hier eine überlieferte kirchliche Glaubenspraxis einfachhin vorausgesetzt und von den Eheleuten erwartet, dass sie die vorgegebenen religiösen Formen und Praktiken in ihre eheliche und familiäre Situation integrieren? Legt die Beobachtung von Oliver aber nicht gerade nahe, dass es sich hierbei um Vollzüge handelt, die, weil sie einer grundsätzlich anderen Lebensweise als der ehelich-familiären entstammen, auch nur schwer in diese hinein übertragen werden können? Und schließlich: bleibt

¹¹ Der Text stammt vom Erfurter Bischof J. Wanke, *Ehe wagen. Ein Plädoyer für das Ehesakrament*. Erfurt 2003, 18f. (Broschüre, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Erfurt)

dabei Raum für die Erkenntnis, dass die eheliche Gemeinschaft als solche eine originäre glaubenspraktische Qualität und damit auch eine genuine spirituelle Bedeutung hat?

Auf diesem Hintergrund soll hier der Versuch unternommen werden, ein drittes Bedeutungsfeld von Ehespiritualität zu benennen, das sich vom zuvor genannten dadurch abhebt, dass es die beiden Bezugsgrößen Glaube und Ehe in eine umgekehrte Zuordnung bringt.

Glaubenserfahrung aus der ehelichen Gemeinschaft

Es dürfte wenigstens prinzipiell deutlich sein, worin der Unterschied zwischen beiden Konzeptionen besteht. Während bei der vorigen Sinnzuschreibung von Ehespiritualität davon ausgegangen wird, dass der Glaube in seiner herkömmlichen kirchlichen Form ebenso wie andere Lebensbereiche auch das eheliche Leben durchdringt und prägt, ist hier nun zu zeigen, dass es eine christliche Spiritualität in und aus der Beziehungserfahrung gibt und dass die eheliche (im Unterschied zu einer monastischen und zölibatären) Lebensweise als ein Ort *sui generis* der Glaubenserschließung, der Gottessuche und -begegnung sowie der Heilserfahrung angesehen werden kann und folglich auch die Glaubenspraxis zu bestimmen vermag. Erst aus dieser Perspektive erschließt sich das Verständnis einer genuinen ehelichen Spiritualität, das Oliver und andere Autorinnen und Autoren im Sinn haben, wenn sie traditionelle Konzepte und Praktiken als unangemessen für Ehepaare betrachten und einen noch weitergehenden Wandel im christlichen Spiritualitätsverständnis anmahnen.¹² Es geht darum, den Lebensraum der Paarbeziehung als einen authentischen Erfahrungsraum geistgewirkten und geisterfüllten Lebens¹³ wahrzunehmen und ihm dementsprechend seinen legitimen Platz im kirchlichen Kontext zuzuweisen.

¹² Von den Werken, die sich explizit mit Ehe- bzw. Paarspiritualität befassen, seien hier genannt C.A. Gallagher u.a. (Hrsg.), *Embodied in Love. Sacramental Spirituality and Sexual Intimacy. A New Catholic Guide for Marriage*. New York 1994; A. Grillo, *La liturgia e l'esperienza spirituale della vita matrimoniale*, in: INTAMS review 7 (2001), 169–181; R. Gaillardetz, *A Daring Promise. A Spirituality of Christian Marriage*. New York 2002; M. Scharer, *Sich nicht aus dem Herzen verlieren. Von der spirituellen Kraft der Beziehung*. München 2003 u. G.M. Prüller-Jagenteufel, *Ehe als eschatologische Existenz: Spiritualität der Ehe in der Spannung von Immanenz und Transzendenz*, in: GuL 77 (2004), 261–274.

¹³ Zur Bestimmung christlicher Spiritualität als „geistgewirkte und geisterfüllte Glaubensexistenz“ vgl. G. Greshake, *L'unique Esprit et les multiples spiritualités: que signifie dans ce contexte la spiritualité du mariage?*, in: INTAMS review 2 (1996), 142–150 u. B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, in: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS), *„Lasst Euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18). Beiträge zur Theologie der Spiritualität*. Münster 2001, 6–30.

Nun wäre eine derartige Neubewertung der Paarbeziehung im christlichen Glaubensleben kaum vorstellbar, wären von der nachkonziliaren Ehe-theologie nicht bereits wesentliche Impulse in diese Richtung ausgegangen. Die entscheidende Weichenstellung hatte dabei wiederum das II. Vatikanum vollzogen, indem es in Abkehr von einem dominierenden Traditionsstrang die Ehe nicht mehr primär juridisch als Vertrag zum Zweck der Erzeugung von Nachkommenschaft bestimmte, sondern die Liebe der Ehegatten zueinander zum leitenden Gesichtspunkt seines Eheverständnisses machte.¹⁴ Damit war der Weg frei für eine fruchtbare Erneuerung der Ehe-theologie, die vor allem zweierlei bewirkte: zum einen rückte nunmehr die personale Beziehung der Ehepartner in den Vordergrund des Interesses und erfuhr damit eine unerhörte theologische Aufwertung, zum anderen aber konnte im Zuge dieses Neuansatzes auch der in der christlichen Tradition tief verwurzelte Vorbehalt gegenüber der Sexualität entkräftet werden, aufgrund dessen Ehe-leuten in der Vergangenheit der Zugang zu einem wahren geistlichen Leben verschlossen geblieben war. So konnte in der Folge etwa Karl Rahner von seinem theologisch-anthropologischen Ansatz her aufzeigen, wie die Liebes-einheit der Ehegatten als Mystagogie in die Gotteserfahrung zu deuten ist,¹⁵ während sich in der Sakramententheologie die Auffassung durchsetzte, dass nicht nur der Akt der Eheschließung, sondern die gelebte eheliche Gemeinschaft in ihrer zeitlichen Erstreckung zu einem sakramentalen Zeichen des göttlichen Heilshandelns wird.¹⁶ In der moraltheologischen Bewertung schließlich reifte die Einsicht heran, dass die Ehe als *Berufung* zu gelten habe und zu leben sei.¹⁷

So könnte man also durchaus annehmen, dass sich in der theologischen Beschäftigung mit dem Ethethema bereits jener Perspektivenwechsel vollzogen hat, der dem hier geforderten Verständnis von Ehespiritualität entspricht und somit auch eine solide theologische Basis zu verschaffen vermag. Aber spätestens an dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob der hier postulierte Wandel im Verständnis von Ehespiritualität so gravierend ist, dass er die Unterscheidung zwischen dem zweiten und dritten Bedeutungsfeld rechtfertigt. Werden hier nicht vielmehr die beiden Seiten ein und derselben Medaille ansichtig, wenn es einmal heißt, der Glaube durchdringe das Eheleben, während das andere Mal die eheliche Gemeinschaft als Erschließungsbasis

¹⁴ Vgl. *Gaudium et spes*, n. 47–52.

¹⁵ Vgl. K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, in: Ders., Schriften zur Theologie u. Bd. 8. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 519–540.

¹⁶ Vgl. etwa J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, in: H. Greeven u.a. (Hrsg.), *Theologie der Ehe*. Regensburg, Göttingen 1969, 81–115.

¹⁷ Vgl. K. Demmer, *Die Ehe als Berufung leben*, in: *INTAMS review* 2 (1996), 39–57. 120–137.

des Glaubens ausgegeben wird? Worin liegt also der Grund für den Umbruch, dessen Programmatik und Rhetorik wir uns hier zu eigen gemacht haben?

Tatsächlich erschließt sich die Novität dieser Konzeption von Ehespiritualität erst, wenn man sie auf die weitere Geschichte der christlichen Spiritualität bezieht. Denn dann wird deutlich, dass mit den Eheleuten nicht nur ein dafür bislang nicht in Frage kommender christlicher Stand als Träger einer genuinen Spiritualität in Erscheinung tritt, sondern mit seiner lebensweltlichen Verankerung in der Paarbeziehung sich auch ein andersartiger Spiritualitätstypus neben dem bislang tonangebenden monastischen und zölibatären ausbildet. Damit soll nicht bestritten werden, dass sich in der Geschichte möglicherweise auch vergleichbare Vorgängermodelle aufweisen lassen. Die Diagnose eines Paradigmenwechsels in der christlichen Spiritualität scheint jedenfalls dann nicht als abwegig, wenn es gelingen sollte, die Lebensform der Paarbeziehung als eine legitime, vollwertige und tragfähige Erschließungsbasis für den christlichen Glauben zu erweisen.

Somit scheint es geboten, die sich neu abzeichnenden Konturen einer ehelichen Spiritualität im Kontrast zu Vorgängermodellen noch etwas genauer in den Blick zu nehmen.

2. Konturen einer christlichen Ehespiritualität

Die eheliche Gemeinschaft ist durch eine Reihe von spezifischen Lebensbereichen gekennzeichnet, die in der christlichen Spiritualitätsgeschichte bislang kaum besondere Beachtung gefunden haben. Vielfach handelt es sich dabei sogar um Elemente der Lebensgestaltung, die eher als Prüfung oder gar als Hemmnis für das geistliche Leben betrachtet wurden. Drei Komponenten seien hier angeführt, um sowohl den angedeuteten Paradigmenwechsel zu illustrieren als auch einige Konturen einer zeitgemäßen sowie zukunftsweisenden Ehespiritualität sichtbar zu machen.

Abgeschiedenheit – Leben in Beziehung

Zwei spezifische Lebensformen haben die christliche Spiritualität maßgeblich geprägt: zum einen die Lebensweise der sog. *Wüstenväter*, also Eremiten und Einsiedler, die sich etwa ab dem 3. Jahrhundert in die Einsamkeit und Abgeschiedenheit fernab der menschlichen Zivilisation zurückzogen, und zum anderen die gemeinschaftliche Lebensform der Mönche, die zunächst im Osten und seit dem frühen Mittelalter auch in der abendländischen Kirche zur Blüte gelangte und ihre kulturprägende Kraft entfaltete. Auch wenn die-

se beiden Lebensformen auf den ersten Blick geradezu entgegengesetzt erscheinen – hier die bewusst gewählte Einsamkeit, dort das Gemeinschaftsleben –, so sind sie in ihrer Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte eng aufeinander bezogen. Das zönotische Mönchtum hat sich historisch aus dem Eremitentum entwickelt, und im Laufe der späteren Entwicklung wurde man zum Eremitentum erst zugelassen nach langer Erprobung im gemeinsamen Leben.

Daraus erklärt sich auch eine für beide Lebensweisen gültige Grundorientierung, die für die christliche Spiritualität typisch geworden ist. Beide Male geht es um die Gottsuche und die Christusnachfolge der Einzelperson in Form der Unterordnung des eigenen Ichs unter das göttliche Gebot. Das eine Mal geschieht das durch Entbehrung und Askese, wie sie das Einsiedlerleben abverlangt, das andere Mal durch den Gehorsam gegenüber dem Abt und den brüderlichen Umgang untereinander. Niemals aber ist auch im Gemeinschaftsleben des Mönchs die zwischenmenschliche Beziehung als solche von besonderer spiritueller Relevanz.

In der christlichen Mystik aller Jahrhunderte findet sich die Grundeinsicht vielfach variiert, dass der Weg der Gottesbegegnung Einkehr bedeutet und in die Innerlichkeit der Seele führt. Auf anschauliche Weise vergleicht *Teresa von Avila* die Seele mit einer „inneren Burg“, deren Kammern der Mensch zu durchwandern hat, bevor er in der innersten Wohnung mit dem dreifaltigen Gott vereint wird. Erst in der Dunkelheit der eigenen Innerlichkeit entdeckt auch Johannes vom Kreuz die Erleuchtung, die Gott der Seele schenkt, wenn sie sich von allem gelöst hat. Für *Franz von Sales* vollzieht sich die tägliche Hingabe an Gott und die liebende Vereinigung mit seinem Willen in der „Spitze der Seele“, dort wo das Herz die innere Ruhe zum Gebet findet.

Auch heute noch ist uns dieser Grundtypus von Spiritualität sehr vertraut. Er gründet auf der Annahme, dass das Individuum in der Innerlichkeit des Gebets, der Meditation oder auch der Naturerfahrung am ehesten Gott begegnet. Diese solitäre Erfahrung lässt sich allenfalls mit einem geistlichen Begleiter teilen; und in der Gemeinschaft von Gleichgesinnten schafft sie sich allenfalls die geeigneten Rahmenbedingungen, nicht aber den Grundstoff für die Begegnung mit Gott.

Es liegt auf der Hand, dass demgegenüber in der ehelichen Spiritualität der Beziehungswirklichkeit ein wesentlich anderer Stellenwert eingeräumt werden muss. Konfrontiert man beide Spiritualitätstypen unter diesem Aspekt, so geht es dabei nicht darum, dem monastischen Ideal generell eine Tendenz oder gar die Absicht zur Flucht aus der mitmenschlichen Beziehungskultur zu unterstellen, was sicher unzulässig und unzutreffend wäre. Ebenso wenig soll umgekehrt in Zweifel gezogen werden, dass gelingende Paarbeziehungen eigenständige, autonome Persönlichkeiten voraussetzen, die ihre indivi-

duelle Glaubensgeschichte in die Beziehung hineinbringen und darin auch weiterhin Gotteserfahrungen in innerlicher Einsamkeit machen können. Wohl aber wird eine paarbezogene Spiritualität davon auszugehen haben, dass es eine christliche Glaubenserfahrung in und aus der Beziehungserfahrung gibt und dass die Paarbeziehung als solche spirituell bedeutsam ist. Der amerikanische Theologe Richard Gaillardetz sieht in dem vitalen menschlichen Wunsch, beieinander zu sein und Gemeinschaft zu bilden, einen Grundzug christlicher Spiritualität überhaupt.¹⁸ Dies braucht nicht zu verwundern, hält man sich vor Augen, dass der christliche Gott als ein Gott in Beziehung vorgestellt wird, dessen Wesenszug Kommunikation ist. Insofern die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die in Jesus Christus ihre Mitte findet, auch ins menschliche Beziehungsleben hineinspielt, kann man „mit Recht die Frage nach der Liebeskultivierung als die zentrale Frage christlicher Spiritualität bezeichnen“¹⁹.

Die Vermutung liegt jedenfalls nahe, dass eine eheliche Spiritualität unbrauchbar geworden ist, die auch weiterhin nach dem Ideal der monastischen Frömmigkeit konzipiert wird und damit einen großen Teil des Erfahrungsberichts Verheirateter aus dem spirituellen Bewusstsein abspaltet oder verdrängt.

Ehelosigkeit – sexuelle Lebensgemeinschaft

Seit ihren Anfängen hat die Kirche mit einer nicht immer zuträglichen Gegenüberstellung von eheloser Lebensform und ehelicher Geschlechtsgemeinschaft operiert. Treffend charakterisiert H.-J. Weinz den theologiegeschichtlichen Hintergrund: „Die Ehe ist eher eine Prüfung als ein originärer Heilsweg. Sie ist zwar von ihrem Wesen her grundsätzlich gut, in ihrer konkreten Gestalt aber eine von der Sünde verletzte und, mit der Ehelosigkeit verglichen, mindere christliche Lebensform. Eheliches Leben und ehelicher Vollzug sind kein Wert in sich, sie bedürfen der entschuldigenden Ehegüter (Nachkommenschaft, Treue, unauflösliches Band) und der begründenden Ehezwecke (Zeugung der Nachkommenschaft, Heilmittel gegen die fleischliche Begierde der ungeordnet gelebten Sexualität, Leistung der ehelichen Pflicht).“²⁰

In der seit dem II. Vatikanischen Konzil erneuerten Ehe-theologie ist diese Sichtweise unbestritten korrigiert und die geschlechtliche Liebesbeziehung auch in ihrer theologischen und spirituellen Bedeutung in den Blick gerückt

¹⁸ Vgl. R. Gaillardetz, *A Daring Promise* (Anm. 12), 23f.

¹⁹ M. Scharer, *Sich nicht aus dem Herzen verlieren* (Anm. 12), 38.

²⁰ H.-J. Weinz, Art. *Ehe und Familie* (Anm. 10), 255f.

worden. Papst Johannes Paul II. betont in seiner lehramtlichen Verkündigung mit großem Nachdruck, dass die selbsthingebende Liebe der Ehepartner in besonderer Weise auch in der sexuellen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.²¹ Im direkten Vergleich aber gilt die Ehelosigkeit „um des Himmelsreiches willen“ (Mt 19,11) noch stets als die radikalere und infolgedessen höherstehende Form des Glaubenslebens. Bezeichnend dafür mag ein Zitat des Kirchenvaters Johannes Chrysostomos († 407) sein, das sowohl in *Familiaris consortio* (n. 16) wie im *Katechismus der Katholischen Kirche* (n. 1620) angeführt wird: „Wer die Ehe abwertet, schmälert auch den Glanz der Jungfräulichkeit; wer sie hingegen preist, hebt deren Bewunderungswürdigkeit mehr hervor und macht sie leuchtender. Was nämlich nur durch den Vergleich mit Schlechterem gut erscheint, dürfte kaum besonders gut sein; was jedoch, verglichen mit anerkannt Gutem, noch besser ist, das ist im Übermaß gut.“²²

Sexualität und Eros gehören zur leiblichen und seelischen Grundlage der Paarbeziehung und haben darin ihren unveräußerlichen Platz. Das Christentum hat viel Zeit darauf verwandt, die destruktiven und gottwidrigen Mächte zu benennen und zu brandmarken, die sich der Sexualität bemächtigen können. Es ist darin in gewisser Weise dem Alten Testament gefolgt, das im Unterschied zu seiner religiösen Umwelt eine Sakralisierung und Mythisierung des Geschlechtlichen zurückgewiesen und einer Verquickung mit dem Göttlichen vorgebeugt hat.²³ Darüber ist ein anderer Aspekt des biblischen Zeugnisses vernachlässigt worden, der in der Geschlechtlichkeit eine Gabe Gottes sieht, die – so jedenfalls legt es der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2,4b–25) nahe – den Menschen beziehungsfähig und damit erst zum Menschen macht.²⁴ Es bleibt zu hoffen, dass eine Spiritualität der Paarbeziehung dem Christentum dazu verhelfen kann, ein nüchternes, aber grundsätzlich positives Verhältnis zur Sexualität zu finden.

Religiöse Sonderbezirke – Alltäglichkeit und Ganzheitlichkeit

Herkömmliche christliche Spiritualität ist gekennzeichnet durch eine Diskrepanz zwischen der schon beschriebenen privaten Innerlichkeit und Abgeschlossenheit als ihrem Kernbereich und eigentlichen Aktionsfeld einerseits

²¹ Vgl. Johannes Paul II., *Mann und Frau schuf er. Grundfragen menschlicher Sexualität*. München 1981.

²² Johannes Chrysostomos, *De Virginitate* X, c. 1 (PG 48, 540).

²³ Auf die heilsamen Folgen einer Relativierung der Sexualität in der theologiegeschichtlichen Behandlung der Ehe weist insbesondere der Artikel von A. Wollbold, *Fehlt eine Spiritualität der Ehe?*, in: GuL 75 (2002), 183–192, hin. Man kann vermuten, dass die Antwort des Autors auf seine selbstgestellte Frage letztlich negativ ausfällt.

²⁴ Vgl. dazu R. Gaillardetz, *A Daring Promise* (Anm. 12), 87ff.

und den alltäglichen Lebensvollzügen anderseits. Daraus erklären sich auch ganz spezifische Erfordernisse für das geistliche Leben, so etwa wenn besondere sakrale Räume wie das Kloster, die Kirche oder das Heiligtum abgegrenzt werden, um der Gottesbeziehung ihren besonderen Ort zuzuweisen. Etwas Ähnliches geschieht durch eine spezifische religiöse Zeiteinteilung – in ein liturgisches Jahr oder in tägliche Gebetszeiten –, bei der ausgezeichnete Momente vom gleichförmigen Zeitfluss abgehoben werden.²⁵ Gerade diese Aufteilung in religiöse und profane Lebensbereiche lässt sich jedoch nur unter großen Mühen in das Ehe- und Familienleben integrieren, in dem der Alltag seinen Tribut fordert.

Eine zeitgemäße Spiritualität im Allgemeinen und die Ehespiritualität im Besonderen werden sich verstärkt auf diese Alltäglichkeit einlassen und darin ihr Handlungsfeld entdecken müssen. Die neuere theologisch-spirituelle Literatur hat dementsprechend den Begriff der »Alltagsspiritualität«²⁶ geprägt und eine Reihe von Lebensbereichen benannt, in denen eine solche Spiritualität sich ausprägen kann. Die Art und Weise, wie wir unser Leben einrichten und Lebensentscheidungen treffen, wie wir in der Arbeits- und Berufswelt stehen, wie wir anderen und eben insbesondere auch dem Partner und der Partnerin begegnen – all dies gehört heute auch zu den Themen und zum Programm einer christlichen Spiritualität. Dafür gibt es durchaus wertvolle Anknüpfungspunkte innerhalb der biblischen und kirchlichen Tradition, wie z.B. das ignatianische „Gott suchen in allen Dingen“ oder auch die beschriebene Anregung zu einer »Weltfrömmigkeit« durch das II. Vatikanum, die allerdings einer Weiterentwicklung bedürfen.

In enger Beziehung dazu steht ein weiterer Aspekt, der sich vielleicht am ehesten unter dem modischen Stichwort »Ganzheitlichkeit« fassen lässt und zu dessen Erlangung die christliche Spiritualitätstradition die Fähigkeit zur Sammlung empfiehlt. Es geht dabei darum, entgegen dem modernen Trend zu immer größerer Ausdifferenzierung und Abspaltung unterschiedlicher Lebensbereiche das eigene Leben nicht in viele unzusammenhängende Segmente auseinander fallen zu lassen, sondern unter einer einheitlichen Perspektive zu bündeln und dabei die Bewandnis des Ganzen im Blick zu behalten. In einer jüngst durchgeführten US Studie²⁷ gaben 94% junger Er-

²⁵ Die Gestaltung von Raum und Zeit zählt K. Waaijman (neben dem „Sitz im Leben“ sowie einem gewissen „Grundstoff“) zu den Unterscheidungsmerkmalen verschiedener Spiritualitätstypen, vgl. K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondbeginselen, methoden*. Gent, Kampen 2000, 13–19. Ähnlich auch A. Grillo, *La liturgia e l'esperienza spirituale* (Anm. 12), 178.

²⁶ Eine Auswahl der wichtigsten Beiträge aus der internationalen Literatur bietet K. Waaijman, *aaO.*, 16, Anm. 14.

²⁷ Vgl. B.D. Whitehead/D. Popenoe, *Who Wants to Marry a Soul Mate? New Survey Findings on Young Adults' Attitudes about Love and Marriage*. The Rutgers National Marriage Project 2001.

wachsener an, dass sie sich im Falle einer Heirat an erster Stelle einen *soul mate* als Partner wünschen, also jemanden, der auf der gleichen Wellenlänge liegt und mit dem es eine Seelenverwandtschaft gibt. Die Verfasser der Studie sprechen selbst von der Sehnsucht nach einer *spirituellen* Beziehungsqualität. Wie problematisch ein solcher Wunsch auch hinsichtlich der hochgespannten Erwartungen an eine Ehe und der in ihnen enthaltenen Privatisierungstendenz sein mag – er lässt auf der anderen Seite auch erkennen, dass die Beziehung selbst als Gestaltungsprinzip der Lebens- und Alltagsbewältigung angesehen wird. Eine adäquate Ehespiritualität wird aber gerade darin ihre Aufgabe sehen müssen, dass sie die Brücke schlägt von dieser Sehnsucht nach die Beziehung stimulierender und lebendig haltender Sinnesverwandtschaft hin zur Realität des Beziehungsalltags.

3. Rahmenbedingungen für eine eheliche Spiritualität

Wenn die bisherige Analyse zutrifft, dann ist es verfehlt, eine authentische Ehespiritualität zu entwickeln als bloße Nachahmung oder Neubelebung einer monastischen und ehelosen Spiritualität. Damit ist einerseits die Problematik, ja geradezu die Unmöglichkeit der Aufgabenstellung umschrieben, andererseits aber auch eine ungeahnte Möglichkeit eröffnet, falls sie ans Ziel führen sollte.²⁸ Dafür seien abschließend einige Rahmenbedingungen fixiert, innerhalb derer sich die Suche nach einer genuinen Ehespiritualität bewegen sollte.

Erfahrungsbezug

Es kann nicht darum gehen, die Protagonisten christlicher Spiritualität einfach auszuwechseln und Liebes- und Ehepaare nunmehr mit einer Aufgabe zu betrauen, die bislang in den Händen von Ordensleuten und zölibatären Klerikern lag. Eine von Laien und insbesondere Eheleuten zu verantwortende Spiritualität wird auf einem anderen Grund und Boden wachsen müssen als eine monastische und ehelose Spiritualität und wird infolgedessen auch andere Früchte hervorbringen. Ihr Grund ist der spezifische Erfahrungsbezug der Paarbeziehung in der ganzen Breite und Vielfalt ihrer konkreten Lebensvollzüge, vom alltäglichen Umgang miteinander über Momente intimer Zweisamkeit bis hin zur Gestaltung des gemeinsamen Lebensweges. Dieser Erfahrungsraum muss nicht neu erfunden werden, er ist in und mit jeder ehe-

²⁸ So A. Grillo, *La liturgia e l'esperienza spirituale* (Anm. 12), der vom *punctum dolens* der Suche einer Ehespiritualität, aber auch vom *punctum triumphans* im Falle ihrer Auffindung spricht (vgl. 177).

lichen Beziehung gegeben. Die Frage ist allein, wie er so erschlossen werden kann, dass er als für die Glaubensexistenz und das geistliche Leben relevanter Raum erscheint, anders ausgedrückt: wie in ihm der Geist entdeckt werden kann, der Ehepartner zu Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie zu Freunden und Freundinnen Gottes macht.

Kirchlichkeit

Andererseits ist aber ebenso darauf aufmerksam zu machen, dass ein solcher neuer Spiritualitätstyp nicht im Bruch mit der kirchlichen Glaubenstradition, sondern nur im Rückgriff auf sie erwachsen kann. Das ist schon deshalb so, weil menschliche Erfahrung immer der Interpretation, also der Einordnung in einen größeren Zusammenhang bedarf und dafür auf bestimmte Begriffe und Konzepte zurückgreifen muss, die wir immer schon vorfinden. Wer den Erfahrungsraum der ehelichen Beziehung auf seine spirituelle Relevanz hin überprüfen will, der muss auf ein Repertoire religiöser Ausdrucksformen und Erzähltraditionen zurückgreifen, sonst bleibt ihm die religiöse Dimension dieses Raumes verschlossen. Ein solches Repertoire aber stellt die kirchliche Überlieferungsgemeinschaft mit den biblischen Erzählungen sowie ihrer reichen Glaubenslehre und -praxis bereit, und es kommt darauf an, diesen Fundus als Erschließungsbasis, Gestaltungsprinzip und kritisches Korrektiv für den menschlichen Erfahrungsraum ehelicher Beziehung einzusetzen. Andernfalls kann es leicht geschehen, dass wir uns eine eheliche Spiritualität nach unseren eigenen Wünschen und Vorstellungen zurechtlegen, die aber nicht den Namen »christlich« verdient und in der wir unseren eigenen Götzen, nicht aber dem lebendigen Gott begegnen.

»Andacht« im Beziehungs- und Lebensalltag

Paarbeziehungen sind zunächst Teil der menschlichen Welt und stehen nicht von sich aus schon in einer Beziehung zum Göttlichen. Ihre religiöse oder spirituelle Bedeutung lässt sich nur durch eine besondere Hermeneutik, also durch eine spezifische Lesart erschließen. Die biblischen Erzählungen und die kirchlich-theologische Tradition zeigen anhand einer Reihe von Beispielen, wie andere vor uns diese spirituelle Lesart auf ihren Erfahrungsraum angewandt haben und zu welchen Ergebnissen sie dabei gelangt sind. Das entbindet uns aber nicht von der Aufgabe, uns selbst auf die Suche zu begeben und zu erkunden, wann, wo und in welcher Weise in unseren Partnerbeziehungen jener tiefere Sinn aufscheint, der ihnen nicht nur zum innerweltlichen Glück verhilft, sondern in dem Gott unser Heil wirkt.

Zu den Rahmenbedingungen einer ehelichen Spiritualität gehört auch eine besondere Bereitschaft oder Disposition seitens der Ehepartner, die man vielleicht am ehesten als Aufmerksamkeit, Achtsamkeit oder – in Anlehnung an einen Begriff aus der Frömmigkeitstradition – als »Andacht« und »Andächtigkeit« umschreiben kann. Es geht dabei darum, im Beziehungsalltag einzuhalten, ihn zu unterbrechen, um sich auf diese Weise seiner spirituellen Tiefendimension zu vergewissern. Solche Andacht kann sich auf die folgenden Dimensionen der partnerschaftlichen Beziehung erstrecken:

Zeitlichkeit: Christliche Spiritualität macht sich traditionellerweise fest an einer Reihe von Festzeiten, die aus dem Alltag hervortreten und ihn unterbrechen. Der kirchliche Kalender verzeichnet Sonntage sowie Hoch- und Heiligenfeste; feste Gebetszeiten gehören im monastischen Leben zum *opus Dei* und bilden die Höhepunkte des Tages. In der Paarbeziehung sind solche herausgehobenen Festzeiten allerdings relativ selten, sieht man vielleicht einmal von der anfänglichen Phase der Verliebtheit ab. Meist dominiert der Alltag und die Routine, und zwar nicht nur in den Lebensumständen, sondern auch in der Beziehung selbst. Sinn und Zweck der ehelichen Andacht sollte es deshalb sein, den gleichförmigen Fluss der Zeit zu unterbrechen und sich in besonderen Momenten des gemeinsamen Lebensweges zu versichern. Festzeiten inmitten des Werk- und Beziehungsalltags schaffen können Paare bei einem feierlichen Abendessen im Restaurant, in der sexuellen Begegnung oder auch in einem klärenden und heilenden Gespräch nach einem Konflikt. Die gute Gelegenheit und der rechte Augenblick wird im Neuen Testament als *kairos* bezeichnet; sie ist dem biblischen Zeugnis zufolge auch immer jener Zeitpunkt, an dem die vergehende Zeit auf die Geschichte Gottes mit den Menschen hin transparent wird, also auch darauf, wie Gott in die Beziehungsgeschichte zweier Partner hineinspielt.

Raum: Traditionelle Spiritualität bedient sich neben besonderen Zeiten auch besonderer Räume. Das Kloster, die Kirche, das Heiligtum sind klassische Stätten für die Andacht und das Eingedenken Gottes. Der eheliche (und familiäre) Raum schlechthin ist nun aber einmal das Haus und Heim, also jener Platz, an dem sich das Leben in all seinen – auch nicht so frommen – Dimensionen abspielt. Das II. Vatikanum hat diesem Raum einen ekklesiologischen Rang verliehen und ihn als „Hauskirche“ bezeichnet.²⁹ Es wird noch einiger Anstrengungen und nicht zuletzt auch gesunder Inventivität bedürfen, um diesen Titel mit Leben zu füllen. Es kann jedenfalls nicht darum gehen, einen eigenen Gebetsraum einzurichten, soll doch der ehelich-familiäre

²⁹ Vgl. *Lumen gentium*, n. 11 u. *Apostolicam actuositatem*, n. 11; dort in der dt. Übersetzung als „häusliches Heiligtum der Kirche“ wiedergegeben. Vgl. dazu neuerdings F.C. Bourg, *Where Two or Three are Gathered. Christian Families as Domestic Churches*. Notre Dame 2004.

Lebensraum selbst als Gottesdienstraum begriffen bzw. umgestaltet werden. Vielleicht wäre es hilfreich, einen bestimmten Platz inmitten des gewohnten Lebensraums anzuweisen bzw. umzufunktionieren – sei es der Esstisch, die Sitzgruppe o.ä. –, an dem die Partner einander gegenüber sitzen und eine andere Dimension in diesen Lebensraum und in ihre Beziehung eindringen lassen.

Symbole und Rituale: Im Beziehungsalltag bedienen Paare sich oftmals bestimmter Zeichen und Rituale, die auf den Grund ihres Zusammenseins in der einander geschenkten Liebe verweisen. Der Kuss und die Umarmung bei Abschied und Wiedersehen, das gemeinsam eingenommene Mahl, aber auch die geteilte Erinnerung an eine Reise oder an gemeinsam gemeisterte schwierige Lebenssituationen sind ja, falls sie nicht zu leeren Floskeln oder inhaltslosen Nettigkeiten verkommen sind, nicht nur Relikte eines vergangenen Liebesglücks, sondern bewahren etwas von dem Glanz dieser Liebe und setzen es gegenwärtig. Hier bricht etwas in den monotonen Alltag ein, das uns, gleich den Sakramenten und Riten der offiziellen Religion, an den tieferen Grund unseres geteilten Lebens gemahnt und uns aus dieser Quelle weiter schöpfen lässt.

Damit sind nur einige Hinweise darauf gegeben, was eine eheliche Spiritualität bedeuten und wie sie gedeihen könnte. Sie wird andächtig sein müssen wie die herkömmliche christliche Spiritualität, aber Ehepartner werden neue Formen finden müssen, um eine spirituelle Tradition fortzuschreiben und den Geist Gottes in ihren Beziehungen zu entdecken.