

«Imago Ecclesiae desponsatae». (Zur Theologie der Jungfrauenweihe

Marianne Schlosser

Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, Universität München

Seiner Eminenz Friedrich Kardinal Wetter zum 75. Geburtstag

Wenngleich die Form der *Vita consecrata*, um die es im folgenden Beitrag geht, verhältnismäßig jung ist – ist sie doch in gewissem Sinn ein Kind des II. Vatikanischen Konzils –, so ist sie doch in Wahrheit sehr alt: in ihren Wurzeln älter als alle die vielfältigen Ausformungen, die das Leben nach den evangelischen Räten in Ost und West durch die Jahrhunderte hin angenommen hat. Man mag es daran sehen, daß diese Form im Namen keinen Stifter führt noch eine nähere Spezifizierung; vielmehr gibt das “gottgeweihte Leben” selbst den *Virgines consecratae* den Namen.

Insofern es sich bei der «*Consecratio virginum* für Frauen, die in der Welt leben» – oder treffender: die dieses Leben in einer Diözese leben (im Unterschied zu einem Orden) –, um die Wiederentdeckung einer altchristlichen Lebensform handelt, ist zum Verständnis ein Blick auf die Wurzeln in der Alten Kirche unumgänglich. Es genügt jedoch nicht, die heutige Form bloß als Wiederbelebung einer Einrichtung zu verstehen, die mit dem Aufkommen der verschiedenen Ordensgemeinschaften mehr und mehr zurückgetreten war und länger als 800 Jahre überhaupt ausgedient zu haben schien. Heute geht es um das Unterscheidende und Verbindende mit anderen Formen des «geweihten Lebens», gewissermaßen um den spezifischen Part im Konzert, den vielleicht gerade diese Lebensform übernehmen soll.

1. Ein Blick in die Geschichte

Lange bevor die ersten Regeln des mönchischen Lebens entstanden, ja von Anfang an, lebten einzelne Glieder der christlichen Gemeinde gemäß den

Empfehlungen des Neuen Testaments «um des Himmelreiches willen ehelos» (vgl. Mt 19,10-12; 1Kor 7,25). Für die neutestamentliche Zeit selbst ist dies etwa für Paulus oder die Töchter des Philippus (Apg 21,9) bekannt. Die Apostolischen Väter bezeugen die Existenz zölibatär lebender Christen¹, die Apologeten berufen sich zum Erweis der sittlichen Kraft des Christentums auf sie². Ausdrücklich thematisiert wird die christliche Jungfräulichkeit etwa bei Ps.-Clemens, Tertullian, Cyprian und Methodius von Olymp. Aus diesen Quellen geht hervor, daß das «Zeugnis der Jungfräulichkeit» an Wertschätzung gleich dem Blutzugnis folgte. Aus dieser Zeit sind zwar noch keine Zeugnisse für eine liturgische oder öffentliche Gelübde-Ablegung überliefert, doch gelten die *Virgines* bereits in der *Traditio Apostolica* Hippolyts (ca. 215) als eigener kirchlicher Stand³. Auch muß der Vorsatz bzw. das Versprechen der Ehelosigkeit öffentlich beweisbar gewesen sein: Er wurde nämlich als «geistliches Verlöbniß» aufgefaßt, das zu brechen wie Ehebruch galt und die Kirchenbuße zur Folge hatte⁴. Das heißt: Mit der Entscheidung (*propositum*) für ein solches Leben oder auch bei einem evtl. Scheitern geschieht etwas, was die Kirche selbst angeht.

Die christliche Jungfräulichkeit im Sinne der freien Entscheidung für ein «eheloses Leben um des Himmelreiches willen» umgreift das ganze Leben. Sie ist nicht nur ein asketisches Mittel, um zur Vollkommenheit zu gelangen, nicht nur eine Tugend – etwa der Selbstdisziplin. Sie ist vielmehr wesentlich davon bestimmt, Nachfolge Christi zu sein. Dabei denkt man zunächst vielleicht an die heimatlosen, haus- und ehelosen Wanderprediger, wie sie im 10. Kapitel des Matthäusevangeliums beschrieben werden. Doch ist die Ehelosigkeit nicht mit der apostolischen Tätigkeit allein zu erklären oder zu begründen. Ein wesentlicher, innerer Grund liegt in der eschatologischen Dimension der christlichen Botschaft: im Bewußtsein, daß die Zeit dieser Welt ein Ende hat (1 Kor 7,29) – und daß dieses Ende mit der Auferstehung

¹ 1 Clem 38,2; IGNATIUS, *An Polycarp* 5,2; *An die Gemeinde von Smyrna* 13,1; POLYKARP, *An die Philipper* 5,3.

² JUSTIN, *Apologia I*, 15, 29; ATHENAGORAS, *Supplicatio pro Christianis* 33; TATIAN, *Oratio ad Graecos* 32.33; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 31, 5. Vgl. P. VISENTIN, *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale*, in RivLi 69 (1982) 457-471.

³ Cap. 12. Der Text klingt so beiläufig und selbstverständlich, daß man auf eine schon länger bekannte Einrichtung schließen darf. Eine liturgische Einführung in diesen "Stand" kann nicht definitiv ausgeschlossen werden. Vgl. HIPPOLYT, *Traditio apostolica - Apostolische Überlieferung*, übers. und eingel. von W. GEERLINGS, (Fontes christiani) Freiburg 1991, 175.

⁴ CYPRIAN, *De habitu virginum*, cap. 20 (PL 4,472f.); *Epistola* 62, ad Pomponium, n. 4 (PL 4, 381). Zu dieser Zeit scheint die Eheschließung einer Frau, die Jungfräulichkeit gelobt hatte, nur unerlaubt, nicht aber – wie kurze Zeit später – ungültig gewesen zu sein. Vgl. etwa die *Synode von Ancyra* (314): «Quotquot virginitatem promittentes irritam faciunt sponsionem, inter bigamos censeantur».

Christi bereits angebrochen ist. Nach dem Herrenwort (Mt 22,30) werden «nach der Auferstehung die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel». Der «Erstling derer, die entschlafen sind» (1 Kor 15,20), ist aber bereits auferstanden. Und dieses Geschehen hat einschneidende Bedeutung für die Geschichte der Welt und jedes einzelnen Gläubigen⁵: Das Gottesreich hat begonnen, es harrt nur noch seiner Vollendung.

Zu diesen beiden Aspekten, der Nachahmung Christi und der eschatologischen Hoffnung, tritt die ekklesiologische Deutung. Alle drei Aspekte finden sich vereint in einem Motiv, das die Theologie und Liturgie der Jungfrauenweihe durchgehend prägt: dem Motiv der “Braut”.

Nach biblischem Verständnis ist die Braut die rechtmäßig angetraute Gattin, die aber noch nicht heimgeführt ist. Braut Christi ist zuerst die Kirche (Mt 9,15; Joh 3,29), die Christus sich erwählt und um den Preis seines Lebens erworben hat (Eph 5,25-33). “Braut” zu sein bedeutet in diesem Zusammenhang – jenseits von jeder Sentimentalität! –: das Leben von dem zu haben, der sie durch die Hingabe des eigenen Lebens zum Leben gebracht hat; also von ihm her und auf ihn hin zu sein. Die Kirche ist, was sie ist, von Christus her. Das überschreitet die menschliche Analogie von Bräutigam und Braut; denn die Kirche steht nicht auf gleicher Ebene mit ihrem Haupt.

Jedes Gott-geweiht-Sein einer Person, jede *consecratio* in christlichem Verständnis, bildet diese unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche ab⁶. Fundamental gilt das für die Taufe, wodurch ein Mensch, «hineingetauft in den Tod Christi», Gott zu eigen und eben damit auch Glied der Kirche wird⁷. Es gilt für die Ehe, in der dieses Verhältnis auf der Ebene des sakramentalen Zeichens abgebildet wird⁸. Es gilt für das Amt in der Kirche, wodurch inmitten des “Leibes” das Gegenüber des “Hauptes” repräsentiert wird, und zwar in besonderer Weise für das

⁵ Die christliche Ehelosigkeit ist daher nicht ausschließlich von der Naherwartung der Wiederkunft Christi motiviert, sondern vielmehr vom Glauben an die Auferstehung Christi des “Hauptes” als Wurzel und Pfand der Auferstehung seiner Glieder.

⁶ Vgl. dazu S. RECCHI, *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio*, in *Periodica* 77 (1988) 33-55.

⁷ «Deo sacratus»: LG 44a. Doch kann dieses Geweiht-Sein noch einmal eine tiefere Ausgestaltung erfahren durch die Übernahme der Evangelischen Räte: ebenda.

⁸ GS 48: «Coniuges christiani (...) peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur».

Bischofsamt⁹. Und es gilt für die "unmittelbare" Bindung an Christus im Verzicht auf einen menschlichen Partner. So heißt es im Weihegebet über die Virgines, das aus der Zeit Leos d. Gr. stammt und heute noch verwendet wird: «Sie suchen allein, was das Sakrament der Ehe bezeichnet: die Verbindung Christi mit der Kirche»¹⁰.

Das Bild von der "Braut Kirche", wie sie in verschiedenen Texten des Neuen Testaments erscheint, erwies sich als geeignet, bestimmte Aspekte des "gottgeweihten Lebens" besonders deutlich zu zeichnen:

Die bräutliche Liebe beruht nicht auf einer "natürlichen" Zuneigung, wie etwa zwischen Eltern und Kind, sondern auf Erwählung und Antwort, auf einem gegenseitigen Bund. Die Freiheit der personalen Zuneigung und Bindung wird damit besonders hervorgehoben. Die Brautschaft bezeichnet zudem ein einmaliges Treueverhältnis, das ausschließlich ist (vgl. 2 Kor 11,2) und das ganze Leben prägt, das aber auch in Treue durchgetragen werden muß. Weiter begründet der Bund eine Lebensgemeinschaft, die Schicksalsgemeinschaft ist: Die Braut macht sich die Anliegen des Bräutigams zu eigen, sie teilt mit ihm Verfolgung und Tod, aber auch die Glückseligkeit (vgl. Offb 21,9-11). Und schließlich vermag der Name der "Braut" hinzuweisen auf die noch ausstehende Vollendung: Noch ist sie eine Wartende (Offb 22,17).

Bereits bei Tertullian (+ vor 220) wird die Bezeichnung "Braut Christi" auf die einzelne "Virgo" übertragen¹¹. Gerade die allein für Christus lebende Frau bildet gewissermaßen jene Dimension der Kirche ab, in der sie die treue, wartende Braut ist. Sie ist Bild der Kirche: *imago Ecclesiae desponsatae*, oder wie es in den Praenotanda zum heutigen Ordo consecrationis virginum heißt: *imago eschatologica Sponsae caelestis vitaeque futurae*.

Mit Beendigung der Christenverfolgungen konnte sich das kirchliche Leben auch nach außen frei entfalten. Während das «rote Martyrium» – das Blutzeugnis –

⁹ So wurde gerade die Bischofsweihe ausdrücklich als *consecratio* bezeichnet (so auch im CIC 1983). *Consecratio* nannte man bis zur Erneuerung der liturgischen Bücher auch die Altar- und Kirch-Weihe (!). Im neuesten liturgischen Sprachgebrauch ist von *consecratio* nur mehr im Zusammenhang der Eucharistie und der Jungfrauenweihe die Rede. In der Tat scheinen diese beiden Verwendungen auch die ältesten zu sein: R. KACZYNSKI, *Konsekration*, in LThK³ 6, 288.

¹⁰ Es handelt sich um das Weihegebet aus dem *Sacramentarium Veronense*, ed. L.-C. MOHLBERG, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 1) Roma 1966. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe werden hier insgesamt drei Texte überliefert: Das kurze Gebet «Respice Domine propitius», das bis zur Neufassung des Ritus 1970 seinen Platz behalten hatte, das erwähnte lange Weihegebet «Deus castorum corporum» und einen Einschub zum «Hanc igitur» des Hochgebetes.

¹¹ *De oratione*, cap. 22: Die Virgo soll den Schleier tragen (das altrömische Zeichen der verheirateten Frau), da sie Christus geheiratet habe.

zurücktrat, gewann das Lebenszeugnis der «Asketen» und Virgines, das «graue» beziehungsweise «weiße» Martyrium, zunehmend an Bedeutung. Der Parallelisierung von Ehesakrament und Gelübde, die in der Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts weiter entfaltet wurde, entsprach auch die gleichzeitige Ausgestaltung der dazugehörigen liturgischen Formen: der *Consecratio virginum* und der verschiedenen Trauungsriten.

Aus dem 4. Jahrhundert haben wir die ersten literarischen Zeugnisse über die *Consecratio virginum*¹². Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß es sich um einen dem Bischof vorbehaltenen Gottesdienst handelte, daß viel Volk daran teilnahm, daß die Feier bevorzugt an Festtagen (Ostern, Epiphanie, Weihnachten, Apostelfesten) stattfand. Auch der Aufbau läßt sich erkennen: Nach dem Wortgottesdienst und der Homilie nahm der Bischof das Gelübde entgegen, sprach ein Weihegebet und übergab als ausdeutendes Zeichen den Schleier.

Dieser Kern der Feier wurde im Laufe der Zeit mit vielerlei Gebeten und Gesängen, besonders aber mit zahlreichen ausdeutenden Zeichen angereichert, die hauptsächlich aus dem Motivkreis "Vermählung" stammen: zum Schleier kamen der Ring und die Brautkrone bzw.-Kranz (bezeugt im Pontificale Romano-Germanicum, um die Mitte des 10. Jahrhunderts), später das Stundenbuch (1497). Bis auf die Krone sind auch in der heute gebräuchlichen Liturgie alle diese Zeichen vorgesehen.

Die virgines der Alten Kirche lebten für gewöhnlich weiter in ihren Familien und Häusern. Sie widmeten sich vor allem dem Gebet¹³, besonders dem Stundengebet in der Kathedralkirche, u.U. auch kirchlichen Diensten und Werken der Barmherzigkeit¹⁴. Da es sich um einen einschneidenden Schritt handelte, wurde eine bestimmte Zeit der Bewährung vorausgesetzt¹⁵ und auf die Reife der Person gewissenhaft geachtet.

Es scheint, als habe es schon früh Jungfrauengemeinschaften gegeben¹⁶, und

¹² Der Brief des Papstes DAMASUS an die gallischen Bischöfe; NICETAS v. REMESIANA, *De lapsu virginis consecratae*; AMBROSIIUS, *De virginibus* III, 1 (hierin der Bericht über die Spendung der Jungfrauenweihe an seine Schwester Marcellina durch Papst Liberius).

¹³ Vgl. *Constitutiones Apostolicae* VIII, 47, 1; (Ps.-?)ATHANASIUS, *De virginitate*, cap. 12; 13; 20.

¹⁴ Vgl. *Statuta Ecclesiae Antiqua* 12 (Mansi III, 952).

¹⁵ R. METZ, *Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours*, in RDC 1 (1951) 261-280, hier 277: Probezeit wahrscheinlich, aber unsicher, wie lange; erst faßbar bei den Kommunitäten des 6./7. Jh. Papst Innozenz I. unterscheidet in seinem *Brief an Victricius* (Mansi III, 1035) die *virgo devota* (gleichsam verlobt) von der *virgo consecrata* (verheiratet).

¹⁶ Bereits der Mönchsvater Antonius scheint seine Schwester einer solchen Gemeinschaft anvertraut zu haben: *Vita Antonii*, cap. 3.

zum Ende des 4. Jahrhunderts kann man vielleicht schon von den ersten "Klöstern" sprechen¹⁷. Das geistliche Klima erscheint zunehmend vom zönotischen Ideal geprägt, Regeln entstehen, für Männer und für Frauen. Man kann sagen: in der Zeit vom 7. bis zum 12. Jahrhundert wird das Leben im Konvent die vorherrschende Form. Zwar lassen sich die beiden Formen des geweihten Lebens und die Spendung der Weihe sowohl an «Nonnen» wie an «Virgines in der Welt» noch im 10. Jahrhundert nachweisen¹⁸, doch das Gelübde einer Frau, die nicht in ein Monasterium oder Stift eintrat, blieb mehr und mehr ein inneres Geschehen, ohne ekklesiale Bestätigung.

Im 12. Jahrhundert setzte sich offenbar die ausschließliche Spendung der *consecratio virginum* an Ordensfrauen durch. Seit dem II. Laterankonzil (1139)¹⁹ blieb Frauen, die sich nicht einer der anerkannten Regeln anschlossen, die Bestätigung durch einen liturgisch-rechtlichen Akt versagt, bzw. es wurde eine solche auch gar nicht mehr angestrebt. Andere Formen halbklosterlichen Lebens, wie die Beginen oder «Dritte Orden», traten einen Teil des Erbes an. Charakteristisch jedoch erscheint die Verlagerung des geistlichen Gewichtes: Anlehnung wird weniger bei der Ortskirche als vielmehr bei den neuen Orden des 12. und 13. Jahrhunderts gesucht.

In Parenthese sei gesagt, daß bald auch die Spendung der *Consecratio virginum* an Ordensfrauen durch Formen der ewigen Profeß verdrängt wurde. Vom Spätmittelalter bis zum 19. Jh.²⁰ hört man nur mehr vereinzelt davon. Der Ritus wurde eher wie ein kostbarer Schatz der Liturgiegeschichte im Pontificale tradiert, als daß er tatsächlich größere Bedeutung gehabt hätte.

2. Die Erneuerung durch das II. Vaticanum

Es war ein kleiner Satz in der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, der weitreichende Wirkungen hatte. Er lautete: «Der Ritus der Jungfrauenweihe (...) soll überarbeitet werden» (SC 80).

Die mit dieser Aufgabe betraute Kommission befreite nicht nur den Ritus von

¹⁷ EGERIA, *Itinerarium*, cap. 23, 2.3.

¹⁸ Im *Pontificale Romano-Germanicum*, ed. C. VOGEL, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963.

¹⁹ Can. 26.

²⁰ Am 15. August 1868 empfangen im Zuge der Erneuerung benediktinischen Lebens und Liturgie durch Dom Guéranger sieben Nonnen in Solemnnes die *Consecratio virginum*.

überladen wirkenden Elementen – hatte doch bis zum Pontificale des Durandus (1265) jedes Jahrhundert seine Zutaten beige-steuert –, sondern erarbeitete zwei Fassungen der Weihe. Zum einen kann die Weihe in Verbindung mit der ewigen Profeß in einem Ordensinstitut gefeiert werden, und zwar für solche «moniales», in deren *Ordensfamilie* diese Feier einen angestammten Platz hat. Zum anderen wird sie auch «virgines saeculares» gespendet: Frauen, die in der Nachfolge Christi ehelos leben wollen und ihr Leben, ohne in eine Gemeinschaft einzutreten, als Dienst an der Kirche verstehen, können von ihrem *Bischof* zum Empfang der Consecratio zugelassen werden. Die beiden Fassungen unterscheiden sich im wesentlichen nur in einem Punkt: Das Gelübde in die Hände des Bischofs tritt an die Stelle der Profeß vor der klösterlichen Oberin.

Nachdem noch 1950 eine diesbezügliche Anfrage, ob nicht die Jungfrauenweihe auch wieder Frauen in der Welt gespendet werden könne, von Pius XII. abschlägig beschieden worden war, schien diese Veränderung keine kleine Überraschung.

Gewiß trug man damit der veränderten Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft Rechnung: sie ist selbständig im Beruf und kann alleine leben, was in früheren Zeiten nicht in diesem Maße möglich war. Für manche ist ihr Beruf sogar ein Teil ihrer religiösen Berufung, oder die berufliche Tätigkeit fordert eine Flexibilität, die es unmöglich macht, sich an eine Gemeinschaft zu binden.

Aber noch mehr Gewicht als diesen Argumenten kommt der Würdigung zu, daß das Charisma der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht notwendig mit der Berufung zum Ordens- bzw. Gemeinschaftsleben verbunden ist, sondern an sich ein Glaubenszeugnis bedeutet, das in der Kirche und für sie fruchtbar werden kann. Daß diese Lebensweise vor wenigen Jahrzehnten wieder als kirchliche anerkannt wurde, ist kein Zufall. Das Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, die Betonung der Ortskirche als gegliederter Familie mit dem Bischof als Vater, zeigt ebenfalls Verwandtschaft mit der Ekklesiologie der Väterzeit. So kann man in der Wiederbelebung der *Consecratio virginum* für Frauen, die nicht einem Verband, sondern der Diözese zugehören²¹, auch als einen (vielleicht damals gar nicht bewußten) Ausdruck des Selbstverständnisses der Kirche sehen. Denn die Theologie der Ortskirche befruchtet auch die Theologie des Rätelebens. Maßgebend für die heutige Praxis sind in erster Linie die Einführung (Vorbemerkungen) zur liturgischen

²¹ Dies wäre m.E. die angemessene Bezeichnung zur Unterscheidung von den *virgines moniales* - ebenso wie man heute auch nicht mehr von «Welt-» sondern von «Diözesanpriestern» spricht.

Feier²² und die Bestimmung im CIC 1983, c. 604, sodann die von der jeweiligen Bischofskonferenz erstellten Leitlinien²³.

Im Falle der «Frauen, die in der Welt leben», ist die Spendung der *Consecratio virginum* kein bloß liturgischer Akt, sondern auch ein rechtlicher Vorgang: die Aufnahme in einen "Stand" (*ordo virginum*). Im CIC bekamen die Virgines consecratae ihren Platz innerhalb des Ordensrechtes. Canon 604, §1 lautet: «Außer diesen Formen des geweihten Lebens [nämlich in einem Ordens- bzw. Säkularinstitut oder als Eremit] gibt es den Stand der Jungfrauen, die zum Ausdruck ihres heiligen Vorhabens, Christus in besonders enger Weise nachzufolgen, vom Diözesanbischof nach gebilligtem liturgischem Ritus Gott geweiht (*consecrantur*), Christus, dem Sohn Gottes, mystisch anverlobt (*desponsantur*) und für den Dienst der Kirche bestimmt werden (*dedicantur*)»²⁴.

Das bedeutet: Die *Consecratio virginum* zu empfangen, ist etwas anderes als ein Privatgelübde abzulegen. Der zuständige Spender der Weihe, bzw. die Autorität, die das Gelübde annimmt, ist der Diözesanbischof. Auch wenn er die Möglichkeit hat, die Feier zu delegieren²⁵, trägt er persönlich die Verantwortung für die Zulassung einer Frau zur Weihe. Auch die Vorbereitungszeit, und die Zulassung zu ihr wird im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ausdrücklich in die Verantwortung des Diözesanbischofs gestellt²⁶. Er ist es auch, der in einem schwerwiegenden Fall die

²² *Ordo Consecrationis Virginum*, 197; dt.: *Die Feier der Abts-, Äbtissinnen- und Jungfrauenweihe* (Handausgabe) 1994.

²³ Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz wurden *Empfehlungen zur Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben*, erstellt. Sie sind veröffentlicht in der Zeitschrift Ordenskorrespondenz 27 (1986) 467-469. Ähnliche Leitlinien haben z. B. veröffentlicht: die Diözese Mailand, *Lineamenti dell'Ordo Virginum della Chiesa Ambrosiana*, in *Vita consacrata* 36 (2000) 75-94; die Conferencia Episcopal Argentina, *Directorio para el Orden de las vírgenes*, Buenos Aires 2001.

²⁴ Zur Diskussion der Bedeutung «ordo virginum» bzw. der Formulierung «accedit»: M. SCHLOSSER, *Alt - aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in Ordenskorrespondenz 33 (1992) 166-171.

²⁵ Vgl. *Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984-1989*, Nr. 13: «... der Spender der Jungfrauenweihe [ist] der "Episcopus Ordinarius loci", also der Diözesanbischof sowie jener Auxiliarbischof, der – wie das kanonische Recht es vorschreibt (c. 406 § 2 CIC) – wenigstens zum Bischofsvikar und damit zum Ordinarius loci ernannt ist (c. 134 § 2 CIC)».

²⁶ Diese sogenannte Kandidaturzeit ist die engere Vorbereitungszeit, die ein Jahr nicht unterschreiten soll. Sie wird von einem Mentor geleitet, den der Bischof bestellt. Inhalte der Vorbereitungszeit sind: das Vertrautwerden mit dem Stundengebet, mit Wesen und Geschichte der *Consecratio virginum* und des Rätelebens, evt. auch die Vertiefung der Kenntnis der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre.

Entlassung aus dem Stand der Virgines verfügen oder von der Rechtsfolgen der Weihe dispensieren kann²⁷.

Es liegt auf der Hand, daß weder die Entscheidung zu einem solchen Leben noch der Lebensvollzug als eine bloß persönliche Angelegenheit des geistlichen Lebens aufgefaßt werden können. Die Weihe begründet vielmehr eine Zeichenexistenz²⁸: Ein Wesenszug der Kirche als ganzer wird durch einzelne ihrer Glieder sichtbar gemacht, auf die Weise der Teilhabe und der Stellvertretung. Deswegen wird diese Lebensform über den persönlichen Rahmen hinaus als eine kirchliche bestätigt, und darum antwortet der Selbstbindung der jeweiligen Frau im Gelübde die «Weihe» durch die Kirche. Im Unterschied zu einem «Segen» für eine bestimmte Aufgabe (wie etwa der *benedictio abbatis/ abbatissae*) bewirkt die *consecratio*, daß die Virgo «zu einer gottgeweihten Person wird»²⁹. Und weil in dieser Lebens-Weihe *mystice*, das heißt: zeichenhaft-sakramental³⁰, das «Vermähltsein» der Kirche mit Christus dargestellt werden soll, ist der einzig angemessene Spender der Weihe der Bischof; denn in seinem Amt stellt er das Gegenüber des Bräutigams Christus zu seiner Braut, der Kirche, dar.

3. *Specificum*

Die augenfälligsten Unterschiede zur Ordensprofeß bestehen darin, daß nur der «zweite Rat» formal gelobt wird – also nicht die drei evangelischen Räte oder die Verpflichtung auf eine bestimmte Regel –, und daß das Gelübde in die Hände des Bischofs gelegt wird. Der Einbindung in einen Verband (*institutum vitae consecratae*) im Fall der Ordensleute scheint hier eine intensivere Einbindung in die Ortskirche zu entsprechen.

Diese Einbindung ist geistlicher Art. D.h.: die Diözese übernimmt keinerlei Verpflichtung für die «zeitlichen» Angelegenheiten einer solchen Frau. Diese bleiben vollkommen in deren Verantwortung. Daher ist mit der Consecratio kein Armutsgelübde im Sinn von Besitzverzicht oder Verzicht auf Verfügungsgewalt ver-

²⁷ Vgl. *Empfehlungen*, Abs. 4. *Kirchenrechtliche Stellungnahmen*, Nr. 13.

²⁸ Aus diesem Grund können diese Weihe nur *Frauen* empfangen; außerdem ist vorausgesetzt, daß die Kandidatinnen «niemals eine Ehe eingegangen sind und auch nicht ein dem jungfräulichen Stand widersprechendes Leben geführt haben» (*Allgemeine Einführung in die Feier der Jungfrauenweihe* III, 5. a.).

²⁹ *Einführung* I, 1.

³⁰ *Mystice desponsantur*, heißt es im CIC c. 604 §1.

bunden. Gefordert wird allerdings die Bereitschaft zu einem einfachen Lebensstil. Ähnlich steht es mit dem Gehorsam, der ja eine konkrete Verfügbarkeit einschließt. Auch wenn ein radikaler Verzicht auf den eigenen Willen und und eigene Lebensplanung für gewöhnlich nicht erfordert ist, so gilt dennoch der Anspruch, in der Haltung des Hörens und des Ge-hörens zu wachsen. Die *Virgo consecrata* gehört ja nicht mehr sich selbst, sondern Christus und der Kirche. Beides ist voneinander nicht zu trennen. Vom inneren Gehalt der Weihe her müßte es selbstverständlich sein, daß sie sich der Kirche und ihren Hirten verbunden weiß, in jedem Fall durch das Gebet, zu dem sie durch die Übergabe des Stundenbuches verpflichtet ist. In der Haltung der Freiheit und der Großherzigkeit, die besonders zu dieser Lebensform gehört, wird man den Anruf einer Situation oder eine Bitte nicht überhören – auch wenn sie kein “Befehl” ist. Wie dies konkret aussieht, wird bei den einzelnen verschieden sein: Je nach ihren Verhältnissen und Gaben sollen sie sich dem Gebet und der Buße, karitativen oder apostolischen Tätigkeiten widmen³¹.

Die «Freiheit», die diese Lebensform atmet, könnte vielleicht dazu verlocken, zu denken, es sei eben eine leichtere Art des Ordenslebens ... Doch die Schwierigkeiten sind nur andere. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bringt ja nicht nur Verpflichtungen mit sich, sondern auch manche Entlastung in zeitlichen und geistlichen Belangen. Der hohe und ständige Anspruch an Eigenverantwortlichkeit in dieser Lebensform kann dagegen durchaus zur Last werden. Auch bezüglich des geistlichen Lebens gehört die Bereitschaft, für sich Verantwortung zu übernehmen, sich selbst gewissermaßen eine Lebensregel zu geben, sich selbst immer wieder zu prüfen, wesentlich zu dieser Berufung.

Gebeten um eine kurze Selbstbeschreibung antwortete einmal eine *Virgo*: «Wir sind wie die Engel – jedes Individuum seine eigene *Species*!».

Die humorvolle Anspielung auf die im Weihegebet genannte *vita angelica* trifft in der Tat etwas Richtiges – nicht nur, weil diese Frauen ganz verschiedene Berufe haben und in verschiedenen Lebensumständen stehen, auch nicht, weil sie gewöhnlich für sich allein leben, sondern weil sie auch von ihrer Spiritualität her verschieden sind. Je nachdem, wo jemand geistlich beheimatet ist, bemißt sich der Stellenwert und die Gestalt von Betrachtung und Schweigen, von evangelischer Armut, von sozialem oder apostolischem Einsatz. Die “Individualität” hat ihren Grund darin, daß hier jede Einzelne als diese Person Bild der Kirche ist.

Darüber hinaus gibt es jedoch Grundlinien dieser Lebensform, eine eigene

³¹ Vgl. *Einführung*, II, 2.

Spiritualität. Wenn nun versucht werden soll, einige davon herauszuheben, dann geht es natürlich nicht um die ausschließliche Reklamierung bestimmter Züge, als seien sie in anderen Formen des "geweihten Lebens" nicht vorhanden. Es geht vielmehr um die Gewichtung. So könnte man etwa auch die einzelnen großen Ordensfamilien nicht nur nach ihren spezifischen Aufgabenfeldern betrachten, sondern auch nach dem jeweils besonderen Akzent im Gottesbild, der mit der jeweiligen Ausprägung der Lebensform engstens verbunden ist. Zum Beispiel wird Gott im Karmel «anders» gesucht als bei den Benediktinern, anders in der Gesellschaft Jesu als bei den Franziskanern. Daß ein spezieller Akzent des christlichen Glaubens und Lebens besonders deutlich sichtbar wird, darin besteht der Dienst, den eine Lebensform allen übrigen leistet: Sie schreibt etwas ganz Bestimmtes in großen Buchstaben, was überall sonst auch geschrieben ist – nur kleiner.

1. Das *Sein in und für die Kirche*, insofern sie Ortskirche und nicht kirchlicher Verband ist, wurde schon genannt. Die *consecratio virginum* bzw. die dadurch begründete Lebensform verliert – schneller als andere, man kann sagen: sogleich – ihren inneren Sinn, wenn das (sakramentale) Wesen der Kirche nicht zutiefst bejaht wird. Denn die Virgo wird nicht für bestimmte Aufgaben geweiht, sondern zu einem «Sein» gerufen, aus dem alle Aufgaben heraus wachsen. Man könnte auch sagen: diese Berufung ist in hohem Maß *kontemplativ*, insofern das Tun des Menschen zurücktritt. In einem Gelübde weiht man sich Gott, die *consecratio* aber wird ausdrücklich «empfangen», rein aus Gnade.

2. Es gibt legitime Akzentsetzungen innerhalb der evangelischen Räte. Beispielsweise wird die Armut in der franziskanischen Spiritualität anders begründet als bei den Dominikanern. So kann auch der "zweite" Rat, die *castitas*, verschiedene Akzente bekommen. Oft wurde dieser Rat, wie auch die anderen Räte, primär als Mittel zu größerer innerer Freiheit und zu ungehinderter Verfügbarkeit aufgefaßt. Daß aber die «Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen» nicht nur eine Entsagung (*abrenuntiatio*) bedeutet, sondern positiv eine *Bindung an Christus in personaler Liebe*, das hat die Liturgie der *Consecratio virginum* durch alle Jahrhunderte bewahrt.

Dies heute neu zu betonen, scheint aus verschiedenen Gründen nicht unwichtig. In dem Maß, wie die christliche Ehe an theologischem Interesse und Hochschätzung gewonnen hat – aufgrund der tieferen Erkenntnis des Wertes und der personalen Erfüllung, den Partnerschaft und Familie schenken können –, kann die Ehelosigkeit, verstanden als Verzicht auf ein derartiges Gut, nicht mehr so einfach als ein bloßes Mittel zur vollkommenen Gottesliebe aufgefaßt werden. Dem Aspekt des Verzichtes muß der einer positiven Bindung und Gebundenheit entsprechen, der Ausdruck der

Liebe ist³². Daher ist die Bezeichnung "Ehe-losigkeit" eigentlich zu "negativ". Sieht man in der frei gewählten Ehelosigkeit die Sehnsucht nach der Freundschaft mit Christus, so wird gerade an der Lebensform der Virgines (ähnlich wie bei den rein kontemplativen Orden) ein Aspekt des «gottgeweihten Lebens» sehr deutlich: diese Liebe ist «zweckfrei»³³. Wie wenig Halt eine ausschließlich funktionale Begründung der Ehelosigkeit letztendlich geben kann, zeigt sich in unseren Tagen gerade in der Frage des priesterlichen Zölibats: Auch er müßte im Kern als Christusfreundschaft verstanden werden, soll nicht die Frustration über ausbleibende sichtbare Fruchtbarkeit die Entscheidung selbst ins Wanken bringen.

Ist die *Consecratio virginum* in besonderer Weise Ausdruck der Sehnsucht nach Freundschaft mit Gott, so ist sie zugleich Ausdruck des Glaubens, daß diese Freundschaft möglich ist, daß Verzicht auf einen menschlichen Partner nicht zur Verkümmern der Person führen muß. Die Sehnsucht wäre vermessen, ginge ihr nicht die Überzeugung voraus, daß solche Freundschaft durch Gott selbst ermöglicht ist – durch die Nähe Gottes in der Menschwerdung. Insofern die *Consecratio virginum* eine gewissermaßen höchst "unmittelbare" Bindung der einzelnen Person an Gott beinhaltet, bringt sie die überragende Würde des Menschen an sich zum Ausdruck, der von Gott zu einer derartigen Freundschaft berufen werden kann.

3. Soll dieses Leben gelingen und fruchtbar werden für andere, so muß eine gewisse *Einsamkeit* bejaht werden. Die Virgo consecrata teilt in dieser Hinsicht etwas mit den Eremiten. Ganz zu Recht hat die Jungfrauenweihe im CIC ihren Platz unmittelbar nach dem eremitischen Leben erhalten³⁴. Es sind gerade diese beiden Formen, die nach dem II. Vaticanum wieder zu kirchlicher Anerkennung gelangt sind.

Eheleute erfahren gerade in ihrem gemeinsamen Leben die Liebe Gottes und bilden sie ab. Ordensleute binden sich an eine Gemeinschaft, in der und auf deren Weise sie Gott dienen wollen, und die ihnen Rückhalt, Schutz und Heimat gewährt. Demgegenüber scheint die Virgo – auch wenn es die Möglichkeit eines Zusammenschlusses von Virgines gibt³⁵ – in eine besondere Einsamkeit gerufen. Das muß nicht heißen, daß sie viel allein ist. Gemeint ist vor allem eine innere Einsamkeit

³² Vgl. LG 42 und das Apost. Schreiben *Redemptionis Donum* n. 11, wo dieser Aspekt des Gnadenhaften (gegenüber dem Aszetischen) besonders hervorgehoben erscheint.

³³ Vgl. die Ausführungen über die Jungfrauenweihe von Th. SCHNITZLER, *Was das Stundengebet bedeutet*, Freiburg i. Br. 1980, 127-130.

³⁴ Im *Prontuario di Diritto Canonico*, ed. L. CHIAPETTA, Roma 1994, 41f., wird die *consecratio virginum* unter dem Stichwort «anacoreti» behandelt.

³⁵ C. 604 §2. Für die rechtliche Form eines solchen Zusammenschlusses werden mehrere Möglichkeiten diskutiert, z. B. ein vom Diözesanbischof errichteter öffentlicher oder privater Verein. Vgl. B. PRIMETSHOFER,

mit Gott. Um so wichtiger ist für sie die starke geistige Verbundenheit mit der Kirche, im Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen aller Zeiten. Denn stärker vielleicht als diejenigen, die von einer Familie oder Gemeinschaft getragen werden, wird sie eine gewisse "Heimatlosigkeit" verspüren, die im Grunde das Leben des Christen kennzeichnet: "hier keine bleibende Stadt zu haben". Ja, das Leben einer *Virgo consecrata* kann verstanden werden als eine bewußte Annahme jener Einsamkeit vor Gott und mit Gott, in die jeder Mensch gestellt ist und die er im Tod unausweichlich bestehen muß.

Die Einsamkeit wird gesucht, weil sie zur Wahrheit und zur Begegnung mit Gott führen soll. Sie kann aber – gerade weil sie mit der Wahrheit zusammenhängt – auch zur Wüstenerfahrung werden. "Wüste" sei hier verstanden als der Zustand eines Menschen, der "Ägypten" zwar hinter sich gelassen hat, aber noch nicht ins "gelobte Land" gelangt ist. Gerade auch in dieser Dimension ist die *Virgo consecrata* Abbild der Kirche, die auf die Wiederkunft Christi wartet³⁶, der sie doch keinen Augenblick verläßt.

So heißt es in der Epiklese des Weihegebets, der *Magna charta* für das Leben der *Virgines consecratae*:

«Sei du ihre Ehre, ihre Freude und ihr Verlangen,
 sei du ihr Trost in der Traurigkeit,
 ihr Rat in jedem Zweifel,
 ihr Schutz in allem Unrecht
 und ihre Kraft in allem Leiden.
 Sei du ihr Reichtum in der Armut,
 ihre Speise im Fasten,
 ihr Heil in der Krankheit.
 Laß sie alles finden in dir,
 den sie über alles lieben,
 dem sie für immer sich weihen».

Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983, Freiburg 1988, 25; R. HENSELER, *Ordensrecht*, aus: *Münsterischer Kommentar zum CIC* (hg. von K. LÜDICKE), 1987, 99f.; TH. DE URQUIRI, *Circa "Ordinem Consecrationis Virginum" quaestiones tres*, in CRM 64 (1983) 164ff. Die kritische Frage, ob ein Zusammenschluß überhaupt wünschenswert sei, stellt J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, vol. I: *Normes communes*, 1988 (= *Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique*, Livre II), 148, 152f.: Wer ein genauer «geregeltes» Leben bzw. engere Gemeinschaft ersehne, solle prüfen, ob nicht die Rechtsform des Säkularinstituts diesem Bedürfnis besser entspreche.

³⁶ Vgl. B. ALBRECHT, "... bis du kommst in Herrlichkeit", in PWB-Sonderdruck 23, 1985.

Das «ehelose Leben um des Himmelreiches willen» soll Zeugnis sein für die Wirklichkeit und Wirksamkeit des schon angebrochenen Gottesreiches, Zeichen für das radikal neue Leben in der Nähe Gottes, das die ganze Existenz eines Menschen bis hinein in die leibliche Dimension und das alltägliche Leben ergreifen kann. Es ist aber zugleich ein Zeugnis im Glauben, und teilt damit die Lage aller Gläubigen. Wenn man die Existenz des Christgläubigen als ausgespannt zwischen dem «Schon» der Erlösung und dem «Noch-Nicht» der Vollendung denkt, so entspricht dem ersteren die Glaubensgewißheit, in der man auf Christi Wort und Kraft setzt, dem letzteren aber die heilige Sehnsucht, mit der nach den letzten Worten der Apokalypse «der Geist und die Braut rufen: Komm! Komm, Herr Jesus!».

Neuere Literatur:

CARBONE, S. P., *Vita consecrata e Chiesa locale. Dalla prassi dei primi secoli indicazioni per l'oggi*, Milano 1999.

HOURLCADE, J., *Une vocation féminine retrouvée. L'ordre des Vierges consacrées*, Paris 1997.

KONECKI, K., *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997.

BISHOP SELIM SAYEGH, *Virgins for the sake of Christ*, translated by R. Karam, Beit Jala-Jerusalem 1997.

SIMONET, A., *Le Seigneur t'épousera. La virginité consacrée dans le siècle*, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Abbaye Notre Dame, Chiry-Ourscamp 1995.

SCHLOSSER, M., *Alt - aber nicht veraltet! Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in Ordenskorrespondenz 1992 (dort auch ältere Literatur).

TOSSETTI, G., *Vergini consacrate nel mondo. Un ritorno alle origini*, Bologna 1990.