

Alt – aber nicht veraltet!

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Marianne Schlosser, München

Vor 20 Jahren wurde die auf Anregung des II. Vatikanischen Konzils (SC Art. 80) überarbeitete Fassung eines Ritus approbiert, dessen Kern bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreicht. Er gilt in der Forschung als eines der schönsten Zeugnisse für den Reichtum katholischer Liturgie: die Jungfrauenweihe. Im Zuge der Neufassung des Ritus, der in den letzten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ausschließlich Nonnen vorbehalten war, wurde auch seine Spendung an Frauen wieder ermöglicht, die in der Welt ein eheloses Leben in der Nachfolge Christi führen und ihr Leben, ohne in eine Gemeinschaft einzutreten, als Dienst an der Kirche verstehen. Die Kirche würdigt dadurch ausdrücklich diese Lebensform und erkennt sie als eine spezifische Form des „gottgeweihten Lebens“ an (CIC/1983 c. 604).

Jedoch ist nicht nur der Ritus der „consecratio virginum“ weitgehend unbekannt, auch die Lebensform der „virgines“, die in der Welt leben, wirkt noch neu und ungewohnt. Es stellt sich die Frage nach der Eigenart dieses Lebens, nach dem Unterscheidenden und Verbindenden im Vergleich zu andern Formen des Lebens nach den evangelischen Räten.

Die folgenden Überlegungen, die im nächsten Heft fortgesetzt werden, möchten zur Information und Klärung von Fragen, aber auch zur Anregung weiterer Reflexion und Diskussion beitragen.

Einleitung

„Jungfrauenweihe“ – nicht nur vielen Gläubigen ist, wie es scheint, dieses Wort überhaupt noch nicht begegnet, auch Seelsorger und gestandene Theologen gestehen nicht selten ihr Unwissen, was die „consecratio virginum“ sei.¹

¹ Vgl. A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975*. Dt. Ausgabe hg. v. J. Wagner, Freiburg 1988, 822–826, hier: 822, zur Revidierung der Jungfrauenweihe nach SC Art. 80: „Die Väter des ‚Consilium‘ approbierten zwar das Schema, sahen sich aber wahrscheinlich einer Materie gegenüber, die den wenigsten von ihnen bekannt war. Mancher gab seine Ratlosigkeit zu erkennen, besonders was den Titel ‚Jungfrauenweihe‘ betrifft, womit man in heutiger Zeit wenig anfangen kann. Doch er wurde der Tradition wegen beibehalten, und weil die Übersetzung eines neuen Namens in den Volkssprachen vielleicht auf Schwierigkeiten gestoßen wäre. Einigen schien auch bei der heutigen Aufwertung der Ehe die Hervorhebung der Jungfräulichkeit übertrieben...“ Vgl. auch A. M. TRIACCA, *Significato teologico-liturgico della „Consacrazione cristiana“ della verginità*, *Ephemerides Liturgicae* (= EL) 96 (1982), 154–183, hier 154.

Manche erinnern sich dabei wohl an einen besonderen Ritus anlässlich der Profeß von Nonnen, doch nur wenigen ist dieser seit 1970 erneuerte und auch für Frauen in der Welt approbierte Ritus bekannt. Kaum einmal trifft man auf jemanden, der eine solche Feier miterlebt hat oder eine in diesem Stand lebende Frau persönlich kennt – obwohl die Jungfrauenweihe auch in mehreren deutschen Diözesen bereits gespendet wurde.²

Zwar sehen die einleitenden Bestimmungen zur Feier der Jungfrauenweihe als Ort die Kathedrale vor und empfehlen die rechtzeitige Benachrichtigung der Gläubigen, damit diese auch zahlreich teilnehmen können³, doch hat man in der Praxis anscheinend einem eher „privaten“ Rahmen den Vorzug gegeben und als Ort z.B. die Kapelle eines Exerzitienhauses, eine Klosterkirche oder auch die Kapelle des Bischofs gewählt. In jedem Fall freilich unterscheidet sich die Feier der Jungfrauenweihe von der Annahme eines Privatgelübdes aufgrund der für die Gesamtkirche approbierten liturgischen Form und aufgrund der für die Feier zuständigen Autorität des Ortsbischofs.⁴

Einen eher verborgenen Rahmen vorzuziehen, gibt es manche Gründe. Einer davon liegt darin, daß im äußeren Leben einer Frau, die diesen für sie selbst einschneidenden Schritt vollzieht, meist alles gleich bleibt. Sie übt ihren Beruf

2 Meines Wissens in Mainz, Paderborn, Essen, Freiburg, Augsburg, München. In Deutschland dürften es etwa 100 Virgines sein, in Italien ebenfalls. Dort und in Frankreich gibt es auch organisierte Treffen. Vgl. *Atti del I. e 2. Convegno dell' Ordine delle Vergini in Italia*, 1. Convegno Vicenza 25–26 marzo 1988, 2. Convegno 1–2 aprile 1989. Zumindest vereinzelt gibt es diese Lebensform auch in Spanien, Belgien, der Schweiz, England, Skandinavien und Kanada. Vgl. *Sponsa Christi, Foglio di collegamento per l'Ordine delle Vergini* (15.4.1990).

3 OCV Caput I, n. 4; vgl. Caer. Ep. n. 719: „Pro opportunitate...“, n. 742: „ritus congruenter fit in ecclesia cathedrali, nisi res moresque loci aliud suadeant.“ Deziert äußerte sich die Italienische Bischofskonferenz: Die Consecratio virginum sei keine Familienfeier, sondern gehe die Ortskirche an, *Premesse liturgico-pastorali ai nuovi riti della „istituzione dei ministeri, consacrazione delle vergini, benedizione abbaziale“*, veröffentlicht in *RivLi* 69 (1982), 568–574, hier 572: „La celebrazione del rito non rimanga, possibilmente, una festa solo intimistica, chiusa nella cerchia di un gruppo o di una famiglia religiosa, ma si apra a tutta la Chiesa particolare dal cui seno lo Spirito Santo ha fatto sbocciare il carisma verginale.“ Der Vorzug sei wenn möglich der Kathedrale oder der Pfarrkirche zu geben.

4 Ähnlich findet das liturgische Beten der Kirche dann seinen vollen Ausdruck, wenn es der Bischof mit dem Presbyterium und der Gemeinde vollzieht, trotzdem handelt es sich auch bei einer „Privatmesse“ oder der Einzelrezitation des Stundengebets um liturgisches – kirchenamtliches – und damit prinzipiell öffentliches Beten (vgl. c. 604, cc. 1173 f.).

Der rechtliche *Unterschied zum Privatgelübde* liegt darin, daß die Kandidatin durch die Weihe in einen kirchlichen Stand aufgenommen wird (s. u. Kap. III). Weder die Annahme ihrer Entscheidung noch das Leben als virgo consecrata kann als eine Privatangelegenheit betrachtet werden. Das zeigt sich daran, daß der zuständige Bischof für die *Zulassung zur Weihe* und bereits für die *Vorbereitungszeit* (sog. Kandidaturzeit) die Verantwortung trägt, und ebenso daran, daß er aus schwerwiegendem Grund die Entlassung aus diesem Stand verfügen kann (Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben, OK 27 [1986], 466–469).

aus, hat dieselben Bekannten wie vorher – mit einem Wort: Sie bleibt „in der Welt“. Für manche Frau wäre es, je nach Lebensumständen, unzumutbar schwer, sich schutzlos einer Umwelt auszusetzen, welche ihr wenig Verständnis entgegenbringen würde.

Dabei braucht nicht verschwiegen zu werden, daß die deutsche Bezeichnung dieser liturgischen Feier als „Jungfrauenweihe“ einige Bedenken hervorruft. Auch Leute, die zweifelsohne die damit gemeinte Sache bejahen, fürchten nicht ganz ohne Grund, daß dieses Wort für heutige Ohren geradezu absonderlich klingen könnte.⁵ Im allgemeinen, weitgehend säkularisierten Bewußtsein hat das Wort „Jungfrau“ entweder überhaupt keinen sittlich-personalen Inhalt mehr, sondern nur noch einen biologischen, oder der Inhalt wird als ziemlich verstaubtes Ideal belächelt. Je mehr die Gesellschaft das vermeintliche Ideal sexueller Freizügigkeit propagiert, um so mehr muß so etwas wie ein „status virginum“ wie eine defizitäre Lebensform wirken.

Will man für heutige Menschen verkündigen, so muß man natürlich heutige Ohren in Betracht ziehen. Man braucht das Unverständnis nicht ständig zu provozieren, auch darf man bestimmte Dinge nicht ohne Notwendigkeit dem Spott der Öffentlichkeit aussetzen. Doch, so begrüßenswert eine sprachliche Formulierung wäre, welche dem Verständnis Brücken bauen könnte, es scheint sich keine befriedigende Alternative zur „consecratio virginum“ bzw. „Jungfrauenweihe“ finden zu lassen. Vielleicht muß man sich damit abfinden, daß es Dinge gibt, die sich, bei aller gebotenen Klugheit und „discretio“, nicht anders sagen lassen, als sie sind, und immer „Anstoß“ erregen werden, weil sie nur im Licht des Glaubens wirklich verstanden werden können.⁶ Dabei könnte das Unbehagen, ja beinahe Scham beim Wort von der christlichen Jungfräulichkeit durchaus positiv die Frage „anstoßen“, welchen Grad von Relevanz in der Glaubenswirklichkeit man bestimmten Wahrheiten tatsächlich einzuräumen bereit ist – auch wenn man sie vielleicht theoretisch keineswegs leugnen möchte – z.B. daß Jesus aus der Jungfrau Maria geboren wurde, daß er selbst so gelebt hat und dieses Leben genauso geheiligt hat wie die Ehe.⁷

Aber auch wenn man das Verständnis für den christlichen Sinn des Gelöbnisses eines jungfräulichen Lebens als gegeben voraussetzt – wie es im Folgenden gelten soll –, so schließt dies noch nicht das Verständnis für diese bestimmte Form ein. Auch innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit haftet ihr immer noch der Charakter des Neuen an, damit auch des Ungewohnten und – ge-

5 S. Anm. 1.

6 So KARDINAL FRIEDRICH WETTER in seiner Ansprache anlässlich einer Jungfrauenweihe, veröffentlicht in: OK 31 (1990), 462–464.

7 Zuletzt wäre auch in Betracht zu ziehen, daß es keineswegs von vornherein ausgemacht scheint, was als „zeitgemäß“ zu gelten hat: Ein Anzeichen dafür kann auch die Aufwertung der „Jungfrau“ in so unterschiedlichen Strömungen wie Tiefenpsychologie, Feminismus und Esoterik sein – selbst dort, wo leider eine sehr große Distanz zum Christentum festgestellt werden muß. Vgl. A. MORENO / R. SCHENK, *Art. C. G. Jung*, *Marienlexikon III*, St. Ottilien 1991, 461–465.

rade weil niemand so recht Bescheid weiß – des „ungewöhnlich“ Erscheinen- den. Geht man damit an die Öffentlichkeit, so muß man bereit sein, sich ver- schiedenen Fragen zu stellen, die weniger leicht zu beantworten sind als die Frage: „Warum sind Sie in diesen oder jenen Orden eingetreten?“

Dies scheint wiederum auf zwei Gründe zurückzugehen: Zum einen hat die systematische Reflexion über das Unterscheidende und Verbindende im Ver- gleich zu anderen Formen des „geweihten Lebens“ noch kaum begonnen⁸. Es fehlt an klarer Information.

Die andere Ursache liegt tiefer. Das Verständnis für dieses Leben als „Stand“ in der Kirche, dem eine gewisse Öffentlichkeit eigen ist, setzt das Verständnis für bestimmte Züge der Kirche selbst voraus, welches aber nicht ohne wei- teres als gegeben angenommen werden kann. Als ungewohnt wird offenbar hauptsächlich empfunden, daß das Leben einer *virgo consecrata* keine auf den ersten Blick klar erkennbare Funktionalität beinhaltet, anscheinend keine hor-izontale Zielsetzung hat. Nun kann selbstverständlich eine solche Begrün- dung in keinem Fall eine Berufung zureichend erklären. Die geläufige Begründung des priesterlichen Zölibats durch ausschließlich funktionale Überlegungen ist in der Tat unzureichend. Doch haben sowohl die Ämter in der Kirche wie auch die durch eine bestimmte Zielsetzung und Spiritualität gekennzeichneten Gemeinschaften des geweihten Lebens ein klarer erkenn- bares „Wozu“ als es bei der Lebensweihe einer *virgo consecrata* in der Welt der Fall ist. So erscheint diese Lebensform innerhalb der „geistlichen Beru- fungen“, wenn sie in erster Linie als „Berufe“ verstanden werden, leicht als etwas Überflüssiges, oder zumindest auf den privaten Raum zu Beschränkendes. – Wenn demgegenüber die Feier der Jungfrauenweihe eine Feier der Kirche, und u.U. sogar eine im buchstäblichen Sinn öffentliche Feier ist, dann rechtfertigt sich dies nur dadurch, daß ein Wesenszug der Kirche selbst hier dargestellt wird: Sie ist zuerst für Gott da, und deswegen für die Welt. Sie erschöpft sich nicht auf der horizontalen Ebene, ihr inneres Lebens- prinzip ist vielmehr die Hingabe an Gott, bzw. der gegenseitige Bund.⁹ Auch ist „Berufung“ nicht bloß Entscheidung des Menschen, und gottgeweihte Keuschheit nicht bloß eine Tugend, etwa der Selbstdisziplin, sondern Gna-

8 Der Terminus technicus „*vita consecrata*“ für das Leben nach den evangelischen Räten, das bewußt, frei und für immer versprochen sowie als Gelübde entgegengenommen wurde, wird im folgenden beibehalten. In fundamentalem Sinn ist jeder Getaufte „Gott geweiht“ („*Deo sacratus*“, LG 44 a), doch kann dieses Geweihtsein noch einmal beson- dere Ausgestaltung und Vertiefung finden durch die Übernahme der evangelischen Räte („*consiliorum evangelicorum professione intimius consecratur*“, ebda.). Vgl. dazu S. RECCHI, *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio*, Peri- odica 77 (1988), 33–35.

9 Vgl. dazu u. a. Th. SCHNITZLER, *Was das Stundengebet bedeutet*, Freiburg 1980, Jungfrau- enweihe: 127–130. Vgl. auch HERMANN KARD. VOLK, *Christliche Ehelosigkeit. Theologi- sche Grundlagen*, PWB-Sonderdruck 5, 1976, 27: „Von der Welt wird diese Seite der Kirche nicht erkannt; sie anerkennt höchstens die selbstlosen sozialen Dienste der Orden. Es ist aber nicht entscheidend, ob die Welt uns erkennt; entscheidend ist, ob wir, ob alle Glieder der Kirche erkennen, um was es hier geht.“

dengabe,¹⁰ die einzelnen Gliedern der Kirche als solchen geschenkt wird. Mit der feierlichen liturgischen Form der Gelübdeablegung und Annahme wird nicht die menschliche Person gefeiert, sondern Gott als der Geber aller Gnadengaben, wie es im Weihegebet der Jungfrauenweihe zum Ausdruck kommt. Nur von diesen Voraussetzungen her ist zu verstehen, daß die Lebenshingabe eines Gliedes der Kirche von ihr selbst angenommen wird, ohne daß damit sofort bestimmte äußere Aufgaben verbunden wären. Damit erinnert die Jungfrauenweihe an etwas, was auch für die Ordensleute gilt: „Das Apostolat aller Ordensleute besteht in erster Linie im Zeugnis ihres geweihten Lebens, das sie durch Gebet und Buße pflegen müssen.“¹¹

Auch wenn die äußeren Aufgaben der *virgo consecrata* nicht so klar umschrieben sein können wie etwa die eines Ordensmitglieds, so bleibt sie doch nicht ohne Pflichten gegenüber Kirche und Welt. Vielmehr muß sie ihr ganzes Leben als „von Christus und seiner Kirche in Dienst genommen“ verstehen, wie der liturgische Text an zahlreichen Stellen betont. Denn die „Weihe zur Jungfrau“ stellt nicht bloß die kirchliche Bestätigung für die ehelose Lebensform dar – die man aus verschiedenen Gründen wählen kann, die man auch leben kann, ohne sich für immer dazu verpflichtet zu wollen – sie bedeutet die Besiegelung einer Lebensentscheidung zur Nachfolge Christi und zugleich Aufnahme in einen Stand, der einen Aspekt des Wesens der Kirche selbst spiegelt. Das Leben der *virgo consecrata* stellt somit besondere Anforderungen, die sich aus ihrer Hingabe an Christus und die Kirche mit innerer Notwendigkeit ergeben – ohne daß dabei die spezifische Chance der Anpassungsfähigkeit durch Festlegung auf ein bestimmtes Apostolat verspielt würde. Ihr Leben kann und muß gerade aufgrund der weitgehenden Freiheit in jedem, nicht nur in sozialen Berufen, und in allen Lebensumständen „Ferment“ sein.

Will man über die Lebensform einer „virgo, die in der Welt lebt“, tiefer reflektieren, so stehen zwei Blickpunkte im Vordergrund: der historische, welcher der geschichtlichen Gestalt dieser (Alte Kirche) oder ähnlicher Formen (Beginen, Mantellaten der hl. Katharina von Siena) nachgeht, oder ein primär systematischer, welcher das Specificum dieser Lebensform und der ihr zugrundeliegenden Spiritualität in Abgrenzung zu andern geistlichen Wegen in den Blick nimmt.

Über die historische Dimension der liturgischen Feier und der entsprechenden Lebensform gibt es einige, zum Teil schon ältere Untersuchungen.¹² Die

10 Vgl. LG Art. 42, vgl. A. M. TRIACCA, EL 96 (1982), 156, 174.

11 CIC c. 673.

12 I. FEUSI, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen*. Sein Fortleben im Mittelalter, Freiburg 1917. H. KOCH, *Virgines Christi*. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten, in: Texte und Unters. zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1907. PH. OPPENHEIM, *Die Consecratio virginum als geistesgeschichtliches Problem*. Eine Studie zu ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihrer Geschichte, Rom 1943

theologisch-systematische Reflexion jedoch scheint, zumindest im deutschsprachigen Raum, noch kaum begonnen zu haben – eine Ausnahme bilden die Veröffentlichungen Barbara Albrechts, der das Verdienst gebührt, auch einem weiteren Kreis entsprechende Information und Hinweise zur Spiritualität dieser Lebensform zugänglich gemacht zu haben.¹³ Innerhalb der fremdsprachigen Forschung hat sich offensichtlich vor allem die Liturgiewissenschaft der *Consecratio virginum* angenommen, wobei nicht nur die erneuerte Feier interpretiert wird, sondern von diesem Ausgangspunkt auch die Deutung des Standes der *Virgines* versucht wird.¹⁴ Jüngst erschien eine kenntnisreiche Darstellung in italienischer Sprache, die insbesondere auf die Spiritualität der vir-

(Interpretation des damals gültigen Ritus für Moniales; nicht mehr in allen Punkten historisch zuverlässige Information und Interpretation. Letzteres gilt auch für den folgenden Titel:) K. H. SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1907, S. 24–46. R. METZ, *Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours*, *Revue de Droit Canonique* (= RDC) 1 (1951), 261–280. DERS., *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Presses Universitaires de France, 1954.

13 B. ALBRECHT, *Jungfrauenweihe für Frauen, die in der Welt leben*, PWB-Sonderdruck 20 (1983); auch: OK 25 (1984), 298–305; DIES., „... Bis Du kommst in Herrlichkeit“, PWB-Sonderdruck 23 (1985); DIES., *Dimensionen christlicher Jungfräulichkeit*, 2. Aufl. Meitingen 1979. Von ihrer Feder stammt auch die Hinführung zum Stundengebet, welche sie besonders den *Virgines*, die in der Welt leben, widmete: *Geistliches Leben in Freude*. Der Beitrag der Psalmen, Meitingen 1985.

14 So widmete die Zeitschrift *Rivista liturgica* (= RivLi 69) (1982) ein ganzes Heft der Ordensprofeß und Jungfrauenweihe; hierin die Beiträge: T. COLOMBOTTI, *Consacrazione delle vergini e Professione religiosa*, 441–456; P. VISENTIN, *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale*, 457–471 (Literatur); G. GOZZELINO, *La vita religiosa nel Rito della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*, 472–493. Verschiedene Autoren untersuchen die Adaptation der neuen Riten in einzelnen Ordensgemeinschaften, 494–535. In diesem Heft wird auch die Stellungnahme der Italienischen Bischofskonferenz dokumentiert. Auch äußert sich hier bereits eine *virgo consecrata* selbst: G. PASETTO, *La mia esperienza di consacrazione come vergine laica nella Chiesa*, 546–552.

Vgl. weiter: M. AUGÉ, *I commenti all' „Ordo Consecrationis Virginum“*. Nota bibliografica, EL 96 (1982), 184–187 (Literatur). A. BONI / M. AUGÉ, Art. *Consacrazione delle vergini*, *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (= DIP), II, 1613–1627. A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975*. Deutsche Ausgabe hg. v. J. Wagner, Freiburg 1988. I. CALABUIG / R. BARBIERI, Art. *Consacrazione delle vergini*, *Nuovo dizionario di liturgia* (ed. D. Sartore / A. M. Triacca) (= NDL), 294–314 (beste Kurzinformation zur Geschichte und Theologie des Ritus). DIES., *Struttura e fonti dell' „Ordo Consecrationis Virginum“*, in: *Liturgia* (FS A. Bugnini), Rom 1982, 479–530; vgl. auch EL 96 (1982), 102–153. DIES., Art. *Verginità consecrata nella chiesa*, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1580–1599. R. METZ, *Le nouveau rituel de la consécration des vierges, sa place dans l'histoire*, *La maison-Dieu LMD* 110, 1972, 88–115. A. NOCENT, *La consécration des vierges*, in: A. G. MARTIMORT, *L'église en prière*. Introduction à la Liturgie, 1984, 225–237. A. NOCENT, *Il mistero di Cristo nella „Velatio sponsae“ e nella „velatio virginum“*, RivLi 55 (1968), 368–377. M. PRAGER, *Der neue Ritus der Jungfrauenweihe*, Heiliger Dienst HID 28 (1974), 129–135. L. RAVASI C.P., *Consigli evangelici, consacrazione religiosa, consacrazione delle vergini*, Rom 1984 (geht eher auf den Ritus und seine Bedeutung vor der Überarbeitung ein). A. M. TRIACCA, *Significato teologico-liturgico della „Consacrazione cristiana“ della verginità* (Anámnesis – Epíclesis – Méthexis), EL 96 (1982), 154–183.

gines in der Welt eingeht.¹⁵ Zur Diskussion und Klärung der kirchenrechtlichen Fragen gibt es einige wenige, jedoch hervorragende Beiträge;¹⁶ die Erläuterungen zu c. 604 in den Kommentaren zum Ordensrecht fallen dagegen meist leider recht karg aus.¹⁷

Die Frage nach dem Verbindenden und Unterscheidenden des Lebens als *virgo consecrata* im Vergleich zum Stand in einem „Institut des geweihten Lebens“, bzw. auch in Unterscheidung vom Privatgelübde, erheischt um so mehr eine Klärung, als diese Lebensform eben als eine andere neben den herkömmlichen Formen wieder eröffnet wurde. Daher kann es auch nicht um die bloße Wiederaufnahme einer altkirchlichen Einrichtung gehen, welche mit dem Aufkommen der verschiedenen Ordensgemeinschaften mehr und mehr zurücktrat und länger als 800 Jahre überhaupt ausgedient zu haben schien, sondern um eine Adaptation heute. Der folgende Versuch wählt also eine primär systematische Betrachtungsart und stützt sich hauptsächlich auf den Text des erneuerten Ritus,¹⁸ in dem die Theologie der geweihten Jung-

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

16 TH. DE UROQUI, *Circa „Ordinem Consecrationis Virginum“ quaestiones tres*, Commentarium pro Religiosis et Missionariis (CRM) 64 (1983), 142–169. (Dabei handelt es sich um die Fortsetzung eines Beitrags desselben Titels aus CRM 63 (1982), 351–361, der jedoch weniger auf die *virgines* in der Welt eingeht.) Der Verfasser konstatiert ebenfalls (142), daß nur sehr selten und wenig über dieses Thema gehandelt werde („raro et parum pertractatur“), besonders bedürfe die Bestimmung: „Dem Bischof steht es zu, festzusetzen, auf welche Weise die Jungfrauen, die ein Leben in der Welt führen, ihre Verpflichtung zu einem jungfräulichen Leben übernehmen sollen“, einer genaueren Reflexion; denn bis jetzt hätten sich zum Sinn dieser Aussage weder Theologen noch Bischöfe ausführlicher geäußert: „De sensu huius normae deque eiusdem practica determinatione neque Auctores neque Praelatos multa edidisse, si casus aliquos excipias.“ Dies sei um so bedauerlicher, als die Zahl der betreffenden Frauen vielerorts wachse („cum hodie coetus virginum consecratarum in saeculo manentes, non paucis in locis, florere incipiant“). S. RECCHI, *Verbum >accedere< in canonibus 604 et 731 Codicis. Quaesita et interpretatio*, Periodica 78 (1989), 453–476; DIES., *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio*, Periodica 77 (1988), 33–55.

17 Eine Ausnahme bildet: J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée, Normes communes*, 1988, 147–153. Ein Beitrag DESS., *L' „Ordine delle Vergini“*, *Vita consecrata* 22 (1986), 590–602, konnte für diese Arbeit leider nicht eingesehen werden.

Vgl. R. HENSELER, *Ordensrecht*, aus: Münsterischer Kommentar zum CIC (hg. von K. Lüdicke), 1987, 98–100. R. SEBOTT, *Das neue Ordensrecht*. Kommentar zu den Kanones 573–746 des CIC, Kevelaer 1988, 35–38. B. PRIMETSHOFER, *Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983*, Freiburg 1988, 24–26. J. HITE, SH. HOLLAND, D. WARD (Ed.), *A Handbook on Canons 573–746*, Minnesota 1985, 56 f. (sehr wenig und kaum überzeugend). E. GAMBARI, *Vita religiosa, secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, 2. Aufl. 1985, 651–653 (ausführlicher). DERS., *I religiosi nel Codice*. Commento ai singoli canoni, Mailand 1986. *Directoire canonique*, *Vie consacrée et sociétés de vie apostolique*, ed. Comité Canonique de Religieux, Paris 1986, 37 f. (lediglich Übersetzung des lateinischen Textes und einige Literaturhinweise).

18 Zugrundegelegt wird der lateinische Text (OCV) und die Praenotanda (Praen.) dazu, sowie das „Decretum“ der Congregatio pro cultu divino. Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz sind maßgebend die „Empfehlungen der DBK für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben“ (veröffentlicht in OK 27 [1986] 466–68).

fräulichkeit – auch als in der Welt gelebt – ihren besten Ausdruck findet. Um die spirituelle Nähe zu anderen Berufungen aufzuzeigen, werden vor allem die einschlägigen Texte des II. Vatikanischen Konzils herangezogen.¹⁹

Der Rückgriff auf die Geschichte bleibt jedoch unumgänglich. Um eine Lebensform zu verstehen, muß man den Blick auch auf ihre geschichtliche Entwicklung richten.²⁰ Gerade die Liturgie der Jungfrauenweihe macht dies offenkundig: Man betritt den geistigen Raum von Jahrhunderten der Kirchengeschichte, von den ersten Anfängen einer liturgischen Form der Gelübdeablegung (vielleicht schon im 3., sicher aber im 4. Jahrhundert), über die Ausgestaltung mit vielerlei Riten und Gebeten im frühen und hohen Mittelalter, durch die Zeit, in der dieser Ritus wie ein kostbarer Schatz in den liturgischen Büchern bewahrt, aber nahezu vergessen war, bis hin zu jenem knappen Satz der Liturgiekonstitution (Art. 80): „Der Ritus der Jungfrauenweihe soll überarbeitet werden.“

I. Ein kurzer Gang durch die Geschichte

I. Die ersten drei Jahrhunderte

Es steht mit Sicherheit fest, daß von Anfang an einzelne Glieder der christlichen Gemeinde gemäß den Empfehlungen des Neuen Testaments, etwa Mt 19, 10–12 und 1 Kor 7,25, um des Himmelreiches willen ehelos lebten. Für die neutestamentliche Zeit selbst ist dies etwa von Paulus und den Töchtern des Philippus (Apg 21,9) bekannt. Die Apostolischen Väter bezeugen die Existenz zölibatär lebender Christen, „Asketen“ und „Virgines“,²¹ die Apologeten berufen sich zum Erweis der sittlichen Kraft des Christentums auf sie.²² Zwar gab es geschlechtliche Enthaltsamkeit aus asketischen und kultischen

19 Perfectae Caritatis (PC), Lumen Gentium (LG), Presbyterorum Ordinis (PO), Optatum Totius (OT). Die Texte werden zitiert nach LThK, Bde. 12–14: Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Erläuterungen, lat. und dt., Freiburg 1968 (Sonderausgabe 1986).

20 Die Kenntnis des Ritus und der Geschichte gehört zu den Inhalten der Vorbereitungszeit (DBK-Empfehlungen in: OK, 1986, 468). Wünschenswert wäre auch die Kenntnis der Formen des Rätelebens und verschiedener spiritueller Richtungen.

21 Z. B. 1 Clem 38, 2 (96 n.): Ignatius v. Antiochien († ca. 117), Brief an Polykarp 5, 2; An die Gemeinde von Smyrna 13, 1; Polykarp, Brief an die Philipper 5,3.

22 Justin († 167), Apol. I, 15,29; Athenagoras, Supplicatio pro Christianis 33 (ca. 177); Tatian, Oratio ad Graecos 32,33; Minucius Felix, Octavius 31, 5 (vor 300). Vgl. M. VILLER / K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität, Freiburg i. Br. 1939, unveränd. 1989, 43 f. Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung in den ersten Jahrhunderten auch P. VISENTIN, *Genesi e sviluppo...*, RivLi 69 (1982), 457–471.

Motiven auch außerhalb des Christentums, doch unterscheidet sich die christliche Jungfräulichkeit davon grundlegend,²³ insofern sie Nachfolge Christi ist, die ganze Dauer des Lebens umgreift und ihre Motivation aus dem Glauben an den Auferstandenen und aus der Erwartung des kommenden – und schon angebrochenen – Gottesreiches zieht. Aufgrund der christologischen und eschatologischen Motivation kann man mit Viller/Rahner sagen: „...die Jungfräulichkeit in der Kirche ist ein Gedanke, der auf dem Boden des Christentums selbst gewachsen ist. Sie ist eine Blüte des Evangeliums, eine Nachahmung des Herrn und, wie man bald auch sagte, seiner Mutter Maria. Spontan, in völliger Freiheit, ohne Zutun der Autorität taucht sie schon seit dem 2. Jahrhundert überall auf, wo es Christen gibt.“²⁴

Ausdrücklich thematisiert wird die christliche Jungfräulichkeit etwa bei Ps.-Clemens, Tertullian, Cyprian und Methodius von Olymp.²⁵ Aus diesen Quellen des 3. Jahrhunderts geht hervor, daß das „Zeugnis der Jungfräulichkeit“ in der Wertschätzung gleich dem Blutzugnis folgte.

Tertullian († vor 220) scheint der erste gewesen zu sein, der den Brautschaftergedanken, wie er 2 Kor 11,2 (vgl. Mt 9,15 Parr.; Joh 3,29; Eph 5,26; eschatologisch akzentuiert Apok 19, 7.9; 21, 2.9; 22,17) zum Ausdruck kommt, von der Kirche auf den einzelnen Christen übertrug.²⁶ Bereits zu dieser Zeit, aus der noch keine Quellen für eine öffentliche bzw. liturgische Gelübdeablegung überliefert sind, wurde das Gelübde der Jungfräulichkeit realistisch als geistliche Eheschließung aufgefaßt. Wer dieses Gelübde brach, galt als „Ehebrecherin“ (adultera, bigama) und hatte als Folge die Exkommunikation zu tragen, bis sie Buße getan hatte.²⁷ Dieser Parallelisierung von Ehe und Gelübde als „matrimonium spirituale“ entspricht konsequent die spätere Ausgestaltung des Ritus der Jungfrauenweihe in Parallelität zu den sich ebenfalls erst später ausformenden Trauungsriten, wobei die jeweils üblichen ausdeutenden Zeichen übernommen wurden.

23 So schon Ambrosius in bezug auf die Vestalinnen, *De virginibus ad Marcellinam* I, 14 f. (PL 16, 203 f.)

24 a.a.O., 46.

25 Tertullian, *De virginibus velandis* (nach 202); Cyprian († 258); *De habitu virginum*; Methodius von Olymp (2. H. 3. Jh.), *Convivium decem virginum* (auch Symposium, oder einfach Dialogus genannt); Ps.-Clemens, *Ad virgines* (Mi. 3. Jh.). Eine gute Zusammenfassung im Blick auf heutige Adaptation findet sich bei B. ALBRECHT, „...bis du kommst in Herrlichkeit“, PWB-Sonderdruck 23, 1985. Dort sind auch die Ausgaben und dt. Übersetzungen verzeichnet. Der griechische bzw. lateinische Text vieler Quellen ist leicht zugänglich in *Florilegium Patristicum* 42, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* ed. J. Mayer, Bonn 1938.

26 *De oratione*, 22: Die virgo solle den Schleier tragen, da sie „Christus geheiratet“ habe.

27 Cyprian, *De habitu virginum* 20 (PL 4, 472 f.); ep. 62 ad Pomponium n. 4 (PL 4, 381). Jedoch scheint zu dieser Zeit 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.“

Wenngleich die überlieferten Quellen dieser Zeit keine liturgische Feier des Gelübdes bezeugen, so kann doch nicht ohne weiteres behauptet werden, daß es keine solche gegeben habe. Der beiläufige Hinweis Hippolyts (215) in der *Traditio Apostolica* c.12, daß die *virgines* und einige andere „Stände“ der Kirche keine Handauflegung erhielten, anders als die Diakone, Presbyter und Bischöfe, läßt zumindest darauf schließen, daß es „*virgines*“ als öffentlichen Stand gab,²⁸ wobei eine liturgische Einführung in diesen Stand nicht definitiv ausgeschlossen werden kann.

2. Vom 4. bis zum 10. Jahrhundert

Mit Beendigung der Verfolgungszeit konnte sich das kirchliche Leben auch nach außen frei entfalten. Während nun das Martyrium als Hingabe des Lebens zum Zeugnis für Christus, das „rote Martyrium“, zurücktrat, gewann die Lebenshingabe der „Asketen“, Mönche und *Virgines*, das „weiße Martyrium“, zunehmend an Bedeutung. Es überrascht daher keineswegs, daß gerade für das 4. Jh. zum ersten Mal ausdrücklich von der Liturgie der Jungfrauenweihe die Rede ist und die theologische Reflexion über das ehelose Leben einen Höhepunkt erreicht.²⁹

Die ersten Zeugnisse aus dieser Zeit sind nicht liturgischer, sondern literarischer Art: Papst Damasus' († 384) Brief an die gallischen Bischöfe, Nicetas

28 So auch NDL 1582: „una particolare categoria di fedeli (ordo virginum)“. HIPPOLYT, *Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung*, übers. und eingel. von W. Geerlings, (lat.-gr.-dt. Freiburg 1991). Dem Kommentar zu c. 12 zufolge spreche der Ausdruck propositum, der mehr den inneren Entschluß als ein öffentliches Gelübde meine, und die knappe Fassung des Abschnittes über die *Virgo* „eher dafür, daß es in der Gemeinde des Hippolyt zwar Jungfrauen als Standespersonen gibt, daß sie jedoch noch nicht durch öffentliche liturgische Akte in ihr ‚Amt‘ geleitet wurden. Die TA läßt einen Ritus zwar nicht erkennen, doch wird man aufgrund der später deutlich erkennbaren rituellen Ausgestaltung kurze Segnungen, Gebete oder Andeutungen von Riten zur Zeit des Hippolyt nicht ausschließen können“ (175).

29 Ausführliche Zusammenstellung bei CALABUIG / BARBIERI, Art. *Virginità consacrata*, NDL 1580–1588. VÄTER DES OSTENS: Athanasius (?), *Discursus de virginitate* (PG 28, 252–281); Basilius d. Gr. († 379), *Ep. ad virginem lapsam* (PG 32, 369–381), Gregor v. Nyssa († ca. 394), *De virginitate* (SC 119); Gregor von Nazianz († 390), *In laudem virginitatis* (PG 37, 521 ff.); *Praec. ad virg.* (ebda. 573–632). *Ad virg.* (ebda. 640–642); Basilius v. Ankyra († 364), *De virginitate* (PG 30, 669–809); Ephrem der Syrer († 373), verschiedene Hymnen; Johannes Chrysostomus († 407), *De virginitate* (SC 125), sowie zwei Briefe gegen das *Syneisaktentum* (PG 47, 495–532), ein Brief und ein Traktat *Ad Theodorum lapsum* (47, 309–316).

VÄTER DES WESTENS: Ambrosius († 397), *De virginibus ad Marcellinam* (PL 16, 197–244), *De virginitate* (297–316), *De institutione virginis* (319–348), *Exhortatio virginitatis* (351–380); Hieronymus († 419/20), *Ad Eustochium* (CSEL 54 143 ff.); Augustinus († 430), *De sancta virginitate* (CSEL 41), und verstreute Äußerungen; Zeno von Verona († ca. 371), *De pudicitia* (CChr XXII, 8–14), *De continentia* (171–178); Nicetas v. Remesiana († ca. 414), *De lapsu virginis consacratae* (PL 16, 383–400); Fulgentius v. Ruspe († 533), *Ep. III ad Probam* (CChr XCI 212–229); Leander v. Sevilla († 600): *De institutione virginum et de contemptu mundi* (BAC 321, 21–76).

von Remesiana, Ambrosius.³⁰ Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß es sich bei der „consecratio virginum“ um einen dem Bischof vorbehaltenen Gottesdienst handelte, daß viel Volk daran teilnahm, und daß die Feier bevorzugt an den Festtagen Epiphanie, Weihnachten, Ostern und den Apostelfesten stattfand. Auch der Aufbau läßt sich erkennen: Nach dem Wortgottesdienst und der Homilie nahm der Bischof das Gelübde (propositum) entgegen, sprach ein Weihegebet und übergab den Schleier (velatio).

Die erste Quelle liturgischer Art findet sich im ältesten Sakramentar, dem Sacramentarium Veronense (ca. 6. Jh.),³¹ so benannt nach dem Aufbewahrungsort, sonst auch „Leonianum“ genannt, weil darin enthaltene Texte Papst Leo d. Gr. zugeschrieben werden. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe³² werden hier drei Texte überliefert: Das kurze Gebet „Respice Domine propitius“,³³ das lange Weihegebet „Deus castorum corporum“, das auch heute den Kern des Ritus bildet, und ein Hochgebetseinschub zum „Hanc igitur“.

Im Text des Sacramentarium Gelasianum (6. Jh.) finden sich drei weitere Formeln für die Messe von der Jungfrauenweihe (zum „Hanc igitur“), das Weihegebet wird am Ende erweitert, ein Gewändersegen – vermutlich gallischen Ursprungs – kommt hinzu. Im Gregorianum-Hadrianum (7./ 8. Jh.) erfährt der Ritus keine Veränderung.³⁴

30 Dieser berichtet in der Schrift *De virginibus* III, 1 (377 n.) über die Spendung der consecratio virginum an seine Schwester Marcellina durch Papst Liberius.

31 Sakramentar heißt das liturgische Buch, welches die Amtsgebete des Priesters enthält, also keine Lesungen oder Gesänge. Der Text des Veronense wurde ediert von L.-C. MOHLBERG (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior. Fontes I*), Rom 1966.

32 „*Ad virgines sacras*“ (Mohlberg 138 f.).

33 Diese sogenannte „Collecta“ (Tagesgebet) hatte bis zur Neufassung 1970 in der Liturgie der Jungfrauenweihe ihren Platz: „Respice, Domine, propitius super hanc famulam tuam, ut sanctae virginitatis propositum, quod te inspirante suscepit, te gubernante custodiat.“ – „Sieh gütig herab, o Herr, auf diese deine Magd, damit sie den Vorsatz heiliger Jungfräulichkeit, den sie auf deine Eingebung hin gefaßt hat, unter deiner Führung auch bewahre.“ Weil in diesem Gebet das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Antwort in unnachahmlich prägnanter Form zum Ausdruck kommt, wurde vielfach bedauert, daß man zugunsten des klareren Aufbaus auf dieses Gebet verzichtete. Vgl. z. B. M. PRAGER, *Der neue Ritus der Jungfrauenweihe*, HD 28 (1974), 129–135, hier 135.

34 Vgl. G. RAMIS, *Los formularios Romanos de las misas de bendicion de virgenes y viudas*, in: *Traditio et progressio* (FS A. Nocent). Rom 1988, 437–467. Der Autor untersucht das Gelasianum, Gellonense, Gregorianum, Missale Francorum, Augustodunense, Sacramentarium Triplex, Veronense.

Zum Vergleich mit der Entwicklung der Witwenweihe, G. RAMIS, *La bendicion de las viudas en las liturgias occidentales*, EL 104 (1990), 159–175. Berücksichtigt werden in diesem Beitrag die römischen Sakramentare Gelasianum und Gellonense, die gallischen Sakramentare: Missale von Bobbio, Missale Gallicanum vetus (wo im Aufbau die Parallelität zur Jungfrauenweihe besonders deutlich wird: Collecta – Weihegebet – Gewandwechsel), Missale Francorum.

Lebensweise der virgines in dieser Zeit

Die virgines dieser Zeit lebten für gewöhnlich weiter in ihren Familien bzw. ihren Häusern. Sie widmeten sich vor allem dem Gebet,³⁵ besonders dem Stundengebet in der Kathedralkirche, u.U. auch kirchlichen Diensten³⁶ und Werken der Barmherzigkeit. Nach außen waren sie am Schleier zu erkennen, den sie ebenso wie die verheirateten Frauen trugen, evtl. auch an einer besonders schlichten Kleidung. Ambrosius erwähnt jedenfalls den Wechsel der Kleidung bei der Jungfrauenweihe.³⁷

Durch die „consecratio“ gehörten sie dem „Stand der Jungfrauen“ an. Vereinzelt sprechen Quellen von einer Handauflegung bei der Weihe,³⁸ doch hält die große Tradition daran fest, daß die virgo keine Handauflegung erhält, da sie nicht zu einem Amt berufen wird.³⁹ Jedoch gilt die eingegangene Bindung in der Regel als unwiderruflich, ebenso wie die Ehe: Wie in der Ehe die beiden Eheleute ein Fleisch werden, so soll die Braut Christi mit ihm ein Geist werden, wie die Eheleute Vater und Mutter verlassen, so soll die virgo consecrata die irdischen Dinge verlassen.⁴⁰

„Was die Wirkungen der consecratio virginum angeht, so hält die Gesetzgebung dieser Zeit im wesentlichen einmütig daran fest, daß dadurch ein eheliches Band zwischen der virgo und Christus geschaffen werde, das seiner Natur

35 Constitutiones Apostolicae VIII c. 47, 1 (Parallele zu Canones Hippolyti): „Saepe ieiunent et in ecclesia orent“ – „Sie sollen oft fasten und in der Kirche beten.“ Athanasius (?) *De virginitate* (um 370), c. 12. 13. 16. 20 (PG 28, 264–276) beschreibt ausführlich, wann und welche Gebete die virgo verrichten solle; vor allem soll sie den Psalter auswendiglernen.

36 In den Statuta Ecclesiae Antiqua (StEA) c. 12 (Mansi III, 952) wird die Taufbelehrung genannt: „Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres...“ Die Abgrenzung zwischen Witwen und Diakonissen war sowieso fließend; aus diesem Text geht hervor, daß auch die „sanctimoniales“ u. U. Diakonissenaufgaben wahrnahmen. SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter*, 24 ff., weist darauf hin, daß noch in der karolingischen Zeit solche Frauen eine Art Mesnerdienst versahen; es kam sogar vor, wie sich aus dem Verbot dieser Praxis Anfang des 9. Jhs. ersehen läßt, daß sie die Krankenkommunion spendeten.

37 *De virg. ad Marcellinam* III, 1 (PL 16, 219 C).

38 Synode von Vannes (465 n.) can. 4 (Mansi VII, 953); Venantius Fortunatus, *Vita Ragundis* XII, 28: hier handelt es sich zugleich um eine Diakonissin.

39 Hippolyt, *Trad. Ap.* 12; Epiphanius, *Adv. haer.* 79, 3 (PG 42, 743/746); Nicäa can. 19; *Constit. Ap.* VIII 24, 2; *Test. Domini* I, 46: „Virgo (seu caelebs) mas vel femina, minime ab homine constituitur, neque ordinatur, sed ipse sese propria voluntate secernit, nomen virginis assumens. Neque ipsi manus imponitur in virginitatem quippe propria(e?) voluntatis est hic status.“

40 Athanasius (?), *De virginitate* (PG 28, 254).

nach unauflöslich ist und den Tod überdauert (...), (diese Bindung wird) öffentlich bekannt vor der Gesellschaft und der Kirche, durch die Kirche verbindlich angenommen und ihren Regelungen unterworfen.⁴¹

Da es sich um einen einschneidenden Schritt handelte, wurde eine bestimmte Zeit der Bewährung vorausgesetzt, welche auch Beständigkeit im gewählten Stand mit einigem Recht vermuten ließ.⁴²

Was das Alter der *virgines* angeht, ist keine einheitliche Praxis festzustellen. In Rom und Mailand überließ man in den ersten Jahrhunderten die Entscheidung dem Bischof. Ambrosius plädierte für das „heiratsfähige Alter“: Wer sich einen menschlichen Bräutigam wählen könne, könne doch auch den göttlichen Bräutigam wählen.⁴³ Der Vorsatz der Jungfräulichkeit wurde sicherlich schon für junge Mädchen anerkannt, die Weihe aber wurde wohl kaum vor dem 25. Lebensjahr erteilt – mit Ausnahme der Todesgefahr.⁴⁴ Es gab jedoch auch eine Richtung, welche sich in manchen Gegenden durchsetzte, das Alter hochzuschrauben und an die Regelungen für Diakonissen- und Witwenweihe anzugleichen.⁴⁵ Dieser Tendenz zufolge ließ man erst Frauen ab 40

41 CALABUIG / BARBIERI, Art. *Virginità* c., NDL 1587. Eine Ehe kann nicht mehr eingegangen werden: Synode von Ancyra (314) can. 19; P. Siricius (384–398), Innozenz I. (402–417), Brief an Victricius (Mansi III 1035 f.): Kap. 12 spricht von der verschleierte *virgo* – wenn sie heiratet, bricht sie gleichsam die erste Ehe und kann nur unter der Bedingung zur Kirchenbuße zugelassen werden, daß sie und ihr Mann „sich aus der Welt zurückziehen“. In Kap. 13 ist von der zum jungfräulichen Leben entschlossenen, aber noch nicht verschleierten *virgo* die Rede – wenn sie heiratet, ist dies mit dem Bruch eines (Verlobungs-)Vertrages zu vergleichen; sie erlangt die volle Gemeinschaft nach angemessener Bußzeit wieder. Vgl. Gelasius I. († 496), ep. 14 c. 20; Synode von Vannes (465) can. 4. Diese Auffassung findet Eingang ins *Decretum Gratiani* c. 24 C. XXVII q. 1. Vgl. auch Basilius ep. 199, 18 (PG 32, 720): „adulterium“; auch Johannes Chrysostomus kennt keine Dispens, *De virg.* 38 (PG 48, 560): Wenn die *virgo* gewählt hat und „eingeschrieben“ ist (*conscripta*), dann geht es ihr wie dem Ringkämpfer: es gibt kein Zurück; vgl. *Ad Theodorum lapsus* 2, 3 (an einen Mann gerichtet); Nicetas von Remesiana, *De lapsu* v. c. 5, 12.

Auf die Ausnahmen, welche evt. eine mildere Einstellung einnahmen (Cyprian, in gewisser Weise Augustinus, Chalcedon) wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Dispensmöglichkeit noch kurz eingegangen: Kap. III 1 a).

42 METZ, RDC 1 1951, 277: Eine Probezeit sei sehr wahrscheinlich, aber schwer zu bestimmen, wie lange sie gedauert habe. Dies werde erst bei den Kommunitäten des 6./7. Jhs. faßbar: ein bis drei Jahre.

43 *De virginitate* 5 (PL 16, 286); *De virginibus* I, 10 (PL 16, 216).

44 METZ, RDC 1 1951, 271–274

45 Witwen, die ja ebenfalls Keuschheit gelobten, waren oft mit dem Amt der Diakonissen betraut. Ignatius identifiziert im Brief an die Gemeinde von Smyrna, c. 12, 1, Witwen und *Virgines* (*virgines vocatas viduas*) als zölibitär lebend. Im allgemeinen freilich wurde unterschieden, wie sich bereits aus der Aufzählung der kirchlichen Stände bei Hippolyt, sowie aus den unterschiedlichen, sich parallel entwickelnden Weiheriten, ergibt. Vgl. auch Basilius ep. 199, 18.

Jahren zur Weihe zu.⁴⁶ Jedoch setzte sich die Praxis Afrikas⁴⁷ und wohl auch Roms durch, parallel zum Alter der Kleriker, die Weihe ab 25 Jahren zu erteilen.

Fragt man heute nach dem angemessenen Mindestalter – die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz sprechen in einer Soll-Bestimmung von 30 Jahren –, so dürfte der Rat des hl. Ambrosius nichts von seiner Gültigkeit verloren haben: „Freilich soll der Bischof auf das Alter der Jungfrau acht haben, damit nicht etwa ein Mädchen vorschnell (*temere*) den Schleier empfangen, er soll gut auf das Alter achten, aber auf das im Glauben und in der Sittenreinheit (*aetas fidei vel pudoris*)“.⁴⁸

Es scheint, als habe es schon früh Jungfrauen-Gemeinschaften gegeben,⁴⁹ und Ende des 4. Jahrhunderts kann man vielleicht schon von den ersten „Klöstern“ sprechen.⁵⁰ Regeln entstehen, zwar hauptsächlich für Männer, aber auch für Frauen. Das gemeinschaftliche Leben beginnt sich zu etablieren, und in zunehmendem Maße wird das geistliche Klima vom zönotischen Ideal geprägt,

46 Synode von Saragossa (380), can. 8 (Mansi III, 635); Agde (506), can. 19 (Mansi VIII, 328); nach einigen Quellen, so METZ, 272 f., sogar erst an 60jährige Frauen.

47 Carthago III (397) can. 4 (Mansi III 880).

48 De virginitate 7, 39–41 (PL 16, 276). Die „Empfehlungen“ lassen genügend Spielraum für den Einzelfall. So brauchen weder das vorgeschlagene Mindestalter noch die für angemessen erachteten fünf Jahre Privatgelübde als absolut bindend genommen werden. Ein Mindestalter ist hauptsächlich deswegen geraten, weil nicht nur die Bindung an Christus als solche eine Zeitlang gewachsen sein muß, sondern auch die Entscheidung für diese konkrete Form überlegt getroffen sein soll. Es dürfte jedoch nicht übersehen werden, daß sich in manchen Fällen, wo eine Kandidatin noch deutlich unter dem vorgeschlagenen Alter stünde, bzw. die Kandidaturzeit länger dauerte, eine Belastung daraus ergeben könnte, wenn sie sozusagen lange „in der Luft hänge“. Es wäre zu überlegen, ob man hier die altkirchliche Unterscheidung von „*virgo devota*“ (auf Zeit oder für immer entschieden, aber noch nicht geweiht) und „*virgo consecrata*“ nicht wieder aufnehmen sollte.

Für die Setzung eines Rahmens zwischen 30 und 50 Jahren hat man sich wohl an dem Zeitraum orientiert, in dem eine Frau gewöhnlich eine Lebensentscheidung getroffen hat bzw. heiratet und Kinder hat. Für die Jahre des anfänglichen Bekanntwerdens dieser neuen Lebensform müßte man jedoch auch in Betracht ziehen, daß vielleicht manche ältere Frauen, die längst für dieses Leben entschieden sind und es de facto leben, aber von der Jungfrauenweihe einfach nichts wußten, diese empfangen möchten. Unter diesen Voraussetzungen darf man den Altersrahmen, dem ja keine theologischen, sondern pastorale Erwägungen zugrundeliegen, nicht rigoros handhaben. Freilich wird man sich in diesem Fall auch Gedanken zur Option für die Öffentlichkeit der Feier machen müssen: Anders als die Profeß hat dieser Ritus einen dominierend bräutlichen Charakter, und zugleich trifft er an sich schon auf Verständnislosigkeit in weiten Teilen sogar der kirchlichen Öffentlichkeit. Hier ist in der Entscheidung für den äußeren Rahmen „*discretio*“ geboten, um die Kandidatin nicht dem Spott preiszugeben.

49 Der Mönchsvater Antonius gab seine Schwester einer solchen Gemeinschaft in Obhut, vgl. Athanasius, *Vita Sancti Antonii*, 3 (PG 26, 844 A).

50 Vgl. Egeria, *Itinerarium* 23, 2. 3.

so daß vom 7. bis zum 12. Jahrhundert allmählich die vorherrschende Form das Leben im „claustrum“ wird. Das Gelübde einer Frau, welche nicht in ein Monasterium eintritt, bleibt mehr und mehr ein inneres Geschehen, ohne eine eklesiale Bestätigung.⁵¹ Die Parallelität der beiden Stränge des geweihten Lebens läßt sich jedoch zumindest bis ins 10. Jahrhundert verfolgen. Das um 950 in Mainz entstandene Pontificale Romano-Germanicum (PRG), welchem für die Entwicklung des Ritus größte Bedeutung zukommt, bietet zwei Fassungen – wie auch heute der OCV 1970: einen für „Moniales“, in Gemeinschaft bzw. in Klausur lebende virgines, und einen für „Jungfrauen, die sich vom welthaf-ten Leben abgewandt haben (a saeculo conversae) und in ihren Häusern die einmal übernommene Lebensform für sich beobachten wollen“.⁵²

Die Liturgie der consecratio virginum im PRG

Der eher nüchterne altrömische Ritus, dessen Pfeiler Weihegebet und Verschleierung waren, wird nach den Bedürfnissen und der Mentalität des gal-lisch-germanischen Raumes mit verschiedenen Zeichenhandlungen angerei-chert. Dazu kommen eine Reihe von Antiphonen, welche die einzelnen Abschnitte des Ritus bezeichnen. Zu Beginn des Ritus – nach dem Graduale bzw. nach der bayerischen Tradition nach dem Evangelium – wird das Mädchen dem Bischof (durch die Eltern) „vorgestellt“, dieser reicht ihr die Hand.⁵³ Dabei wird die Antiphon „Ipsi sum desponsata“ gesungen, die auch heute noch, allerdings erst nach der Übergabe der Insignien, vorgesehen ist. Es folgen die Segnung der Gewänder und des Schleiers, die Gewän-der werden in der Sakristei angelegt, nach der Rückkehr Prostration, Li-tanei, „Respice“ und Weihegebet. Nach der Frage, ob sie die mit dem Schleier verbundenen Pflichten beobachten wolle, setzt der Bischof der virgo den Schleier auf. Dazu singt sie die Antiphon „Induit me Dominus“. Der Bi-schof spricht nun ein dem Apostel Matthäus zugeschriebenes Segensgebet,

51 NDL 1588: „La verginità, pur vissuta come donazione al Signore, da parte della donna nubile che non entra in monastero, resta un fatto interiore, che non è oggetto di alcun riconoscimento: tale donna non riceve la consacrazione liturgica, non accede all'ordo virginum.“

52 PRG XX, XXIII. *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, ed. CYRILLE VOGEL (Studi e testi 226), Città del Vaticano 1963, Bd. I. Die Formulierung könnte ein Anlaß sein, heute die Rede von „Jungfrauen, die in der Welt leben“ auf ihre Angemes-senheit zu überprüfen. Abgesehen davon, daß die Gegenüberstellung „in der Welt“ – „im Kloster“ aufgrund der Vieldeutigkeit des Begriffes „Welt“ ihre Schwierigkeiten hat, liegt auch das Specificum dieser Gestalt des „geweihten Lebens“ nicht allein und nicht einmal primär in der – negativen – Bestimmung: „nicht im Kloster“, also: „in der Welt“, sondern ist viel eher im „eremitischen“ Leben (gegenüber dem zönotischen) und vor allem in der diözesanen Einbindung (gegenüber dem religiösen Verband) zu su-chen. Aus diesen Gründen, die noch erörtert werden sollen, wäre die Formulierung: „Virgines, die der Ortskirche zugehören“, angemessener.

53 Parallele zum Trauungsritus: traditio puellae, dexterarum iunctio.

anschließend werden Ring und Krone gesegnet und übergeben, in Parallele zu hochzeitlichen Bräuchen. Der Ritus schließt mit einer Mahnung bzw. Drohung gegen diejenigen, welche eine virgo von ihrem Gelöbniß eventuell abbringen wollen. Bei der Gabenbereitung bringt die virgo die eucharistischen Gaben zum Altar. Bei der Kommunion erhält sie – wie die Neupriester – das „Fermentum“: die Kommunion für die acht folgenden Tage.⁵⁴

Der Ritus für die *virgines saeculares* ist schlichter: Segnung des Schleiers – Litanei, wobei sich die virgo zu Boden wirft – kürzeres Segensgebet – Verschleierung.

Als Ende des 10. Jhs. das PRG nach Rom kommt, werden trotz der dort herrschenden eher nüchternen Tendenz alle neuen Riten beibehalten, im *Pontificale Romanae Curiae* aus dem 13. Jh. kommen sogar noch zwei Antiphonen dazu.

3. Vom Hochmittelalter zur Neuzeit

Die Spendung der *consecratio virginum* ausschließlich an Ordensfrauen, folgerichtig auch „*consecratio in monialem*“ oder „*benedictio sororis*“ genannt, scheint sich im 12. Jahrhundert endgültig durchgesetzt zu haben. Mit dem II. Laterankonzil 1139 (can. 26) wurde die Spendung an „freilebende Sanctimonialen“, die schon seit dem 7./ 8. Jahrhundert nicht mehr gern gesehen war, verboten.⁵⁵

Das heißt nicht, daß es keine „freien“, nicht einer bestimmten Regel unterworfenen *Virgines* mehr gegeben habe, sondern nur, daß ihrer Lebensweise die kirchliche Bestätigung in Form der *consecratio* versagt blieb, bzw. von diesen Frauen auch gar nicht angestrebt wurde. Als Beispiel dafür seien die *Be-ginen* genannt.

54 Vgl. dazu O. NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979 (Theophania, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 29), 182–185.

55 „Gottgeweihte Frauen dürfen nicht in Privathäusern wohnen. Diesbezüglich beschließen wir, daß die verderbliche und verabscheuenswerte Lebensart mancher Frauen, die weder nach der Regel des hl. Benedikt, noch des hl. Basilus oder Augustinus leben, trotzdem aber in der öffentlichen Meinung als Gottgeweihte gelten wollen, abzuschaffen sei.“ Das „*Speculum virginum*“ (Anfang des 12. Jhs.) schreibt, die freien Sanctimonialen seien eigentlich Dirnen und ein Ärgernis (M. BERNARDS, *Speculum virginum*. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, 1955, 2. Aufl. 1982, 161. Vgl. *Speculum virginum*, ed. J. Seyfarth, Turnhout 1990 (CChr V), p. III, 351 ff.). Der Terminus „*sanctimonialis*“ ist nicht aus der Wurzel „*monachus*“ abgeleitet, sondern ähnlich gebildet wie „*patri-monium*“ (*patris munus*), so J. B. FUERTES, *Virginitas et matrimonium*, CRM 70 (1989), 69–88, hier 69; „*sanctimonia*“, ähnlich: „*castimonia*“, bedeutet in etwa: „ihr Anteil ist die Heiligkeit“ oder „der Heilige“, im Verständnis des Pauluswortes: „Die Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Geist und Leib.“

Die Beginen

Das 12. und 13. Jh. stehen unter dem Zeichen eines ungeheuren religiösen Aufbruchs. Die Begeisterung für das Leben nach dem Evangelium, für die „Nachfolge des armen Christus“, führte zur Gründung zahlreicher Orden (Zisterzienser, Prämonstratenser, später die Bettelorden). Zugleich erlebte auch das eremitische Ideal einen gewaltigen Aufschwung, man denke nur an die sogenannten Reklusen.

Vor allem sehnten sich auch Laien nach einem intensiveren religiösen Leben. Es dauerte einige Zeit, bis die entsprechenden Einrichtungen bereitstanden, das religiöse Potential aufzunehmen – v.a. gilt dies für die Frauen, welche nicht in ein streng klausuriertes Kloster, welches vom Grundbesitz leben mußte, eintreten konnten (u.U. Adelsprivileg) oder wollten (neue Akzente in der Frömmigkeit: *vita evangelica*). Es bildete sich eine Form „halbklosterlichen“ Lebens heraus, die sogenannte „*via media*“, welche mit der der altkirchlichen „*virgines*“ eine gewisse Ähnlichkeit hat: die „*mulieres religiosae*“, wie sie zunächst hießen, oder „Beginen“, wie man sie im 13. Jh. gewöhnlich nannte.⁵⁶ Im 12. Jh. gleichen ihnen in auffälliger Weise die Konversen-Schwwestern im Umfeld der Reformklöster.⁵⁷ Sie lebten ehelos und arm – ohne aber formell auf Besitz zu verzichten, oft für sich allein – „ein eremitisches Leben mitten in der Welt“, wie Caesarius von Heisterbach (ca. 1220) schreibt. Manche lebten aber auch in kleinen Gruppen oder in größeren Zusammenschlüssen (Beginenhöfe); in diesem Fall unterstellten sie sich zwar keiner bestimmten Regel, u.U. aber der „magistra“, der Vorsteherin einer solchen Gruppe. Gewöhnlich banden sie sich nicht durch ein dauerndes oder feierliches Gelübde. Die Beginen blieben zwar „in der Welt“, unterschieden sich aber von ihrer Umgebung durch ihr schlichtes Gewand, dessen grau-beige Farbe von ungefärbter Wolle ihnen vielleicht sogar den Namen gab. Sie lebten von ihrer Hände Arbeit (oft Spinnen), selten vom Bettel, widmeten sich karitativen Werken (Erziehung, Krankenpflege), sowie dem Gebet und der Betrachtung. Ihre Spiritualität war offensichtlich vom Ideal der Keuschheit und Christusbrautchaft geprägt, aber auch von tiefer Verehrung des Leidens Christi und der Eucharistie.⁵⁸ Die täg-

56 Der Name bezeichnet kein einheitliches Phänomen, s. K. ELM / R. SPRANDEL / R. MANSELLI, Art. *Beg(h)inen*, LexMA I 1799–1803; E. W. McDONNELL, *Beginen/Begarden*, TRE II, 404–411; H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 4. unv. Aufl. Darmstadt 1977; B. DEGLER-SPENGLER, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters: Konversen – Nonnen – Beginen*, Rottenburger JB für Kirchengeschichte 3 (1984), Sigmaringen, 75–88; D. DEVLIN, *Feminine Lay Piety in the High Middle Ages: The Beguines*, in: *Medieval Religious Women*, ed. J. A. Nichols / L. Th. Shank, Vol. I: *Distant Echoes*, Kalamazoo 1984; A. MENS, Art. *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, DIP I, 1165–1180; I. GRÜBEL, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert*, München 1987.

57 Vgl. B. DEGLER-SPENGLER, 82. Einige Beginen übereigneten einen Teil ihres Vermögens einem Kloster oder leisteten diesem freiwillige Dienste.

58 Vgl. die Mystikerinnen unter den Beginen Mechthild von Magdeburg und Hadewich, sowie die Seligen: Odilia von Lüttich, Ivetta de Huy, Ida von Nivelles und die hl. Marie d'Oignies († 1213).

liche Mitfeier der Messe und das Vater-unser-Offizium bildeten die Pfeiler des Gebetslebens, auch ist eine Tendenz zum häufigen, ja täglichen Kommunionempfang zu erkennen. Juliana von Lüttich, auf deren Visionen die zunächst lokale, dann universalkirchliche Einführung des Fronleichnamfestes (1264) zurückgeht, war zuerst Begine, Eva von Lüttich, die in diesem Zusammenhang ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, Rekluse.

Man braucht nicht zu verschweigen, daß ein solch intensives religiöses Leben, voller Begeisterung bis zum Enthusiasmus, auch die Gefahr in sich birgt, zu Einseitigkeit und Abirring im Glauben zu führen, zumal wenn eine entsprechend intensive geistliche Schulung und Betreuung fehlt. Nicht nur Gerüchte, sondern auch negative Erfahrungen schienen dem Mißtrauen in das „unregulierte“ Leben recht zu geben. Die männlichen Orden waren in der Seelsorge an diesen Frauen offensichtlich mit der Zeit überfordert. Bischöfe und Päpste bemühten sich, die Beginen wenigstens als regulierte Gemeinschaften in die Obhut der Orden zu geben – was teilweise nur um den Preis der Übernahme strenger Klausur möglich war. Zu einem Teil fanden die Beginen aber auch in den sogenannten „Dritten Orden“ der Franziskaner und Dominikaner Heimat.

Die Ähnlichkeit ist deutlich feststellbar beim III. Orden von der Buße, in den die hl. Katharina von Siena eintrat⁵⁹: Unter der Jurisdiktion der Dominikaner führten die sogenannten „mantellate“ ein geistliches Leben in Zurückgezogenheit, zumeist in ihren Familien, und widmeten sich Werken der Buße und der Barmherzigkeit. Nach einem Jahr der Vorbereitung legte man die ewige Profeß ab und bekam das spezifische Gewand: den weißen Schleier und das weiße Gewand mit schwarzem Mantel. Bestimmte Regelungen gaben dem religiösen Leben Halt (häufiger Empfang des Bußsakramentes, für die damalige Zeit häufiger Empfang der hl. Kommunion, Fast- und Abstinenzgebote).

Man darf die Vermutung äußern, daß die consecratio virginum der Intention dieser Frauen nicht genau entsprochen hätte⁶⁰: denn es handelte sich um eine ausgesprochen prachtvolle liturgische Feier, die zum Teil auch vom Geist des benediktinisch-monastischen Lebens geprägt war. Die Beginen aber wollten sich am „evangelischen Leben“ orientieren, nach der Art der Reformorden des 12. oder der Mendikanten des 13. Jhs. An sie suchten sie sich auch spirituell anzulehnen, weniger an die Struktur der Ortskirche, welche im allgemeinen damals eine weniger prägende Rolle spielte als in der Väterzeit – oder heute.

59 I. VENCHI, Art. *Caterina da Siena*, DIP II, 702–716, bes 703.

60 So auch CALABUIG / BARBIERI, *Verginità c.*, NDL.

Die Liturgie der consecratio virginum im Pontificale des Durandus (PDur)

Folgerichtig enthält die nächste Fassung des Ritus, im Pontificale des Durandus (Bischof von Mende), entstanden etwa 1295, nur mehr eine Form: für klausurierte Nonnen.

Der Ritus wird hier erneut ausgeweitet, sowohl mit Elementen aus der Traungsliturgie wie aus der Ordination. Die wichtigsten Veränderungen seien genannt: Die virgo wird zu Beginn aufgerufen, ein Priester bringt die feierliche Bitte um die Spendung der Weihe an den Bischof vor. Der dreimaligen Einladung „Veni“ folgt das Versprechen, treu zum Vorsatz der Jungfräulichkeit zu stehen, welches in die Hand des Bischofs gelegt wird. Nach der Litanei, in die parallel zur Ordination die Bitten um „Segnung, Heiligung und Weihe“ aufgenommen werden, segnet der Bischof Gewänder, Schleier, Ring und Krone. Die Insignien bleiben also die gleichen, die Formeln für Schleier und Ring aber werden ausgeweitet. Beim Anstecken des Ringes wird die Form übernommen, die damals bei der Trauung üblich war: der Ring wird zuerst über Daumen, Zeige- und Mittelfinger gestreift, bevor er an den Ringfinger gesteckt wird. Zusätzliche Antiphonen werden eingeführt – u.a. die in den OCV aufgenommenen: „Prudentes virginis“ und „Venite filiae“.

Noch mehr als im Ritus des PRG erscheint hier die liturgische Feier als „Drama“ (R. Metz), zugleich tritt aber auch die rechtliche Seite stärker hervor. So stellt Durandus dem Ritus auch Regelungen über die Person (Alter etc.) voran.

Nach dem PDur erfuhr der Ritus nur mehr geringfügige Veränderungen: 1497 kam der Hymnus „Veni Creator Spiritus“ hinzu, wiederum eine Angleichung an die Ordination des Priesters, und die Übergabe des Breviers am Ende der Messe, eine Parallele zur Überreichung des Evangeliars in der Diakonenweihe. Die Feier schloß mit dem Te Deum.

Die letzte Veränderung war die Einführung des ausgedehnten Bannfluches zum Schutz der virgo consecrata (1520).

Im hohen Mittelalter ist die consecratio virginum für Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöster bekannt,⁶¹ sie wird in der Regel der hl. Klara er-

61 Gertrud von Helfta schrieb Meditationen darüber: „Exercitium desponsationis et consecrationis“, in: GERTRUDE D'HELFTA, *Œuvres spirituelles*, Tome I, ed. J. Hourlier / A. Schmitt, (SC 127) S. 92–123. Vgl. die Zusammenstellung einiger Zeugnisse für die Spendung in Klöstern des 13. Jhs. bei C. HART, *Consecratio virginum: Thirteenth Century Witnesses*. *The American Benedictine Review* 23 (1972), 258–274; Lutgard v. Tongern OSB, Beatrice v. Nazareth (Brabant) OCist, Petronilla v. Gent OSB, Berengaria v. Las Huelgas OSB, Margarete v. Gandersheim OSB, Margarete v. Ungarn OP, Mechthild v. Hackeborn OCist, Agnes v. Montepulciano (Klarissin bzw. Arme Frau), Rosseline v. Villeneuve Carth.

wähnt⁶² und ihre fakultative Spendung ist auch in den Konstitutionen der ersten Dominikanerinnen vorgesehen.⁶³ Thomas von Aquin nennt sie ausdrücklich als spezifischen Pontifikalritus. – Aber auch für Ordensfrauen kam der Ritus allmählich aus der Übung, er wurde durch Formen der feierlichen Profeß ersetzt und war im ausgehenden 15. Jahrhundert nur noch vereinzelt in Gebrauch.⁶⁴ Anzeichen dafür ist, daß er seit dem PDur nahezu unverändert blieb.

Und doch kann man ihn noch in der nachreformatorischen Zeit erwähnt finden, freilich oft mehr zufällig und beiläufig.⁶⁵ So bestimmte Karl Borromäus, der große Reformator nach dem Konzil von Trient, für seine Diözese Mailand (!), wo der alte, in Orden übliche Brauch, Nonnen (moniales) den Schleier zu geben, verjährt sei, solle er wieder zu neuem Leben erweckt und nach der hergebrachten Ordnung gefeiert werden. Die Feier müsse jedoch innerhalb des Klosters stattfinden.⁶⁶

Großer Erfolg läßt sich freilich nicht nachweisen. Der Kanonist A. Barbosa (†1649) stellt fest, der Brauch, Jungfrauen zu segnen, werde nicht mehr praktiziert.⁶⁷ Dennoch finden sich Spuren der Spendung noch im 17. und 18. Jahrhundert: Mabillon berichtet von einer consecratio virginum 1685, 1721 vollzog sie der Erzbischof von Ravenna, Benedikt XIII. (Papst 1724–30) spendete sie sowohl als Bischof wie als Papst viele Male und gewährte den Moniales, welche „den Schleier und die consecratio empfangen“, einen vollkommenen Ablass.⁶⁸ Auch Prosper Lambertini (Benedikt XIV.) bezeugt 1731, es gebe diesen Brauch noch.

62 Es ist also nicht ganz richtig, daß in den mendikantischen Frauenorden die c.v. nicht gespendet wurde, wie CALABUIG / BARBIERI, *Verginità consacrata*, NDL 1589, vermuten. Einer der Gründe, so heißt es in der Regel Klaras, warum der Bischof die Klausur betreten darf, ist die „consecratio alicuius sororis in monialem“. Diese Bestimmung übernimmt Klara, obwohl ihre Regel (1253) ja nicht benediktinisch sein will, aus den „Konstitutionen Hugolins“, so bezeichnet, weil sie von Kard. Hugolin, dem späteren Papst Gregor IX. für die „Armen Frauen“ entwickelt worden waren; sie setzen die Benediktregel voraus und ergänzen sie durch Einzelbestimmungen.

63 *Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis* (1250), cap. XV; ed. R. CREYTENS, *Archivum Fratrum Praedictorum* (AFP), 17 (1947), 41–84, hier 76.

64 M. AUGÉ, Art.: *Consacrazione delle vergini*, DIP II, 1624.

65 Z. B. erwähnt Franz von Sales in einem Brief an Johanna Franziska v. Chantal (20. April 1605), er sei gebeten worden, am nächsten Sonntag die Jungfrauenweihe zu spenden (dt. Ausgabe der Werke Bd. 5, Eichstätt – Wien 1963, 85).

66 Provinzialsynode von Mailand 1582: „Ubi religiosus iste et vetus Moniales velandi mos his temporibus antiquatus est, ad pristinum usum ex veteri instituto et ritu revocetur, dummodo intra monasterium id fiat“, zit. nach METZ, *La consécration des vierges*, Paris 1954, 342. Ähnlich die Sacra Congr. Episc. et regul. patriarchae Venet. (5. Dez. 1597): „Zwar ist es kaum mehr Brauch, Jungfrauen oder Nonnen zu segnen, doch soll diese Gewohnheit bewahrt werden, wo sie noch gepflegt wird.“ Zitiert nach URQUIRI, CRM 64 (1983), 148 Anm. 26.

67 „... advertas, quod consuetudo benedicendi virgines non amplius est in usu“, zit. nach CALABUIG / BARBIERI, *Verginità c.*, NDL 1596.

68 „In supremo“ vom 6. April 1728, nach URQUIRI, CRM 64 (1983) 148, Anm. 26.

Die eigentliche Renaissance jedoch erlebte der Ritus durch Dom Guéranger, als am 15. Aug. 1868 sieben Nonnen der Abtei Solesmes die consecratio virginum erhielten. Und von da an, so könnte man sagen, nahm die Geschichte den umgekehrten Verlauf: Nach der Wiederbelebung für Ordensfrauen wurden seit Beginn des 20. Jhs. immer wieder Vorstöße unternommen, die Spendung auch an Frauen in der Welt wieder zu ermöglichen. Sicherlich trugen dazu die patristischen Studien, die liturgische Bewegung und das erwachende Interesse der kirchlichen Hierarchie am Laienapostolat bei.⁶⁹ Einige Bischöfe und Äbte hätten nicht gezögert, die consecratio auch für Frauen in der Welt aufgrund eigener Vollmacht und Verantwortung wieder einzuführen,⁷⁰ andere fragten bei der Religiosenkongregation nach: „ob es nicht gut wäre, die Möglichkeit zu eröffnen, daß auch Frauen in der Welt die Jungfrauenweihe erhielten“. Die Antwort war abschlägig. In gleicher Weise lautete auch der Bescheid Pius' XI. vom 1. März 1927.⁷¹ Noch 1950 („Sponsa Christi“, III, 3⁷²) hieß es: „Die alt-ehrwürdigen Formeln der Jungfrauenweihe, wie sie im Pontificale Romanum stehen, bleiben Nonnen vorbehalten.“ Jedoch „richteten fromme Frauen, die ein Leben in der Welt führten, nicht nur einmal, sondern unablässig (instanter) an die (Religiosen-)Kongregation ihre Bitte um die consecratio.“⁷³ Die Bemühungen erfuhren sicherlich eine Stärkung infolge der Anerkennung der Rechtsform der Säkularinstitute („Provida Mater“ 1947). Diese selbst zeigten jedoch nur geringes Interesse an der consecratio virginum für ihre Mitglieder – ebenso wie auch die Kongregationen der Neuzeit –, teilweise wohl, weil die Ablehnung durch Pius XI. und Pius XII. gerade eben ausgesprochen war, sicherlich aber auch wegen des öffentlichen und ortskirchlichen Charakters der consecratio virginum.⁷⁴

4. Die Erneuerung durch das II. Vatikanische Konzil

Die Kommission, welcher die Umsetzung des Art. 80 der Liturgiekonstitution anvertraut war, befreite den Ritus von überladen wirkenden Elementen und enthüllte um so klarer den wesentlichen Gehalt, wie er im Weihegebet zum Ausdruck kommt.

Dieses wurde in der Form des Veronense übernommen, ohne den bis zur Reform beibehaltenen Anhang aus dem Gelasianum. Der Aufruf der virgines („Venite filiae“ – „Kommt, ihr Töchter“⁷⁵) findet sich, wie erwähnt, zuerst

69 NDL 1597.

70 URQUIRI, CRM 64 (1983), 143 f.

71 AAS 19 (1927), 138 f.

72 AAS 43 (1951), 76.

73 URQUIRI, 145.

74 NDL 1597, so auch G. POLLAK, Der Aufbruch der Säkularinstitute, Vallendar 1986, 120.

75 im OCV zwischen Evangelium und Homilie, parallel zu Ordensprofeß und Ordination. Der Entwurf des Dt. Pontificale (1990) schlägt vor, die Einladung direkt nach der Begrüßung der Gemeinde vorzunehmen, Schuldbekennnis und Kyrie entfielen, das Gloria schlosse sich an.

im PDur (13. Jh.), motivgeschichtlich greift er auf die Einführung der Braut ins Haus des Bräutigams zurück. Christus wird sowohl durch den Altar, zu dem die virgo hintritt, wie auch durch den Bischof repräsentiert. Der namentliche Aufruf als Alternativfassung – vorgeschlagen in Parallele zur Ordination – nähme den bräutlichen Charakter eher zurück. Auch die Fragen des Bischofs an die Kandidatin stammen aus dem PDur, sie sollen das Geschehen noch einmal in aller Klarheit vor Augen stellen. Die Litanei geht auf das PRG zurück und verdeutlicht den gesamtkirchlichen Charakter des Weihegeschehens. Daß sich die virgo dabei zu Boden werfen kann – wie es bei der Litanei im Zusammenhang der Ordination und Ordensprofeß ebenfalls geschieht – ist ein sehr tiefes Zeichen des Eingeständnisses eigener Unfähigkeit und der Unverdientheit solcher Gnade, aber auch Zeichen gänzlicher Hingabe und Auslieferung an Gott. Auf den Hymnus „Veni creator Spiritus“, der 1497 in den Ritus Eingang gefunden hatte, wurde gewissermaßen als auf eine Verdoppelung der Litanei verzichtet. Man könnte jedoch überlegen, ob nicht zu Beginn des Gottesdienstes ein angemessener Platz (Eingangsglied) dafür wäre.

Die vorgeschlagene Gelübdeformel vereint den ekklesialen und sponsalen Aspekt und betont die immerwährende Christusunachfolge. Zwar wird die Erneuerung des Gelübdes als fakultativ bezeichnet, doch bringt sie gerade zusammen mit dem folgenden Weihegebet die „subjektive“ und die „objektive“ Seite der consecratio klar zum Ausdruck und sollte daher nicht unterbleiben.

Die Übergabe der Zeichen wurde mit Ausnahme der Krone beibehalten, das Stundenbuch wird zusammen mit Ring und Schleier übergeben (nicht erst am Schluß des Gottesdienstes), wodurch wiederum die Einbindung in die betende Kirche mit der Verbindung zu Christus in engsten Zusammenhang gebracht wird. Auf die Krone verzichtete man, da es sich bei ihr um keinen westlichen Hochzeitsbrauch handele und man die Gefahr eines triumphalistischen Hauches vermeiden wollte. Dies könnte man freilich auch anders sehen: der Brautkranz ist durchaus ein westliches Hochzeitssymbol und der Gefahr des Triumphalismus begegneten etwa die Klarissen dadurch, daß sie eine Dornenkrone überreichten.

Im ganzen stellt die Überarbeitung des Ritus ein Beispiel gelungener „Reform“ dar. Einige kleine Verbesserungen wären für die nächste Auflage wünschenswert⁷⁶:

Das Credo unterbleibt nicht, wie sich aus den Bestimmungen des Caeremoniale Episcoporum (1984) im Gegensatz zu den Rubriken des Ritus (OCV 1970, Caput I, 12b) ergibt.

Im lateinischen OCV, Interrogatio 3 (S. 16), ist ein sinnentstellender Druckfehler zu korrigieren: „Vultis ... Iesu Christo, summi Dei Filio, sollemniter desponsari?“

76 bzw. für das zur Zeit zu erstellende „Deutsche Pontificale“.

Betreffend die deutsche Fassung des Ritus könnte man einige sprachliche Änderungen vorschlagen:

Daß der Bischof, welcher als der „Vater“ der Diözese dargestellt wird (Praenotanda, Gelübdeformel etc.), die virgines als seine „Töchter“ mit dem formellen „Sie“ anspricht, ist liturgiesprachlich gesehen ein Mißgriff.

Der Fragedialog zwischen Bischof und virgines („Vultis...?“, „Volo“ – „Sind Sie bereit...“, „Ich bin bereit“) wäre m. E. besser wörtlich übersetzt: „Wollt ihr...“ – „Ich will es“. Beim Vergleich der lateinischen Fassung mit ihrer deutschen Übertragung ist freilich zu berücksichtigen, daß es sich nicht um eine wörtliche Übersetzung handelt, was auch nicht unbedingt nötig ist. Doch sollte man darauf achten, die theologische Tiefe oder einzelne Facetten nicht zu schnell der leichteren Verständlichkeit zu opfern. An einigen Stellen ist man m.E. dieser Gefahr nicht ganz entgangen (vgl. Kap. III, Anm. 127 f.).

Die Kommission erarbeitete zwei Fassungen der Jungfrauenweihe, einen für Moniales, welche nach dem Brauch ihrer Ordensfamilie die consecratio in Verbindung mit der ewigen Profeß erhalten, und einen für „virgines saeculares“, die von ihrem Bischof zum Empfang der consecratio zugelassen werden.

Damit trug man sicherlich 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. U. U. erfordert die berufliche Tätigkeit auch eine Flexibilität, die es unmöglich macht, sich an eine Gemeinschaft zu binden.

Mehr Gewicht aber als diesen Argumenten kommt der Würdigung zu, daß das Charisma des jungfräulichen Lebens nicht notwendig mit einer Berufung zum Ordensleben verbunden ist, sondern an sich ein Glaubenszeugnis bedeutet, welches in der Kirche und für sie fruchtbar werden kann.

Daß diese Lebensweise in unserem Jahrhundert wieder als kirchliche anerkannt wurde, ist daher kein Zufall, sondern scheint den Erfordernissen und Möglichkeiten der Zeit zu entsprechen. Auch steht sie in untergründigem Zusammenhang mit theologischen Reflexionen über das Wesen und die Struktur der Kirche, über die Ortskirche und das Bischofsamt, welche im 20. Jahrhundert – wie im II. Vatikanischen Konzil sichtbar wird – mit neuem Interesse betrachtet werden. In dessen Darstellung der Kirche trat wieder ein Aspekt in den Vordergrund, der in der Ekklesiologie der Patristik, der Blütezeit der consecratio virginum, ebenfalls prägend gewesen war: die Sicht der Ortskirche gleichsam als gegliederter Familie mit dem Bischof als „Vater“.

Es gehört zum Lebendig-Sein der Kirche, daß zu verschiedenen Zeiten auch jeweils verschiedene Facetten ihres Wesens deutlicher aufleuchten als zu andern Zeiten.

Die Revidierung der Jungfrauenweihe ist daher ein Beispiel dafür, daß die Rückkehr zur Geisteshaltung der Alten Kirche nicht Archaismus sein muß,⁷⁷ ebensowenig wie die Neubelebung des diözesanen Eremitenlebens (CIC c. 603) oder der Witwenweihe.⁷⁸ Die Kirche entspricht der Zeit – auch mit dem, worin sie wesentlich und immer unzeitgemäß ist.⁷⁹

77 E. v. SEVERUS, in: *Gottesdienst der Kirche*. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. v. H. B. MEYER u. a., Bd. VIII 1984, 183.

78 Eine weitere altkirchliche Lebensform, die ebenso alt wie die der *virgines* und neuteamentlich bezeugt ist, fand ebenfalls in jüngster Zeit neue Beachtung: der Stand der Witwen und die liturgische Einführung in diesen Stand (*benedictio viduarum*). Vgl. dazu J. BEYER, *Ordo viduarum*, *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 76 (1987), 253–269. Daß der CIC die Witwen noch nicht erwähnt, führt Beyer einleuchtend auf die Tatsache zurück, daß die „*benedictio viduarum*“ erst 1984 von der *Congregatio pro cultu divino* bestätigt worden war (*Rituel de Bénédiction des Veuves Fraternité N. D. de la Résurrection*, 1984, IV–7). Zunächst war diese Feier von Kardinal Lustiger für eine Gemeinschaft von Witwen in seiner Diözese approbiert worden, hatte also lokale und speziell für die Gemeinschaft „Unserer Lieben Frau von der Auferstehung“ Geltung. In ihr hatten sich ursprünglich Frauen, die ihren Mann im II. Weltkrieg verloren hatten, zu einem Leben nach den evangelischen Räten zusammengeschlossen. Die Gemeinschaft ist kein Säkularinstitut, so Beyer, weil gerade die eheliche Verbindung mit dem verstorbenen Gatten (*nunc solutum, sed in Deo servatum*) in gewisser Weise betont wird: die Witwenschaft wird nicht nur als eine neue Bindung an Gott gesehen, sondern auch als eine neue Form ehelicher Liebe und Treue. So wird als ausdeutendes Zeichen der Trauring erneut gesegnet. Die liturgische Feier ist der Jungfrauenweihe bzw. der Ordensprofeß im Aufbau sehr ähnlich: Aufruf von der Leiterin der Gemeinschaft, Frage-Dialog durch Bischof oder Priester, Litanei, Erklärung des Vorsatzes (*declaratio*), Weihegebet, Segnung des Traurings, Überreichung eines Kreuzes durch die Leiterin, Gebet um Fürbitte heiliger Witwen.

Die liturgische Ordnung könnte nun von jeder Ortskirche übernommen werden, wenn man von der spezifischen Ausrichtung auf diese Gemeinschaft absieht. Auch die Witwenweihe erfordert nicht an sich den gemeinschaftlichen Lebensweg.

79 Vgl. CALABUIG / BARBIERI, *Consacrazione*, NDL, 301: „In einer Zeit, in der die Kultur, die nur mehr spärlich von der Botschaft des Evangeliums durchdrungen ist, für das Geheimnis („*mistero*“ – „*mysterium*“ auch im Sinne des „*sacramentum*“ – sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade) des jungfräulichen Lebens kein Verständnis mehr hat, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und Spott, erkennt die Kirche einen wesentlichen Aspekt ihrer selbst im Zeugnis der gottgeweihten Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen an, auch wenn diese mit spezifisch säkularen Kennzeichen erscheint, wodurch sie sich von den Konnotationen der Jungfräulichkeit im Ordensstand unterscheidet; und die Kirche bestätigt diese Lebensform mit der höchsten liturgischen Anerkennung: einem Weiheritus von bräutlichem, christologisch-ekklesialem Charakter.“