

Alt – aber nicht veraltet

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Fortsetzung

Marianne Schlosser, München

II. „ORDO VIRGINUM“ – Überlegungen zum „Stand der Jungfrauen“

Die consecratio virginum hat für Frauen in der Welt offenkundig eine andere Bedeutung als für „moniales“. Für die Ordensfrauen handelt es sich um einen primär liturgischen Akt, der mit ihrer ewigen Profeß verbunden ist, aber rechtlich nichts an ihr ändert. Der Ritus der consecratio ist so gesehen ein Ad-ditamentum¹; denn der Bischof ist an der Profeß einer klausurierten Nonne nicht beteiligt. Daß er der Tradition einiger Ordensfamilien gemäß die Weihe vollzieht, dürfte mit dem Aspekt der „Beharrlichkeit“ in der Liturgie zusammenhängen, weswegen die „velatio virginum“ der Alten Kirche auch dann noch vom Bischof vorgenommen wurde, als es längst Kommunitäten gab, die ihre eigenen Aufnahmeformen hatten. Dennoch liegt darin ein tiefer Sinn: Die Einbindung auch „abgeschlossen“ lebender Frauen in das geistliche Leben der Ortskirche wird dadurch zum Ausdruck gebracht.

Im Falle der Frauen in der Welt ist die consecratio virginum kein bloß liturgischer Akt, sondern zugleich die Aufnahme in einen Stand (Ordo virginum), also auch ein „rechtlicher“ Vorgang.² Integrale Bestandteile des Ritus sind das öffentliche ewige Gelübde, bzw. die „renovatio propositi“ = die Erneuerung des privaten Gelübdes, und die liturgische consecratio, wodurch die Kirche den Entschluß zu dieser Lebensform durch die Hand des Bischofs annimmt.

Die „augenfälligsten“ Unterschiede dieser Gelübdeablegung zur Ordensprofeß bestehen darin, daß

1. „nur“ castitas gelobt wird, also nicht die drei evangelischen Räte³, weder explizit, noch, wie es scheint, implizit (wie es der Fall wäre, wenn zugleich

1 Notitiae 7 (1971), 107 f., vgl. URQUIRI, CRM 63 (1982), 350–355. S. auch die kurze Beschreibung der Revidierung der Jungfrauenweihe bei: A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975*, dt. Ausg. von J. Wagner, Freiburg, 1988, 822 f., 825: Profeß und c.v. können auch getrennt werden. So erklärt sich auch, daß in den Praen. I, 7 auf die Gefahr der Verdoppelung von Profeß- und Consecratio-Elementen hingewiesen wird. Zur c.v. in einzelnen Ordensfamilien vgl. J. CASTELLANO CERVERA / S. MAGGIANI / D. SARTORE / G. F. VENTURI, *Adattamenti dei rituali della professione religiosa e della consacrazione delle vergini in alcune famiglie religiose*, RivLi 69 (1982), 494–535.

2 Diesen Aspekt zog man sehr wohl in Betracht, als 1927 die Spendung der c.v. an Frauen in der Welt abgelehnt wurde, vgl. URQUIRI, CRM 63 (1982), 147.

3 B. ALBRECHT, PWB 20, S. 7.

eine Bindung an eine bestimmte Regel oder Konstitutionen erfolgte, die eben Armut und Gehorsam regelten),

2. das Gelübde in die Hände des Bischofs gelegt wird. Der Einbindung in einen Verband (*institutum vitae consecratae*) durch die Ordensprofeß scheint im Falle der *consecratio* eine intensivere „Einbettung“ in die (Orts-)Kirche zu entsprechen. Dies unterscheidet die *consecratio* auch vom Privatgelübde, denn es handelt sich um ein „*votum publicum*“, das vom zuständigen Oberen im Namen der Kirche angenommen wird.⁴

Eine gewisse Unsicherheit der Interpreten ist festzustellen, was den Sinn des Wortlauts von c. 604 angeht: „*Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum...*“. Was bedeutet hier „*ordo*“ bzw. „Stand“?

Man vermeidet heute eher, von „Ständen“ zu sprechen, weil sich die ständische Gliederung im weltlichen Bereich aufgelöst hat und weil im kirchlichen Bereich im voraus die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen als solcher zu bedenken ist (LG 32, 3). Dennoch ist in den Texten des II. Vatikanischen Konzils, und in seiner Folge auch im CIC 1983, von „Ständen“ (*ordo, conditio, status*) die Rede.⁵ Gemeint ist damit jeweils eine Gruppe von Personen, die durch bestimmte Rechte und Pflichten definiert ist. Der CIC spricht von vier „Ständen“: dem Klerikerstand, dem Ehestand, dem Stand des geweihten Lebens und dem zölibatären Stand.⁶ Da nun der zölibatäre Stand, der nicht einfach bedeutet: „unverheiratet zu sein“, anscheinend „immer in Verbindung mit andern Ständen als Lebensform ausgestaltet wird“⁷, d.h., keine spezielle Umschreibung an sich selbst erhält, kann man ihn scheinbar ohne weiteres unter den Kleriker- oder Religiosenstand subsumieren. Unter dieser Voraussetzung, die freilich – wie es im Fall des „*ordo virginum*“ manifest wird –, der Kritik zu unterziehen wäre, kann der „Jungfrauenstand“ nur unter den „Stand des geweihten Lebens“, womit der „Räte-“ bzw. „Religiosenstand“ gemeint ist, gerechnet werden.⁸ Bereits in der CIC-Reform-Kommission wurde

4 S. die Definition c.1192 § 1. Der Unterschied Privatgelübde – öffentliches Gelübde läßt sich spätestens seit dem 4. Jh. nachweisen: eine „*virgo consecrata*“/„*virgo velata*“ hat ein öffentliches Gelübde abgelegt, welches als Ehehindernis gilt. Äußeres Merkmal ist die Verschleierung. Im Unterschied dazu lebt die „*virgo devota*“ noch in der Vorbereitungszeit. S. dazu I. FEUSI, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen*, 47 f., mit Bezug auf den Brief Innozenz I. an Victricius c.12.13 (Mansi III 1035 ff.).

5 Zu den grundsätzlichen Erwägungen vgl. CHR. HUBER, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes*. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches, St. Ottilien 1988 (Dissertationen Kanon. Reihe, 2).

6 Das II. Vatikanische Konzil erwähnt darüber hinaus den Laienstand, den Diakonen-, Priester-, Bischofs- und Religiosenstand. Dazu HUBER, 19–21.

7 HUBER, 24.

8 So auch HUBER, 24, Anm. 36: „Auch der sogenannte Jungfrauenstand (vgl. c. 604), der als Ausprägung des zölibatären Standes mit einer gewissen Eigenständigkeit begriffen werden kann, wird vom CIC ganz dem Stand des geweihten Lebens eingeordnet.“ Vgl. ebda, 4.

daher, nicht unwidersprochen allerdings, Kritik an der Bezeichnung „ordo“ oder „status“ für die *virgines consecratae* geübt, da diese Qualifizierung an die Profeß der drei evangelischen Räte gebunden sei.⁹ Einige Autoren glaubten daher verneinen zu müssen, daß die *virgines*, anders als die Eremiten, Mitglieder des „gottgeweihten Standes“ seien.¹⁰ Außer dem Gelübde der drei Räte sei dazu erforderlich, einem Institut eingegliedert zu sein, das der Religiosenkongregation zugeordnet sei.¹¹ Der Stand der „*virgines*“ sei lediglich „hingeeordnet“ auf die „Stände des geweihten Lebens“.

C. 604, § 1 jedoch lautet: „Zu den erwähnten Formen des geweihten Lebens [nämlich dem Leben in einem Institut und dem als Einsiedler (603, § 1)¹²] kommt der Stand der Jungfrauen hinzu (*accedit*)“. Das besagt ohne Zweifel mehr als eine Hinordnung¹³. Ebenso wie die Eremiten etwas Eigenes darstellen, so auch die *virgines*, die von der Spiritualität (603, § 1) und der Form des Gelübdes her (in manu Episcopi: 603, § 2) eine gewisse Ähnlichkeit zu den Eremiten aufweisen.¹⁴ So kommt etwa Primetshofer zu der Feststellung: „Außerhalb der Institute des geweihten Lebens (wie auch der Gesellschaften des apostolischen Lebens) anerkennt der CIC/1983 erstmals das eremitische oder anachoretische Leben wie auch den Stand der Jungfrauen als Formen des geweihten Lebens.“¹⁵ Das heißt: Die

-
- 9 Vgl. *Communicationes* 11 (1979), 332–334. Vgl. HENSELER, *Ordensrecht* 98; GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, 100, mit Berufung auf c. 573. Das Argument ist nicht neu: schon der Kanonist Maroto (URQUIRI, CRM 64 [1983], 149 f.) gab 1927 zu bedenken, daß zwar „früher“, d.h. in der Alten Kirche, die c.v. einen kirchlich anerkannten Stand begründete, aufgrund des öffentlichen Gelöbnisses, daß aber „heute“ als *Status canonicus* nur der Religiosenstand gelte, welcher die drei Gelübde und die *vita communis* einschließe.
- 10 So V. DAMMERTZ, zitiert bei S. RECCHI, *Verbum >accedere<*, *Periodica* 78 (1989), 455 Anm. 4, vgl. 456; auch B. ALBRECHT, PWB-Sonderdruck 20 (1983), 3; jedoch hebt sie zugleich den „neuen kirchlichen Status“ der *virgines* hervor, ebda. 4.
- 11 Daß die *virgines* in der Tat der Religiosenkongregation zugeordnet seien, nimmt GAMBARI, *Vita religiosa*, 653, an.
- 12 „Praeter vitae consecratae instituta, Ecclesia agnoscit vitam eremiticam seu anachoreticam, qua christifideles arctiore a mundo secessu, solitudinis silentio, assidua prece et paenitentia, suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent.“
- 13 Leider ist auch die deutsche Übersetzung des CIC nicht ausgereift, wenn man dort liest: „Außer diesen Formen... gibt es...“. Sehr klar zeigt S. RECCHI, *Verbum >accedere<*, *Periodica* 78 (1989), die unterschiedlichen Bedeutungen des Terminus: in c. 604 bedeutet er, daß der *ordo virginum* zu den Formen des geweihten Lebens „gehört“ (aufgrund der dafür geforderten Kriterien), bes. 458 f.; in c. 731 aber, wo von den Gesellschaften des apostolischen Lebens die Rede ist, daß sie den Instituten „ähnlich sind“.
- 14 Ursprünglich war sogar vorgeschlagen worden, Eremiten und *virgines* in einem einzigen Canon zu behandeln, *Communicationes* 11 (1979), 329; vgl. S. RECCHI, *Periodica* 78 (1989), 458 f.
- 15 S. 24 (Hervorhebungen von mir). So auch HENSELER, *Ordensrecht* 1987, 98: Der Wortlaut sei so zu interpretieren, daß der Jungfrauenstand zu den Formen des geweihten Lebens gehört. Darauf weise auch die Stellung des entsprechenden Canon im CIC (Sectio I). Ebenso S. RECCHI, *Periodica* 78 (1989), 457 f.; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 1988, 147 f.

„Formen des geweihten Lebens“ umfassen sowohl die „Institute des geweihten Lebens“, welche sich aufgliedern in die „instituta religiosa“ (Orden und Kongregationen) und die „instituta saecularia“, als auch die „Gesellschaften des apostolischen Lebens“ (c. 731 ff.), die auf eigene Initiative nicht zu den „instituta“ gerechnet werden wollten¹⁶, die „Eremiten“ und die „Virgines“. Von diesen 5 Formen tragen nur drei das Kennzeichen des gemeinschaftlichen Lebens. Verwirrung stiftet also die Tatsache, daß die beiden letzten Formen, die nicht dem Verbandsrecht unterliegen, sondern viel eher im Zusammenhang mit den Rechten der Christgläubigen (Standeswahl: cc. 219, 207 § 2) einzuordnen wären¹⁷, im CIC trotzdem ihren Platz am Ende der allgemeinen Bestimmungen des Ordensrechts finden. Der Grund ist offenbar darin zu sehen, daß es sich bei dem Leben der Eremiten und Virgines um Formen des „geweihten Lebens“, also des öffentlich gelobten Rätelebens handelt, was bis jetzt stets den Aspekt der *vita communis* einschloß, sollte es als offizielle Form anerkannt sein. Es zeigt sich an dieser kirchenrechtlichen Einordnung¹⁸, daß die Theologie des Rätelebens nicht abgeschlossen, sondern „noch unterwegs ist“.¹⁹

Daß eine „Form des geweihten Lebens“ bzw. ein „Stand“ weder die formelle Verpflichtung auf die drei Räte noch die Einbindung in ein Institut erfordert, ergibt sich nicht nur aus der Geschichte, sondern auch aus der näheren Betrachtung des Wesens der „*vita consecrata*“. Die Verbindung der drei Räte in dieser Form prägte sich erst relativ spät (12. Jh.) aus, und keineswegs alle Ordensgemeinschaften haben die *professio evangelicorum consiliorum* in ihrer Gelübdeformel. Die Befolgung ergibt sich aus der Verpflichtung auf die jeweilige Regel bzw. Konstitutionen. Im Falle der *consecratio virginum* sollte man die Frage stellen, ob nicht die beiden andern Räte in gewisser Weise und sozusagen implizit mit-gelobt werden²⁰; denn vor dem Weihegebet wird die Frage nach der Bereitschaft zur Nachfolge Christi gemäß dem Evangelium ge-

16 Vgl. HUBER, 94, Anm. 9.

17 So W. AYMANS, dem ich diese Anregung verdanke.

18 Aber auch im Handbuch der Liturgiewissenschaft VIII (E.v. SEVERUS) wird die c.v. unter den „Feiern geistlicher Gemeinschaften“ eingeordnet – was wegen der möglichen Verbindung mit der ewigen Probe verständlich ist. Anders bei BUGNINI, *Liturgiereform*: hier wird die c.v. unter den „Segnungen“ behandelt.

19 So F. WULF. Es war auch nicht ganz einfach, einen „Ort“ für die Säkularinstitute zu finden, vgl. F. WULF, *Komm. zu PC 11* (S. 287). Von seinen Kriterien für einen kanonischen Stand: sichtbar die Welt verlassen, gemeinsames Leben, Verpflichtung auf die evg. Räte, seien Kriterium 1 und 2 bei den Säkular-Instituten nicht klar gegeben, Kriterium 2 sieht er offensichtlich wettgemacht durch die hierarchische Leitung (*hierarchica regiminis ordinatio*). Vgl. G. POLLAK, *Der Aufbruch der Säkularinstitute*, Vallendar 1986, S.139 f. Ähnliches gilt wohl auch für die Einordnung der Gesellschaften Apostolischen Lebens, die in Erscheinungsbild, Struktur und Lebensform zuweilen den Orden näher stehen als den Säkularinstituten, aber nicht zu den „instituta“ zählen. Vgl. die Kritik bei HUBER, *Standeswahl*, 94, Anm. 9.

20 So auch J. BEYER, *Le droit*, 149 f.: „Les conseils de pauvreté et d'obéissance sont-ils inclus dans cet engagement? Oui,...“.

stellt: „Vultis Christi sequelam in Evangelio propositam ...amplecti...?“ und in der vorgeschlagenen Gelübdeformel heißt es: „Accipe, Pater, perfectae castitatis et Christi sequelae propositum...“. Das heißt: die „castitas“ schließt die Nachfolge Christi: so zu leben, wie er gelebt hat, ein. Das Gelübde der Ehelosigkeit, bzw. Jungfräulichkeit ist eine Form der besonders engen Christusbefolgung, kein isoliertes Gelübde.²¹

Die zweite Bedingung, die Zugehörigkeit zu einem Institut, scheint noch weniger zwingende Voraussetzung für einen „Stand des geweihten Lebens“. Freilich dachte man dieses in den letzten Jahrhunderten eigentlich stets als „vita communis“ – und so wurden auch die Eremiten nicht mehr als „religiosi“ betrachtet, sobald die „vita communis“ als Wesensmerkmal des Religiösenlebens galt.²² Wenn man jedoch annimmt, daß das Eremitenleben zu den Formen des geweihten Lebens zählt, dann gibt es keinen Grund, die virgines nicht dazuzurechnen, denn der Eremit führt ein Leben „propria ratione vitae“ unter der Leitung des Bischofs und muß keineswegs einem Institut angehören.²³

Setzt man als „statusbildendes“ Element eine anerkannte Regel bzw. Lebensordnung (ratio vitae) voraus, wie sie im Fall der Eremiten freilich gegeben ist²⁴, so entspräche bei den virgines diesem Punkt die Vorgabe: „Dem Diözesanbischof steht es zu, festzusetzen, auf welche Weise (quo modo ac ratione) die Jungfrauen, die in der Welt leben (vitam saecularem agentes), ihre Verpflichtung zu einem jungfräulichen Leben übernehmen sollen.“

Der „ordo virginum“ als „Form des geweihten Lebens“ könnte somit als ein dem Ordensstand analoger „Stand“ aufgefaßt werden, in gewisser Weise diesem vergleichbar, in anderer nicht. Der „Stand“ ist im Fall der virgines insoweit nicht als „Rechtsstatus“ zu begreifen, als die virgo consecrata nicht irgendwo inkorporiert wird. Trotzdem „erfreut sie sich einer besonderen rechtlichen Stellung mit einer spezifischen Bindung an die Kirche“²⁵, und es steht

21 S. dazu Kap. III. Um auf die Verbindung und Verbundenheit der Jungfräulichkeit mit den beiden andern Räten hinzuweisen, wurde in den Text des c. 604 der Aspekt der „besonders engen Nachfolge Christi“ ausdrücklich aufgenommen, vgl. *Communications* 11 (1979), 334; vgl. S. RECCHI, *Periodica* 78 (1989), 457 f.

22 GAMBARI, *Vita religiosa*, 655.

23 GAMBARI, *Vita religiosa*, 657: C. 603 spricht nicht von den Eremiten, die Mitglieder eines Instituts sind.

24 Vgl. E. SASTRE SANTOS, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada*. Variaciones sobre el canon 603, CRM 1987, 99–124, 245–267; 1988, 145–170, 307–312; 1989, 89–189, hier: 1989, 90: Voraussetzungen seien 1. Gelübde, 2. Regel, 3. rechtmäßiger Oberer.

25 GAMBARI, *Vita religiosa*, 653: „Conseguenza della consacrazione delle vergini secolari è uno stato pubblico nella Chiesa...gode di una condizione giuridica particolare con un legame specifico con la Chiesa rappresentata dal vescovo, il quale ne avrà particolare cura.“ Vgl. DERS., *I religiosi nel Codice*, 100. URQUIRI CRM 64 (1983), 150: „Vi huius consecrationis, ipsae constituuntur, sicut olim constituebantur, in quadam peculiari conditione canonica publice ab Ecclesia recognita, et quasi in publica professione circa

außer Zweifel, daß sie in einen „öffentlichen Stand“ der Kirche eintritt (status publicus)²⁶, der unter die Verantwortung des Bischofs fällt. „Stand“ meint also hier – wie schon in der Alten Kirche – eine besondere und von der Kirche anerkannte Lebensform, die insofern auch der Regelung durch die kirchliche Autorität unterliegt, in die man durch eine freie, punktuelle Entscheidung eintritt und der eine gewisse Dauerhaftigkeit eignet.²⁷ Die Bezeichnung „ordo virginum“ ist vielleicht gegenüber „status“ vorzuziehen, weil durch jene sowohl die liturgische wie die historische Dimension dieses kirchlichen Standes besser zum Ausdruck kommt, während der „Status-“ Begriff eher die rechtliche Seite impliziert.²⁸

Dem entsprechen auch die Kriterien zur Bestimmung des „status Deo sacra- tus“ in LG 45, 3: er werde begründet durch öffentliche Annahme (sanctio) der professio religiosa, und durch eine actio liturgica (= consecratio).

Schränkt man die „professio religiosa“ nicht auf die Bindung an eine Gemeinschaft oder auf das Gelübde der drei Räte ein, sondern versteht sie wörtlich, als öffentlich ausgesprochene (professio) Selbstbindung (religiosa, religio von „religare“), so gelten diese Kriterien auch für die consecratio virginum: hier wird das öffentliche²⁹ und ewige Versprechen gegeben, „Christum pressius sequendi“ (c. 604 § 1), ein Ausdruck, der gerade für das Räteleben spezifisch ist (vgl. PC). Der Kern des geweihten Lebens ist „besonders enge Nachfolge Christi“, wobei die Absicht dazu „öffentlich“ erklärt wird.³⁰

evangelicum virginitatis consilium rem totam per lucidis verbis sancivit: ‚Hisce vitae consecratae formis accedit ordo virginum...‘ quamvis inter vitae consecratae formas in Codice descriptas ac regulatas proprie non adnumeretur, hisce nihilominus cominus accedit.“ Urquiri sieht das „accedit“ so eng, daß er den problemlosen „transitus“ von einem Institut des religiösen Lebens in einen Verband von virgines nicht für ausgeschlossen hält (166).

26 Vgl. auch J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 1988, 147 f.: „La virginité consacrée, en vertu du canon 604, constitue un état de vie consacrée...“.

27 Vgl. die Kriterien für einen „Lebensstand“ bei HUBER, *Standeswahl*, 25: „Lebensstand ist der auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung in freier Entscheidung als Antwort auf eine spezielle Berufung übernommene und durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den sowohl dessen äußere Rechtsstellung als auch sein ekklesiologischer (besser: ekklesialer, Anm. d. Vf.) Standort in der Kirche bestimmt wird, und dem der Charakter der Ganzheitlichkeit und der Dauerhaftigkeit eignet.“

28 Würde es sich um einen Status canonicus i.e.S. handeln, so müßte der Empfang der c.v. in das Taufbuch der Pfarrei eingetragen werden. Dies ist, soweit ich sehe, nicht vorgeschrieben, wohl aber die Eintragung in ein an der Diözesankurie geführtes Register.

29 OCV n. 22: „coram te et populo sancto Dei“.

30 „propositum“ (Vorsatz) ist hier dem Sinn nach wie „votum“ (Gelübde) zu verstehen (so schon Hieronymus), auch wenn der Terminus technicus nicht angewandt wird; denn die Hingabe wird als „ganz und für immer“ intendierte von der Kirche angenommen: URQUIRI CRM 64 (1983), 154–156, mit Bezug auf Notitiae 7 (1971), 109 ad 3.

„Öffentlich“ bedeutet hier: vor der zuständigen kirchlichen Autorität, nicht unbedingt das Publiksein des Aktes oder des Lebens.³¹

Dem entspricht eine „offizielle“ Annahme durch den liturgischen Akt, der mit Bedacht „consecratio“ genannt wird.³² „Consecratio“ meint nicht allein einen „preisenden Segen“, wie etwa in der „benedictio abbatis“ – was im Deutschen ebenfalls als „Abtsweihe“ übersetzt wird –, sondern eine dauernde „Weihe“ an Gott, welche – ebenso wie die Weihe einer Ordensprofeß – die Taufweihe konkretisiert. Zunächst „weiht sich“ die auf diesen Weg berufene Person selbst Gott; aber diese subjektiv-persönliche Hingabe (deditio) findet ihre Entsprechung darin, daß sie „geweiht wird“, bzw. dann „geweiht ist“ – nämlich durch Gott selbst, der beruft und die Antwort in der Art eines Bundesschlusses annimmt. Gott legt gleichsam, vermittelt durch das Tun der Kirche (ab Episcopo consecratur, c.604), seine Hand auf diesen Menschen.³³ Der Ausdruck „consecratio“ weist somit auf die Unwiderruflichkeit des Geschehens hin, welches das ganze Sein der Person betrifft.³⁴

Eine ähnliche „Weihe“ als Ausgestaltung der Tauf-Weihe geschieht übrigens nach den Worten von GS Art. 48, wenn sich zwei Menschen im Sakrament der Ehe verbinden, bzw.: in den „Ehestand“ treten.

Wird das Gelübde also von der Kirche angenommen, so erkennt sie – wiederum ähnlich wie bei der Ehe auf der Ebene des Heilszeichens – einen Lebensvollzug ihrer selbst im Leben der einzelnen virgo an: Die consecratio virginum begründet eine ekklesiale Zeichenexistenz, so daß an diesem Lebensstand das Sein der Kirche unter einem bestimmten Aspekt konkret sichtbar werde.

31 Dies ist wichtig im Fall der Säkularinstitute, Provida Mater n.5. Daß jedoch die c.v. einen stärkeren Öffentlichkeitscharakter trägt als das Gelübde im Säkularinstitut, zeigt sich an der Tatsache, daß man auf dem 1. Treffen der deutschen Säkularinstitute nicht nur der Einstufung ihrer Gelübde als „vota publica“ ablehnend gegenüberstand, sondern mit derselben Begründung auch der Spendung der c.v. Dazu POLLAK, S. 120.

32 Vom 4. bis zum 10. Jh. wurden die Termini „consecratio“, „benedictio“, „velatio“ ohne erkennbaren Unterschied gebraucht. Durandus ist unsicher, verbindet „benedictio et consecratio“; im 16. Jh. wird der Terminus „consecratio“ unterdrückt.

33 Vgl. zum Terminus „consecratio“ J. BEYER, *Le droit*, 148: Die Kirche ratifiziere gleichsam den Bund zwischen der Einzelnen und Gott. Vgl. auch G. POLLAK, 237, und besonders S. RECCHI, *Consecratio...*, Periodica 77 (1988), 33–55, hier 44 ff. Dieser Beitrag beantwortet v.a. die Fragen nach dem Verhältnis von „consecratio“ aufgrund der evangelischen Räte und der Tauf-Consecratio; wodurch bzw. durch wen diese Weihe gewirkt werde (Verhältnis des göttlichen Tuns, des Tuns der Kirche und der Ablegung der Gelübde selbst). Zur Abgrenzung von der sakramentalen Weihe (ordo sacer) s. Kap. III, Ende.

34 Dies kommt auch in der Redeweise der Praenotanda I zum Ausdruck, die virgo werde „persona sacra“t. Das soll heißen, daß ihre Relation zu Gott durch das Gelübde und dessen Annahme in einer neuen Weise dauerhaft bestimmt ist.

Daher betet die Kirche als solche für die Kandidatinnen bei der Annahme des Entschlusses: im Weihegebet, daher antwortet nicht nur der Bischof nach den *Interrogationes* (wie noch PRom 1962) mit „*Deo gratias*“, sondern das ganze Volk mit ihm, daher wird auch die *supplicatio litanica* gesungen³⁵, wodurch der ekklesiale Charakter implizit zum Ausdruck kommt, von dem explizit in OCV Praen. I, 1 (*patefacit*) die Rede ist.

Die Kirche selbst ist in erster Linie „*virgo*“ und „*sponsa*“ (vgl. Mt 9,15; Joh 3, 29; 2 Kor 11,2; Eph 5, 25), in abgeleiteter Weise wird dieser Titel auch den Gliedern beigelegt, welche diesen Aspekt ihrer Sendung, diese Gnadengabe, die primär der Kirche als ganzer von ihrem Herrn geschenkt ist, verwirklichen.³⁶ Die Einzelne kann stets nur in Teilhabe und als Abbild *virgo/sponsa* sein. Umgekehrt jedoch entspricht der Teilhabe die Stellvertretung und zeichenhafte Abbildung, welche die einzelne so berufene *virgo* für alle Glieder leisten soll und darf, damit der Leib Christi die Vollgestalt der Gnadengaben auch aktuell habe. Die Spiritualität der *virgo consecrata* nährt sich vom Geheimnis der Kirche her, wie diese sich zu Christus als dem Bräutigam verhält. Man könnte hier v. a. an die der Braut eigentümliche eschatologische Wachsamkeit denken (*Antiphon: Prudentes virgines, aptate lampades vestras*), an ein „eingezogenes“ Leben, d.h. ein einsam-unmittelbares Leben für Christus, das sich freilich noch im Verborgenen vollzieht – verborgen inmitten der Welt, für deren Heil sich die Braut in der Nachfolge des Bräutigams verantwortlich weiß. Alle diese Eigenschaften soll die einzelne *virgo* als „*imago Ecclesiae desponsatae*“ – „Bild der vermählten Kirche“ – in besonderer Weise teilen. Die engere Bindung an Christus ist somit immer auch engere Bindung an die Kirche, immer auch tiefere Teilnahme am Wirken Christi in der Kirche für das Heil der Welt. Daher wird ihr das kirchliche Stundengebet dringend geraten (Praen. II), bzw. kann ihr – unter den ausdeutenden Zeichen – das Stundenbuch übergeben werden (OCV 28), wobei die Deuteworte die Terminologie von SC Art. 83 aufnehmen: zum Lob Gottes und zum Heil der ganzen Welt.³⁷ Die Bedeutung der Kirche wird ausdrücklich hervorgehoben in der Modellansprache (OCV S. 13, Abs. 2; vgl. 14, 3; für die Welt: 15, 1), durch die *Interrogatio 1* (OCV 17)³⁸, durch die *Intercessionen* im Hochgebet II und IV, in der *Postcommunio* sowie im letzten Absatz des dreigliedrigen Segens (*servitium ecclesiae*: OCV 36).

35 Die *Litanei* findet sich schon im PRG von 950. Zur theologischen Bedeutung vgl. B. KLEINHEYER, *Supplicatio litanica*, in: *Liturgia* (FS Bugnini), Rom 1982, 463–478.

36 Modellansprache 14, 2; *Decretum: virginitas = donum Ecclesiae*, als Lebensvollzug einzelner Glieder anerkannt durch Gebet und Weihe, die einzelne *virgo* ist „*imago Ecclesiae desponsatae*“.

37 Vgl. SC Art. 84: ein Aspekt des Stundengebets ist die Stimme der Kirche als „Braut“ zum „Bräutigam“ Christus. Daher vertreten CALABUIG/BARBIERI, *Struttura e fonti*, S. 523, zu Recht, das Stundengebet sei alles andere als ein bloß ergänzender Aspekt, sondern diesem Leben wesentlich (vgl. cc. 1173, 1174) – auch wenn die Übergabe des Stundenbuches ein relativ spät (1497) hinzugekommenes Element der Feier ist.

Aufgrund dieser „Repräsentation“, als „zeichenhafte Vergegenwärtigung“ des bräutlichen Wesens der Kirche, scheint es eher unangemessen, die consecratio an Männer zu spenden.³⁹ Abgesehen von dem historischen Befund, daß dieser Ritus stets Frauen vorbehalten war, wäre vor allem das sogenannte symbolische Argument zu berücksichtigen. Selbstverständlich kann jeder Christ sich für ein jungfräuliches Leben entscheiden, durch die Taufe ist jeder Christgläubige Christus „anverlobt“. Weil jedoch die Sakramente und Sakramentalien Zeichen für die Heilswirklichkeit sind, ist es angemessen, daß dem Bezeichneten die Natur des Zeichens entspricht, um das Bezeichnete deutlich zeigen zu können. Der Gedanke geht davon aus, daß die Schöpfungsordnung, so wie sie bereits ist, auf die Erlösungsordnung hin erdacht und geschaffen ist, so daß durch diese ihr eigentlicher Sinn erfüllt wird. Beispielsweise ist das Wasser, welches von seiner natürlichen Bedeutung her für Reinigung, Leben und Frische steht, nicht zufällig das materiale Element der Taufe. Das sichtbare Medium oder Zeichen muß dem unsichtbaren Sachverhalt, der durch das Sakrament ausgedrückt werden soll, möglichst deutlich erkennbar, sinnenfällig, entsprechen. Geht man davon aus, daß auch Mann und Frau von ihrer Natur her verschiedene, komplementäre Aspekte des einen Menschseins verkörpern, und die Ebene der Gnade die der Natur nicht ungünstig werden läßt, sondern sie zu Vollendung bringt, so liegt der Gedanke nahe: Die bräutliche Kirche, deren Urbild Maria als Urbild aller Glaubenden ist, die Kirche, die seit den Tagen der Urchristen als betende Frau (Orans) dargestellt wird, wird von einer Frau angemessener abgebildet als von einem Mann.

Das sogenannte symbolische Argument spielt – das sei in Parenthese gesagt – keine geringe Rolle im Zusammenhang mit der Frage nach der Ordination der Frau.⁴⁰ Will man hier auf dieses Konvenienzargument nicht verzichten, so muß man es offensichtlich auch im Fall der consecratio virginum halten. Obwohl jeder Christ als Glied am Leibe Christi an seinem Priestertum – in der Hin-

38 „Seid ihr bereit, am Vorsatz der heiligen Jungfräulichkeit festzuhalten und dem Herrn und seiner Kirche zu dienen bis zum Ende eures Lebens?“ Das kursiv Geschriebene findet sich in P Rom 1962 noch nicht.

39 Diese Möglichkeit nehmen ohne jede Begründung HITE/ HOLLAND/ WARD, *Handbook on Canons*, an; anders CALABUIG/ BARBIERI, *Consacrazione delle v.*, NDL, 310. Ein Beispiel, wie dennoch auch Männer die Berufung zu einem Leben als „Diözesanmönche“, allerdings in Gemeinschaft lebend, anstreben und verwirklichen können, bietet die Errichtung der „Fraternität der Apostolischen Mönche“ in Stuttgart durch Bischof Walter Kasper am 12. Sept. 1991. Neben der auch von anderen Gemeinschaften verwirklichten Verbindung der monastischen Berufung mit dem Apostolat in einer Gemeinde liegt das besondere Kennzeichen der Gemeinschaft darin, daß sich „die Brüder, Priester oder Nichtpriester... als Mönche des Bischofs (sehen)“, d. h., ihre Berufung „eingebunden in die Ortskirche und unter die Autorität des Bischofs leben“, in dessen Hände sie das Versprechen der evangelischen Räte ablegen. Vgl. *Wegbereiter* 2/1992, 12–15, wörtliche Zitate aus den dort angeführten Konstitutionen.

40 Vgl.: Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung „Inter insigniores“ der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar und theologischen Studien, hg. von der deutschsprachigen Redaktion des Osservatore Romano, Kevelaer 1978.

gabe an den Vater für das Heil der Welt – teilhat, schien es von jeher im Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit angemessen, daß die Repräsentation Christi als des Hauptes bzw. des Vermittlers des transzendenten Heilswirkens Gottes durch einen Mann geschieht. Ebenso ist jeder Christ, natürlich auch der Amtsträger, Glied am Leibe Christi und als Glied der Kirche Christus gegenüber „Braut“; repräsentiert aber wird die Kirche als Braut angemessen von einer Frau.

Freilich ist auch der Zölibat als Lebensform der Priester letztlich nicht nur als Mittel zu größerer (äußerlicher) Verfügbarkeit zu begreifen, sondern als Zeichen der völligen Hingabe an den eigentlich wirkenden Hohenpriester Christus. Jedoch ist der Zölibat nicht wesenhaft mit dem Sakrament der Priesterweihe verbunden, ist also auch nicht deren sichtbares Zeichen. Im Vordergrund steht in diesem Fall das Amt und damit die Repräsentation des „Hauptes“, bzw. des zum „Knecht aller“ Gewordenen, nicht des „Leibes“ bzw. der „Braut“. Der priesterliche Zölibat hat seine tiefste Wurzel in der Gleichgestaltung mit Christus als dem Gottesknecht, wie H. Schürmann einleuchtend vor Augen führt⁴¹: Die Ehelosigkeit des Amtsträgers ist primär Ausdruck seiner Doulos-Existenz, seines völligen persönlichen In-Anspruch-genommen-Seins durch Christus, letztlich also Ausdruck und Gestalt des Gehorsams als Christus-Gehören. Bei der Jungfräulichkeit der virgo dagegen liegen die Akzente charakteristisch anders: Hier ist die Ehelosigkeit primär Ausdruck des bräutlichen Christus-Angehörens – und daraus folgen Armut, Gehorsam und Dienst an der Kirche.

Besonders deutlich erscheint der Zusammenhang zwischen der Bindung an Christus und an die Kirche in der Übergabe von Ring und Schleier. Der Ring ist unmittelbar verständliches Zeichen für die Bindung an Christus unter dem Gesichtspunkt der desponsatio, der Schleier für die Bindung an ihn und an die Kirche unter der Hinsicht des „servitium“, Zeichen, daß die „Braut“ immer auch „Magd“ ist.⁴² Das dazu gesprochene Deutewort enthält, wie A. Nocent es ausdrückt, die Theologie des ganzen Ritus in nuce: „Empfangt, liebe Töchter, Schleier und Ring, die Zeichen Eurer Weihe an Gott. Bewahrt Eurem Bräutigam unverbrüchlich die Treue und vergeßt nicht, daß ihr in Dienst genommen seid für Christus und seinen Leib, welcher die Kirche ist“ (übers. nach OCV 25). Das gilt auch für die Alternativ-Formel, in der Ring und Schleier getrennt übergeben werden: „Empfange den Ring der heiligen Vermählung mit Christus, bewahre deinem Bräutigam die Treue unversehrt, damit du zur Hochzeit in der ewigen Freude gelangst“ (nach OCV 152). „Empfange den Schleier, denn man soll erkennen, daß du zum Dienst Christi bestimmt bist und zum Dienst an seinem Leib, der die Kirche ist“ (nach OCV 151).

41 H. SCHÜRMAN, *Im Knechtsdienst Christi*, Freiburg 1985, 29, 43 f., 66–70.

42 Vgl. CALABUIG/BARBIERI, *Struttura e fonti*, 518.

Exkurs zum Zeichen des Schleiers

Die Überreichung des Schleiers – und noch mehr das Tragen desselben – könnte verschiedene Fragen aufwerfen. Ist dieses Zeichen für den heutigen Menschen noch sinngefüllt, oder gibt es eher zu Mißverständnissen Anlaß? Ist es sinnvoll, ein Zeichen zu übergeben, das im späteren Leben evtl. gar nicht verwendet bzw. getragen wird? Wie steht es mit der späteren Verwendung überhaupt? Wie sollte so ein Schleier aussehen, damit er auch zu einem zivilen Kleid getragen werden kann und nicht sonderbar wirkt?⁴³

Man muß hier m.E. grundsätzliche Bedenken von praktischen Fragen unterscheiden. Festzuhalten ist zunächst, daß die liturgische Ordnung die Überreichung des Schleiers *primo loco* vorsieht (OCV n.25) und auch von den meisten Autoren ohne jedes Bedenken diese Überreichung vorausgesetzt wird. Jedoch folgt in den Rubriken eine Alternative (n.26): „Wenn kein Schleier übergeben wird...“, spricht der Bischof sofort die Formel für den Ring. Eine Begründung für das Unterlassen erfolgt in den Rubriken hier nicht. Es wird nicht auf die lokale Gewohnheit verwiesen, wie bei der Festlegung des Ortes für die Feier, dem Brauch der Prostration oder der Geste der Handlegung.⁴⁴

Jedenfalls kann man mit Fug und Recht darüber zumindest erstaunt sein, daß das älteste Zeichen, welches dem Ritus lange Zeit den Namen gab: „*velatio virginum*“, ohne nähere Begründung der Beliebigkeit anheimgestellt wird.⁴⁵

Der Schleier ist das altrömische Zeichen der endgültigen Bindung einer Frau durch Ehe (Brautschleier: *flammeum*) oder Gelübde⁴⁶, Zeichen, daß sie ihrem Mann oder Bräutigam treu und keusch angehört, daß sie vergeben ist. Die Schleierübergabe der Alten Kirche hing mit der Öffentlichkeit des Gelübdes und der Aufnahme in einen Stand zusammen, der für die *virgo* eine Ehe-

43 Es mutet merkwürdig an, ganz ähnliche Argumente aus dem Jahr 1927 zu lesen: Einerseits sah man die Übergabe und das Tragen des Schleiers ganz ohne Frage als wesentlich für die *consecratio* an, zweifelte aber daran, „ob die Menschen unserer Zeit nicht Anstoß nähmen, mitten in der Gesellschaft solchermaßen gekennzeichnete Frauen zu erblicken?“ Dieses Dilemma bildete einen der Gründe für die Ablehnung der Spendung der *c. v.* an Frauen in der Welt, URQUIRI, CRM 64 (1983), 152.

44 Im Anhang freilich, der weitere Texte bietet, liest man: „Statt der Übergabe des Schleiers, die unterbleibt, wenn die *virgines* ihn schon kanonisch empfangen haben...“. Dies kann sich wohl nur auf die *consecratio monialium* beziehen, welche den Schleier ja schon längst empfangen haben; denn bei welcher Gelegenheit sollten ihn die andern *virgines* kanonisch empfangen haben? Nahm man vielleicht aus Versehen in n.26 auf den Fall der „*moniales*“ Bezug?

45 A. BONI, Art. *Consacrazione delle v.*, DIP II, 1620: „Sorprendentemente nella consegna degli insignia consecrationis, per le vergini secolari può omettersi la consegna del velo, espressione simbolica fondamentale delle celebrazione tradizionale del matrimonio.“

46 Gelübde, Verschleierung und Weihegebet (sowie die *Collecta „Respice“*) bilden die wesentlichen Elemente der *consecratio virginum* im 4. Jahrhundert. Vgl. DIP, 1621.

schließung verhinderte.⁴⁷ Dem Pontificale Romano-Germanicum zufolge wurde der Schleier auch als Symbol für den Schutz Gottes gesehen.⁴⁸

Seitdem der Ring die Funktion des Treuezeichens übernimmt, ist die „velatio“ Sinnbild des Gott-geweiht-Seins (*consecrata, dicata*) – ähnlich wie der Habit einer Ordensfrau „*signum consecrationis*“ ist (PC 17, c. 669 § 1) – und zwar, wie sich aus dem Deutewort ergibt, unter der Hinsicht des In-Dienst-genommen-Seins.

Keineswegs muß also die Schleierübergabe an sich und notwendig die Assoziation der Zugehörigkeit zu einem Orden hervorrufen. Freilich ist nicht mehr im Bewußtsein, daß die Ordensfrauen den Schleier von den *virgines* der Alten Kirche übernommen haben – und daher die heute lebenden *virgines* keineswegs ein Zeichen des Ordenslebens für sich reklamieren. So kann es eine gewisse Zeit dauern, bis gewohnte Gedankenbahnen Ungewohntes einlassen: Der Schleier für eine Frau, die keine Ordensfrau ist, aber so lebt, die nicht in einen Orden als Gemeinschaft eintritt, wohl aber in einen „*ordo*“ der Kirche, manifestiert das noch Ungewohnte eines solchen Lebens, das erst ins Verständnis Eingang finden muß.

Manchmal kann man hören, der heutige Mensch könnte den Schleier als Zeichen der Unterdrückung der Frau auffassen, man solle daher dieses Zeichen besser unterlassen. Jedoch kann man davon ausgehen, daß im christlichen Abendland der Schleier eben eine andere Bedeutung auch im Bewußtsein der Menschen hat. Wohl keine Braut, die im Schleier heiratet, wird diesen als Unterdrückungssymbol empfinden. Und schließlich bedeutet ja der Schleier der *virgo* nicht nur die Bereitschaft zum Dienen und zum Gehorsam, sondern auch die Christusbrautschaft. Beide Aspekte, die ausschließliche Bindung an Christus und der Dienst für ihn an der Kirche und durch sie, sind für die liturgischen Texte, v. a. *Skrutinium* und *Weihegebet*, zentrale Gedanken. Der Schleier bringt sie nur sinnenfällig zum Ausdruck. Damit werden freilich Aspekte hervorgehoben oder konkretisiert, welche in jedem christlichen Leben ihren Platz haben, aber aus dem Bewußtsein leicht schwinden. Jede christliche Seele ist in gewisser Weise „*ancilla*“ und „*sponsa*“ Christi. Wollte man sich an das Verständnis der Zeit anpassen, so müßte man konsequenterweise alle Aussagen über „*servitium*“ aus dem Ritus tilgen – denn es ist ja nicht zeitgemäß, und war es wohl auch nie, sein Leben nicht mehr für sich selbst leben zu wollen, sondern so frei zu sein, sich in Dienst nehmen zu lassen –, und ebenso den Gedanken der „*desponsatio*“⁴⁹, der heute vielen fremd geworden

47 Vgl. dazu v. a. den Brief Innozenz I. an *Victricius*, cap. 12 (Mansi, III 1035 ff.)

48 3. Gebet über den Schleier, PRG XX, 9: „*Caput omnium fidelium Deus, et totius corporis salvator...*“

49 Die deutsche Übersetzung des Ritus vermeidet sowieso, diesen Aspekt zu betonen, wenn sie „*desponsatio*“ als „Verbindung“ wiedergibt. Vgl. auch die *Litanei*: Statt „...daß der Papst und die Bischöfe Christus, dem Bräutigam der Kirche, immer ähnlicher werden“ („*Ut famulum tuum Papam nostrum ceterosque Episcopos, Christo, Ecclesiae*

ist und überzogen erscheint. Entscheidet man sich dafür, dem Fremd-Erscheinenden nicht von vornherein auszuweichen, so eröffnet sich möglicherweise gerade darin die Chance, ein neues oder tieferes Verstehen für Wesentliches wecken zu können, indem man sich der Mühe unterzieht, ein Zeichen wie das des Schleiers dem Verständnis nahezubringen.

Angenommen nun, der Schleier wird überreicht, soll er auch getragen werden?

Aufgrund des bräutlichen Charakters dieses Zeichens ist eine Übergabe auch dann sinnvoll, wenn er später nicht mehr verwendet wird – genauso wie der Brautschleier heute ja auch nur mehr einmal getragen wird.

Nach den Deuteworten (n.151) ist der Schleier freilich auf das Tragen hingeeordnet, er wird als „Erkennungsmerkmal“ bezeichnet, wengleich die deutsche Übersetzung (n.95) diesen Aspekt verdeckt.⁵⁰ Dies braucht aber nicht zu bedeuten, daß er im Alltag getragen werden müßte oder auch nur sollte. Die virgo gehört zwar einem Stand an, dieser aber hat keine fest umschriebenen Funktionen, die es notwendig machten, daß sie immer, überall und auf den ersten Blick als solche zu erkennen sei – was etwa die Kleidungsvorschrift für die Kleriker intendiert. Zu berücksichtigen ist vielmehr – und dies muß betont werden –, daß manche Frauen, aus persönlichen oder politischen Umständen oder kulturellen Gegebenheiten heraus, diese Lebensform in größtmöglicher Verborgenheit verwirklichen wollen oder müssen. Die Bestimmungen bezüglich Ort und Öffentlichkeit des liturgischen Aktes⁵¹ tragen den Lebensumständen und der Ausrichtung der Kandidatin Rechnung und geben die notwendige Freiheit, welche dieser Lebensform die besondere Chance der Flexibilität verleiht. Die Akzentsetzung auf der Verborgenheit ist legitim, insofern es sich ja auch um ein verborgenes Leben in der Welt handelt.

Die Verborgenheit braucht sich aber nicht ebenso auf den Binnenraum der Kirche zu beziehen.⁵² Den Schleier zu tragen wäre beispielsweise denkbar bei besonderen liturgischen Feiern – gerade bei solchen, welche die Diözese

Sponso, in dies conformare digneris“), wird übersetzt: „Christus, der sich hingegeben hat für die Kirche...“ Auch „famula“ wird zuweilen als „Schwester“ übersetzt.

50 „Accipe velum sacrum, ut inter reliquas feminas cognoscaris Christi servitio dicata et Corpori eius, quod est Ecclesia.“ Man vgl. dazu die deutsche Übersetzung, die keineswegs befriedigt: „Empfangen Sie den Schleier zum Zeichen dafür, da Sie von Christus und seiner Kirche in Dienst genommen sind.“

51 Der ideale, vom Wesen her „richtige“ Ort ist die Kathedrale (ritus congruenter fit in ecclesia cathedrali), da es sich um einen bischöflichen Gottesdienst handelt und nicht um eine Familienfeier, sondern der Vorgang die ganze Diözese quasi als Familie angeht, „nisi res moresque loci aliud suadeant“: Caer. Episc. n.742.

52 Vgl. F. WULF, *Komm. zu PC 7* (282f.): Wulf fordert wegen des Zeugnischarakters auch eine gewisse Sichtbarkeit der kontemplativen Orden: „Bei allem gläubigen Wissen um die ‚geheimnisvolle, apostolische Fruchtbarkeit‘ ihres demütig verborgenen Lebens wäre es doch falsch, die Unsichtbarkeit ihres Daseins und ihres Wirkens schlechthin zum Prinzip zu erheben.“

angehen, wo die Ortskirche also gegliedert in Erscheinung tritt⁵³ – oder bei einer Tätigkeit, die im Auftrag der Kirche ausgeführt wird (Apostolat im weiteren Sinn)⁵⁴, z. B. bei der Spendung der Krankenkommunion, evtl. bei der Übernahme des Patenamtes, o.ä. Es lassen sich Situationen denken, in denen das Tragen des Schleiers mehr Fragen beantwortet als aufwirft.

Selbst was das „ungewohnte Bild“ angeht, müßte man zugeben, daß es heute keineswegs mehr ungewöhnlich ist, daß auch Ordensfrauen aus Gründen der Zweckmäßigkeit – etwa auf Reisen – den Schleier zu einem zivilen Kleid tragen.⁵⁵

Man könnte etwa dafür plädieren, dieses Zeichen innerhalb der Feier zumindest symbolisch zu überreichen, der einzelnen virgo aber die Freiheit zu lassen, den Schleier aufzusetzen oder nicht, ihn später zu besonderen Anlässen zu tragen oder nicht.

53 Die Stände der Kirche zeigen sich seit jeher gerade in der Liturgie als ihrem öffentlichen Gottesdienst in Erscheinung. Man könnte hier parallel auch an Ordensgemeinschaften denken, v.a. Männer, welche ihr spezifisches Gewand nicht im Berufsalltag tragen, wohl aber zum Chorgebet oder bei Vollzügen der Gemeinschaft.

54 Diese Ansicht vertreten auch CALABUIG/BARBIERI, *Struttura e fonti*, 519 Anm. 76, sowie 520. Weglassen sollte man die Übergabe des Schleiers nur in dem Fall, wo er tatsächlich seinen Sinn verloren habe, 519.

55 Vgl. außerdem URQUIRI, CRM 64 (1983), 152: „Quantum vero ad quaesitum ‚an homines nostri aevi patienter sustinerent etc.‘, nec proponenda videtur in hodierna consortione civili, amplissima libertate dicendi agendique, ut plurimum, instructa.“