

Alt – aber nicht veraltet

Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge

Fortsetzung

Marianne Schlosser, München

III. „*Christum pressius sequendi*“ –

Die evangelischen Räte im Leben der Virgo consecrata

1. „Rahmenbedingungen“

Die consecratio virginum stellt, ähnlich wie die Ordensprofeß (PC 5), eine Konkretisierung der Tauf-Consecratio bzw. -Desponsatio dar. Daher werden die Kandidatinnen gefragt: „vultis... sollemniter desponsari“, wobei die Qualifizierung „sollemniter“ – „feierlich“ – eine Errungenschaft des erneuerten Ritus ist, die gerade – einigen Interpreten zufolge – die Anknüpfung an die Taufvermählung herstellen will.¹

Die „besonders enge Nachfolge Christi“, welche durch das Gelübde der castitas erstrebt wird, schließt auch eine konkretere Verwirklichung dessen ein, was Armut und Gehorsam in jedem Christenleben bedeuten, wenngleich die consecratio virginum eine formelle Verpflichtung auf diese beiden Räte weder vom historischen, noch liturgischen, noch kanonistischen Standpunkt her einschließt.² Man kann jedoch nicht sagen, daß „nur ein Rat gelobt“ wird – wenn damit gemeint sein soll, daß er quasi unabhängig von den andern gelobt werde; denn eine solche Verbindung mit Christus erfordert auch, „zu leben wie er gelebt hat“, nämlich arm und gehorsam. Zwar wird ein Rat ausdrücklich gelobt, so daß eine formelle Verpflichtung eingegangen wird, die Übernahme dieser Lebensform aber schließt mit innerer Notwendigkeit tiefere Armut und Gehorsam ein,³ wobei diese jedoch in Eigenverantwortung gelebt werden müssen. Diese „Notwendigkeit“ ist in gewisser Weise ver-

1 Vgl. CALABUIG / BARBIERI, *Struttura e fonti*, 494 f.; A. BONI, DIP II, 1619. Die deutsche Fassung legt eine andere Deutung nahe: „Wollt ihr euch ...auf immer verbinden?“; damit ist wohl eher an den Charakter des Gelübdes als öffentliches, ewiges, feierliches gedacht, also eine Parallele zum „votum sollemne“ der feierlichen Profeß.

2 So URQUIRI, CRM 64 (1983), 164 f.

3 M. AUGÉ, DIP 1620: „moralmente impegnata a conformarsi in tutto alla vita del suo Sposo, accettando a sua volta una condizione di vita obediante, povera e casta. (...) Non a torto le vergini consacrate (...) sono sempre state considerate come vere e proprie religiose.“ Deziert vertritt den inneren Zusammenhang der drei Räte auch J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, Bd. I Normes communes, 1988, 149 f.

gleichbar mit dem einschlußweisen Gelöbniß von Armut und Ehelosigkeit gemäß den Konstitutionen, wenn etwa ein Dominikaner „nur“ Gehorsam ausdrücklich gelobt, oder ein Benediktiner die *conversio morum* gemäß der Regel. Der Unterschied besteht darin, daß das Gelübde der „*castitas*“ bzw. die „*desponsatio*“ Armut und Gehorsam nicht aufgrund von bestehenden und vorgegebenen Regelungen bzw. Konstitutionen einschließt, sondern eben mit einer Art innerer Konsequenz bzw. Angemessenheit. Es geht also um die Deutung der spezifischen Form von Armut und Gehorsam, wie sie diesem Stand angemessen sind.⁴

Sieht man einmal davon ab, daß sich Armut und Gehorsam der einzelnen *virgo* von ihrer geistlichen Beheimatung her formen werden (ob benediktinisch, franziskanisch o.a.) und die jeweiligen Lebensumstände berücksichtigt werden müssen, so scheinen besonders zwei Gesichtspunkte für die grundsätzliche Reflexion zu bedenken:

1. Die Akzentsetzung auf dem Rat der „*castitas*“. Der eine Rat wird den beiden andern ein bestimmtes geistliches Gepräge geben.
2. Die Lebensform als eine Art der „*vita solitaria*“.

a) Die Akzentsetzung auf dem „Zweiten Rat“ (castitas)

Es gibt legitime Akzentsetzungen innerhalb des Rätelebens. So hat etwa die Armut in der dominikanischen Spiritualität einen andern Stellenwert als bei den Franziskanern, obwohl es sich sogar beide Male um Bettelorden handelt. Die Spiritualität der Minderbrüder lebt von der Nachfolge des „armen, für uns arm und demütig gewordenen Christus“, während für die Predigerbrüder der Gedanke der Pilgerschaft, auch im Hinblick auf den heimatlosen „Wanderprediger“ Christus, im Vordergrund zu stehen scheint. Ähnliche Unterschiede ließen sich sicher in der Deutung des Gehorsams ebenfalls finden. Man müßte also fragen, wie Armut und Gehorsam aussehen und wie sie geistlich gegründet sind, wenn der Akzent auf der *castitas* liegt, der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“.

Dabei muß man vorweg bedenken, daß auch die *castitas/continentia* verschiedene Akzente bekommen kann. Oft wurde dieser Rat der „ehelosen Keuschheit“, wie auch die andern Räte, als Mittel zu größerer innerer Freiheit und Verfügbarkeit im Hinblick auf das Apostolat gedeutet. Der Aspekt der „Entsagung“ (*abrenuntiatio*) war sehr deutlich: Man entsagt Gütern, die erlaubt sind, um nicht an ihnen haften zu bleiben.

Heute scheint sich ein anderer Aspekt größere Geltung zu verschaffen: Es wurde wohl wieder deutlicher bewußt, daß die Ehe nicht bloß etwas Erlaubtes ist, sondern ein Gut, und zwar, als Sakrament, auch ein Gut der Gnaden-

4 Vgl. die Inhalte der Vorbereitungszeit nach den Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz n.3, OK 27 (1986), 468: „*Leben aus dem Geist der evangelischen Räte*“.

ordnung. In dem Maß wie die christliche Ehe an theologischem Interesse und Hochschätzung gewonnen hat – aufgrund der tieferen Erkenntnis des Wertes und der personalen Erfüllung, welche eine Partnerschaft und Familie schenken –, in dem Maß kann die „Ehelosigkeit“ – verstanden als Verzicht auf ein solches Gut – nicht mehr primär als Mittel zur vollkommenen Gottesliebe aufgefaßt werden, sondern bereits als Ausdruck und Verleiblichung der Liebe zu Christus. Das an sich Geschenkhafte eines solchen Lebens tritt somit gegenüber dem aszetischen Element deutlicher hervor.⁵ Daher wird auch die Bezeichnung „Ehelosigkeit“, selbst wenn sie als „um des Himmelreiches willen“ näher bestimmt wird, nicht recht befriedigen: Es geht hier nicht in erster Linie um einen Verzicht, sondern um eine positive Bindung und Gebundenheit. So schreibt etwa Mutter Teresa: „Mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit verzichte ich nicht bloß auf das Eheleben, sondern ich weihe Gott all mein inneres und äußeres Tun, mein affektives Leben, halte es zu seiner Verfügung. (...) Ich werde sein Eigentum und er sorgt für mich.“⁶ Der instrumentale Charakter wird freilich dadurch nicht gänzlich verdrängt; denn selbstverständlich ist das Ziel, die vollkommene Gottesliebe, mit der „virginitas“ nicht schlechthin identisch.⁷ Doch könnte dieses Gelübde quasi als Realsymbol personaler Hingabe gesehen werden.⁸

Diese Deutung scheinen verschiedene Texte des II. Vatikanischen Konzils⁹ über „virginitas“ oder „coelibatus“ zu bevorzugen: Dieser Rat verkörpert sozusagen in besonderer Weise die personale Bindung in Liebe,¹⁰ und zwar, anders als der Gehorsam, der eher das Verhältnis zum Herrn oder Vater spiegelt, unter dem Blickwinkel der Freundschaft, des vertrauten Umgangs und der Schicksalsgemeinschaft mit Christus.

Auffällig scheint außerdem, daß der „zweite“ Rat in PC und LG an erster Stelle genannt wird,¹¹ was man so deuten könnte:¹² „Die Ehelosigkeit wird an den Anfang gestellt, weil sie von den drei Räten das im Neuen Testament am klarsten bezeugte Charisma und das eindeutigste Zeichen des Rätstandes ist.“

5 Das heißt nicht, daß dies früher nicht auch gesehen wurde, aber es wurde, wie mir scheint, weniger davon geredet.

6 MUTTER TERESA, *Beschaulich inmitten der Welt*, Einsiedeln 1990, 57.

7 Es kann „castitas“ ohne „caritas“ geben – als Kümmerform (virtus informis, wie die Scholastiker gesagt hätten.)

8 Das findet auch seinen Widerhall in *Provida Mater* III, 2, 1, wo der Gedanke der Lebensweihe nur mit der Verpflichtung zur Ehelosigkeit verbunden wird, POLLAK, 236 f.

9 Vgl. auch Apostol. Schreiben *Redemptionis Donum*, s. Anm. 18

10 Vgl. LG 42: „Ferner wird die Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise gefördert durch die vielfachen Räte, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorträgt. Darunter ragt die kostbare göttliche Gnadengabe hervor, die der Vater einigen gibt (vgl. Mt 19, 11; 1 Kor 7, 7), die Jungfräulichkeit oder der Zölibat, in dem man sich leichter ungeteilten Herzens (vgl. 1 Kor 7, 32–34) Gott allein hingibt.“

11 Anders PO.

12 F. WULF, *Komm. zu PC* 12, S. 289

Der Ritus der consecratio virginum, der vom Motiv der „desponsatio“ geprägt ist, hat gerade diesen Aspekt der persönlichen Liebe zu Christus, der im Rat der castitas enthalten ist, durch alle Jahrhunderte bewahrt,¹³ welchen vielleicht die theologischen Reflexionen über „continentia“ (Enthaltbarkeit), wie der zweite Rat oft genannt wurde, zuweilen zu wenig bedachten. Die theologisch tragenden Aussagen zur Brautschaft sind: Bundesschluß (Modellansprache S. 13, 4; Weihegebet) – d. h. erwählende, auf die konkrete Person sehende Liebe – und dessen vollste Verwirklichung durch die Inkarnation des Sohnes aus der Jungfrau Maria: Die Menschwerdung wird als „sponsale foedus“ – „Bund der Vermählung“ – bezeichnet, wodurch Gottes Sohn die Menschennatur annimmt und sich mit ihr dauerhaft vereinigt. Zugleich leuchtet an Maria das Urbild und die Vollgestalt christlicher Jungfräulichkeit auf: Maria ist als Jungfrau Braut, das heißt, in ihrer ganzen Person, geistig-leiblich, auf Gott bezogen, alles von ihm erwartend, seinem Wirken mitwirkend geöffnet.

Die Annahme der Menschennatur legt den Grund für die Vermählung Christi mit seiner Kirche; als sein „Leib“ hat die sichtbare, in dieser Sichtbarkeit vom Geist geformte Kirche Teil am Mysterium der Inkarnation: sie gründet darin. Leib Christi und Braut Christi, Einwohnung und Vermählung umschreiben ein und dieselbe Sache: die „realitas complexa“, die sakramentale Struktur der Kirche als wirklichkeitserfülltes Zeichen.

Auch die „desponsatio“ eines einzelnen Gliedes dieses Leibes gründet in der Inkarnation. Im tiefsten ist ein jungfräuliches Leben, das auf die personale Erfüllung durch Gott selbst hofft und hoffen darf, erst möglich durch die Menschwerdung. Dadurch ist Gott so nahe, daß eine bestimmte Intensität von Liebe ermöglicht ist. Solch ein Leben ist Zeichen, daß das durch Christus geschenkte Leben in der Nähe Gottes nicht nur Verheißung ist, sondern konkret beginnt – begonnen hat „in der Fülle der Zeiten“, so konkret, daß sie die ganze Existenz eines Menschen bis hinein in die leibliche Dimension und das ganz alltägliche Leben ergreifen kann.

Diese antwortende Liebe ist im höchsten Maße „zweckfrei“, sie ist Übergabe des Herzens, Gottesfreundschaft. Weder sucht man sich in erster Linie von etwas zu befreien, noch „etwas“ zu gewinnen.

Daß sich diese Lebensform weitgehend einer Funktionalisierung entzieht, wird offenbar, wenn man die Frage beantworten will, wozu man ein solches Gelübde ablegt. Beim Priester gibt es gewiß auch Angemessenheitsgründe, die mit dem spezifischen Dienst zusammenhängen, aber im letzten reichen auch hier äußere Erwägungen nicht hin;¹⁴ die Wurzel des Zölibats liegt wie bei der „virginitas“ tiefer. Doch bei der Lebensentscheidung der virgo wird das Versagen anderer Begründungen außer der letzten noch deutlicher: es gibt

13 Vgl. OCV V, 7: im Falle der Spendung der c.v. an Nonnen sind die Riten aus dem Brautmotivkreis zur c.v., nicht zur Profeß zu rechnen (um Verdoppelungen zu vermeiden).

14 PO 16 (LThK 218): Die Begründung erfolgt nicht nur von dem Dienst des Apostolates her, sondern ebenfalls von der Christologie und Eschatologie.

keinerlei Notwendigkeit, welche zu einem solchen Gelübde veranlassen könnte. Diese Bindung ist vielmehr Ausdruck des Glaubens, daß Gott in Christus wirklich derjenige ist, der uns am meisten liebt. „Sie ist möglich, weil Jesus Christus ist, wie er ist“.¹⁵ Sie ist gewissermaßen Vorwegnahme der noch erwarteten und erhofften Erfüllung. So gedeutet, als „besonderes Zeugnis der Liebe und sichtbares Zeichen des künftigen Gottesreiches“,¹⁶ als „Zeichen, das auf die Liebe der Kirche zu Christus verweist“,¹⁷ scheint dieser Rat mehr vom Charakter der Vollendung an sich zu tragen als die Räte der Armut und des Gehorsams, denen das Schmerzliche der Jetzt-Zeit mehr anhaftet. Armut und Gehorsam Christi haben ja mit dem Unerlöst-Sein der Welt zu tun.¹⁸ Das ehelose Leben aber wird von ihm selbst mit dem Leben nach der Auferstehung in Verbindung gebracht (sie werden nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel),¹⁹ wenn Gott für jeden seiner Heiligen die unmittelbare Erfüllung und Seligkeit sein wird. So ist das Leben der *virgo consecrata* in besonderer Weise „*imago eschatologica*“.²⁰

Freilich: Diese eschatologische Vorwegnahme geschieht im Glauben, im Noch-Nicht der Vollendung. Die „Braut“ ist nach dem biblischen Verständnis die bereits rechtmäßig angetraute Gattin, die aber noch nicht heimgeführt ist. Mehr noch: Die Jungfrauen des Gleichnisses bei Matthäus sind Wartende in der Nacht. Wachsamkeit, Treue, Ausdauer, Mut, unerschütterliches Vertrauen, Tapferkeit – und nicht zu vergessen: freudige Hoffnung, sind die Eigenschaften, die man von einer Braut erwartet. Inmitten all dessen, was sie tut, soll sie ihre Gedanken, ihr Herz, beim Bräutigam haben.

Daher hat dieses Leben notwendigerweise eine stark „kontemplative Dimension“,²¹ d. h. die *virgo* braucht notwendig die Zeit der Einkehr und des Gebetes – länger oder kürzer, aber regelmäßig. Auch wenn sie in der Welt lebt, trägt sie das mit sich, was Katharina von Siena die „innere Zelle“ nennt. Ge-

15 FRIEDRICH KARD. WETTER, *Ansprache*, OK 31 (1990), 463

16 OCV *Interrogatio* 2 (S. 15, n. 17); in der dt. Fassung bleiben „*peculiare*“ und „*manifestum*“ unübersetzt, obwohl gerade diese Begriffe ausdrücken, daß es sich um eine Spezifizierung und Ausgestaltung der Tauf-Weihe und des damit verbundenen Auftrags handelt.

17 ebda. Praen. I, 1

18 Apostolisches Schreiben *Redemptionis donum* n. 11: „(Der zweite Rat) richtet sich in einer besonderen Weise an das liebende Herz des Menschen. Er verdeutlicht mehr den bräutlichen Charakter dieser Liebe, während die Armut und mehr noch der Gehorsam vor allem den Aspekt der erlösenden Liebe herausstellen...“ Vgl. nn. 12.13.

19 Mt 22, 30. Das Weihegebet nimmt darauf Bezug: „*ad similitudinem provehas Angelorum*“, „*aemula integritatis angelicae*“.

20 ebda.

21 Vgl. THOMAS V. AO.: die *virginitas* ist auf die *contemplatio* hingeordnet: II II q152 a2. Vgl. auch das „*Speculum virginum*“: „Die Liebe soll dich zur Beterin machen, das Gebet aber soll die Liebe Christi in dir lebendig halten.“ Die Liebe zu Christus bezieht die Mitmenschen mit ein: „Sie sollen sich im Bittgebet dafür einsetzen, daß auch den anderen die Barmherzigkeit zuteil werde, die sie aus Gnade empfangen haben; sie sollen für die

rade weil ihr Gelübde keine fest umschriebenen Aufgaben nach sich zieht – also keine Schale hat, welche die Lebensentscheidung stützen könnte – bedarf es der Pflege der Beziehung zu Christus. Wenn diese Flamme ausgeht, erlischt die Begründung eines solchen Lebens sogleich. Die Virgo hat außerdem nicht den Schutz und den Halt einer Institution, d. h. zum Beispiel: eines Hauses mit festen Gebetszeiten, erprobter und in der Weisheit einer langen Tradition anerkannter Lebensnormen; sie muß sich daher selbst immer wieder prüfen, ob diese oder jene Entscheidung und Gewohnheit, innere Einstellung und äußeres Verhalten, ihrer gelobten Lebensform wirklich entsprechen: Ob Christus wirklich den ersten Platz in ihrem Leben einnimmt. Das Gelübde der Jungfräulichkeit enthält in sich nicht nur das Versprechen, der „ersten Liebe“ die Treue zu halten, sondern zugleich den Aufruf, immer mehr in der Liebe zu wachsen.²²

Trotz der freudigen Grundstimmung, welche mit der „Brautschaft“ verbunden ist, schließt sie die Kreuzesnachfolge ein. Wie bei Taufe und Ordensprofeß wird das neue Leben durch „Sterben“ erworben.²³ Beides greift ineinander, weil im jetzigen Zustand die Bindung immer an Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen geschieht. Das Leben in der engeren Nachfolge Christi trägt auch deutlicher das Zeichen des Kreuzes. Wenn in LG der Abschnitt über „virginitas“ direkt auf den Abschnitt über die Nachfolge und Gleichgestaltung mit Christus durch das Martyrium folgt, so wird damit eine altkirchliche Deutung des Lebens als „Asket“ oder „virgo“ aufgenommen: Dieses Leben ist quasi-Martyrium; nach der Verfolgungszeit wird das Blutzugnis durch ein Lebenszeugnis radikaler Nachfolge mit dem Blick auf die endzeitliche Vollendung gleichsam abgelöst. „Martyrium“ hat hier sowohl den Sinn des „Zeugnisses“ („eschatologisch“ und im Widerspruch zur „Welt“), wie auch den der schmerzvollen Umgestaltung: Der Mensch ist nicht (mehr) so beschaffen, daß ihm die Gleichgestaltung mit dem Willen Gottes, das ist nichts anderes als die Gottesliebe, immer leicht fiele. Ein Gelübde begründet nicht nur ein Sein, sondern auch ein Sollen: es zu leben, wurde von den Anfängen an auch als „Kampf“ verstanden.²⁴ Es hat seinen guten Sinn, daß im Weihegebet vom „alten Feind“, von der Anfechtung durch Nachlässigkeit und Hochmut die Rede ist, und auch von Krankheit, Armut, Fasten.

Sünder beten, die dem Irdischen und dem Fleisch verhaftet sind (...), damit aus denen, die vom Fleisch bestimmt sind, vom Geist bestimmte Menschen werden, Gerechte aus Sündern.“ (lat. Text s. M. BERNARDS, *Speculum virginum*. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln-Graz 1955, 2. Aufl. 1982, 200)

- 22 Es mag schwierig sein, den Tagesablauf so zu gestalten, daß für regelmäßiges Gebet Raum bleibt. In der Kandidaturzeit müßte die Praxis eingeübt bzw. entsprechende Hilfen geboten werden.
- 23 Vgl. die Apophthegmata Patrum: Mönchwerden ist Sterben. Diese Deutung spielt v.a. für das eremitische Leben eine Rolle: Die Reklusen, die sich neben einer Kirche einmauern ließen, verstanden sich als bereits begraben.
- 24 Vgl. Weihegebet-Epiklese: sie verleiht dem Bewußtsein Ausdruck, daß für dieses Gelübde eine besondere Hilfe Gottes benötigt wird; vgl. auch Modellansprache OCV S. 14, 3.

Dieser Gesichtspunkt verwehrt eine allzu „gloriose“ Auffassung von der „desponsatio“ – auch sie ist Nachfolge der „via crucis“. Die Braut ist einverstanden, mit dem Bräutigam zu teilen – auch Schmerz und Entäußerung –, an seinem Leiden teilzunehmen, durch das die Erlösung der Welt gewirkt wurde – weil es ein Leiden aus Liebe war. Armut und Gehorsam erhalten somit gerade von der bräutlichen Liebe her eine spezifische Begründung.

Anmerkungen zur Dispensfrage

Den Regelungen der Deutschen Bischofskonferenz zufolge kann der Bischof eine Virgo aus schwerwiegendem Grund aus dem Stand entlassen und er kann von der Weihe dispensieren.²⁵ Auf den ersten Blick scheint diese Lösung keine Schwierigkeiten zu bieten. Eine Dispens müßte ebenso möglich sein wie im Falle der Nonnen und Mitglieder anderer Institute.

Vor der Promulgation des CIC/1983 ging die Diskussion nicht um die grundsätzliche Möglichkeit der Dispens, sondern um die Frage der zuständigen Autorität, ob durch bischöfliche oder päpstliche.²⁶ In Zusammenhang damit stand auch die allgemeine Ansicht, es handle sich bei der consecratio virginum nicht um ein „votum sollemne“, sondern „simplex“, das kein Ehehindernis darstelle in dem Sinn, daß es eine Eheschließung ungültig mache. Nachdem der Unterschied „sollemne – simplex“ in der Qualifizierung eines Ehehindernisses keine Rolle mehr spielt, gilt als trennendes Ehehindernis nur mehr ein „öffentliches (publicum) und ewiges (perpetuum) Gelübde in einem Ordensinstitut (in instituto religioso)“. Die letzte Bedingung fällt bei der consecratio virginum weg, daher kann man die Auffassung vertreten, sie stelle nach geltendem Recht kein Ehehindernis im genannten Sinn dar.²⁷

Dem steht freilich die Tradition der Alten Kirche entgegen, für die der Empfang des Schleiers, also die Aufnahme in den Stand der virgines ein Ehehindernis war.²⁸ Das II. Laterankonzil (can. 7.8) bestimmte, daß die versuchte

25 n.4, OK 27 (1986), 469

26 UROQUIRI CRM 64 (1983), 162 f. ist noch unschlüssig, ob dieser Fall dem Apostolischen Stuhl reserviert sein solle oder dem Bischof zukomme; GAMBARI, *Vita religiosa*, 1985, 653 entscheidet sich für bischöfliche Dispens.

27 Vgl. c. 1088. Vgl. zur consecratio als „non irritans matrimonium“: PRIMETSHOFER, *Ordensrecht*, 1988, 25. GAMBARI, *Vita religiosa*, 1985, 653, UROQUIRI, CRM 64 (1983), 156. Kritik an c. 1088 übt HUBER, *Standeswahl*, 1988, 129 Anm. 83: es sei nicht ganz einsichtig, warum das trennende Ehehindernis nicht auch für Gesellschaften apostolischen Lebens gelte. Er verweist weiter auf KLAUS LÜDICKE, *Familienplanung und Ehewille*, Münster 1983, 377, nach dessen Ansicht das Keuschheitsgelübde die Ehe immer dann verungültige, „wenn die Zusage an Gott, enthaltsam zu leben, (...) eine im Recht faßbare Dimension hat, indem dieses Versprechen der Kirche gegenüber geleistet ist und somit bewiesen werden kann.“

28 Vgl. Kap. I. Nach der Interpretation von J. B. FUERTES, *Virginitas et matrimonium*, CRM 70 (1989), 69–88, hier 86–88, und A. BONI, DIP II, 1615 f., scheint es jedoch drei Beispiele für eine mildere Handhabung zu geben: CYPRIAN, *Ad Pomponium* n. 2 (PL 4, 378–381) argumentiert, es sei besser, eine Frau heirate, als daß sie in Sünde falle (gut

Eheschließung einer solchen Frau „keine Ehe“ sei. Thomas von Aquin, der mit dem Begriff der „consecratio religiosa“ nicht in jedem Fall den Gedanken der „desponsatio“ verbindet – er tut dies nur im Fall der Jungfrauenweihe –, hält eine solche „consecratio“ für indispensable.²⁹ Anfang dieses Jahrhunderts war noch deutlich im Bewußtsein, daß die consecratio – gleichgültig ob in einem Institut oder außerhalb – ein Ehehindernis darstelle: Gerade deswegen wollte man sie nicht an Frauen in der Welt spenden.³⁰

Wenn nun der Hauptgehalt der consecratio virginum in der ausschließlichen Bindung an Christus zu sehen ist, als ekklesial-zeichenhafte „desponsatio“, so müßte die Dispenfrage neu überdacht werden.³¹ Im Weihegebet wird die consecratio virginum in Parallele zur Eheschließung gestellt: dasselbe wird verwirklicht, was Eheleute im Sakrament leben: die Abbildung des Treueverhältnisses zwischen Christus und der Kirche im Sinne von Eph 5, 32.³² Kann man dann von der consecratio nicht ebensowenig dispensieren wie von der Ehe? Eher müßte man sie als ungültig erweisen, z. B. aufgrund eines Mangels im Verständnis oder Willen der Person. Zumindest aber müßte die Formulierung lauten, daß nur von der „Verpflichtungskraft der consecratio“ dispensiert werden könne.

hundert Jahre später setzt Nicetas von Remesiana dagegen, die v.c. sei bereits verheiratet, so daß für sie diese Offenheit nicht mehr gilt). Es ist jedoch unsicher, ob Cyprian hier von v. consecratae spricht. AUGUSTINUS, *De bono viduitatis* 10 (PL 40, 438), betont, daß das Verwerfliche nicht in der nach dem Gelübde eingegangenen Ehe liegt – die also gültig zustandekommt –, sondern in der Untreue zum Gelobten („primam fidem irritam fecerunt“). Für Augustinus besteht der Frevel bereits darin, heiraten zu wollen, gleichgültig, ob tatsächlich eine Eheschließung folgt oder nicht. CHALCEDON, can. 16, bestimmt, daß der Ortsbischof Barmherzigkeit walten lassen dürfe, wenn eine gottgeweihte Frau oder ein Mönch, denen es unter Androhung des Ausschlusses nicht gestattet ist zu heiraten, ein Bekenntnis ablegt bzw. Buße tut. Ob sich die „Barmherzigkeit“ jedoch auf die Möglichkeit einer Eheschließung bzw. deren Anerkennung bezieht oder auf eine relativ kurze Zeit der öffentlichen Buße, läßt sich wohl nicht eindeutig entscheiden.

29 Sth II II q88 a11: „Was einmal Gott geweiht ist, kann nicht zu etwas anderem gebraucht werden. Kein Vorgesetzter (i.e. Bischof, Oberer) in der Kirche kann bewirken, daß etwas, was geweiht ist, seine Weihe verliert, nicht einmal bei unbelebten Gegenständen, so daß etwa ein geweihter Kelch, solange er nur seine Gestalt hat, aufhört, geweiht zu sein. Noch viel weniger kann irgendein Oberer bewirken, daß ein Gott geweihter Mensch, solange er am Leben ist, aufhört, Gott geweiht zu sein. Die Feier des Gelübdes aber besteht in einer Art Weihe oder Segnung des Gelobenden.“ Vgl. a7. Zur Jungfrauenweihe als „desponsatio“: Sth (Suppl.) III q38 a1, zitiert Anm. 61

30 Maroto 1927, zit. bei URRQUIR, CRM 64 (1983), 151

31 Vgl. CALABUIG / BARBIERI, *Consacrazione delle v.*, NDL, 312, deren These ich mich anschließe.

32 „Sie suchen allein, was das Sakrament der Ehe bezeichnet (praenotatur): die Verbindung Christi mit der Kirche“. Zu bedenken wäre hier v.a. auch LG 44a: „Die Weihe (consecratio durch Gelübde) ist aber um so vollkommener, je mehr sie durch die Festigkeit und Beständigkeit der Bande die unlösliche Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, darstellt.“ Diese Verbindung abzubilden, ist gerade das Wesentliche der consecratio virginum. Sie müßte daher auch das festeste Band sein.

b) „*Vita solitaria*“ – *Leben als Einzelne*

Die Räte der Armut und des Gehorsams bestimmen sich in der konkreten „Füllung“, anders als die Jungfräulichkeit, vom Ziel der jeweiligen Gemeinschaft her. Daher ist es gar nicht leicht, allgemein zu umschreiben, was nun Armut und Gehorsam eigentlich sind.³³ Die *consecratio virginum* gliedert nicht in eine bestimmte Gemeinschaft mit fest(er) umrissenen Lebensformen, bestimmter Spiritualität und Zielsetzung ein, sondern ist Ausdruck einer im höchstmöglichen Maße „unmittelbaren“ Hingabe an Gott. „Unmittelbar“ soll verstanden werden als Radikalisierung jener Einsamkeit vor Gott und mit Gott, in die jeder Mensch gestellt ist und die er im Tod unausweichlich zu bestehen hat. Das Leben der *virgo* ist Zeichen und Verwirklichung dieser „*solitudo cordis*“.³⁴ Solches Alleinsein birgt Segen und Kreuz in sich. Die Einsamkeit kann und muß – wenn dieses Leben nicht scheitern soll – zu einer vertieften Gottesbegegnung führen. Sie ermöglicht außerdem eine höhere Verfügbarkeit („*ad servitium Christi et Ecclesiae*“, OCV). Sie kann schließlich Zeugnis geben, wie die Einsamkeit, die vielen Menschen zum Kreuz wird, im Geist des Evangeliums getragen und fruchtbar gemacht werden kann. Eheleute erfahren gerade in ihrem gemeinsamen Leben die Liebe Gottes und bilden sie ab; Ordensleute binden sich an eine Gemeinschaft, in der und gerade auf deren besondere Weise sie Gott dienen wollen. Sie sind in einer spezifischen Gemeinschaft auf dem Weg und erfahren durch diese Rückhalt und Schutz.³⁵

Demgegenüber scheint die *virgo* in eine besondere Einsamkeit gerufen, auch dann, wenn sich einzelne *virgines* zusammenschließen.³⁶ Der einzige „Raum“ für die *virgo* ist die Kirche selbst. Man könnte sagen: die (Orts-)Kirche selbst ist ihre Gemeinschaft.

33 F. WULF, *Einführung zu PC* (S. 252): Die Uneinigkeit bei den vorbereitenden Diskussionen sei auch zurückzuführen auf die Unsicherheit darüber, was Armut und Gehorsam eigentlich seien. *Komm. zu PC 13* (S. 292): „Selbst ordensintern ist eine generelle Armutsregelung nur noch bis zu einem gewissen Grade möglich. Vieles und vielleicht sogar Entscheidendes, weil den konkreten Alltag und den persönlichen Lebensstil betreffend, wird künftig in die Verantwortung des Einzelnen gestellt bleiben müssen.“

34 Mit einem Wort Gregors des Gr.: Es kommt nicht auf das physische Alleinsein (*solitudo corporis*) an, welches das eremitische Leben sichtbar kennzeichnet, sondern auf die Einsamkeit dem Herzen nach (*solitudo cordis*), welche den Kern auch des Eremitenlebens ausmacht.

35 Das zönotische Leben wird gerade wegen der Möglichkeit empfohlen, daß die Nächstenliebe besser verwirklicht werden kann als beim anachoretischen Leben (Basilius), da Korrektur und Hilfe in der Gemeinschaft gegeben werden können. Dieses Argument nimmt Thomas v. Aq. auf, führt aber den Gedanken fort: wie das zönotische Leben die Nächstenliebe fördert, so das anachoretische die Gottesliebe (Sth II 188, 8 ad2).

36 Es entsteht nicht eine neue Kommunität; denn die *vita communis* (unter einer Regel und hierarchischer Leitung) ist selbst nicht in der Weise angezieltes Gut wie bei einer Kommunität; ein Zusammenschluß ist vielmehr möglich, damit die Einzelnen ihr je eigenes Vorhaben leichter erfüllen und sich in ihrem Dienst für die Kirche gegenseitig unterstützen (c. 604, § 2). Freilich ist bei einem solchen Zusammenschluß nicht an die

Das hat zur Konsequenz, daß das Leben der *virgo consecrata* in einem hohen Maß auf eigene Verantwortung gegründet ist. Einerseits ist sie frei von genaueren Regelungen, andererseits verzichtet sie auch auf jeden Schutz oder Sicherung, welche über den eines „normalen“ Gliedes der Kirche hinausgehen.³⁷ Im „offenen Raum“ der Kirche haben Armut und Gehorsam eine andere konkrete Gestalt als im „geschlossenen“ einer Gemeinschaft. Und genau dieses Allein-Leben ist zu berücksichtigen, wenn man Armut und Gehorsam konkreter bestimmen will, die doch zunächst in Zusammenhang mit dem gemeinsamen Leben gesehen werden. Sucht man nach einem Vorbild oder einer Analogie für dieses Leben, so könnte man zunächst an den für sich selbst verantwortlichen Eremiten denken; es ist aber zu berücksichtigen, daß die *virgo* „in der Welt“ leben muß, was spezifisch andere Schwierigkeiten mit sich bringt als das eremitische Leben, welches durch einen besonders deutlichen Rückzug aus der Welt gekennzeichnet ist.³⁸ Außerdem scheidet man daran, daß es so wenig „Anschauungsmaterial“ gibt. Wer kennt schon einen Eremiten, der nicht einer Gemeinschaft angehört?³⁹

Als Parallele für die *virgo* bietet sich vielmehr das Leben des Diözesanpriesters an, mit dem sie sowohl das zölibatäre wie das in der Regel solitäre Leben gemeinsam hat, und schließlich auch eine, allerdings nicht ganz parallele, Bindung an den Bischof.⁴⁰

freundschaftliche Verbindung einiger *virgines* gedacht – denn solches fällt nicht unter das Recht –, vielmehr an einen vom Diözesanbischof errichteten Verein, wobei die Frage der *vita communis* sekundär ist: PRIMETSHOFER, *Ordensrecht*, 1988, 25, interpretiert eine solche *consociatio* als Form des öffentlichen oder privaten Vereins, unabhängig von der Frage eines gemeinsamen Lebens, anders als HENSELER, *Ordensrecht*, 1987, 99 f., der eben diesen Aspekt stärker hervorhebt. UROQUIRI, CRM 64 (1983) 164 ff. dagegen hält für möglich, daß eine solche Verbindung vom Diözesanbischof „errichtet“ werden könnte – aber kein Säkularinstitut würde, weil dazu die Mitwirkung des Apostolischen Stuhles erforderlich wäre –, daß die Mitglieder sich auf die drei Räte verpflichteten, evt. eine *vita communis* führten und für den Dienst in einer bestimmten Diözese verfügbar wären. Konsequentermaßen muß dann die Frage nach der materiellen Verantwortlichkeit des Bischofs für diese *virgines consociatae* gestellt werden.

Die kritische Frage, ob ein Zusammenschluß von *virgines* überhaupt wünschenswert sei, stellt J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 148, 152 f.; wer ein genauer geregeltes Leben bzw. engere Gemeinschaft ersehne, sollte prüfen, ob nicht die Rechtsform des Säkularinstituts diesem Bedürfnis besser entspreche.

Wie auch immer diese Frage in den einzelnen Diözesen gelöst werden wird, es darf auf keinen Fall der Zusammenschluß als die einzig mögliche Form urgirt werden.

37 Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz, n. 2, OK 27 (1986, 467)

38 c. 603: „arctiore a mundo secessu“.

39 Doch scheint auch diese wiederbelebte Lebensform zunehmend Wurzeln zu schlagen: Vgl. dazu E. SASTRE SANTOS, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada. Variaciones sobre el canon 603*, CRM 68 (1987), 99–124, 245–267; 69 (1988), 145–170, 307–312; 70 (1989), 89–189.

40 Dabei ist freilich zu beachten, daß die priesterliche Lebensform unterschiedlich gedeutet wird. Pius XII. betonte (Ansprache an die Teilnehmer des ersten Ordenskongresses 1951, AAS 43, 1951, 26–36), man müsse sich hüten, dem Priester die Befolgung der

2. Die spezifische Gestalt von Armut und Gehorsam

a) Armut

Der Geist der Armut, wie sie für jeden Christen gilt, besteht darin, alles verdankt zu wissen und daher freigebig sein zu können, zu besitzen als besäße man nicht. Die Armut als Gelöbnis im Ordensstand schließt darüber hinaus den konkreten Verzicht auf Privatbesitz bzw. auf das Verfügungsrecht über den Privatbesitz sowie die formale Verpflichtung dazu ein. Armut als Nachfolge Christi enthält „immer ein Stück realer Entbehrung als Anteilnahme an der Entbehrung Christi“.⁴¹ Was freilich die Formen, Grade und die Motivierung des armen Lebens angeht, so gab es große Unterschiede.⁴² Zum Teil entstanden schwere Kontroversen um das Verständnis der Armut, weil bereits die Armut des Lebens Christi keine eindeutigen, konkreten Kriterien lieferte – wie man etwa am Armutsstreit im 14. Jahrhundert sehen kann.

Welches die vollkommenste Form der Armut sei, läßt sich – wie Thomas von Aquin erklärt – nicht absolut festlegen, sondern bestimmt sich vom Ziel des jeweiligen Ordens her:⁴³ Die vollkommenste Armut ist diejenige, welche dem Ziel am besten angepaßt ist. Tatsächlich nichts zu besitzen ist nicht der Gipfel der Vollkommenheit, wichtiger ist die Bereitschaft, alles verlieren zu können. Direktes Ziel der Armut ist die Freiheit von jener Sorge, vor welcher der Herr im Evangelium warnt: der unnützen und übertriebenen, die das Herz in Beschlag nimmt und von Wichtigem abzieht. Ihr kann jeder verfallen, ob er wenig hat oder viel, weil sie letztlich Ausdruck von mangelndem Vertrauen in

evangelischen Räte moralisch aufzuzwingen, wie es etwa geschieht, wenn man den Weltpriester als minderwertig gegenüber dem Ordenspriester einschätzt. Die Abwehr solcher Einseitigkeit führte zu einer größtmöglichen Trennung des priesterlichen Amtes von den Räten, so daß auch der Zölibat mehr als lateinischer Kirchenbrauch gedeutet wurde als in wesenhafter Verbindung zur Lebenshingabe des Priesters. Das II. Vat. setzt in den beiden Dekreten PO und OT andere Akzente, wenngleich freilich auch hier festgehalten wird, daß Zölibat und Priestertum nicht wesensnotwendig miteinander verbunden sind. Vgl. auch: J. M. LUSTIGER, *Der Priester und der Anruf der Räte*, Einsiedeln 1982, v.a. 39 f.: „Für meinen Teil bin ich überzeugt, daß man uns im Seminar nicht immer auf die Konsequenzen aufmerksam gemacht hat, die sich aus dem Zölibat ergeben. Ich gehöre zu einer Generation, der man während der Ausbildungszeit immer wieder eingeschärft hat: wir gehören nicht zu den Religiösen. Obschon die Priester nach kanonischem Recht keine Religiösen sind, sollte man das Gegenteil verkünden. Ich gehe jede Wette ein, daß niemand den Zölibat und die darin geforderte Keuschheit ohne Verirrungen und Verkrümmungen, sondern als eine sinnvolle Erfüllung leben kann, wenn er nicht auf sich nimmt, was man für gewöhnlich den Religiösen zuschreibt.“ Das kann für die virgines in gleicher Weise gelten.

41 F. WULF, *Komm. zu PC 13* (291). PC 13: „Die Ordensarmut beschränkt sich nicht auf die Abhängigkeit von den Oben im Gebrauch der Dinge. Die Mitglieder müssen tatsächlich und in der Gesinnung arm sein...“.

42 Vgl. F. WULF, *Komm. zu PC 13* (291)

43 Sth II II q188 a7, v.a. ad1. Ein zur Krankenpflege oder Pilgerversorgung gegründeter Orden bedarf in anderer Weise des Gemeinschaftsbesitzes als ein rein beschaulicher, wieder anders der Orden der Prediger.

die Hilfe Gottes ist (*desperatio de divino auxilio*⁴⁴). Aber es gibt auch die erlaubte oder gar gebotene Vorsorge (*procuratio*), die selbst die vollkommenste Verwirklichung von Armut begleitet. Es gilt auch in Demut anzuerkennen, daß der Mensch seiner Lebenserhaltung von außen bedarf – und daß deswegen eine gewisse Absicherung eine „freiere Pflege der evangelischen Armut“ fördert.⁴⁵ Nach Thomas von Aquin wird diese Sorge um das Zeitliche in einer Gemeinschaft einigen Brüdern übertragen, welche sie als Akt der Nächstenliebe übernehmen.

Die *virgo* kann keine Sorge um sich selbst delegieren. Für sie kann es eine Form der Demut, ja eine Last sein, sich um die Belange des täglichen Lebens kümmern zu müssen. Auch hier heißt es, auf einem schmalen Grat zu wandern. Es ist klar, daß gänzlicher Verzicht auf Privatbesitz (*formal gelobt*) nur möglich ist, wenn eine Gemeinschaft oder ein Oberer die materielle Verantwortung übernimmt. Wohl aber ist Armut als schlichtes Leben möglich und gefordert.⁴⁶ Die Freiheit, mit zeitlichen Gütern nach „eigenem Gutdünken“ umgehen zu können, ist mit der Pflicht verbunden, es so zu tun, daß der reale Gehalt der evangelischen Armut, als Schlichtheit des Lebens, nicht entleert wird. Weder darf Sorge um die Zukunft das Herz in Beschlag nehmen, noch eine gewisse Bequemlichkeit es träge machen. Für die *virgo* entfällt nicht nur die „Versorgung“ im äußeren Bereich, sondern auch die Entlastungsfunktion, welche eine Regelung von Armut (und Gehorsam) mit sich bringt: Dem Anspruch muß ständig, täglich, in Verantwortung entsprochen werden. Eine selbstkritische Haltung ist dazu Voraussetzung. Armut und Gehorsam der *virgo* rücken damit einen Aspekt jedes Rätelebens ins Licht: den je größeren Anspruch, der durch Regeltreue allein nicht eingeholt wird. Die Armut, die sich von der jungfräulichen Lebensweise her versteht, muß etwas von deren „Frische“ und „evangelischer Wachsamkeit“ haben: sich nicht häuslich einrichten in dieser Welt, weder leiblich noch geistig. Dies wird gerade durch jenes programmatische Pauluswort betont, die Unverheiratete dürfe nicht „besorgt“ sein um die Dinge der Welt, sondern müsse „frei“ sein, um an die Sache des Herrn zu denken. Das Weihegebet weist darauf hin, daß die wesentliche Haltung der *virgo* auch in den zeitlichen Dingen das Vertrauen auf Den ist, dem sie sich ganz anvertraut hat.⁴⁷ Das „einsame“ Leben gibt gerade dieser Freiheit Raum (sofern man nicht für Angehörige direkte Verantwortung trägt).

44 II II q188 a7 ad2. Vgl. *Apophthegmata Patrum* 256: Habsucht ist: „nicht auf Gott vertrauen, daß er für dich sorgt, den Verheißungen Gottes mißtrauen und sich immer mehr ausbreiten wollen.“ (dt. Ausgabe: *Weisung der Väter*, eingel. v. W. Nyssen, übers. v. B. Miller, 3. Aufl. Trier 1986).

45 PO 21,2

46 *Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz*, n. 3, OK 27 (1986), 467.

47 Vgl. Weihegebet, dt. Fassung: „Sei du ihre Ehre, ihre Freude und ihr Verlangen, sei ihnen Trost in der Traurigkeit, Rat in jedem Zweifel, Schutz in allem Unrecht und Geduld in ihrem Leiden. Sei ihr Reichtum in der Armut, ihre Speise im Fasten, ihr Arzt in der Krankheit. Laß sie alles finden in dir, den sie über alles lieben, dem sie in Liebe sich weihen.“

So sehen die Anachoreten der Wüste Armut (obwohl es in den Kellien Privatbesitz gab, etwa Werkzeug) als Ausdruck der Pilgerschaft und Vorläufigkeit dieses Lebens, das „Fremdsein“ auf dieser Welt (*xeniteia*) ist ein Grundbegriff der eremitischen Geistigkeit. Es geht dabei nicht um Weltverachtung, sondern um die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, die verkündet, daß alle Güter der Welt das Herz des Menschen nicht sättigen – wohl aber das Gut Gottes. Der Lebensstil (*simplex victus*) einer *virgo* muß widerspiegeln, daß sich ihr Schatz im Himmel befindet (Lk 12,34, Kol 3,1 f.).

Ihr Leben soll auch Ausdruck der Kreuzesnachfolge sein. Nicht nur auf das Unerlaubte verzichten, sondern auch auf Erlaubtes⁴⁸ – zumal ein großer Teil der Menschheit nicht einmal das Lebensnotwendige hat. Dies wird übrigens auch den Priestern empfohlen: sie werden zu freiwilliger Armut ermuntert, mit christologischer Begründung: „(Die Alumnen) sollen in armer Lebensweise und im Geist der Selbstverleugnung erzogen werden, so daß sie sich daran gewöhnen, auch auf erlaubte, aber unnötige Dinge bereitwillig zu verzichten und dem gekreuzigten Christus ähnlich zu werden“.⁴⁹ Dies wird konkretisiert mit der Aufforderung, Luxus und Eitelkeit zu vermeiden – und zwar „in höherem Maße als andere“ –, um kein Ärgernis zu geben.⁵⁰

Auch der Gedanke an „*paenitentia*“, der seit alters mit diesem Leben verbunden ist, scheint keineswegs überholt. Man braucht dabei nicht nur an das anthropologisch-aszetische Motiv der Ertüchtigung zum Kampf und der größeren Freiheit zu denken, sondern daran, daß dieses Leben auch ständige „Umkehr“ (*conversio morum*) als Programm hat: wiederum als zeichenhafte Radikalisierung eines wesentlichen Aspektes der christlichen Berufung. Vor allem aber sollte man das theologische Motiv des stellvertretenden Bittens um Vergebung vor Augen haben: „für das Heil der ganzen Welt“, worin vielleicht der am meisten christusförmige Akt der Nächstenliebe zu sehen ist. Auch in den *Praenotanda* wird dieser Gedanke vor Augen gestellt: „Die Christus geweihten Jungfrauen sollen sich, je nach ihren Verhältnissen und Gnadengaben, der Buße, den Werken der Barmherzigkeit, dem Apostolat und dem Gebet widmen.“⁵¹ Die Gesinnung der Umkehr (*paenitentia*) und das Gebet beziehen sich auf das „kontemplative“ Leben der *virgo* (vgl. das Ideal

48 PC 5, Abs. 1: „...sie sind nicht nur der Sünde gestorben, sondern haben auch der Welt entsagt, um Gott allein zu leben“. F.WULF kritisiert (S. 276) diese Forderung mit der Frage, ob der Mensch der sündigen Welt oder der Welt überhaupt entsage. Darauf könnte man antworten, daß es höher- und niederrangige Güter gibt. Es gibt auch ein Aufgeben von fraglos Gutem für das Bessere. Entscheidend ist das Motiv. Auch der Besitz und sogar die Verfügung über sich selbst, die hohe Güter darstellen, werden eschatologisch relativiert. Zu denken wäre an das Gleichnis von den vielen Perlen und der einen Perle.

49 OT 9; vgl. PO 17.

50 ebenso PC 13: „Obschon die Institute das Recht auf Besitz all dessen haben, was für ihr Leben und Arbeiten notwendig ist, sollen sie doch allen Schein von Luxus, von ungeordnetem Gewinnstreben und von Güteranhäufung meiden.“

51 II, 2 (Hauptsächliche Aufgaben der *virgines*).

der Wüstenväter), beiden ist zugeordnet eine „actio“ der Nächstenliebe: Die Barmherzigkeit (*misericordia*) fließt aus der Buße – sowohl für die Psychologie dieser Tugenden eine genau zutreffende Feststellung (denn aus Selbsterkenntnis und Buße folgen Demut, in bezug auf das eigene Vermögen, und Mitleid mit andern), wie für die Werke dieser Tugenden: „*opera paenitentiae*“ zielen auf die Einschränkung des eigenen (Wohl-)Lebens (z. B. Fasten), „*opera misericordiae*“ („Werke der Barmherzigkeit“) auf die Unterstützung anderer. Parallel dazu wächst der apostolische Einsatz aus dem Gebet. Man denke an die Formulierung: „*contemplari et contemplata aliis tradere*“ – „die Beschauung pflegen und das darin Geschenkte andern mitteilen“. Die empfangene „*gratia*“ erfüllt mit Dankbarkeit und macht freigebig (*gratis*). Auch die Freigebigkeit mit geistigen Gütern gehört zur Armut, so wie zu den leiblichen Werken der Barmherzigkeit die geistigen hinzukommen.

Gerade im Falle der Armut könnte man aus der Ordensgeschichte lernen, den unterschiedlichen Ruf an die einzelnen gelten zu lassen. So wird hier in den *Praenotanda* trotz der deutlichen Verpflichtung (*debent*) zu diesen verschiedenen „Werken“ ausdrücklich Raum gelassen für die Lebensumstände und die spezielle Berufung der einzelnen *virgo* (*pro suo statu et charismatibus*).

Vielleicht könnte man als Ideal der evangelischen Armut in diesem Stand formulieren: In höherem Maß als diejenigen, welche für eine Familie zu sorgen haben, kann die *virgo* alles, was sie besitzt, als unverdiente Habe betrachten, zur Verfügung gestellt für die Zeit dieses Lebens, auch um Anderen damit zu helfen.

Armut hat viele Gesichter: Auch der Verzicht auf eine berufliche Karriere um jeden Preis, auf ein bestimmtes Ansehen gehört dazu. Die *sponsa Christi* sollte „niemandem zu gefallen suchen und keinem zu mißfallen fürchten, als Gott allein“ (Thomas von Aquin). Auf diese geistige Weise arm zu sein, erfordert viel Mut, es ist ein ständiger Kampf gegen Menschenfurcht und Geltungswunsch. Auch hierin soll und kann die *virgo* ein freies Herz haben; denn Gott allein genügt.

b) Gehorsam

Wie könnte der Gehorsam eines „Einsiedlers in der Welt“ aussehen? Das Wesen des Gehorsams ist der Einklang des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes; Gehorsam kommt vom Hören. Jeder Christgläubige wird im Hören auf Gottes Wort ihm „gehorsam“. Aus dem Hören der Botschaft, in der sich Gott selbst mitteilt und in deren Verstehen man ihn selbst versteht, kommt das Vertrauen, aus dem Vertrauen das „Sich-Anvertrauen“. Dies ist kein Vertrauen auf Probe, von Mal zu Mal zu entscheiden, sondern geschieht einmal ganz und für immer, muß aber das ganze Leben lang vollzogen und durchgetragen werden. Indem sich der Glaubende Gott anvertraut, macht er sich eine Haltung des fortwährenden Hörens, des „Horchens“ zu eigen, in der

er geöffnet ist für den jeweiligen Anruf Gottes. Das lateinische „ob-oedire“ (gehorschen) heißt nichts anderes als: jemandem das Ohr entgegenneigen, bereit, den Wunsch und Willen der andern Person zum eigenen Willen zu machen – ihm mit der eigenen Freiheit entgegenzukommen, weil man das Mitgeteilte gehört und innerlich angenommen hat. Gott gehorschen bedeutet, ihm zu geben, was er selbst zu nehmen sich enthält: sich selbst, den Willen, das Herz. Und so ist „gehorschen“ nicht einfach die Summe einzelner Akte des Gehorsams, sondern gerade Gott gegenüber auch in tiefster und einmaliger Weise „gehören“. Als solche Übereignung, die sich dem andern ein für alle mal zum Geschenk macht, ist Gehorsam Akt vollkommenen Vertrauens und größter Freiheit.⁵² Im Vertrauen auf Gottes unwandelbare Liebe und Treue gewinnt der wandelbare und wankelmütige Mensch Teil an Gottes Unwandelbarkeit und wird fähig zu Treue.

Der Gehorsam Gott gegenüber und das Vertrauen in ihn konkretisieren sich in Gehorsam und Vertrauen gegenüber und in der Kirche, der die Botschaft Christi anvertraut ist: „(Die Kirche) ist vom Herrn beauftragt, seine Wahrheit, seine Weisung, einbegreifend gesagt, Ihn selbst (...) zum Einzelnen zu bringen und darüber zu wachen, daß dieser Christi Wahrheit recht verstehe (...) und ins eigene Leben hineintrage. Diese Autorität ist keine solche der Herrschaft, so daß der Einzelne ihr Untertan wäre, sondern (...) Autorität des Dienstes – ebenso wie die Annahme dieser Autorität, der Gehorsam, jenes Hören der Heilsbotschaft ist, das durch keinerlei Mündigkeit überflüssig gemacht werden kann. Im Gegenteil: zu je reiferer Mündigkeit der Glaubende heranwächst, desto bewußter vollzieht er den Gehorsam des Hörens und des Tuns (...). Der Christ, der sich selbst recht versteht, weiß sich im Einvernehmen mit der Kirche, damit die Autorität der Verkündigung immer reiner und voller zustande kommt – endliches Bild jenes Geheimnisses, in welchem der Gehorsam des Sohnes dem Willen des Vaters ebenbürtig ist.“⁵³ Nur im Glauben, daß die Führung der Kirche letztlich in den Händen Gottes selbst liegt, ist es möglich, auch den Führenden (praelati) in der Kirche Gehorsam zu versprechen, also im vornhinein dieses Wagnis einzugehen. Menschliche Autorität oder Glaubwürdigkeit kann dies zwar erleichtern, aber nicht zureichend begründen oder rechtfertigen.

52 Vgl. JOACHIM KARD. MEISNER, *Wider die Entsinnlichung des Glaubens*, Graz–Wien–Köln 1990, 113. Was hier über das Dienen gesagt ist, gilt gerade auch für den Gehorsam: „...in der Angst um das eigene Selbst, das herrschen will, kann man nicht dienen. (...) Wirklich dienen kann (...) nur der Starke, der in sich selbst Gefestigte, der seiner selbst bewußte Mensch: der leidensfähige Mensch. Denn nur er ist dem Trieb zu herrschen, dem unbewußten Willen zur Macht nicht mehr schutzlos ausgeliefert. Sein Selbstgefühl ist nicht mehr abhängig von einer pausenlosen Bestätigung von außen. Er kann es sich leisten, weniger zu scheinen, als er ist. (...) Die Botschaft Christi heißt nicht: ‚Du sollst dienen‘, im Sinne eines rigorosen Befehls. Sie lautet: ‚Du kannst lieben‘ (...). Das ist das gottgeschenkte Selbstbewußtsein des Glaubens, aus dem die größte Stärke des Menschen erwächst: die Fähigkeit zu dienen.“

53 Vgl. R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn*, 1. Aufl. 1965, jetzt: Mainz–Paderborn 1990, 190f.

Der Gehorsam als evangelischer Rat intensiviert dieses Gehören an Gott in der Kirche radikal und zeichenhaft, indem die freie Bestimmung über das eigene Leben aus der Hand gegeben wird, als Nachfolge Christi, der nicht kam, um seinen Willen zu tun, sondern den des Vaters (vgl. Joh 4, 34; 5, 30; 6, 38). Im Ordensleben wird die Liebe zum Willen Gottes konkret in der freiwilligen Unterordnung unter die zuständigen Oberen, sofern sie gemäß der Konstitutionen befehlen,⁵⁴ so daß man sagen kann: die Oberen stehen an Gottes Statt (*superioribus vices Dei gerentibus*).

Auf wen hört die *virgo*? Daß sie ihr Leben freiwillig immer tiefer formen lassen soll durch das Hören auf den Willen Gottes, ergibt sich aus ihrer Lebenshingabe: das Gelübde spricht ja eine freie, vorbehaltlose und unkündbare Liebe zu Gott aus. Sie müßte – in Analogie zum Diözesanpriester – jene Geisteshaltung („*dispositio animi*“) haben, wodurch man „stets bereit ist, nicht den eigenen Willen obenan zu stellen, sondern den Willen dessen, der einen gesandt hat“.⁵⁵ Sie müßte hellhörig sein für den Anspruch des Guten und tapfer im zukommenden Leiden. Sie soll „*docilis*“ sein, bereitwillig Korrektur und Rat Anderer prüfen und annehmen.

Für die Einsiedler in der Wüste hing daher der Gehorsam auch mit der Sanftmut zusammen.⁵⁶ Man könnte sagen: Wer niemanden hat, der einem befehlen könnte, der sollte sich bemühen, jedem Menschen so zuvorkommend zu begegnen, als wäre es ein Oberer. Ja, die Freiheit von den Ansprüchen einer Gemeinschaft kann geradezu die Freiheit meinen, ständig und von vielen in Anspruch genommen werden zu können.⁵⁷ In diese Richtung gehen auch die Empfehlungen des hl. Franz v. Sales.⁵⁸ Er unterscheidet den Pflichtgehorsam und den freiwilligen Gehorsam (Rat). Letzterer kann geübt werden (unter materialer Hinsicht), wenn man außer dem Gebotenen auch Wünschen anderer nachkommt, wenn man (unter formaler Hinsicht) freudig und ohne Ärger gehorcht (Sanftmut!), oder wenn man sich freiwillig zum Gehorsam gegenüber einer bestimmten Person verpflichtet, wie z. B. dem Beichtvater.

Dies alles vorausgesetzt, ist im Falle der *virgo consecrata* noch ihr Verhältnis zum Bischof zu bedenken.

Wie gesagt ist an entscheidenden Stellen allgemein vom Dienst in und an der Kirche die Rede (Interrogatio 1, Schleierübergabe, Interzession zum Hochgebet II, Schlußsegens). Dieser Aspekt gehört offensichtlich wesentlich zu einem solchen Leben: das öffentlich versprochene Leben lebt man nicht für sich selber. Der Dienst wird sich je nach den Gaben und Fähigkeiten der einzelnen *virgines* konkretisieren, z. B. durch das Engagement in einer Pfarrei, etc. Nirgends wird jedoch ausdrücklich Verfügbarkeit versprochen, bzw. ein Gehorsam, der über den eines jeden Diözesanen hinausginge, ebensowenig wie die

54 CIC c. 601

55 PO 15

56 Apophthegmata Patrum 266: Armut – Sanftmut – Enthaltbarkeit.

57 So daß hier auch Klugheit geboten ist, um sich nicht erschöpfen zu lassen.

58 Philothea III, 11

Diözese eine Beschäftigungs- oder Unterhaltungspflicht übernimmt.⁵⁹ Der Grund liegt darin, daß auf bestimmte Weise in Dienst genommen zu werden nicht zum Wesen dieser Berufung gehört. Sie ist zunächst Berufung zu einem „Sein“.⁶⁰ Weil die einzelnen virgines in ganz verschiedenen Lebensumständen stehen, läßt sich – im Unterschied zu den Apostolathelferinnen – die konkrete Weise nicht festlegen, in der sie ein Bischof evtl. brauchen will.

Trotzdem scheint ein Zuordnungsverhältnis der virgo zu ihrem Bischof zu bestehen, das wiederum eine Intensivierung der Einbindung in die Kirche bei der Taufe darstellt und in analoger Weise als „Gehorsamsverhältnis“ bezeichnet werden könnte. Zwei Aspekte weisen darauf hin:

1. Zulassung und Spendung der Weihe:

Während das Schema des „Consilium“ zum neuzufassenden Ritus der consecratio eine Erweiterung des bevollmächtigten Personenkreises vorschlug, nämlich auf Äbte, Obere und Priester, hielt die Glaubenskongregation (11. Juni 1970) daran fest, daß nach alter, unveränderter Tradition die Feier allein dem Bischof reserviert bleiben solle.⁶¹

Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ist nun freilich die Feier delegierbar,⁶² trotzdem ist es der Diözesanbischof, der für die Spendung der consecratio in jedem Falle die Verantwortung trägt. So heißt es in den Praenotanda: Für Moniales ist erforderlich, daß in ihrer Ordensfamilie dieser Ritus gebräuchlich ist (III 4c), für Frauen in der Welt, daß sie vom Ortsordinarius zugelassen werden (III 5c). Das schließt ein, daß auch die offizielle Vorbereitungszeit (Kandidaturzeit) in seiner Verantwortung steht, wenn gleich die nähere Gestaltung einem Mentor anvertraut wird.⁶³ Dem Bischof

59 Die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz stellen dies fest, OK 1986, 466 f. 60 ebda.

61 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 826, Anm. 7. In der Alten Kirche wurde immer wieder eingeschärft, daß die c.v. allein Sache des Bischofs sei, nicht eines Priesters oder der Äbtissin: Z.B. Constit. Apost. III, 11, 3 (Diakonissen); Conc. Carth. II, c. 3 (c.v. in Parallele zur Ölweihe), Hieronymus, ep. 119, Synoden von Rouen (650), Paris (829), Pavia (850), Worms (868), Ivo von Chartres. Innozenz III. und Innozenz IV. untersagten mehrfach die Spendung der Weihe durch die Äbtissin, mit der Begründung, es sei zur Spendung Schlüsselgewalt vorausgesetzt, bzw. die virgo sei der Typos der Kirche, der Bischof der Typos Christi (Vgl. *Florilegium Patristicum* 42, Monumenta de viduis diaconissis et virginibus. METZ, *La consécration*, 1951, 264). Ebenso argumentiert Thomas von Aquin, wenn er die c.v. in Parallele zur Firmung und zum Weihesakrament stellt: das „vollendende“ Sakrament kommt demjenigen zu spenden zu, der die Fülle der Weihegewalt hat, Sth (Suppl.) q38 a1: „...Deswegen weiht allein der Bischof Jungfrauen, welche das Bild der (mit Christus) vermählten Kirche darstellen, für die wiederum gerade ihm die besondere Sorge übertragen ist.“ Es scheint auch die Möglichkeit der Delegation gegeben zu haben, wofür Metz aber nur 2 Belegstellen anführt.

62 Die „Empfehlungen“ verweisen auf ein Reskript der Congr. pro cultu divino vom 22.2.1986 (Prot. 286/86).

63 Empfehlungen n. 3 (OK 1986, 467). Damit wird dem Mentor besondere Verantwortung übertragen. Er muß gleichsam die Aufgabe eines Magisters erfüllen. In einigen Fällen wird es wohl einer spezifischen und eingehenden Vorbereitung der Kandidatin bedür-

kommt es zu, „festzusetzen, auf welche Weise die virgines, die in der Welt leben, die Verpflichtung zum Leben als virgo übernehmen sollen“. ⁶⁴ Dieser Verantwortung auf der einen Seite müßte eine Art „Gehorsam“ auf der andern Seite entsprechen.

2. *Immixtio manuum*

Am deutlichsten wird diese Zuordnung beim Ritus der Gelübdeablegung selbst, wenn man liturgische Gesten ernstnimmt: Das Gelübde wird ja in die Hand des Bischofs gelegt. Im Falle der *Moniales* tritt an diese Stelle die Profieß gegenüber der Gemeinschaft bzw. deren Vorsteherin, woran der Bischof nicht beteiligt ist. Die Analogie liegt auf der Hand.

Der Ritus der *immixtio manuum* stammt aus dem Lehnsrecht (*homagium*) und bezeichnet ein gegenseitiges Treue-, Gehorsams- bzw. Schutzverhältnis; durch Durandus von Mende (13. Jh.), der die *consecratio virginum* mit Elementen aus der Ordinationsliturgie anreicherte, wurde diese Geste, in Verbindung mit dem Versprechen der Treue zum Vorsatz, in die Liturgie der Jungfrauenweihe aufgenommen.

Besteht also ein ähnliches Verhältnis der *virgo consecrata* zu ihrem Bischof wie bei einem Priester? Ja und nein. Nein, weil der Gehorsam des Priesters mit seinem Dienst zusammenhängt, welcher aus der Fülle des bischöflichen Amtes abgeleitet ist, also sein Gehorsam mit der Verfassung der Kirche zu tun hat.

Und doch gibt es eine Ähnlichkeit. Dadurch, daß sich die *virgo* an die Kirche in besonderer Weise bindet, bindet sie sich gewissermaßen an die Ortskirche, also auch an den Bischof als den „Vater“ der Diözese. ⁶⁵ Als solcher wird er auch angesprochen („*Accipe pater...*“), und umgekehrt nennt er die *virgines*:

fen, welche der Unterweisung der Noviziats-/Junioratszeit durchaus an die Seite zu stellen wäre. Statt für das Leben in einer Gemeinschaft „geformt“ zu werden, geht es hier darum, daß sich die *virgo* später einmal gegebenenfalls allein zu helfen weiß. Unbedingte Voraussetzung ist daher fundiertes Wissen im Glauben: „Wer als Einsiedler leben will, muß ein Lehrer sein, nicht einer, der der Lehre bedarf, denn sonst leidet er Schaden“, sagt einer der Wüstenväter (*Apophthegmata Patrum* n. 1107, 378).

64 „...statuere, quo modo ac ratione virgines vitam saecularem agentes se obligent ad vitam virginalem perpetuam amplectendam.“ Was dieser Satz genau impliziert, scheint noch nicht reflektiert worden zu sein: Er könnte, so UROQUIRI CRM 63 (1982), 360 f., heißen, daß der Bischof eine bestimmte Verpflichtung geistlicher Art an die Spendung knüpfen könnte. Jedenfalls kommt aber zum Ausdruck, daß der Bischof über das Wesen der Jungfrauenweihe umfassend informiert sein muß und es in seiner Verantwortung liegt, sich von den Bewerberinnen, mittelbar und unmittelbar, ein Bild zu machen: UROQUIRI, CRM 64 (1983), 159.

65 was keine Inkardinierung bedeutet. Jedoch dürfte es selbstverständlich sein, daß der Bischof vom Wechsel in eine andere Diözese benachrichtigt wird, ebenso wie der neue Bischof. Angebracht wäre es in diesem Fall, wenn die v.c. von ihrem bisherigen Oberhirten ein Zeugnis für den künftigen Bischof mitbekäme. UROQUIRI, 1983, 162, begründet diesen Vorschlag mit der „*communio*“ unter den Ortskirchen.

„filiae dilectissimae“.⁶⁶ Der tiefe Sinn dieser Bezeichnung wird durch die deutsche Übersetzung „Schwestern“ völlig verfehlt.

Das „Gehorsamsverhältnis“ ist nicht ein rechtlich festgelegtes, übertrifft aber den selbstverständlichen, jedem Christen gebotenen Gehorsam: der engeren Bindung an Christus entspricht auch eine entschiedenere Solidarität mit der Kirche und ihren Hirten. Das ist genau die Form von „Gehorsam“, welche dem Rat der castitas, wie oben beschrieben, entspricht: es gibt keine andere Notwendigkeit dafür als die Liebe.⁶⁷

In der Modellansprache wird dieses Verhältnis mit Worten Cyprians angedeutet: „Nunc autem ad vos loquimur, filiae dilectissimae, vosque adhortamur affectu potius quam potestate impulsim“ – „Nun ein Wort an euch, meine lieben Töchter. Ich will euch mehr aus Zuneigung als kraft meiner bischöflichen Vollmacht ermahnen.“ Die „potestas“ (Vollmacht) des Amtsträgers wird dem „affectus“ gegenübergestellt. Während der „potestas“ die „oboedientia“ (Gehorsam im strikten Sinn) entspräche, antwortet dem „affectus“ (paternus) ebenfalls „affectus“ (filialis) – ein schwer zu übersetzendes Wort. Das Verhältnis gründet sich nicht auf einforderbare Rechte und Pflichten, sondern auf „Zugetan-Sein“. Ist diese tiefe Achtung und Liebe gegeben, die nicht befohlen werden kann, sondern der Freiheit gerade dieses Standes genau entspricht, so erwächst daraus ganz selbstverständlich die Bereitschaft, sich mit dem, was man hat und kann, einzusetzen – man gehört sich ja nicht mehr selbst.⁶⁸

Ist das dann noch „Gehorsam“? Ja; denn der Kern des Gehorsams ist Gleichgestaltung – letztlich mit dem Willen Gottes. Eben dies ist auch das Wesen der Liebe: Verähnlichung. Während „Gehorsam“ im engeren Sinn eher das Schwere der Umgestaltung betont, liegt der Akzent beim „affectus“ auf dem inneren Antrieb zur Gleichheit des Willens, welche den Gehorsam eigentlich erst formt (oboedientia caritate formata) und zum vollkommenen Gehorsam macht.⁶⁹

66 *Traditio insignium*, auch OCV Caput I, 2 (S.10): *pastorale colloquium ...inter filias et dioeceseos Patrem*. Vgl. dazu LG 28,2: „Die Priester sollen den Bischof (...) wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen...“.

67 Umgekehrt, so URQUIRÍ, 1983, 161, waren die in der Welt lebenden *virgines* in der Tradition der Kirche seit jeher der besonderen Sorge des Bischofs anvertraut: „*Iuxta meliorem constantemque Ecclesiae traditionem, Episcopus dioecesanus virgines consecratas in saeculo viventes specialioribus curis semper prosecutus est*. – Urquirí hält mündliche oder schriftliche Rechenschaft vor dem Bischof selbst für richtig und schlägt eine persönliche Unterredung 1- bis 2mal im Jahr vor. Die Empfehlungen der DBK sehen für diese Aufgabe primär den Mentor vor.

68 Vgl. wieder das dem Priester Geratene (LG 41, 3.Abs.): „Alle Priester, und vor allem die (...) Diözesanpriester (...), sollen bedenken, wie sehr die treue Verbundenheit und großmütige Zusammenarbeit mit ihrem Bischof zu ihrer Heiligkeit beiträgt.“

69 BERNHARD V. CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione* VI, 12, unterscheidet nüchtern zwischen dem, was strikten Verpflichtungscharakter hat – was im Wortlaut der Profeß versprochen wird – und dem vollkommenen Gehorsam, zu dem man eingeladen ist: „...der vollkommene Gehorsam weiß nichts von einem Gesetz, er läßt sich durch

Ist es auch „evangelischer“ Gehorsam, Gehorsam des Rates? Die formale Seite der Verpflichtung, welche zum Rätegehorsam gehört, wird hier nur angedeutet, sie geschieht „ohne Worte“, nur durch die Geste der Handlung. Man verpflichtet sich nicht zu diesem oder jenem, sondern dazu, in einer Haltung (*habitus*) zu wachsen: in der Haltung freiwilliger und entschiedener Solidarität, die im Bewußtsein von Verantwortung und in Vertrauen durchgetragen werden soll. Diese Haltung ist eine „Position“, ein Gegensatz zu der heute weit verbreiteten Ablehnung von Autorität und dem Unverständnis ihr gegenüber selbst innerhalb der Kirche. Auch in diesem Sinn soll das Leben einer *virgo consecrata* „*peculiare testimonium caritatis*“ sein.

In der Kirche – für die Kirche

Die Lebensform einer *virgo consecrata*, zumal außerhalb eines Ordens, ist ohne ein bestimmtes Verständnis von der Kirche selber unverständlich. Oder anders gesagt: Diese Lebensform wird vielleicht in intensiver Weise an der zunehmenden Nicht-Selbstverständlichkeit der Kirche und ihrer Vollzüge Anteil haben und „Zeichen sein, dem widersprochen wird“.⁷⁰

Das Sein der Kirche – wie sie mit dem Bild der Braut des Lammes in der Apokalypse beschrieben wird – läßt sich nicht einfach „demonstrieren“, erklären oder rechtfertigen. Es gibt Aspekte der Kirche und ihrer Sendung, die leichter einsichtig gemacht werden können, und solche, die sich erst einem zweiten oder dritten Hinblick zeigen. Das gilt übrigens auch für die Gestalt Christi, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt. So gibt es auch unter den Berufungen der Christgläubigen solche, die leichter vermittelbar scheinen. Doch ist dies nicht vielleicht deshalb so, weil die Tiefendimension der christlichen Berufung als solcher nicht im Blick behalten wird?

Jedes Gott-geweiht-Sein, jede *consecratio*, bildet die unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche ab; dies ist der eigentliche Inhalt des Wortes „*consecratio*“, wenn es auf eine Person angewandt wird.⁷¹ In fundamentaler Weise gilt das für den Bund der Taufe (Taufe als *consecratio*: LG 44 a), wodurch ein Mensch Gott zu eigen und eben damit Glied der Kirche wird. Es gilt für die Ehe, in der zwei menschliche Partner im Sakrament diesen Bund abbilden und dadurch „gleichsam geweiht werden“ (GS 48). Es gilt für das geistliche Amt in der Kirche und für die Nachfolge Christi nach den evangelischen Räten.

keine Grenzen einschränken; nicht zufrieden mit dem engen Bereich des Profießversprechens, ist er hochherziger und läßt sich hinreißen in die Weite der Liebe; sofort ist er zu allem bereit, was ihm aufgetragen wird. Großmütig und lebhaft denkt er nicht an Maßhalten, sondern spannt seine Flügel aus zu unendlicher Freiheit.“

70 FRIEDRICH KARD. WETTER, *Ansprache*, OK 1990, 463

71 vgl. S. RECCHI, *Consecratio*, *Periodica* 77 (1988), 33 ff.

Innerhalb der – wenn man dies so sagen will – hierarchischen Verfassung auf der einen, der „charismatischen“ Gliederung auf der andern Seite, verdeutlichen das Wesen der „consecratio“ besonders die Bischofsweihe und die Jungfrauenweihe. Die Zeichenhaftigkeit des Bundes Christus – Kirche ist in beiden Fällen (auch historisch) ursprünglicher bzw. eindeutiger als im Fall des Priesters bzw. Diakons oder im Fall der spezifizierten Ordensberufung. Nicht nur die Bezeichnung „consecratio“ für die jeweilige liturgische Feier weist darauf hin, sondern auch das Zeichen des Ringes als Symbol der Treue zur Kirche bzw. zu Christus.

Das Ordensleben bzw. die Profeßliturgie bringen – gleichsam mehrdimensional – noch andere Aspekte zeichenhaft zur Geltung, wie den Aspekt der Buße, das Verlassen der Welt, die Verwirklichung der Gemeinschaft, den Auftrag der Verkündigung oder der Diakonie etc.⁷² Die Priester auf der andern Seite nehmen als Glieder des Presbyteriums einer Diözese teil an der Hirten Sorge des Diözesanbischofs. Der Bischof, der die Fülle des Weihesakramentes empfängt, repräsentiert auch die Anwesenheit Christi in der Kirche in Fülle: Er wird durch die Bischofskonsekration zum Hirten seiner Diözese geweiht, und der ihm angesteckte Ring bezeichnet ein Angetraut-Sein an diese konkrete Kirche.⁷³ Da er in der Zuordnung Christus – Kirche den Herrn repräsentiert, als Glied der Kirche, das er ist, darum bedarf es für diese Repräsentation einer sakramentalen Befähigung. Die consecratio virginum dagegen ist kein Sakrament, da die virgo, in der Zuordnung Christus – Kirche, als Glied der Kirche eben nicht bloß abbildet, sondern in anderer Weise „repräsentieren“ kann: sie „ist“, was die Kirche ist, in Teilhabe und Stellvertretung.⁷⁴

Aufgrund dieser Komplementarität ist es auch nicht verwunderlich, daß im Gedächtnis der Kirche stets haften blieb, daß die consecratio virginum eine Sache des Bischofs und damit der Ortskirche sei.⁷⁵ Damit könnte man gewis-

72 Die „consecratio“ der Ordensleute als Signum der eschatologischen Hochzeit wird bemerkenswerterweise gerade mit dem Rat der „castitas“ in Verbindung gesetzt, PC 12.

73 vgl. die Formel für die Ringübergabe bei der Bischofsweihe: „Accipe anulum fidei signaculum: et sponsam Dei, sanctam Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodi.“ So schreckte man stets vor der „absoluten“ Ordination des Bischofs zurück; auch Weih-Bischöfen, die ja nicht die eigentliche Hirten Sorge tragen, muß wenigstens eine Titular-kirche als „sponsa“ zugeordnet werden.

74 Vgl. die Begründung für die Feier der c.v. in der Kathedrale: Die dem Bischof zugeordnete Kirche werde vom steinernen Bau der Kathedrale und von der lebenden Person der virgo repräsentiert, T. COLOMBOTTI, *Consacrazione delle vergini*, RivLi 69 (1982), 441–456, hier 451, zustimmend G. TOSETTI, *Vergini consacrate*, Bologna 1990, 59.

75 Ebenso wenig dürfte es ein Zufall sein, daß gerade den großen Bischofsgestalten der Väterzeit wie Cyprian, Ambrosius oder Johannes Chrysostomus (aber auch, unter den Bedingungen seiner Zeit, dem Reformator Karl Borromäus) der Stand der virgines consecratae besonders am Herzen lag. Statt hier Leibfeindlichkeit zu unterstellen, sollte man vielmehr fragen, „ob die Verherrlichung des Virginitätsideals (...) gerade bei den großen Bischöfen der nachkonstantinischen Reichskirche (...) nicht (der) Suche nach der wahren Kirche entspringt...“: E. DASSMANN, *Identifikation mit der Kirche*. Ekklesiale Bilder in frühchristlicher Zeit, MThZ 40 (1989), 323–335, hier 326 f.

sermaßen eine geistliche Logik in der Tatsache erkennen, daß gerade in einer kirchengeschichtlichen Epoche, wo ekklesiologische Zusammenhänge wieder intensiv reflektiert wurden, auch die alte Form der „virgines, die in der Welt leben“ neue Beachtung fand, auch wenn dies wohl kaum bewußt geschah. So wäre es auch viel sinnvoller, von „virgines, die der Ortskirche zugehören“ zu sprechen – so wie man ja auch statt von „Weltpriestern“ heute von „Diözesanpriestern“ spricht.

In vielerlei Hinsicht könnte an der „consecratio virginum“ wieder die Dimension des „Für-Gott-Seins“ sichtbar werden, die das christliche Leben an sich und vor jeder Ausgestaltung einer speziellen Berufung prägt. Wie die virgines von den Ordensleuten lernen können, daß man nicht allein lebt, um es bequemer zu haben, sondern daß es einen Anspruch der Brüder und Schwestern gibt, der der Anspruch Christi ist, so dürfen sich auch die Ordensmitglieder, die oft zerrieben werden von tausend Dingen (Lk 10, 41) darunter zweifellos auch wichtigen Aufgaben, die aber noch nicht das eine Notwendige sind – erinnern, daß auch sie, jeder einzelne, zuerst Christus gehören, und alle Tätigkeit sich von da her bestimmen lassen muß.

Von Anfang an entwickelten sich die Liturgie der Eheschließung und die der Jungfrauenweihe parallel. Die Ehe als tiefste Beziehung unter Menschen ist ja das Paradigma, nach dem die um Christi willen ehelos Lebenden ihre Beziehung zu Christus verstehen und leben sollen: Ausschließliche Treue und vollkommenes Vertrauen, Bemühen um Liebenswürdigkeit (Mutter Teresa: Christus zulächeln!), die Offenheit der wahren Liebe, die anderen Menschen vom eigenen Glück weiterschenkt und sich in der Sorge um sie zur geistlichen Mutterschaft weitet – aber auch Geduld, Tapferkeit, ja Realismus in Trockenheit.

Auch in einer glücklichen Ehe schwebt man nicht alle Tage auf Wolken. Umgekehrt könnten die Eheleute eine Ermutigung in ihrer eigenen Treue zum Partner finden, den sie ja vor Gott zum Lebensgefährten genommen haben. Zur christlichen Ehe gehört in besonderer Weise die tiefe Achtung vor der Person des Ehepartners, die „Ehrfurcht“ vor der Dimension, in der er auch als Verheirateter unmittelbar allein vor Gott steht.

Schließlich wird die Verbundenheit der virgines in besonderer Weise den Diözesanpriestern gelten. Es gibt weibliche Orden, die in ihrer Spiritualität und Lebensweise dem männlichen Zweig deutlich entsprechen. Man denke dabei an die Klarissen und Franziskaner, an den I. und II. Orden des hl. Dominikus, an die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, welche zusammen einen Orden bilden etc. Die virgines scheinen gewissermaßen die „Schwestern“ der Diözesanpriester zu sein, bezogen auf die zölibatäre, gewöhnlich solitäre Lebensform in der Welt.

Es wäre vielleicht eine Stütze für manchen Priester, zu wissen, daß diese Lebensform, die von vielen als hart und anstrengend empfunden wird, nicht einfach in Kauf genommen wird, um das Priestertum zu erreichen, sondern daß

sie einen Wert in sich hat,⁷⁶ so unverständlich das auch dem Zeitbewußtsein scheint.⁷⁷ Die virgo teilt mit den Diözesanpriestern die Schwierigkeit, das geistliche Leben mit der Arbeitslast vereinbaren zu müssen und vielleicht nur ganz geringe Möglichkeiten zum „Rückzug“ zu haben. Sie teilt aber auch das Vertrauen, daß es möglich ist, in der Welt, ohne den Schutz einer Gemeinschaft und deren Rückhalt zu leben; sich durch Freundschaft bereichern zu lassen, ohne daß die „erste Liebe“ schwächer wird oder Schaden nimmt; in Einsamkeit zu leben, ja im Glauben überzeugt zu sein, daß gerade die Einsamkeit (solitudo), die von vielen Priestern als bitter empfunden wird,⁷⁸ zu in-nigerer Verbindung mit Gott und fruchtbarem Leben für die Mitmenschen führen kann. Denn aufgrund der Bindung an Christus, auf dessen Liebe allein sie baut, nimmt die virgo consecrata teil an der Liebe Christi, der die Menschen liebt:

„Der ‚Braut Christi‘ sind keine Grenzen gesetzt, was die Intensität und Tiefe der Liebe betrifft, nur im Hinblick auf die Form. Sie kann und muß allein in Christus und durch ihn lieben.“⁷⁹

SONDERDRUCK

Der Beitrag von Frau Dr. Marianne Schlosser über die „Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge“, den die ORDENSKORRESPONDENZ in drei Fortsetzungen veröffentlicht hat, erscheint in Kürze als Sonderdruck der OK.

Der Text ist durch ein umfassendes *Literaturverzeichnis* sowie *Sach- und Namenregister* erweitert und bietet in einem Anhang auch die *Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben*.

Die Broschüre (80 Seiten) kann zum Preis von DM 9,- pro Exemplar bestellt werden bei: Schriftleitung der Ordenskorrespondenz,
Holsteinstraße 1, D-5000 Köln 80.

Im Preis sind Porto und Verpackung bereits enthalten. Die Bezahlung erfolgt gegen Rechnung; Sie können Ihrer Bestellung aber auch den Wert in Briefmarken beilegen. Bestellkarte liegt bei.

76 Eine durch OT 10 geforderte Einsicht: Sie sollen den Zölibat übernehmen „nicht etwa bloß als eine Vorschrift kirchlicher Gesetzgebung, sondern als ein kostbares Geschenk Gottes, das sie in Demut erbitten sollen...“

77 PO 16

78 So PO 22

79 TRIACCA, *Significato*, EL 96 (1982), 181