

Christus geweihte Ehelosigkeit*

Zur Diskussion um die „Jungfrauenweihe“

Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach

Unter den Aufträgen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils findet sich auch dieser: „Die Jungfrauenweihe des Römischen Pontifikale soll überarbeitet werden“¹. Nach E. J. Lengeling wurde der Ritus eigens hervorgehoben, „weil nach der Erklärung der Kommission die Anpassung des sehr alten Ritus an die heutigen Verhältnisse den häufigen Gebrauch der Weihe fördern soll“². Damit sind Überlegungen zusammengefaßt, die seit der von einer gewissen romantischen Geistesart geförderten Erneuerung des „sehr alten Ritus“ durch Abt Prosper Guéranger von Solesmes im Jahre 1868 nicht mehr zur Ruhe gekommen sind³ und die nicht nur den Liturgiewissenschaftler auf einen reizvollen Bereich seines Arbeitsgebietes ansprechen, sondern auch von pastoraler und spiritueller Bedeutung sind. Das zeigen nicht nur die nach dem ersten Weltkrieg gelegentlich erteilten Jungfrauenweihen an nicht klausurierte Nonnen und in der Welt lebende Frauen und die Stellungnahme des Heiligen Stuhles dazu⁴ sowie die Ausdehnung des Ritus auf Klosterfrauen neuzeitlicher Lehrorden⁵, sondern auch die in unseren Tagen in den alten Kernländern Europas und in den Missionen auftretenden Probleme⁶. Die Überarbeitung des Ritus der Jungfrauenweihe wird dem Rechnung zu tragen

* Der folgende Beitrag wurde auf Bitten der Schriftleitung geschrieben.

¹ *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling (1964), von uns als LK zitiert, Art. 80.

² LK S. 166.

³ Vgl. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église Romaine. Etude d'histoire de la Liturgie* (1954) 7. Das Werk kann heute als Standardwerk gelten, das die gesamte frühere Forschung erschöpfend zusammenfaßt. Später erschienene Arbeiten des Vf.s und anderer Autoren s. LThK V (1960) 1213 und unsere weiteren Literaturangaben.

⁴ Metz, 344–347. Vgl. AAS 19 (1927) 138 f.; 43 (1951) 16 (= Art III § 3).

⁵ Metz, 344 Anm. 100–102; ferner J. E. Enout, *De virginum consecratione quaestiones selectae* (Ephem. Lit. 76 [1962] 3–38); M. Böckler OSB, *Die Jungfrauenweihe*, in: *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland. II. Die weiblichen Orden, Kongregationen und Klöster, Säkularinstitute/Weltgemeinschaften* (1964) 88–100.

⁶ Vgl. J. A. Eguren SJ, *La consagración y bendición de las vírgenes* (Manresa 37 [1965] 141–148). Der von F. Wulf SJ in dieser Zeitschrift 27 (1954) 382 wiedergegebene Eindruck von den „alleinstehenden Frauen, ... die ihren Beruf in erster Linie als eine religiöse Aufgabe und als Arbeit am Reiche Gottes auffassen“, wäre wohl dahin zu ergänzen, daß viele dieser Frauen die *Missio canonica* als ungenügende Legitimation und Hilfe in ihrem Wirken empfinden.

haben; sie kann dabei auf einer gründlichen Erforschung der einzelnen Strukturelemente des bisher gebrauchten Ritus aufbauen. Nicht alle werden unbesehen erhalten bleiben können; pastorale Gesichtspunkte der heutigen Zeit dürften aber nicht ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Erkenntnisse geltend gemacht werden; ebensowenig sollten aber auch die geschichtlichen Grundlagen romantisch ideologisiert werden. Die Probleme, die mit der gewünschten Reformarbeit aufgeworfen werden, sind zahlreich und nicht leicht zu lösen.

I. Die Jungfrauenweihe als Vermählungsritus

Die Jungfrauenweihe in der im Pontificale Romanum von 1595 überlieferten und später im Mischritus von Abt Prosper Guéranger aufgenommenen Form ist eindeutig eine Vermählungsfeier. R. Metz hat das in seiner liturgiegeschichtlichen Darstellung der Jungfrauenweihe klar gezeigt⁷. Die von ihm beigebrachten und erläuterten Tatsachen, sowie der in einem umfangreichen Anhang seiner Untersuchung wiedergegebene Eheschließungsritus lassen daran keinen Zweifel aufkommen. Spätere Arbeiten haben dieses Ergebnis nur bestätigt und vertieft⁸. Soweit wir sie einsehen konnten, ist uns darum nirgendwo ein Vorschlag begegnet, der dieses Element der Jungfrauenweihe zu beseitigen wünscht. Man trägt damit der ältesten Überlieferung Rechnung⁹. Man hat vor allem die tiefgreifende und bemerkenswerte Theologie der auf Leo den Großen zurückgehenden Präfation erkannt¹⁰, in der das Sakrament der Ehe und die Jungfrauenweihe wechselseitig ausgelegt und manichäische Abwertung einerseits und spiritualistische Überbetonung anderseits vermieden werden, da ihr (der Präfation) eine Haltung zugrunde liegt, die mit Recht als gesund, realistisch und innerhalb theologischer Kategorien als biblisch bezeichnet werden muß¹¹. Trotzdem scheint es heute notwendig zu fragen, ob der Vermählungsritus in der Jungfrauenweihe noch beibehalten werden soll. Bedarf das gern zitierte Wort Pius' XII. aus der Konstitution „Sponsa Christi“ von der „Selbstausslieferung der Jungfrauen an Christus und die Kirche“¹² unbedingt einer rituellen Gestalt in dieser Form? Wäre es ange-

⁷ Metz, Appendice I: *Le rituel du mariage* (363–410).

⁸ Vgl. J. P. de Jong, *Brautsegen und Jungfrauenweihe* (ZKTh 84 [1962] 300–322; ferner K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (LQF 38 [1962]).

⁹ Metz, 48 ff.; 95 ff.; 353 ff.

¹⁰ Metz, 142–145, v. a. 144 Anm. 20.

¹¹ Vgl. de Jong, 316 f.; ferner A. Nocent, *Die Jungfrauenweihe*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, hrsg. von A. G. Martimort, II (1965) 146–154.

¹² Vgl. Böckeler, 89. Der lateinische Wortlaut, der davon spricht, daß die Jungfrauen „se totas Christo . . . devoverent“ oder „integram vitam suam . . . in perpetuum Christo Domino atque Ecclesiae manciparent“, ist freilich erheblich schwerer an Bedeutung als

sichts der Tatsache, daß der gleiche Papst 1947 die Weltgemeinschaften „als neue kirchliche Lebensform feierlich anerkannt“ hat¹³, und daß es in ihnen möglich ist, „die Substanz der evangelischen Räte auch in einem weltlichen Beruf und Lebensmilieu auszuüben“¹⁴, nicht naheliegend, auf rituelle Formen zu verzichten, die in gleicher Weise auf verchristlichte „Bräuche der antiken Gesellschaft“¹⁵ wie auf die hochmittelalterliche „Vorliebe für feierliche und dramatische Zeremonien“¹⁶ zurückgehen? Solche Fragen liegen in einer Zeit, die „vielfältige Kritik an allen überkommenen Formen“ übt¹⁷, nahe; aber eben darum sollte man nicht vergessen, daß „alle Formen, die Bestand haben wollen, sich *von Grund aus* neu denken und mit *ursprünglichem* Inhalt neu denken müssen“¹⁸.

So sehr sich nun die Lebensformen vieler Männer und Frauen in der Gegenwart wieder denen der ehelosen Männer und Frauen nähern, die in der Frühkirche „in der Welt blieben, ohne die klösterliche Lebensweise anzunehmen“¹⁹, so sehr wir auch den Wunsch vieler in der Welt ehelos lebender Frauen verstehen, daß ihnen seitens der Kirche mehr zuteil werde als Auftrag und Sendung in der *Missio canonica*, nämlich eine helfende Gnadenvermittlung, ein Segen, der diesem opfervollen Leben die Anerkennung eines dauernden Standes verleiht, so scheint es uns dennoch nicht notwendig, aber auch nicht gut, auf den Vermählungsgedanken und seine rituelle Darstellung völlig zu verzichten. Man darf nie übersehen, daß diesem Element ein wesentlich ekklesiologischer Charakter zukommt. Der tiefe theologische Gehalt des alten Weihegebetes stellt die Zeichenhaftigkeit im Sinn der Bundestheologie des Alten und Neuen Testaments und im Sinn der Bundes- und Inkarnationstheologie der patristischen Blütezeit klassisch heraus. Eine Interpretation dieses Textes im Sinn eines subjektiven Brautempfindens und erst recht im Sinn jener volkscundlich so hochinteressanten Jesus-Bräutigam-Kinder der Nonnen des Barockzeitalters ist unmöglich. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß der Bund Christi mit seiner Kirche spezifische Gestalten der Darstellung und Darlebung hat, die dem Unterschied der Geschlechter angepaßt sind und der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen Rechnung tragen. Die liturgischen Formen haben dem in feinem Empfinden Gestalt verliehen. Es hat einen tiefen Sinn, wenn Bischof und Abt bei ihrer Weihe einen Ring empfangen,

das deutsche Wort „Selbstausslieferung“. Vgl. *Constitutio Apostolica Sponsa Christi* (AAS 43 [1951] 5 und Anm. 7 und 9 der *Constitutio*).

¹³ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Zur Theologie des Rätestandes* 51, in: St. Richter OFM, *Das Wagnis der Nachfolge* (1964) 9–58.

¹⁴ v. Balthasar, *Zur Theologie des Rätestandes* 53.

¹⁵ Nocent, 148. ¹⁶ Nocent, 152.

¹⁷ v. Balthasar, *Zur Theologie des Rätestandes* 49.

¹⁸ Ebd. (Die Hervorhebung durch Kursive stammt von uns.)

¹⁹ Nocent, 147.

der ihre bräutliche Verbindung mit der Kirche zeichenhaft anschaulich machen soll²⁰, die Äbtissin jedoch nicht²¹. Dies hat zunächst darin seinen Grund, daß sie ihrerseits schon „vermählt“ ist und daß sie auch keiner Kirche vermählt werden kann, sie vielmehr die Christus vermählte Braut, die Kirche, darstellt. Die von H. U. v. Balthasar im Sinn der gesamten Heiligen Schrift und der patristischen Theologie stets neu herausgearbeitete Linie Sion-Maria-Ekklesia kann in diesem Vermählungscharakter eine Leuchtkraft gewinnen, die alle Erlösten umfaßt, die Kirche, das Volk Gottes, und ihre einzelnen Glieder. Gewiß führt eine solche Sicht notwendigerweise zu Folgerungen für die Darstellung der Sendung Christi durch den Mann, denen wir hier im einzelnen nicht nachgehen können. So viel scheint jedoch deutlich, daß die Bedenken v. Balthasars gegen K. Rahners Versuch, den Ausdruck Klerus als gemeinsame Benennung für die Angehörigen der Hierarchie und die Ordensleute zu wählen, nicht unberechtigt sind²².

Was sich jedoch als wünschenswert aus solchen Überlegungen für eine neue rituelle Gestalt der Jungfrauenweihe ergibt, ist die Entfernung aller Brautriten, die vom Wesen der Sache her fraglich sind oder sie verdunkeln. Dazu gehören für die nach dem heute geltenden Kirchenrecht schon mehrere Jahre (Zeit der Kandidatur, des Noviziats, der zeitlichen Probe) innerhalb einer Klausur lebenden Nonnen die an Brautzüge erinnernden Prozessionen aus dem Klausurbereich und wieder zurück zur Klosterpforte in Begleitung von sogenannten Paranympnen oder Matronen aus der Verwandtschaft der Kandidatin²³. Eine Überarbeitung des Ritus in diesem Sinn wird uns bestätigen, was in vielen Klöstern bereits aufgrund von Einzelgenehmigungen Praxis ist. Die porta monasterii kann ebensogut als Tür im Klausurgitter der Kirche gedeutet werden wie, nach bisher oft verstandenem Sinn, als großes Tor, das in der Nähe der Klosterpforte Klausur und Pfortengebäude voneinander trennt. Auch im Ritus selbst halten wir eine Vereinfachung für wünschenswert, die sich auf eine Oratio in Verbindung mit der Ringübergabe und Verschleierung erstrecken könnte. Sie ist der Verhaltnheit jungfräulichen Lebens angemessen und ermög-

²⁰ A. Nocent, *Monastische Riten* 205, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II 196–206; für den Bischofsring s. P. Jounel, *Die Ordinationen* 35–39, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II 6–44; der Text bei der erst im 7. Jh aufkommenden Ringübergabe sprach bis jetzt von der „Braut Gottes, der Kirche“. Vgl. Th. Michels, *Heilige Ordnung*, in: Abtei Maria Laach, *Die betende Kirche* (1927) 149.

²¹ Nocent, *Monastische Riten* 206.

²² v. Balthasar, *Zur Theologie des Rätstandes* 57 u. 56.

²³ „deputantur paranympnae, matronae seniores, et propinquae earum . . .“ „e monasterio egressae, associatae singulae a duabus matronis senioribus, et propinquis . . .“ „post haec virgines consecratae revertuntur ad portam monasterii, ubi Pontifex eas . . . praesentat Abbatissae . . .“ Vgl. Metz, 413, 1. 2; 515, 8; 455, 1.

licht auch eine für die gegenwärtigen Verhältnisse wünschenswerte Offenheit nach verschiedenen Möglichkeiten hin: eine Liturgie zu entwickeln, die dem Wesen der Sache, hier dem öffentlichen Gelübde der Ehelosigkeit, gerecht wird, in weniger wichtigen Fragen jedoch den Gebräuchen der Teilkirchen, den Gewohnheiten der Orden und dem Ermessen der kirchlichen Autorität entsprechend gestaltet werden kann. Die bis heute von der Theologie des geistlichen Lebens festgehaltene Meinung, daß die gottgeweihte Ehelosigkeit ein unersetzliches Zeugnis für die Fülle christlicher Zeugenschaft sei, kann auch schlicht dargestellt werden und sollte es²⁴.

II. Diakonissenweihe?

Während die Erneuerung des Diakonats in der lateinischen Kirche seit mehr als einem Jahrzehnt lebhaft erörtert wird und nun in den bisher veröffentlichten Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils wirksam eingeleitet wurde, ist vom altchristlichen Stand der Diakonissin, soweit wir sehen konnten, bisher nur wenig die Rede gewesen. Erst recht geschah dies nur selten und in wenig genau umrissenen Darstellungen im Zusammenhang unseres Themas. Unter Berufung auf die historisch fixierbare Zeit, seit der die Diakonissenweihe weder im Abendland noch im Morgenland mehr gespendet wurde²⁵, und auf die Rechtspraxis der lateinischen Kirche glauben manche Autoren, Frauen grundsätzlich von einem Weihe-*diakon*at ausschließen zu müssen. Es läge jedoch durchaus im Bereich des Möglichen, neben dem *Weihesakrament* des Mannes für die Frau ein *Weihesakramentale* zu schaffen²⁶. Aber auch die Terminologie ist vielfältiger geworden. Man unterscheidet *Diakon*at und *Diakon*ie²⁷, wobei gerade die Notwendigkeiten der Missionsländer schon den Wunsch aufkommen ließen, Handlungen, die über den Bereich der *Diakon*ie im Sinn der Katechetik, der Krankenfürsorge und des sozialen Dienstes hinausgehen, unter Berufung auf die Jungfrauenweihe Ordensfrauen anzuvertrauen²⁸. H. Fleckenstein hält jedoch mit Recht den gegenwärtigen Zeitpunkt für die Diskussion dieser Frage zu früh²⁹. Auch innerhalb der Ostkirche haben

²⁴ Wir schließen uns mit diesem Gedanken an R. d'Ouince, *Dictionnaire de Spiritualité, La vocation chrétienne de la femme*, fasc. XXXIII–XXXIV (1962) 148 f. an.

²⁵ Vgl. A. Kalsbach, *Diakonisse* (RAC III [1957] 917–928).

²⁶ Vgl. H. Flatten, *Der Diakon nach dem heutigen kirchlichen Recht*, in: K. Rahner – H. Vorgrimmler, *Diaconia in Christo* (Quaestiones disputatae 15/16 [1962] 130).

²⁷ Vgl. F. Vandenbroucke, *Die diakonische Aufgabe im Ordensstand* 394–397, in: Rahner – Vorgrimmler, *Diaconia in Christo* 389–397.

²⁸ Vgl. Vandenbroucke, ebd.; ferner M. Rechovicz, *Das Problem des Diakonates im Hinblick auf die Kirche in Polen* 445–447, in: Rahner – Vorgrimmler, *Diaconia in Christo* 435–447, sowie Eguren, 147 f.

²⁹ Im Beitrag *Seelsorgliche Möglichkeiten des Diakonates in deutschsprachigen Ländern* 430, in: Rahner – Vorgrimmler, *Diaconia in Christo* 412–430.

sich verschiedene Gewohnheiten ausgebildet. Während der Diakonat nach gewissen Berichten dort dem Aussterben nahe ist, wurde wenigstens in Griechenland eine Bildungsanstalt für Diakonissen errichtet, für die jedoch die alte Diakonissenweihe nicht eingeführt wurde³⁰. Die in der russischen Kirche schon früh ausgearbeiteten Vorschläge zur Erneuerung des Diakonisseninstituts sind wohl nie verwirklicht worden. Aber man bezeichnete sie mit Recht als „lehrreich“, weil sie nicht nur die Weihe vorsehen, sondern auch die Eingliederung in das Institut durch eine einfache Segnung für solche Frauen, die das zum Empfang der Weihe erforderliche kanonische Alter noch nicht erreicht haben³¹.

Wir haben diese Tatsachen erwähnt, weil sie uns neben der bereits besprochenen Vereinfachung des Ritus der Jungfrauenweihe noch eine andere nahelegen: alle Riten aus dem Gesamtgefüge zu entfernen, die klerikalischen Riten der hierarchischen Weiheordnung nachgebildet sind. Gewiß ist die Einleitungsformel „*postulat sancta mater Ecclesia catholica eqs*“ sowie das folgende Skrutinium mittelalterlich, aber sie sind ebenso eine einfache Übernahme aus der Diakonats- und Priesterweihe³², die den Sinn der Jungfrauenweihe eher verdunkelt als verdeutlicht, und dies auch in dem Fall, daß der geweihten Frau paraliturgische Dienste zugewiesen werden sollten. Dies gilt ebenso von der dem Skrutinium folgenden Litanie mit ihren besonderen Einschüben für die zu Weihenden³³ wie von den mit der Brevierübergabe verbundenen Gebeten und Rubriken, die ausdrücklich von einer „*facultas loco Diaconissatus*“ sprechen³⁴. Wir glauben nicht, daß diese Erweiterung des Weiheritus im Mittelalter der schlichten Form der Jungfrauenweihe, wie wir sie im ersten Abschnitt unserer Besinnung als die spezifische Darstellung des Bundes Christi mit seiner Kirche bezeichneten, Wesentliches hinzufügen würde, und daß der „innere Drang zur Selbstverwirklichung“ der Kirche die Notwendigkeit auferlegen könnte, diese Parallele zur Priester- und Bischofsweihe zu ziehen³⁵.

Auch diese Einschränkung des im Pontifikale überlieferten Ritus würde nur bestätigen, was mancherorts schon geschieht. Bereits Abt Guéranger hatte aus seinem heute oft „*Mischritus*“ genannten Formular die „*praesentatio initialis*“ ausgeschlossen, weil sie bei der Jungfrauenweihe für Angehörige eines Ordens päpstlichen Rechtes wenig sinnvoll sei³⁶; aber diese Auffassung hat sich so wenig Geltung verschafft, daß der Wunsch nach dieser Vereinfachung vor Beginn des Konzils erneut vorgetragen

³⁰ Im Beitrag von I. Doens OSB, *Der Diakonat in den griechischen und slavischen Kirchen* 145 f., in: Rahner-Vorgrimmler, *Diaconia in Christo* 136–177.

³¹ Doens, *Diakonat* 165 f.

³² Metz, 417 f.; 423 f.; zur Übernahme aus der klerikalischen Ordination ebd. 282 f.

³³ Ebd. 423 f.

³⁴ Ebd. 453.

³⁵ Böckeler, 91.

³⁶ Vgl. Enout, 34.

wurde³⁷. Doch wird es gut sein, die Begründung nicht allein im Kirchenrecht zu sehen, sondern in der Theologie des Weihesakramentes, die klare Unterscheidungen und, diesen folgend, auch klare Riten fordert. Die in Artikel 34 der Liturgischen Konstitution des Zweiten Vatikanums gegebenen Normen für „edle Einfachheit, durchschaubare Kürze und Freiheit von unnötigen Wiederholungen“³⁸ sind sicher auf alle die Riten anzuwenden, die ihren Reichtum der „hochmittelalterlichen Vorliebe für feierliche und dramatische Zeremonien“ verdanken³⁹. Nicht zuletzt aus Artikel 34 ist der Auftrag des Konzils zur Überarbeitung des Ritus der Jungfrauenweihe zu erklären. In seiner Verwirklichung muß sich in Zukunft liturgisches und spirituelles Aggiornamento ergänzen. Der ekklesiologische und soteriologische Grundzug aller bisherigen Konzilsdokumente würde auch in einer solchen Vereinfachung besser zur Geltung kommen. Die neu in Gang gebrachte Diskussion um die Erneuerung der niederen Weihen als Weihestufen ohne ausgeübte Ämter, die vertiefte Erkenntnis der charismatischen Gaben und Dienste lassen uns hoffen, daß in Zukunft auch die Gefahr, die Grenzen von Hierarchie und Rätestand rituell zu verwischen, geringer wird. Die grundsätzliche Neuregelung der Frage des Breviergebetes für Ordensfrauen – und die Abschaffung der hier noch von der Constitutio „Sponsa Christi“ festgehaltenen Reservate – durch die Konstitution des Zweiten Vatikanums „Über die Liturgie“⁴⁰ gibt uns hier wohl gewisse Hinweise. Von der Theologie des geistlichen Lebens her scheint uns, daß Kräfte dieses Betens durch den Fortfall einer zu großen Einschränkung und Fixierung im ständischen Sinn weit stärker für die Gesamtkirche fruchtbar gemacht und freigegeben werden könnten. Die vollkommene Liebe als Grundkraft jeglicher Christusnachfolge und als Band aller Dienste und Ämter in der Kirche dürfte so anschaulicher werden und der eschatologische Zeichencharakter des Rätestandes auch eine stärkere Alltagsbedeutung als Lebensfunktion und Lebensäußerung im Volk Gottes erhalten.

III. Profeß und Jungfrauenweihe

Als Abt Prosper Guéranger für die Feier des 15. August 1868 die Jungfrauenweihe erneuerte⁴¹, mußte er bedenken, daß die vielen Moniales, denen sie erteilt werden sollte, Angehörige eines Ordens mit feierlichen Gelübden waren. Dieser Tatsache verdankt der Ritus in der Sprache der

³⁷ Ebd. 453.

³⁸ LK, 72 f.

³⁹ S. Anm. 16.

⁴⁰ LK, 193 f.

⁴¹ Metz, 7.

Liturgiker den wenig schönen Namen „Mischritus“, da es ja jetzt nicht mehr wie in den ältesten Zeiten der Kirche um das Jungfräulichkeitsgelübde allein ging, sondern um eine Ordensprofeß. J. E. Enout hat in seinen *Quaestiones selectae* die Überlegungen geschildert, mit denen man diesen Umstand berücksichtigte, und seine Vor- und Nachgeschichte gewürdigt⁴². Nach einer fast hundertjährigen Geschichte wird man heute feststellen müssen, daß es nicht in jeder Beziehung gelungen ist, die Konzeption des Gründers von Solesmes festzuhalten. Zum Teil sind es ideelle Gründe, die im letzten Jahrhundert wieder dazu geführt haben, die Ordensprofeß von der Erteilung der Jungfrauenweihe zu trennen – man wollte ihr, wie in der Beuroner Kongregation, ihren Eigenwert sichern und damit auch ihre Bedeutung und ihr Gewicht; zum Teil sind es Überlegungen rein praktischer Art gewesen: die Zahl der Pontifikalfunktionen einzuschränken, ein Übermaß von Feierlichkeit zu vermeiden, das naturgemäß mit der Beibehaltung des bisherigen Ritus verbunden wäre. So wird die feierliche oder ewige Profeß bereits in vielen Klöstern von der Jungfrauenweihe getrennt, und J. E. Enout hat dies für die Zukunft als die wünschenswerte Lösung hingestellt. Beachtenswert ist dabei in unserm Zusammenhang besonders die Begründung: zur besseren geistlichen Vorbereitung auf die Weihe und um des reiferen Verständnisses der zu Weihenden willen („ad maiorem comparandam spiritualem praeparationem maturioremque obtinendum intellectum Virginum Consecrationis suscipiendae“)⁴³. Niemand, der tieferen Einblick in die Situation der Jugendlichen der Gegenwart besitzt, wird leugnen, daß diese Begründung der Wirklichkeit gerecht wird. Aber ist sie nicht trotzdem etwas gesucht und führt zu merkwürdigen gedanklichen Winkelzügen? Müssen wir nicht für feierliche oder auch nur für ewige einfache Gelübde die gleiche Reife der Erkenntnis und Einsicht fordern? J. E. Enout schlägt vor, den Weg zur *Consecratio virginum* aufzuteilen in ein *Triennium* zeitlicher Gelübde nach dem Noviziat, ein weiteres *Triennium* ewiger einfacher Profeß mit Übergabe der großen Mönchskukulle und schließlich der *Consecratio* selbst, die *ipso facto* die einfache Profeß zur feierlichen erhebt⁴⁴. Diese Ordnung würde gewiß vermeiden, was in den letzten Jahrzehnten oft bedauert wurde, daß die monastische Profeß wie ein nebensächliches Anhängsel der *Consecratio* erscheint; aber wir halten es weder für notwendig noch für förderlich, eine über Jahre sich erstreckende Stufenfolge einzuführen. Auch darf die Begründung nicht allein darin gesucht werden, daß gerade von diesem Mischritus gelte, ihm fehle klare Durchschaubarkeit. Wenn die feierliche Profeß der Nonne sicher in erster Linie Selbsthingabe und

⁴² Enout, 28–31; 35 f.; 37 f.

⁴³ Ebd. 37. ⁴⁴ Ebd. 37.

Weihe an Christus, den erhöhten Herrn, ist, wenn die Theologie der Konzilsdokumente immer wieder betont, daß auch ihr und ähnlichen Akten das ekklesiologisch-soteriologische Element innewohnt, und daß die Profeß weniger der Selbstheiligung und Selbstvervollkommnung dient als vielmehr der von Christus selbst begonnenen und weitergeführten Heiligung der Kirche und aller ihrer Glieder⁴⁵, so wird durch die von der Profeß zwar getrennte, aber in nicht allzu großem zeitlichen Abstand erteilte Jungfrauenweihe deutlich, daß die Hingabe des einzelnen Menschen, zumal wenn sie in Einheit mit dem eucharistischen Opfer geschieht⁴⁶, „die unlösliche Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche“, klarer zum Ausdruck bringen soll⁴⁷. Gerade die Jungfrauenweihe kann darum Zeugnis dafür sein, daß die Jungfräulichkeit um des Reiches willen als Berufung und Gabe Gottes einzig aus der Epiphanie des Gottessohnes im Fleisch begründet werden kann. Die Jungfräulichkeit εἰς τὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, „zur Ehre des Fleisches des Herrn“⁴⁸ ist darum in gleicher Weise Zeugnis für die in Christus sich offenbarende Agape des Vaters wie dafür, daß sie, obwohl Entsagung, glaubend und hoffend in jene Wirklichkeit ausgreift, die, mit Gottes Leben und Wahrheit identisch, durch den Sohn auch das innerste Leben der Kirche wurde. Sie vermindert darum den Wert der menschlichen Person nicht, sondern entfaltet sie und „fördert sie aufs höchste“⁴⁹. Wenn die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“ den Rätestand mit guten Gründen in wesentlicher Zusammengehörigkeit mit der Taufe sieht⁵⁰, so mag es erlaubt sein, die Vollkommenheit der Christen gerade im Hinblick auf die Jungfräulichkeit mit Worten aus dem österlichen Gebetsschatz der Kirche zu kennzeichnen: „Die ganze Welt erfahre und sehe, . . . wie alles zur Unversehrtheit zurückkehrt durch Ihn, Dem es seinen Ursprung verdankt, unsern Herrn Jesus Christus“⁵¹. Die hier erneut sichtbare Funktion der existenziellen Vergewärtigung des Liebesbundes Christi mit seiner Kirche erweist sich in dieser Sicht als Einheitsprinzip aller Evangelischen Räte und der je verschiedenen Möglichkeiten ihrer Darlegung.

IV. Leibliche Unversehrtheit

Es ist im Wesen der Sache begründet, daß der Unversehrtheit des Leibes in der Behandlung der gottgeweihten Ehelosigkeit ein größerer Raum ge-

⁴⁵ Vgl. *Dogmatische Konstitution über die Kirche*. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von J. Ratzinger (1965) 111–113; 119–121. ⁴⁶ Ebd. Art. 45, S. 127. ⁴⁷ Ebd. Art. 44, S. 125.

⁴⁸ Ignatius v. Ant., *Ad Polyc.* 5, 2.

⁴⁹ *Dogmatische Konstitution über die Kirche* Art. 46, S. 129.

⁵⁰ Ebd. Art. 44, S. 125.

⁵¹ 2. Oration der alten Ostervigil.

widmet werden muß – gleichgültig, ob das Thema bibeltheologisch, asketisch oder spirituell, moralisch oder rechtlich erörtert wird. Jedem tiefer Blickenden wird dabei freilich deutlich, daß die Gegebenheiten hier äußerste Sorgfalt in der Wertung verlangen: die Frage war und ist in ihrer Beantwortung von so vielen Entwicklungen und Umständen abhängig, daß der unveränderliche Inhalt der Offenbarung nicht immer leicht unter den Schichten der zeitgewirkten Patina zu erkennen ist. Sicher ist, daß für den Ritus der Jungfrauenweihe, von dem unsere Überlegungen bisher stets ausgingen und zu dem sie zurückkehren, die leibliche Unberührtheit undiskutable Voraussetzung war und als solche auch heute noch festgehalten wird⁵². Es ist allerdings heute ebenso freimütig auszusprechen, daß dieser hohe Wert weder von der Bibel noch von der systematischen und historischen Theologie her in einem rein materiellen Sinn verstanden werden darf⁵³. Überall da, wo das Wesen der Jungfräulichkeit von der Theologie der Evangelischen Räte her verstanden wird, zeigen sich die Grenzen einer solchen Betrachtungsweise, auch wenn die geschichtliche Entwicklung schon während der Verfolgungszeit⁵⁴, nach dem konstantinischen Freiheitsedikt von 313⁵⁵ und die kirchliche Praxis⁵⁶ diese Betrachtungsweise in den Vordergrund rückten und mit dem Glanz zarter Poesie und tiefsinniger Vergleiche umgeben haben. Es bleibt bestehen, daß die Ausschließlichkeit einer solchen Betrachtungsweise weder der Offenbarung⁵⁷ noch der Theologie der Kirche in jeder Beziehung gerecht wird, die sich zur selben Zeit, in der die tief dringenden Abhandlungen zum Lob der Jungfräulichkeit entstanden, paradoxer Wortverbindungen bediente, um kundzutun, daß die christliche Jungfräulichkeit als Rat nicht nur „eindeutig erst aus der mit dem Erscheinen Christi gegebenen Heilssituation abgeleitet werden“ könne⁵⁸, sondern daß nicht materielle Vorbedingungen noch die eigene Leistung die Kirche zur „Braut ohne Makel und Fehl“ (Eph 5, 27) schafft, vielmehr die gnadenwirksame Kraft und das heilbringende Blut unseres Herrn. Die Frage geht darum letzten Endes nach der „Sym-

⁵² Metz, 278; Böckeler, 91.

⁵³ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch* (1961) 190 f.; A. Auer, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I* (1963) 771–777.

⁵⁴ M. Viller – K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (1939) 41–49; J. Schmid, in: RAC II (1954) 546–562; K. Baus, *Von der Urgemeinde zur christlichen Großkirche* (1962) 336–340.

⁵⁵ Viller – Rahner, *Ascese und Mystik* 49–59; Metz, *La consécration* 67. 76.

⁵⁶ Metz, 77–87, sowie R. Metz, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle*, in: *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule* 361–1961 (1961) 109–132.

⁵⁷ Rahner – Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch* 190 f.; Auer, *Handbuch theol. Grundbegr.* 774–776.

⁵⁸ Rahner – Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch* 191; H. U. v. Balthasar, *Casta meretrix*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II* (1961) 203–305.

bolfähigkeit“ der Frau in ihrem Unberührtsein „für die Selbstdarstellung der Kirche“⁵⁹. So sehr wir darum betont haben, daß es eine spezifische Darlegung des Bundes Christi mit seinen Erlösten gibt, die auch eine den Geschlechtern angemessene Form kennt, so scheint es uns doch auch notwendig, darauf hinzuweisen, daß die Worte der Schrift und manche Entscheidungen der Kirche Wirklichkeiten ausdrücken, die gerade das Geschlechtliche transzendieren. Nur so ist die zu den Ausdrücken Ehelosigkeit und Virginität hinzugekommene Wortprägung Zölibat zu verstehen, die Jungfräulichkeit auch dann meint, wenn sie den Priestern als Lebensform kraft einer kirchlichen Disziplinarvorschrift auferlegt wird⁶⁰, die, wie immer man sie interpretieren mag, als Rechtssatzung der Kirche von theologischer Relevanz ist. Nur so ist es zu begreifen, daß Maria Magdalena in der Allerheiligenlitanei an erster Stelle in der Reihe der Jungfrauen und Witwen auftritt⁶¹, nur so ist es möglich, Jungfräulichkeit als einen Rat zu verstehen, der „weder das sexuelle Unberührtsein . . . noch das bloße Unverheiratetsein“ meint⁶², und die Beziehung des Rates zur eschatologischen Βασιλεία (vgl. Mt 19, 10 ff.) in voller Tiefe zu erfüllen. Die Symbolhaftigkeit der Frau in ihrem Unberührtsein ist also wohl eine, die Symbolhaftigkeit der Frau, der mehr vergeben wird, weil sie mehr geliebt hat, eine andere, die des Mannes, der sich um des Gottesreiches willen zur dauernden Enthaltensamkeit entschließt, wieder eine andere. Nur von solchen Überlegungen her, die zutiefst mit einem aus Bibel und Bibelauslegung neu gewonnenen Selbstverständnis der Kirche zusammenhängen, und die ohne die pastoralen und spirituellen Erfahrungen unserer Zeit mit ihrer gesegneten und verfluchten Wirklichkeit nicht voll verstanden werden können, ist es begreiflich, daß die Kirche neuerdings die Frage erörtert, ob die Jungfrauenweihe auch einer Frau erteilt werden kann, die im gesellschaftlichen und öffentlichen Sinn als ehelos gilt, und von der die Kirche in mütterlichem Gnadenurteil feststellt, daß sie durch Bußsakrament und Gelübde die Jungfräulichkeit in formalem Sinn wiedergewonnen hat⁶³. Solche Überlegungen sind sicher weit davon entfernt, Werte, deren Höhe nach wie vor unantastbar ist und auf deren Darstellung die Welt heute mehr denn je angewiesen ist, zu relativieren. Überdies stehen sie auch mit mancher voll begründeten Lehrüberlieferung in Einklang. Ihr Sinn liegt eher darin, die Theologie des Alten und Neuen Bundes, die als eine der Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Jungfräulichkeit zu gelten hat, in möglichster Breite und Tiefe auszulegen, nicht aber ihren

⁵⁹ Böckeler, 91.

⁶⁰ Rahner – Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch* 190 f.

⁶¹ Vgl. *Deutsches Meßbuch für alle Tage des Jahres* (= Bomm II) (1963) 304.

⁶² Rahner – Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch* 190 f.

⁶³ Enout, *De virginum consecratione* 31–34.

Sinn so einzuschränken, daß sie der Wirklichkeit der Kirche Christi, der Mehrzahl ihrer Dimensionen in existentieller Verwirklichung, rechtlichen Institutionen und eschatologischer Hoffnung nicht mehr gerecht wird⁶⁴. Der von uns an anderer Stelle geäußerte Gedanke über das Kreuz Christi als „Mitte der Lebensform der Laien und der Ordensleute“⁶⁵ darf nicht nur als statische Gegebenheit der vergangenen Heilsgeschichte gesehen werden, sondern muß sich auch als bewegende Kraft für die Entscheidungen der Christen in der Gegenwart, in der sie leben, und für die Zukunft, der sie im Reich Gottes entgegengehen, auswirken. Die Symbolfähigkeit darf nicht allein und nur vom einzelnen Christen her gesehen werden und nicht von der vollendeten Kirche allein her. Das würde der Wirklichkeit des ganzen Erlösungswerkes nicht gerecht. Um seines Reichtums willen muß die Jungfräulichkeit vielfältig im Zeichen einzelner und im Zeichen vieler dargelegt werden, dann ist sie wirklich soteriologisch und ekklesial.

Schlußfolgerungen

Im gegenwärtigen Zeitpunkt der Konzilsarbeiten und der von ihnen eingeleiteten Reformen und Entwicklungen scheint uns also ein Ritus wünschenswert, der bei aller Einfachheit und Schlichtheit die ausschließliche Bindung an Christus so zum Ausdruck bringt, daß er einerseits auf alle Frauengemeinschaften anwendbar ist, die nach den Evangelischen Räten leben, andererseits aber doch weit genug, daß er nach dem Willen der territorialen Bischofskonferenzen in einer der jeweiligen Kultur angepaßten Form erweitert werden kann. Grundsätzlich muß dabei die Formel von der *castitas Deo dicata* die Richtung weisen⁶⁶, damit deutlich wird, daß es sich dabei nicht um einen „isolierten asketischen Verzicht, sondern um das Eintreten in die Dahingabe Jesu handelt“⁶⁷, die er am Kreuz vollzog und die gerade als Kreuzestod in der kirchlichen Überlieferung stets als Hochzeit gedeutet wurde⁶⁸.

Der Ritus soll der Sendung der ehelosen Frau in der Kirche gerecht werden und sie auch zum Ausdruck bringen, ohne daß nach Form oder gar Sache dabei an eine irgendwie geartete hierarchisch-klerikale Funktion gedacht werden müßte. Eine Reform in diesem Sinn kann dem gottgeweiht-

⁶⁴ Ebd.; ferner Ratzinger, *Dogmatische Konstitution* 8–19.

⁶⁵ E.v. Severus, *Das Zeugnis des Rätestandes* 229 (Lebendige Seelsorge 16 [1965] 226 bis 230).

⁶⁶ Art. 43 der dogmat. Konstitution „Über die Kirche“, vgl. Severus, *Das Zeugnis des Rätestandes* 230. ⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Die Zeugnisse für diese Auffassung erstrecken sich von der patristischen Zeit (Methodios von Olympos) über das Hochmittelalter (Bonaventura) bis in die Neuzeit, die deren Texte in ihren Liturgien und Festen verwendet (verg. die Lesungen des Breviers im Offizium des Herz-Jesu-Festes von 1929).

ten ehelosen Leben der Frau im Kloster wie mitten in der Welt in gleicher Weise Rechnung tragen. Der kirchliche Sinn eines solchen Lebens in seiner soteriologischen Funktion als Anteil am Werk und an der Sendung Christi sollte dabei deutlich werden.

Professriten jeglicher Art können dies zwar alles in sich schließen, aber es scheint besser, sie von einer kirchlichen Segnung zu trennen, die mit Fug und Recht als Gnadenhilfe der Kirche für die Bewahrung des Entschlusses der Ehelosigkeit und die je eigene Sendung einer Frau angesehen werden kann, nachdem die Kirche in der Profess die Berufung der einzelnen bestätigt und angenommen hat.

Die Unversehrtheit des Leibes muß zuerst von der Theologie der Kirche her gesehen werden, wie Schrift und Überlieferung sie auffassen, weniger von materiellen Voraussetzungen her. Die Erwähnung dieses Elementes der bisherigen Jungfrauenweihe bedarf um so größerer Diskretion, je reiner das Wirken Christi an den einzelnen dargestellt und ihr In-den-Dienst-des-Erlösers-genommen-sein verwirklicht werden soll. Die biblische Theologie des Bundes Gottes mit den Menschen dürfte hier nicht vergessen sein.

Solche Diskretion als Unterscheidung und Maßhaltung wird die Kraft der Gnade stärker entfalten und im einzelnen Menschen wie in der Gemeinschaft des Volkes Gottes fruchtbar machen. Geistliches Leben kann so als Wachstum des Reiches Gottes und als Zeichen seines Kommens deutlich werden, um dessentwillen Gott dem Menschen auch diese Gabe schenkt.

Ein Nachtrag

Da die Fragen um die „Jungfrauenweihe“ augenblicklich mancherorts eifrig diskutiert werden, seien einige ergänzende Bemerkungen zum vorhergehenden Aufsatz gestattet.

1. Eine Neugestaltung des *Ritus der Jungfrauenweihe* hat u. E. von einer Neubesinnung auf die *Theologie der christlichen Jungfräulichkeit* auszugehen. Dabei gilt es einerseits zur Tiefe und zum Reichtum und vor allem zum heilsgeschichtlichen Horizont biblisch-patristischer Theologie zurückzufinden, anderseits aber auch zu bedenken, daß eben durch die Kirchenväter manches in die Bewertung des Leibes, der Geschlechtlichkeit, der Ehe und der Ehelosigkeit und hier wieder der leiblichen Unversehrtheit eingeflossen ist, was nicht aus christlichen Quellen und Überlegungen stammt.