

LIBERO GEROSA · PADERBORN

Jungfräulichkeit und kanonisches Recht

Zur kirchlichen Bedeutung des Standes der Jungfrauen

In allen seinen Formen »steht das geweihte Leben als entscheidendes Element für die Sendung der Kirche in deren Herz und Mitte, da es »das innerste Wesen der christlichen Berufung offenbart und darstellt« (AG 18) und das Streben der ganzen Kirche als Braut nach der Vereinigung mit dem einen Bräutigam zum Ausdruck bringt«. ¹ Seine Grundlage und sein Ursprung ist das Charisma der evangelischen Räte, und insbesondere die kostbare Gnadengabe der Jungfräulichkeit, die Gott der Vater einigen Menschen schenkt. ² Diese besteht, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, darin, daß man sich »facilius indiviso corde – leichter ungeteilten Herzens« Gott allein hingibt. ³ Um aber wirklich vollständig zu sein ⁴, setzt die Gnadengabe der Jungfräulichkeit zum einen als ihre integrierenden Elemente Armut und Gehorsam voraus; zum andern muß sie völlig freiwillig übernommen werden. ⁵ Man kann die evangelischen Räte in verschiedenen, vielfältigen Formen geweihten Lebens (sie können einzeln, zu zweit oder in der klassischen Dreizahl befolgt und auch auf unterschiedliche Weisen und in unterschiedlichen Verpflichtungsgraden gelobt werden) auf sich nehmen, doch die Freiheit, welche die Wahl jeder Form des jungfräulichen Lebens kennzeichnet, findet ihren markantesten Ausdruck in dem sehr alten und erst jüngst wiedereingeführten »Stand der Jungfrauen«.

I. DIE VERSCHIEDENEN FORMEN DES GEWEIHTEN LEBENS

Obwohl mögliche Verwechslungen kaum zu vermeiden sind, ist das sogenannte geweihte Leben nicht gleichbedeutend mit Ordensleben. Der kirchliche Gesetzgeber von 1983 nimmt im Bewußtsein dieser Unterschie-

LIBERO GEROSA, *Jahrgang 1949, Studium in Fribourg und München, Priester 1975, lehrt seit 1990 als Ordinarius Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn, der er seit 1996 als Rektor vorsteht.*

denheit eine erste elementare Klärung vor, indem er die Rechtsvorschriften des Codex, welche die Institute des geweihten Lebens betreffen, in drei Titel gruppiert: I. Gemeinsame Normen für alle Institute des geweihten Lebens (cc. 573–606); II. Ordensinstitute (cc. 607–709); III. Säkularinstitute (cc. 710–730). Dieser ersten Sektion über die Institute des geweihten Lebens fügt der Codex unmittelbar eine zweite über die Gesellschaften des apostolischen Lebens an, so als wollte er zugleich deren Besonderheit und doch enge Verwandtschaft mit den ersten betonen. Die Klärung wäre deutlicher und juristisch wirksamer ausgefallen, wenn der kirchliche Gesetzgeber aufgrund der Konzilslehre über die Rolle des »Urcharismas« oder Gründungscharismas und über die theologische Bedeutung der Weihe an Gott⁶ diesem gesamten kodikarischen Normenkomplex einige einleitende Canones über diejenigen Elemente vorangestellt hätte, die nicht nur allen Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens gemeinsam sind, sondern auch ganz eigenständigen Formen geweihten Lebens, sei es alten Formen wie etwa denen der Eremiten und der Jungfrauen, sei es neuen, wie z. B. denen der geweihten Witwen und Witwer.

1. Typologie des Codex

Die Vielfalt der Charismen und der konkreten Formen der *sequela Christi* lassen sich nicht leicht in einen allgemeinen Rahmen fassen. C. 573 §1 formuliert jedoch auf der Grundlage der Überlieferung und der Konzilslehre folgende Definition: »Das durch die Profese der evangelischen Räte geweihte Leben besteht in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen, um im Dienste am Reich Gottes zur vollkommenen Liebe zu gelangen und, ein strahlendes Zeichen in der Kirche geworden, die himmlische Herrlichkeit anzukündigen.« Dieses geweihte Leben nimmt, dem Grundsatz einer gebührenden Autonomie entsprechend (c. 573 §2), in den verschiedenen Instituten und Gesellschaften unterschiedliche konkrete Formen an, die durch eigene Satzungen geregelt werden (c. 573 §2). Eine solche Autonomie ist ja strukturell notwendig, wenn die Treue zum Urcharisma jedes Instituts gewahrt werden soll. Die Grundelemente des je eigenen Charismas sind vor allem in den Konstitutionen des jeweiligen Instituts (betreffend die Lebensregel, die Natur und den Zweck des Instituts, die Leitungsformen, die Disziplin hinsichtlich der Eingliederung und Ausbildung der Mitglieder sowie Ge-

genstand und Form der heiligen Bande) niedergelegt und eventuell in weiteren Satzungen, die vor allem Ausführungsbestimmungen enthalten, entfaltet.⁷ Die erste Art von Normen benötigt, weil diese die strukturellen Grundelemente des Charismas des Gründers bzw. der Gründerin zum Ausdruck bringen, eine größere Stabilität und einen stärkeren Rechtsschutz. Diese Normen müssen also nicht nur vom Generalkapitel, sondern auch von der zuständigen kirchlichen Autorität approbiert werden. Was hingegen die in weiteren Codices enthaltenen Ausführungsbestimmungen betrifft, so genügt für sie die Approbation durch das Generalkapitel.⁸

Obwohl selbstverständlich »der Stand des geweihten Lebens seiner Natur nach weder klerikal noch laikal« ist (c. 588 § 1), ist die erste typologische Unterscheidung, die der Codex trifft, die zwischen klerikalen und laikalen Instituten. Das Kriterium, um die beiden Typen von Instituten voneinander zu unterscheiden, ist jedoch nicht ein quantitatives wie in c. 488 des CIC/1917. Für den CIC von 1983 ist ein Institut vielmehr klerikal, wenn es »aufgrund des von seinem Stifter gewollten Zieles oder Vorhabens oder kraft seiner rechtmäßigen Überlieferung unter der Leitung von Klerikern steht und die Ausübung der heiligen Weihe vorsieht« (c. 588 § 2). Als laikal hingegen wird ein Institut des geweihten Lebens bezeichnet, das kraft seiner Natur, seiner Eigenart und seiner Zielsetzung eine Ausübung der heiligen Weihe nicht einschließt. In Zweifelsfällen ist es Sache der zuständigen kirchlichen Autorität zu erklären, ob das fragliche Institut als klerikal oder als laikal zu gelten hat.⁹

Die zweite typologische Differenzierung des CIC ist die zwischen Instituten päpstlichen Rechts und solchen diözesanen Rechts. Natürlich ist jedes Institut geweihten Lebens in der Absicht gegründet, der ganzen Kirche zu dienen, doch gilt es als diözesanen Rechts, wenn es vom Diözesanbischof errichtet ist und noch kein Anerkennungsdekret vom Apostolischen Stuhl erhalten hat. Als päpstlichen Rechts hingegen gilt es, »wenn es vom Apostolischen Stuhl errichtet oder von ihm durch förmliches Dekret anerkannt wurde« (c. 589). Beide Formen können selbstverständlich als klerikale oder laikale, als Ordens- oder als Säkularinstitute bestehen.

Allgemein gilt: In kirchenrechtlicher Hinsicht sind die konstitutiven Elemente aller dieser Institute geweihten Lebens: 1. die kanonische Errichtung des Instituts durch die zuständige kirchliche Autorität (cc. 573 § 2; 576; 579) und 2. die Gelübde oder andere heilige Bande entsprechend dem Eigenrecht des Instituts in bezug auf die Übernahme der evangelischen Räte (c. 573 § 2). Hierbei ist nicht zu vergessen, daß unter allen Formen von Instituten des geweihten Lebens die kanonische Parität gilt (c. 606) und daß die Typologie des Codex für neue Formen des geweihten Lebens offen ist, nur ist ihre Anerkennung einzig dem Apostolischen Stuhl vorbehalten.

2. Ordensinstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens

Ein Ordensinstitut ist nach dem CIC »eine Vereinigung, in der die Mitglieder nach dem Eigenrecht öffentliche, ewige oder zeitliche Gelübde, die jedoch nach Ablauf der Zeit zu erneuern sind, ablegen und ein brüderliches Leben in Gemeinschaft führen« (c. 607 § 2). Während der öffentliche Charakter der Gelübde die Ordensinstitute von den Gesellschaften des apostolischen Lebens unterscheidet¹⁰, machen die Trennung von der Welt und das gemeinschaftliche Leben ihren Unterschied zu den Säkularinstituten aus.¹¹

Ein Säkularinstitut ist nach dem CIC, »ein Institut des geweihten Lebens, in welchem in der Welt lebende Gläubige nach Vollkommenheit der Liebe streben und sich bemühen, zur Heiligung der Welt, vor allem von innen her, beizutragen« (c. 710).

Zu diesen beiden Grundtypen des geweihten Lebens kommen die Gesellschaften des apostolischen Lebens hinzu.¹² Bei diesen unterscheidet c. 731 diejenigen, »in denen die Mitglieder durch irgendeine in den Konstitutionen festgelegte Bindung die evangelischen Räte (als Lebensregel) übernehmen, von denjenigen, die das nicht tun und ohne Ordensgelübde sind.«¹³ Faktisch gehören heute die meisten Gesellschaften des apostolischen Lebens dem ersten Typus an und sind somit Institute des geweihten Lebens im Vollsinn. In ekklesiologischer und rechtlicher Hinsicht wäre es jedoch »besser, diejenigen Gesellschaften, die auf die Lebensweihe durch Befolgung der Evangelischen Räte verzichten, nicht mehr zu den Instituten des geweihten Lebens zu rechnen, falls sie diese Lebensform nicht praktizieren und ausdrücklich nicht praktizieren wollen. Ihr richtiger Platz wäre in diesem Fall unter den Vereinen von Gläubigen, so wie diese vom Codex von 1983 aufgefaßt werden.«¹⁴

Alle diese vom Codex getroffenen Unterscheidungen lassen sich kurzgefaßt so wiedergeben: Zu den Ordensinstituten gehören diejenigen Gläubigen, die durch öffentliche Gelübde sich auf die drei evangelischen Räte in einem gemeinschaftlichen Leben verpflichten; zu den Säkularinstituten gehören diejenigen Gläubigen, die, *in saeculo viventes* (c. 710), durch nichtöffentliche, aber anerkannte Gelübde oder diesen Gelübden gleichwertige heilige Bande die evangelischen Räte auf sich nehmen, ohne sie in der Praxis des gemeinsamen kanonischen Lebens zum Ausdruck zu bringen; zu den Gesellschaften des apostolischen Lebens gehören diejenigen Gläubigen, die ein gemeinschaftliches Leben führen und sehr oft auch nach den evangelischen Räten leben, wobei diese jedoch nicht in Gelübden, sondern durch ein heiliges Band zum Ausdruck gebracht werden, das direkt die Eingliederung in die betreffende Gesellschaft zu einem apostolischen Zweck betrifft.

3. Weitere Formen geweihten Lebens

In den allgemeinen Normen (cc. 573–606), die für alle Institute geweihten Lebens gelten, anerkennt der kirchliche Gesetzgeber von 1983, einigen Andeutungen des II. Vatikanischen Konzils entsprechend¹⁵, noch weitere, alte und neue Formen geweihten Lebens.

Unter den neuen Formen geweihten Lebens, von denen c. 605 ganz allgemein spricht, ist auf den Stand der Witwen hinzuweisen, der von c. 570 des CCEO ausdrücklich erwähnt wird. Zwar wirft die Witwensegnung (deren Ritus 1983 veröffentlicht worden ist) einige noch nicht ganz gelöste Fragen auf¹⁶, doch hat die Gottesdienstkongregation am 2. Februar 1984 einen Segnungsritus approbiert, der zuvor vom Erzbischof von Paris für die Schwesternschaft Unserer Lieben Frau von der Auferstehung genehmigt worden war. Dieser Ritus kann selbstverständlich von jedem anderen Diözesanbischof übernommen, adaptiert und approbiert werden.

Unter den alten Formen geweihten Lebens kommt sicherlich ein vorrangiger Platz dem eremitischen Leben zu, das nunmehr endlich von der lateinischen katholischen Kirche durch ein allgemeines Gesetz anerkannt ist.¹⁷ C. 603 spricht davon in zwei Paragraphen: Im ersten stellt der kirchliche Gesetzgeber die geistlichen Werte fest (strengere Trennung von der Welt, Einsamkeit und Stille, Ausdauer im Büßen und im Lobgebet für das Heil der Welt), die das Leben eines Eremiten auszeichnen; im zweiten bestimmt er die kirchenrechtlichen Forderungen (in die Hand des Diözesanbischofs zu leistende Verpflichtung auf die drei evangelischen Räte durch ein Gelübde oder eine andere heilige Bindung; Beobachtung einer Lebensregel unter der Leitung des Diözesanbischofs), die notwendig sind, damit ein Eremit in der Kirche als solcher rechtlich anerkannt wird.

Sehr alt, wenn auch nach dem 10. Jahrhundert allmählich außer Übung gekommen, ist eine weitere Form des geweihten Lebens, der sogenannte »Ordo virginum«.¹⁸ Ein erster Versuch zur Erneuerung dieses Instituts war 1927 abgelehnt worden¹⁹; von 1950 an kam es zur teilweisen Anerkennung, doch wurden nur Nonnen zur Jungfrauenweihe zugelassen.²⁰ Nach dem II. Vatikanischen Konzil verbreitete sich diese Form geweihten Lebens fast überall. Zuerst approbierte die Gottesdienstkongregation – mit Dekret vom 31. Mai 1970 – den »Ordo Consecrationis virginum«²¹; der Codex des kanonischen Rechts von 1983 nahm sodann diese Lebensform mit c. 604 endgültig in die Reihe der von der Kirche anerkannten Formen geweihten Lebens auf. Wegen seiner sehr alten Ursprünge und seines jetzt wieder aktuellen Charakters verdient der Stand der Jungfrauen besondere Beachtung.

II. DER STAND DER JUNGFRAUEN

Daß die geweihten Jungfrauen einen »Ordo« oder »Status virginum« und somit eine bestimmte Form des geweihten Lebens bilden, ergibt sich nicht nur aus der syntaktischen Struktur des ersten Satzes des c. 604 § 1 und aus den im Laufe der Erneuerungsarbeiten zurückgewiesenen Einwänden²², sondern vor allem aus der Natur und kirchlichen Bedeutung ihrer Weihe.

1. Natur und Bedeutung dieser besonderen Form geweihten Lebens

Wie schon wiederholt hervorgehoben, ist der Stand (Ordo) der Jungfrauen nicht eine neue, sondern sehr alte Form des geweihten Lebens (eine andere als die eremitische, denn auch dann, wenn Jungfrauen allein und nicht in einer Familie leben, sind sie in der Welt tätig), die in der heutigen Zeit zu Recht erneuert wurde und sich in vielen Teilkirchen immer weiter ausbreitet. Das beweist die doppelte Tatsache, daß zum einen einige Bischofskonferenzen sich verpflichtet fühlten, die Weihe von Jungfrauen eigens zu empfehlen²³, und daß zum anderen die Gottesdienstkongregation am 22. Februar 1986 durch ein Reskript eingreifen mußte, um positiv zu erklären, daß der Diözesanbischof für die Feier einer solchen Weihe einen Priester delegieren kann.²⁴ Natur und Bedeutung dieser Form geweihten Lebens, die in den verschiedenen Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus dieser Weihe ausführlich beschrieben sind, werden von § 1 des c. 604 in drei grundlegenden Aussagen zusammengefaßt.²⁵ Jungfrauen treten in den Stand des geweihten Lebens, in den sogenannten »Ordo der Jungfrauen« ein, indem sie 1. das »sanctum propositum« fassen, »Christus in besonders enger Weise nachzufolgen«, 2. sich vom Diözesanbischof nach anerkanntem liturgischen Ritus Gott weihen lassen, und 3. sich Christus, dem Sohn Gottes, mystisch anverloben und sich ganz dem Dienst der Kirche hingeben.

Die Tatsache, daß der kirchliche Gesetzgeber den Dienst für die Kirche mit dem mystischen Verlöbniß mit Jesus Christus in Verbindung bringt, verdeutlicht klar, daß der Dienst der geweihten Jungfrau hauptsächlich und in erster Linie darin besteht, gänzlich Gott und seinem Lob zum Heil der Welt »geweiht« zu sein. Die liturgische Weihe vor dem Bischof ist die öffentliche Anerkennung, daß das heilige Vorhaben, die jungfräuliche Berufung für immer auf sich zu nehmen, freiwillig gefaßt wird, und macht somit die ganze kirchliche Bedeutung dieser Berufung ansichtig, unabhängig von der apostolischen Tätigkeit, welche die geweihte Jungfrau eventuell leistet. Was die Väter des II. Vatikanischen Konzils über alle diejenigen sagen, die sich in einem jungfräulichen Leben Gott weihen, gilt auch

von den gottgeweihten Jungfrauen: »Je inniger sie durch solche Selbsthingabe, die das ganze Leben umfaßt, mit Christus vereinigt werden, desto reicher wird das Leben der Kirche und desto fruchtbarer deren Apostolat« (PC 1,3). Folglich ist die freie Bekundung des heiligen Vorhabens der Quellgrund, dem die eigene Identität dieser besonderen Form des geweihten Lebens entspringt. Gewiß beruhen alle anerkannten Formen geweihten Lebens auf dem »ausdrücklich« und »frei«²⁶ geäußerten Entschluß zur Befolgung der evangelischen Räte, aber beim Ordo der Jungfrauen ist dieses Kennzeichen der Freiheit für seine ganze Rechtsgestalt maßgebend. Es ist ja Sache der geweihten Jungfrau selbst, die wichtigsten Verpflichtungen in einer »persönlichen Regel« festzulegen, durch deren Befolgung sie zum Wohl der Kirche ihr ganzes frei bekundetes und durch die Weihe anerkanntes Vorhaben zu bewahren und Tag für Tag zu vertiefen gedenkt. Insbesondere muß die gottgeweihte Jungfrau beim Festlegen der Pflichten, welche die Liebe betreffen, ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben vor Augen haben. Selbst in dem vor der Weihe abzufassenden Testament soll die Jungfrau an die Bedürfnisse der Diözese denken und möglichst vermeiden, daß nach ihrem Tod ihre Angehörigen in einen Konflikt geraten. Die geweihte Jungfrau ist auch gänzlich frei in der Wahl ihres geistlichen Vaters und beim Entscheid darüber, ob sie sich den anderen geweihten Jungfrauen ihrer Diözese angliedern will oder nicht. Eine eventuelle diözesane Vereinigung der geweihten Jungfrauen – deren Leitung dem bischöflichen Delegierten anvertraut werden könnte – ist also mit dem Ordo der Jungfrauen nicht identisch, auch wenn dieser mit einem diözesanen Statut oder Programm versehen wird.

2. Das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen

Dieses wichtige Statut, das in jeder Diözese, in der zumindest eine geweihte Jungfrau lebt, promulgiert werden soll, ist nicht mit den Statuten einer eventuellen diözesanen Vereinigung der geweihten Jungfrauen zu wechseln. Falls eine solche gegründet wird, geschieht das ausschließlich aus dem Grunde, weil die wachsende Anzahl geweihter Jungfrauen in einer bestimmten Teilkirche ein Minimum an Organisationsstruktur erfordert, um die wechselseitige Hilfe unter den geweihten Jungfrauen zur Beobachtung ihres heiligen Vorhabens oder ihre Beteiligung an Weiterbildungskursen oder Exerzitien zu erleichtern.²⁷ Das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen hat hingegen folgende Zwecke:

a. auf der Grundlage des c. 604 § 1 und entsprechend den Vorbemerkungen des approbierten liturgischen Ritus Zeitdauer und Modalität der Vorbereitung sowie die Bedingungen für die Zulassung zur Weihe festzulegen;

- b. den Jungfrauen die Grundkoordinaten anzugeben, in deren Rahmen eine jede von ihnen die Verpflichtungen zur Fruchtbarmachung ihres heiligen Vorhabens frei in eine eigene Regel faßt;
- c. auf der Grundlage der Normen des Codex des kanonischen Rechts²⁸ die Modalitäten zu bestimmen, die bei Aufgabe dieses Standes beim Austritt oder bei der Entlassung aus ihm einzuhalten sind.

Sowohl das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen wie auch die Statuten einer eventuellen diözesanen Vereinigung der geweihten Jungfrauen können den Jungfrauen nicht eine apostolische oder pastorale Betätigung verpflichtend auferlegen, denn, wie schon bemerkt, »ist die Betätigung in Apostolatswerken im Vorhaben heiliger Jungfräulichkeit nicht enthalten und kann darin nicht enthalten sein; im Gegenteil muß die Jungfrau darauf verzichten, wenn ein solches Wirken zu den Lebensumständen in der Welt und insbesondere in der eigenen Familie nicht paßt und sich ihnen nicht anpassen läßt. Oft würde eine solche apostolische Tätigkeit dem Lebenszeugnis schaden und der persönlichen Berufung einer geweihten Jungfrau widersprechen, die von Gott eher zu einem gänzlich kontemplativen oder auch einsamen Leben berufen wäre. Man darf deshalb in der Diözese keinerlei allgemeine Norm in bezug auf die Übernahme apostolischer Tätigkeiten vorsehen, erlassen und auferlegen. Und wo eine solche Norm vorhanden sein sollte, kann sie unseres Erachtens nicht verpflichten, da sie zuweilen der göttlichen Berufung widerstreiten könnte.«²⁹

3. Abschließende Erwägungen

Die Annahme der Gnadengabe, des Charismas der evangelischen Räte ist ein prophetisches Zeichen, dessen große kirchliche Bedeutung sich darin manifestiert, daß es »alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll« (LG 44,3). Folglich bekundet jede Form geweihten Lebens, weil sie die Weihe der ganzen menschlichen Person an Gott in sich schließt, in der Kirche konkret jene »von Gott gestiftete wunderbare Verbindung« (c. 607 § 1), die jeder Getaufte im Paradies vollendet zu verwirklichen berufen ist. Der Charakter einer »freien Antwort auf eine göttliche Gnadengabe« jener »totius personae consecratio«, die allen Formen geweihten Lebens gemeinsam ist, wird jedoch besonders ans Licht gehoben vom »Ordo der Jungfrauen« als einer Form geweihten Lebens, die nicht an eine Vereinigung und deshalb nicht an die Befolgung eines Urcharismas oder Gründungscharismas gebunden ist, wie es jeder assoziierten Form des geweihten Lebens zugrunde liegt.³⁰

In dieser Grundeigenart des Lebens und Vollkommenheitsstrebens der geweihten Jungfrauen könnte nun nicht nur der tiefere Grund der wachsenden Verbreitung dieser Form geweihten Lebens zu suchen, sondern auch eine Analogie zu finden sein, die auf die verschiedenen komplexen Probleme, die mit der lateinischen kirchlichen Tradition des Priesterzölibats zusammenhängen, ein neues Licht zu werfen vermöchte. Das verbreitete Unbehagen darüber, daß gemäß dieser Tradition das »besondere Priestertum« einzig solchen verliehen werden kann, die »sich Christus weihen«, indem sie »ungeteilten Herzens« die Gnadengabe der »Jungfräulichkeit und der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« annehmen³¹, könnte in der Tat Anzeichen dafür sein, daß nicht nur der Wert des Priesterzölibats nicht eingesehen wird, sondern auch – und vor allem – die spezifische theologische Natur des »besonderen Priestertums«. Dieses unterscheidet sich einerseits »essentia et non gradu tantum« (LG 10,2) von dem allen Getauften gemeinsamen »allgemeinen Priestertum«, andererseits auch und noch mehr von jeder Form, wenn auch als Dienst verstandener, weltlicher Macht. Deswegen betonen die Konzilsväter beim Festlegen der Voraussetzungen der Zulassung zur heiligen Weihe vor allem, daß diese stets eine »Berufung« voraussetzt³², die »aus Zeichen zu ersehen und zu beurteilen ist, durch die auch sonst der Wille Gottes einsichtigen Christen im täglichen Leben kund wird« (PO 11,1). Unter den sogenannten »criteria manifestativa«³³, mit denen die Echtheit einer Berufung zum Priester zu beurteilen ist, gibt das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich die »volle innere und äußere Freiheit« (PO 11,1) des Rufes an. Damit stellt es eine indirekte Analogie zu den verschiedenen Formen geweihten Lebens und somit auch zu der der Jungfrauen auf, die – wie es in den Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus ihrer Weihe heißt³⁴ – für immer das jungfräuliche Leben auf sich nehmen, um »Christus inniger zu lieben und den Brüdern in freierer Hingabe zu dienen«.

ANMERKUNGEN

1 Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Vita Consecrata« vom 25. März 1996, Nr. 3 (hier zitiert nach der Übersetzung in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz); vgl. AG 18,1 und LG 44.

2 Vgl. Mt 19,11; 1 Kor 7,7.

3 Vgl. LG 42,3 und den Kommentar von J. Beyer, *Vita consecrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori*, in: R. La Tourelle (Hrsg.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo* (1962–1987). Assisi 1987, Bd. I, S. 1118–1139; hier S. 1124–1125.

4 Diese Vollständigkeit wird von LG 44 betont; der Ausdruck »totaliter mancipatur« hat dann freilich zu einigen Diskussionen geführt; vgl. J. Beyer, *Vita consecrata*, a. a. O., S. 1125.

5 Vgl. LG 46,2.

6 Vgl. vor allem LG 44; PC 2; CD 33–35.

7 Vgl. c. 587; für einen kurzen Kommentar zu diesen Canones im Licht der Lehre des II. Vatikanischen Konzils vgl. J. Beyer, *Dal Concilio al Codice*. Bologna 1984, S. 83–92.

8 Vgl. hierzu G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*. Compendio di diritto ecclesiale. Mailand 1990, S. 179–180.

9 Zu den Kriterien, die ein Institut zu einem klerikalen oder nichtklerikalen machen, vgl. E. Gambari, *I religiosi nel Codice*. Commento ai singoli canoni. Mailand 1986, S. 59–64.

10 Vgl. vor allem die cc. 607 § 2 und 654 mit c. 731 § 2.

11 Vgl. vor allem die cc. 607 § 3 und 608 mit den cc. 710 und 712–714. Zur theologischen Bedeutung der Säkularinstitute vgl. L. Gerosa, *Istituti secolari, Associazioni laicali e Movimenti ecclesiali nella teologia* di Hans Urs von Balthasar, in: *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* 111 (1990), S. 114–137.

12 Zur Bedeutung des Ausdrucks »accedunt« in c. 731 § 1 vgl. G. Ghirlanda, *Alcuni punti in vista del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata*, in: *Periodica* 83 (1994), S. 67–91, vor allem S. 83–85.

13 Zu den theologischen Grundlagen und den verschiedenen Rechtsgestalten der evangelischen Räte vgl. H. Böhler, *I consigli evangelici in prospettiva trinitaria*. Sintesi dottrinale. Mailand 1993, insbesondere S. 33–115 und S. 154–179.

14 So das kompetente Urteil von J. Beyer, *Originalità dei carismi di vita consacrata*, in: *Periodica* 83 (1993), S. 257–292.

15 Vgl. vor allem LG 43,1; PC 1,1 und 7.

16 Dazu vgl. J. Beyer, *L'Ordine delle vedove*, in: *Vita consacrata* 23 (1987), S. 238–249.

17 Dazu vgl. J. Beyer, *La vita eremitica o anacoretica*, in: *Vita consacrata* 23 (1987) 565–574.

18 Zu den Anfängen dieser Form geweihten Lebens vgl. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn/München/Wien 1933 (²1987), Bd. I, 118–122; vgl. auch R. Metz, Art. »Jungfrauenweihe«, in: *LThK*, Bd. 5 (²1960), Sp. 1213.

19 Vgl. AAS 19 (1927), S. 1383.

20 Vgl. Pius XII., *Apostolische Konstitution »Sponsa Christi«*, in: AAS 43 (1951), S. 1–24, insbesondere S. 16.

21 Der Text des Dekretes findet sich in: AAS 62 (1970), S. 650; die Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus der Jungfrauenweihe finden sich auch in: A. Donghi (Hrsg.), *I Praenotanda dei nuovi testi liturgici*. Mailand 1989, S. 452–454, sowie in: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede (1968–1970), Bd. 3. Bologna ¹⁰1976, S. 1529–1533.

22 Zur Bedeutung des »hisce« (außer, neben), mit dem der Satz beginnt, vgl. R. Henseler, *MK – CIC zu c. 604, Rdn. 21*.

23 Während die Empfehlungen der italienischen Bischöfe in den schon angeführten Vorbemerkungen zur italienischen Version des Ritus enthalten sind, sind die der deutschen Bischöfe veröffentlicht in: *Ordenskorrespondenz* 27 (1986), S. 466–469.

24 Vgl. R. Henseler, *MK – CIC zu c. 604, Rdn. 6*.

25 Zu einem gründlicheren Studium dieser Aussagen vgl. J. Beyer, *L'Ordine delle vergini*, in: *Vita consacrata* 22 (1986), S. 590–602. Zum Lebensstand der geweihten Jungfrauen vgl. auch J. Beyer, *Vergini, Ordine delle (Ordo Virginum)*, in: C. Corral Salvador/V. de Paolis/G. Ghirlanda (Hrsg.), *Nuovo Dizionario di Diritto canonico*. Mailand 1993, S. 1107–1111; F.J. Egana Loidi, *Virgenes (Orden de)*, in: C. Corral Salvador/J. M. Urteaga Embil (Hrsg.), *Diccionario de Derecho canónico*. Madrid 1984, S. 627–628; B. Albrecht, *Jungfrauenweihe für Frauen, die in der Welt leben*, in: *Ordenskorrespondenz* 25 (1984), S. 298–303; M. Schlosser, *Alt – aber nicht veraltet! Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in: *Ordenskorrespondenz* 33 (1992), S. 41–64.

26 Vgl. cc. 656 n. 4, 643 § 1, n. 4 und auch cc. 658 und 219. Zur Bedeutung der Ausdrücke »libera« und »expressa« im Codex vgl. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico*. Commento giuridico-pastorale. Neapel 1988, Bd. I, S. 754.

27 Vgl. c. 604 § 2.

28 Vgl. vor allem c. 724 sowie cc. 694–700.

29 J. Beyer, *L'Ordine delle vergini*, a. a. O., S. 598.

30 Diese Freiheit charakterisiert zum Teil auch das Leben der Eremiten, die jedoch in radikaler Trennung von der Welt leben. Zur rechtlichen Bedeutung des Urcharismas und der evangelischen Räte vgl. L. Gerosa, *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. Einsiedeln/Trier 1989*, vor allem S. 204–223 und 261–265.

31 Alle drei Ausdrücke sind dem zweiten Absatz von PO 16 entnommen, der gänzlich den Priesterzölibat betrifft; der auf Paulus zurückgehende Ausdruck »*facilius indiviso corde*« (vgl. 1 Kor 7,32–34) wird jedoch in LG 42,3, wie eingangs gesehen, auch auf die Jungfräulichkeit im geweihten Leben angewendet (vgl. Anm. 3).

32 Vgl. OT 2.

33 Vgl. auch SCInstCath, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Nr. 39, in: AAS 62 (1970), S. 349. Zur theologischen und rechtlichen Struktur des Sakraments der Weihe und zu seinen Zusammenhängen mit der Einheit und Eigenart der »*sacra potestas*«, die von den Amtsträgern ausgeübt wird, vgl. L. Gerosa, *Das Recht der Kirche. Paderborn 1995*, S. 254–262 und 266–273.

34 Vgl. Nr. 1 der Vorbemerkungen (vgl. weiter oben Anm. 21).