

Die Äbtissinnen und ihre Weihe¹

Stütze in der Diskussion um die Ordination von Frauen?

Sarah Röttger

1. Sackgasse Frauenordination?

Gravierendstes Hindernis im ökumenischen Dialog sind bekanntlich die differierenden Ämtertheologien.² Während die Frauenordination in den Kirchen der Reformation heute möglich ist,³ ist die Tür für Frauen in der katholischen Kirche nach wie vor fest verschlossen. In can. 1024 des aktuellen CIC heißt es: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“. Diskussionen über eine mögliche Dispensierbarkeit von diesem Canon schob Papst Johannes Paul II. mit dem Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22. Mai 1994 einen Riegel vor. Er erklärte, die Kirche habe „keinerlei Vollmacht [...], Frauen die Priesterweihe zu spenden“. Ein Jahr später bekräftigte ein *Responsum* der Glaubenskongregation, diese Lehre sei von Schrift und Tradition bezeugt und vom universalen Lehramt unfehlbar verkündet. Sie sei somit endgültig zu halten und gehöre zum Glaubensgut.⁴ 2008 schob die Glaubenskongregation nochmals nach und erließ per Dekret, dass Frauen, die sich verbotenerweise zu Priesterinnen haben weihen lassen, sowie die daran beteiligten Personen automatisch der Exkommunikation verfielen.⁵

¹ Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf den Workshop „Weihe von Frauen in geschichtlicher und internationaler Perspektive“ organisiert von AGENDA – Forum Katholischer Theologinnen e.V. (Prof. Dr. Margit Eckholt) im Rahmen des ökumenischen Kongresses „Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene“ am 7. Dezember 2017.

² Vgl. M. Eckholt, Frauen in kirchlichen Ämtern in der römisch-katholischen Kirche, in: Ökumenische Rundschau 66 (2017) 477–489, 478.

³ Vgl. G. Kraus, Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, in: Stimmen der Zeit 229 (2011) 795–803, 797.

⁴ AAS 87 (1995) 1114.

⁵ Vgl. G. Kraus, Frauenordination, 797.

So sind Forderungen nach einem Priestertum der Frau seit der Mitte der neunziger Jahre sehr leise geworden. Der Ökumenische Kongress, der vom 6.–9. Dezember 2017 in Osnabrück stattfand, versucht mit der Verabschiedung seiner sieben Thesen sowie der Selbstverpflichtung, die Diskussion um ein weibliches Weiheamt wieder aufzunehmen. Man werde sich, so heißt es im Papier, im ökumenischen Gespräch „für die Ordination von Frauen zu Diakoninnen, Presbyterinnen (Pastorinnen, Priesterinnen) und Bischöfinnen“ einsetzen. Einsetzen wolle man sich auch für eine „zunehmende Beteiligung von Frauen in leitenden Funktionen und Ämtern“.⁶

2. Knackpunkt sakramentaler Ordo

Infolge von *Ordinatio sacerdotalis* hatte sich die Diskussion um die Frauenordination auf die Zulassung zum Diakonat konzentriert.⁷ Zahlreiche Initiativen sind bereits gescheitert.⁸ Zugkraft bekam die Debatte um einen Diakonat für Frauen wiederum, als Papst Franziskus bei einer Audienz für Ordensfrauen am 12. Mai 2016 ankündigte, eine Kommission einrichten zu wollen, die prüfen solle, welche Aufgaben die Diakonin in der alten Kirche hatte.⁹

Inwieweit Frauen mit dem päpstlichen Schreiben auch endgültig von der Diakonenweihe ausgeschlossen sind, wird unterschiedlich bewertet. Entscheidend ist die Frage, wie die Verbindung des Diakonats zum Priestertum zu denken ist. Die theologische Diskussion, wie ein weiblicher Diakonat systematisch entweder im dreigliedrigen Weihesakrament oder außerhalb davon gedacht werden kann,

⁶ Vgl. Osnabrücker Thesen, formuliert auf dem Ökumenischen Kongress „Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene“, 6.–9. Dezember 2017.

⁷ Vgl. auch M. Eckholt, Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 165 (2017) 266–275, 272.

⁸ Für eine Übersicht vgl. S. Düren, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: L. Scheffzyk (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 149–231, 150–171.

⁹ Kommission zum Diakonat der Frau gegründet: http://de.radiovaticana.va/news/2016/08/02/vatikan_kommission_zum_diakonat_der_frau_gegr%C3%BCndet/1248702 (26.05.2018).

läuft.¹⁰ Es wird erörtert, ob ein weiblicher Diakonat mit einer sakramentalen Weihe ausgestattet sein kann oder ob weibliche Diakoninnen lediglich eine *benedictio*, also eine einfache Segnung außerhalb des sakramentalen Weiheamtes empfangen können.¹¹

Für die historischen Diakoninnen zeigt sich in der Debatte zunehmend, dass sie kaum pauschal als Argument für die Ordination von Frauen dienen können. Die Funktionen der alten Diakonin als Assistentin bei der Taufe von Frauen etwa sind auf die heutige Situation nicht übertragbar. Man hätte ferner das Problem, dass die Frauen in den Quellen fast immer vom Dienst am Altar ausgeschlossen sind. Der Diakonat der Frau in der Alten Kirche kann demnach für die Diskussion um ein (sakramentales) Weiheamt der Frau nur eine „schwache Grundlage“¹² bieten.

Doch die Kirchengeschichte kennt noch weitere „Weihen“, die auch oder gerade Frauen gespendet wurden. Neben der Weihe von Diakoninnen oder Diakonissen dokumentieren Zeugnisse Weihen von Jungfrauen und Witwen.¹³ Und es gab eine weitere wichtige Gruppe von Frauen, die nicht nur eine Weihe unter Gebet und Handauflegung empfangen haben, sondern überdies auch mit gewaltiger Jurisdiktion ausgestattet waren: die Äbtissinnen. Können sie und ihre Weihe als Argument für die Ordination von Frauen dienen?

3. *Ordinatio abbatissae*

Der spanische *Liber ordinum* aus dem 11. Jahrhundert überschreibt den Ritus für die Äbtissinnenweihe mit dem Titel „*Ordo ad ordinandam abbatissam*“,¹⁴ „Ordnung zur Äbtissinnenordination“. Das

¹⁰ Vgl. D. Ansoerge, Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: T. Berger/A. Gerhards (Hgg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 31–65; M. Hauke, Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 11–65.

¹¹ Vgl. M. Eckholt, *Bewegung*, 271.

¹² M. Stritzky, Der Dienst der Frau in der alten Kirche, in: *Liturgisches Jahrbuch* 28 (1978) 136–154, 154.

¹³ Vgl. auch S. Röttger, Äbtissinnen als Modell für den weiblichen Diakonat? Historische Vergewisserungen, in: *Concilium* 53 (2017) 224–231.

¹⁴ M. Férotin (Hg.), *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904, Sp. 67.

Sakramentar von Gellone betitelt die Orationen für die Äbte und Äbtissinnen etwa Ende des 8. Jahrhunderts mit „*Oratio quando abba vel abbatisa ordinatur in monasterio*“,¹⁵ „Oration, wenn ein Abt oder eine Äbtissin im Kloster ordiniert wird“. Auch Gregor der Große verwendet in seinen Briefen das Wort *ordinare* für die Segnung von Äbtissinnen,¹⁶ und nicht zuletzt in der Benediktsregel ist das 64. Kapitel mit „*De ordinando abbate*“, „Über die Ordination des Abtes“¹⁷ überschrieben. Weitere Beispiele ließen sich anfügen.

Einige Autorinnen und Autoren sind sich sicher: Äbtissinnen waren – zumindest im Frühmittelalter – ordinierte Frauen. So argumentiert etwa die amerikanische Forscherin Gary Macy, erst durch die Unterscheidung des Rufinus im 12. Jahrhundert in „wahre Ordination“, die den Männern vorbehalten war, die einen Dienst am Altar taten und der „bloßen Segnung“, die Personen in ein bestimmtes Amt installierte, sei Frauenordination „wegdefiniert“ worden. Dies sei wegweisend für die Zukunft gewesen, denn von dieser Zeit an, habe man stets ignoriert, dass es geweihte Frauen gegeben habe.¹⁸ Erst mit der Einengung des Begriffes *ordinare* auf das priesterliche Weihesakrament sei die Möglichkeit der Ordination für Frauen weggefallen.

Auch der Geistliche Josef Funk, der Mitte des 20. Jahrhunderts als Dozent am rheinischen Missionspriesterseminar St. Augustin tätig war, hat keinen Zweifel daran, dass die Äbtissinnenweihe zu den höheren klerikalen Weihen zu zählen war. Sein Argument: „Die Weihe vollzog und vollzieht sich wie eine höhere Weihe, vor allem unter Handauflegung und durch den Bischof. Man sollte gar nicht daran zweifeln, daß wir es hier mit einer echten klerikalen Weihe zu tun haben.“¹⁹

¹⁵ A. Dumas/J. Deshusses, *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Bd. 1, Turnhout 1981, 399.

¹⁶ Epistola XII., Liber VII; PL 77, 866f.; Epistola IX, Liber XIII; PL 77, 1265f., hier 1266.

¹⁷ Die meisten deutschen Übersetzungen wählen hier korrekterweise „Bestellung“, für diesen Beitrag ist es jedoch sinnvoll, den Begriff *ordinatio* im Deutschen stehen zu lassen, weil sich Autorinnen und Autoren in ihrer Argumentation darauf berufen.

¹⁸ Vgl. G. Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford 2008, 100.

¹⁹ J. Funk, *Klerikale Frauen?*, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 14

4. Die Äbtissinnenweihe – eine „kleine Bischofsweihe“?²⁰

Die Handauflegung für Äbtissinnen ist erstmals im *Pontificale Romano-Germanicum* überliefert.²¹ Bis zur Reform des Ritus nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden die Äbtissinnen von da an gemäß den überlieferten Normvorgaben unter Oration und Handauflegung geweiht. Das nachtridentinische Pontifikale Romanum von 1595/96, welches für die Gesamtkirche verbindlich vorgeschrieben war, zeigt einen eindrucksvollen Ritus, der in weiten Teilen der Bischofsweihe ähnelte. Über die Äbtissin wurde eine feierliche Weihepräfatation gesprochen, der Bischof legte ihr dabei beide Hände auf den Kopf und sie erhielt Pontifikalinsignien wie Stab, Ring und Pectorale.

Und nicht nur beim Weiheritus zeigten sich Parallelen. Unzweifelhaft hatten einige Äbtissinnen auch gewaltige geistliche Jurisdiktion, die der eines Bischofs glich. Berühmt sind etwa die Äbtissinnen der Stifte Herford, Essen, Quedlinburg aber auch von monastischen Abteien wie Las Huelgas und Conversano, die als mächtige Herrinnen über ein weltliches und geistliches Territorium mit all den Vollmachten herrschten, die ihnen als geistliche Herrscherinnen zufielen. Sie übergaben Pfründe, ernannten Pfarrer und Kuraten und übertrugen ihnen die Sorge für die Seelen. Sie stellten Zelebrete und Beichturlaubnis aus und erteilten Predigtvollmachten. Ohne die Erlaubnis der Äbtissin von Las Huelgas durfte ein Bischof keine Pontifikalhandlungen auf ihrem Territorium vornehmen.²²

Die Geschichte zeigt, dass einige Äbtissinnen sich befugt sahen, etwa die Beichte zu hören, Segen zu erteilen, der eigentlich einem Priester vorbehalten ist, die Jungfrauenweihe zu spenden sowie das Evangelium zu verkündigen und zu predigen.²³ Dies lässt sich aus Bestimmungen schließen, die diese liturgischen Handlungen ver-

(1963) 271–290, 281. Funk bezieht sich hier auf die Orationen des Ritus im *Pontificale Romanum*, wie er bis 1970 in Kraft war.

²⁰ In Anlehnung an die Studie von R. Reinhard, Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe“?, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980) 83–88 formuliert.

²¹ C. Vogel (Hg.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Bd. 1: *Le texte*, Vatikanstadt 1963, 76–82.

²² Vgl. H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 46.

²³ Vgl. H. Wolf, *Krypta*, 48f.

urteilen und untersagen. So verboten etwa die Konzilien von Chappelle 789 und von Paris 819, dass Äbtissinnen Segnungen und Verschleierungen von Jungfrauen vornahmen.²⁴ Ob sie selbst diese Befugnisse mitunter aus der Äbtissinnenweihe abgeleitet haben mögen, ist aber fraglich.

5. Jurisdiktion und (sakramentale) Weihe

Dass die Jurisdiktion der Äbtissinnen vielmehr unabhängig von jeder Form von Weihe zu sehen ist, zeigen Beispiele von Äbtissinnen, die gewaltige Jurisdiktion ausübten, ohne eine Weihe empfangen zu haben. So konnte etwa Michael Freiherr von Fürstenberg, der über die Herforder Äbtissinnen gearbeitet hat, für Herford keine Äbtissinnenweihe nachweisen.²⁵ Und auch für die Essener (Fürst-)Äbtissinnen, die mit der Übergabe der Schlüssel die „Schlüsselgewalt über die Abtei“²⁶ empfangen, fehlt in den Quellen ein Hinweis auf eine Benediktion.²⁷ Dass es jedoch entgegen der Beispiele Essen und Herford durchaus üblich war, auch Stiftsabtissinnen zu benedizieren, zeigt das Stift Gandersheim, für das sich bis zur Reformation Äbtissinnenweihen nachweisen lassen.²⁸

Der Benediktiner Benno Hegglin, der sich in den sechziger Jahren in einer Studie mit dem benediktinischen Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung beschäftigt hat, erklärt, der heilige Benedikt wolle in seinem Kloster die Kirche Christi im Kleinen abbilden.²⁹ Die Benediktsregel definiert im zweiten Kapitel, der Abt (und damit

²⁴ Vgl. T. Berger, Sei gesegnet meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen. Praktische Impulse. Theologische Vergewisserungen, Würzburg 1999, 69.

²⁵ M. Fürstenberg, „Ordinaria loci“ oder „Monstrum Westphaliae“? Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich, Paderborn 1995, 132f.

²⁶ U. Küppers-Braun, Macht in Frauenhand. 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen, Essen 2003, 65.

²⁷ Vgl. U. Küppers-Braun, Macht, 65f.

²⁸ Vgl. H. Goetting, Das Bistum Hildesheim. Das Reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim, Berlin/New York 1973, 158.

²⁹ Vgl. B. Hegglin, Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht, St. Ottilien 1961, 27f.

auch die Äbtissin) vertrete die Stelle Christi im Kloster (RB 2,2; vgl. auch 63,13). Wie der Abt ist auch die Äbtissin Hirtin (RB 2,7), Lehrerin (2,24), RichterIn (RB 3,2; 24,2), und Ärztin (RB 27,2) im Kloster. Sie übt ihr Amt „im Auftrag und mit der Vollmacht des Herrn aus“.³⁰ Wer seinem Oberen gehorcht, der gehorcht Gott selbst, heißt es im fünften Kapitel (RB 5,15). So dürfen Abt und Äbtissin „nur lehren oder bestimmen und befehlen, was der Weisung des Herrn entspricht.“ (RB 2,4). Der Äbtissin obliegt die Hirtensorge über die ihr anvertrauten Seelen. Die Regel stellt hohe Anforderungen an die Stellvertreter und Stellvertreterinnen Christi im Kloster, sowohl was das eigene sittliche Verhalten als auch die Aufgaben der männlichen und weiblichen Oberen gleichermaßen angeht. Als „Kirche im Kleinen“ haben der Abt und damit auch die Äbtissin viele Aufgaben, die im Großen dem Bischof zukommen.

Zwar kam es seit dem Spätmittelalter etwa durch Klausurverschärfungen bereits zu ersten Schwächungen der Äbtissinnen.³¹ Doch endgültig unmöglich geworden, Jurisdiktion auszuüben, ist es für die Äbtissinnen erst mit der *sacra potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils.³² Als Laien besitzen sie nicht die „Habilität“ für den Empfang von Lehr- oder Hirtengewalt, obwohl sie insbesondere die Hirtengewalt in den Dimensionen, die nicht unmittelbar in den Bereich der *potestas ordinis* hineinragen, über Jahrhunderte faktisch ausgeübt haben.

Zu den Zeiten Benedikts war auch der Abt ein Laie. Can. 129,2 CIC (1983) bestimmt nun, dass Laien bei der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt „nach Maßgabe des Rechtes mitwirken“ können. Träger beziehungsweise Subjekt von Hirtengewalt können sie nicht (mehr) sein.

³⁰ B. Heggin, Abt, 35.

³¹ Vgl. P. Hofmeister, Von den Nonnenklöstern, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 114 (1934) 3–96; 353–437, 62, 67.

³² Eine andere Interpretation versucht R. Oehmen-Viergge, *Sacra potestas – Ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils?*, in: Theologische Quartalschrift 197 (2017) 337–358.

6. Sakramentale Äbtissinnenweihe?

Es ist auffällig, dass vonseiten der Literatur erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und dann vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Ähnlichkeiten der Abts- und Äbtissinnenweihe mit der Bischofsweihe zunehmend kritisch gesehen wurden, obwohl die Entsprechungen bereits seit dem 10. Jahrhundert bestanden. So erklärt beispielsweise das niederländische „Liturgisch Woordenboek“ aus dem Jahr 1958, die Riten der Abts- und Äbtissinnenweihe zeigten große Übereinstimmungen mit der Bischofsweihe, jedoch seien Abts- und Äbtissinnenweihe keine Sakramente, sondern „Sakramentale“.³³ Auch der italienische Benediktiner Germano Brogi präzisiert in seiner Monographie über die Geschichte der Abtsweihe aus dem gleichen Jahr mehrfach, dass die Abtsweihe sowie die Äbtissinnenweihe keinesfalls zu den Sakramenten zu zählen seien, auch wenn sie der Konsekration des Bischofs sehr ähnelten.³⁴ Weitere Beispiele ließen sich anführen.

Dass die formale Ähnlichkeit der Benediktion von Ordensoberinnen und Ordensoberen mit der Konsekration der Bischöfe zu Verwirrungen hinsichtlich der Sakramentalität der Abts- und Äbtissinnenweihe führte, hat verschiedene theologische Hintergründe. Die neuscholastische Theologie hatte trotz ihrer intensiven Bemühungen, im Rückgriff auf die scholastische Aufteilung von Sakrament und Sakramentale klare Kategorisierungen zu schaffen, es nicht erreicht, eindeutige Klassifizierungen zu erzielen und die Sakramente theologisch sauber von den Sakramentalien zu trennen.³⁵ Dies demonstriert auch die Schwierigkeit, klare Aussagen im Hinblick auf die Wirkung von Benediktionen und sakramentalen Weihen zu treffen.³⁶

In historischer Perspektive lässt sich aber sicherlich ein Ereignis ausmachen, welches unweigerlich Keimzelle dieser Verwirrungen

³³ Vgl. Art. Abt, in: L. Brinkhoff (Hg.), *Liturgisch Woordenboek* 1 (1958), Sp. 32.

³⁴ Vgl. G. Brogi, *La benedizione degli abati nella Chiesa romana*, Florenz 1958, z. B. 29.

³⁵ Vgl. A. Schilson, Art. Sakramentalien I. Begriff und Geschichte, in: *LThK*³, Bd. 8 (2006) 1452–1455, 1453.

³⁶ Vgl. exemplarisch den Versuch bei V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Bd. 2: Spezielle Liturgik, Freiburg i.Br. 1890, 525f.

war: Die Säkularisation von 1803 und der Verlust der weltlichen Herrschaft für die Bischöfe. Denn mit dem Verlust der weltlichen Herrschaft erfolgte zugleich eine Aufwertung des geistlichen Bischofsamtes. Das II. Vatikanische Konzil klärte die jahrhundertealte Streitfrage um die Sakramentalität der Bischofsweihe³⁷ und lehrt, der Episkopat bilde die höchste Stufe der Weihehierarchie (vgl. LG 21). Die Gewalt des Bischofs gründet das Konzil sakramental in der Bischofskonsekration.³⁸

Die Ähnlichkeiten der Äbtissinnenweihe mit der Bischofsweihe wurden nun spätestens zum Problem, wollte man verhindern, dass Äbtissinnen fälschlicherweise als sakramental geweihte Frauen verstanden werden konnten. Zudem war der Umstand, dass Laien keine Träger von Hirtengewalt (mehr) sein durften, für die Liturgie der Äbtissinnenweihe nach dem II. Vatikanischen Konzil problematisch. In den Orationen des vorvatikanischen Ritus ist ständig von einer Hirten- und sogar kirchlichen Leitungsgewalt die Rede, die den Äbtissinnen übertragen wird. In Deutschland erhielten die Äbtissinnen stets den Hirtenstab als Zeichen ihres Hirtenamtes. Zur Übergabe verwendete man die Formel für die Äbte: „Empfange den Stab des Hirtenamtes, den du der dir anvertrauten Gemeinde voranträgst: auf dass du liebevoll und streng seist bei der Zurechtweisung von Verfehlungen, und wenn du erzürnt bist, der Barmherzigkeit gedenkst.“ Insbesondere LG 28 hatte jedoch das Hirtenamt für die Bischöfe und auch für die Priester betont. Der Äbtissin bei ihrer Weihe einen Stab als Zeichen ihres Hirtenamtes zu übergeben, musste nun spätestens irritieren.

Besonders heikel wurde aber die Handauflegung, die die Äbtissinnen während der Präfation vom Bischof empfangen. Eine derart feierliche und bischofsgleiche Weihe unter Handauflegung musste spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zu großen Verwirrungen bezüglich der Sakramentalität führen. 1947 hatte Pius XII. in der Enzyklika *Sacramentum ordinis* bestimmt, dass die Handauflegung Materie und das Weihegebet Form des Weihesakramentes seien. Um eine Verwirrung hinsichtlich einer Sakramentalität der Äbtissinnenweihe zu vermeiden, musste man also schleunigst die Handauf-

³⁷ Vgl. exemplarisch L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg i.Br. 1969, 136–139.

³⁸ Vgl. H. Maritz, *Der Diözesanbischof*, in: J. Listl u. a. (Hgg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, 260–272, 260.

legung streichen. Dies ist im Reformprozess nach dem II. Vatikanischen Konzil dann auch geschehen.³⁹

Doch obwohl die Äbtissinnen über Jahrhunderte eine Weihe unter Gebet und Handauflegung empfangen haben, ist diese Weihehandlung vom sakramentalen Ordo doch zu unterscheiden. Die Äbtissinnenweihe hat zu keiner Zeit den Äbtissinnen Befugnisse im Hinblick auf Handlungen aus dem Bereich der *potestas ordinis* übertragen. Das demonstriert insbesondere der Vergleich mit der Abtsweihe, die merkwürdigerweise bei zum Priester geweihten Äbten Vollmachten übertrug, die es den Äbten etwa erlaubten, niedere Weihungen zu spenden oder zu firmen – also liturgische Handlungen auszuüben, wozu eigentlich die Bischofsweihe erforderlich ist. Dieser Umstand veranlasste den Tübinger Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt in seinen Studien zur Fürstpropstei Ellwangen im 17. und 18. Jahrhundert zu fragen, ob die Abtsweihe nicht eine „kleine Bischofsweihe“ sei. Für die Äbtissinnen kann diese Frage jedoch nicht gelten, weil ihnen die Priesterweihe fehlte und sie – weil sie Frauen sind – vom Altardienst ausgeschlossen waren und sind.

7. Stütze in der Diskussion um die Ordination von Frauen?

Die Osnabrücker Dogmatikerin Margit Eckholt sieht vom II. Vatikanischen Konzil eine Dynamik eröffnet, „den ‚Ordo‘ neu zu denken und die Frage nach Ämtern und Diensten für Frauen zu stellen“.⁴⁰ Sie betont in der Interpretation der Konzilstexte besonders seine Aussagen zur Volk-Gottes-Ekklesiologie sowie einer „partizipativen, die Charismen aller Getauften ernst nehmenden und auch der Freiheit der/des einzelnen neuen Raum eröffnenden Kirche“⁴¹, die „frauenbefreiendes Potenzial“ enthielten. Frauen seien gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes, so komme ihnen die „volle Würde eines Christenmenschen“ zu, sie gehörten zum „königlichen Priester-

³⁹ Ausführlich wird die Reform der Äbtissinnenweihe nach dem II. Vatikanischen Konzil in meiner Dissertation bearbeitet, die derzeit am Lehrstuhl von Prof. Dr. Hubert Wolf, Münster, entsteht.

⁴⁰ Vgl. M. Eckholt, Frauen, 481.

⁴¹ Ebd., 479.

tum“ (LG 10,2) und zum „auserwählten Volk“, ferner prägte ihr „Glaubenssinn“ (LG 12,1), das prophetische Amt Jesu aus.⁴²

Und sicherlich hat das Konzil auch mit seinen Äußerungen etwa zum gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und einer zum Volk-Gottes orientierten Liturgiereform große Errungenschaften gebracht. Dennoch dürfen in einer Diskussion um Frauenordination und Frauen in Leitungspositionen zentrale Aussagen des Konzils nicht ignoriert werden. Das Konzil hat versucht, gegen die starken Papstdogmen von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit, die das I. Vatikanische Konzil 1870 in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* formuliert hatte, das Bischofsamt sowie die Kollegialität der Bischöfe zu stärken. Es definierte die Sakramentalität der Bischofsweihe und begründete mit seiner Lehre von der einen heiligen Vollmacht die Jurisdiktionsgewalt in der Weihegewalt. Damit entstand aber ein gewaltiger Kollateralschaden: Die Äbtissinnen zeigen eindrücklich, dass es spätestens bis zur *sacra potestas*-Lehre möglich war, dass „weiheunfähige“ Frauen gewaltige und zwar (quasi-)bischöfliche Jurisdiktion innehaben konnten. Nach dem Konzil ist das nicht mehr möglich.⁴³

Eine weitere Einbuße brachte für die Äbtissinnen die Klärung, dass die Bischofsweihe die höchste Stufe des Weihesakraments ist. So musste die nachkonziliare Reform die der Bischofsweihe so ähnliche Äbtissinnenweihe (und auch Abtsweihe) formal deutlich von der sakramentalen Konsekration eines Bischofs unterscheiden.

Ob das Konzil tatsächlich eine Grundlage für ein neues Sakramentenverständnis sowie die Dynamik eröffnet hat, den Ordo neu zu denken, darf ebenfalls bezweifelt werden. Hinsichtlich der Sakramentalität hatte man im II. Vatikanum zwar zunächst tatsächlich versucht, neue Wege zu gehen und insbesondere die strikte Trennung zwischen Sakrament und dem sogenannten Sakramentale aufzugeben. Dies zeigt ein den Konzilsvätern zunächst vorgelegtes Schema, in dem Sakrament und Sakramentalien gemeinsam behandelt wurden. Die vorbereitende Kommission versuchte zunächst, die „begriffliche Einengung des sakramentalen Geschehens auf die sieben Sakramente zu überwinden“.⁴⁴ Einige Interventionen im Konzil

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. auch H. Wolf, *Krypta*, 58.

⁴⁴ R. Kaczynski, *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders theologischer Kommentar

erreichten jedoch, dass der Begriff „Sakramentalie“ aus *Sacro-sanctum Concilium* 59 (SC) gestrichen und SC 60 als eigenes Kapitel über die Sakramentalien formuliert wurde.⁴⁵ Man wollte die traditionelle Abgrenzung deutlicher beachtet wissen und entschied sich damit eindeutig und bewusst für die traditionelle, sprich tridentinische Sakramentenlehre.

Für die theologische Diskussion um weibliche (Weihe-)Ämter in der Kirche zeigen die Äbtissinnen und ihre Weihe zweierlei: Die Äbtissinnenweihe demonstriert, wie schwierig die enge (neu-)scholastische Definition von Sakrament und Sakramentalien für die Einordnung und Argumentation ist, vor allem auch hinsichtlich der vom II. Vatikanischen Konzil vorgelegten *trias* des Ordo. Formal ähnelte die Äbtissinnenweihe über Jahrhunderte der Bischofsweihe. In der Zeit von 1947 bis 1970 entsprach sie sogar den lehramtlich festgelegten formalen Anforderungen sakramentaler Weihehandlungen, wenn der Bischof über die Äbtissinnen die Weihepräfatation (Form) sprach und ihnen die Hände (Materie) auflegte. Dennoch soll sie im Bereich der Sakramentalien, konkret der Personensegnungen verordnet werden. Es wäre zumindest zu fragen, ob die Äbtissinnen nicht nur im Mittelalter, sondern vielleicht auch gerade in der Zeit zwischen 1947 und 1970 vielleicht doch sakramental geweiht waren.

Die Äbtissinnen zeigen aber vor allem eins: Frauen, die ein leitendes Amt in der Kirche haben, sind in der Kirche keinesfalls ein Novum. Es gab und gibt Frauen, die als Stellvertreterinnen Christi handeln, die eine besondere Weihe empfangen und die auch ohne den Empfang einer Priesterweihe die Leitung einer „Kirche im Kleinen“ innehaben konnten und können. In der weiteren Diskussion um eine Gemeindeleitung durch Frauen sind die Äbtissinnen daher eine beispielgebende Stütze.

zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, hg. von B.-J. Hilberath und P. Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 1–227, 144.

⁴⁵ Vgl. ebd.