

Teresa Berger

Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi?

Ein Blick auf den gottesdienstlichen
Lebenszusammenhang der Frauen

Eine vor wenigen Jahren erschienene Sammlung von Frauenliturgien trägt den hoffnungsfrohen Titel *Wir sind keine Fremdlinge mehr*¹. Der Titel gibt einem neuen Lebensgefühl von Frauen Ausdruck, die sich nicht mehr wie Fremdkörper im Leib Christi, der Kirche, fühlen wollen. Gerade im liturgischen Leben war diese Entfremdung der Frauen besonders sichtbar. Sie ging nicht zuletzt mit einer Entfremdung des weiblichen Körpers vom Heiligen bzw. vom Heiligtum einher. Ich möchte im folgenden in einem breiten geschichtlichen Bogen diese Entfremdung der Frauen von der Liturgie, aber auch ihre Rückeroberung des gottesdienstlichen Lebenszusammenhangs gerade in den letzten Jahren skizzieren.

1. Am Anfang: der Frauen-zentrierte Kult?

In der 1992 erschienenen *Chronik der Frauen*, einer fast 700-seitigen Geschichte des weiblichen Lebenszusammenhangs, finden sich die folgenden Angaben zu den frühesten Kulträumen und Kultobjekten des Menschengeschlechts²: Die Symbolwelt der Hominiden bezieht sich zum großen Teil anscheinend auf den Lebensbereich der Frauen. So sind zum Beispiel Frauenbilder und Frauenkörper die ersten Themen beginnender figürlicher Kunst – dies bei einem fast vollkommenen Fehlen männlicher Figuren. Frauenfiguren scheinen also (mit) im Zentrum kultischer Verehrung der frühen Menschheit gestanden zu haben. Auf eine gynäzentrische kultische Welt verweisen auch die frühesten bekannten Gottesdiensträume des Menschengeschlechts: die Tempelanlagen auf Malta und Gozo (um 3600

v. Chr.). Die Steintempel dieser Kultzentren erscheinen in ihren Grundrissen den Formen des weiblichen Körpers nachgebaut (bauchiger Innenraum, halbrunde Nischen, runder Hauptaltar) und waren mit Symbolen der Göttin (Dreieck, Spirale) geschmückt. Viele Indizien des frühesten kultischen Lebens der Menschen weisen also auf gynäzentrische Formen hin.

2. Der gottesdienstliche Lebenszusammenhang der Frauen im Christentum

Blicken wir von diesen anscheinend gynäzentrischen Frühkulturen auf das Christentum, so ist eines – mag die frühgeschichtliche Forschung auch noch so hypothetisch sein – klar: Im Christentum sind wir eindeutig nicht (mehr?) mit einer gynäzentrischen gottesdienstlichen Kultur konfrontiert³. Auch wenn zusammenhängende Forschungsarbeiten über den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang von Frauen in der Geschichte des Christentums fehlen⁴, dürfte dies doch offensichtlich sein.

Meine These lautet, daß (unter anderem) zwei Konstanten den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen durch die Geschichte bestimmen: erstens der geschlechtsbedingte Ausschluß vom Priesteramt und zweitens das (nicht weniger geschlechtsbedingte) Menstruationstabu. Beide führten auf je spezifische Art und Weise zum Ausschluß der Frauen von bestimmten Bereichen gottesdienstlichen Lebens.

Dabei scheint für die Anfänge des Christentums die Liturgie noch stärker Frauen-geprägt als in der weiteren geschichtlichen Entwicklung: Die frühe Kirche war in den Städten durch einen relativ hohen Frauenanteil, oft aus der städtischen Oberschicht, geprägt. Diese Frauen stellten vielfach ihre Häuser als gottesdienstliche Räume zur Verfügung, und Frauen fungierten als «Vorsteherinnen» (prostat, vgl. Röm 16,2) dieser ihrer Hausgemeinden. Die frühen Frauen-geprägten Liturgien werden aber – mit dem Zurückdrängen des Einflusses von Frauen – abgelöst durch Frauen-spezifische *Teilbereiche* liturgischen Lebens.

Um hier nur ein Beispiel zu nennen: Im

Testamentum Domini, einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, wird ein Frauenspezifischer gottesdienstlicher Lebenszusammenhang deutlich greifbar: So betreten Frauen das Gotteshaus anscheinend durch einen speziellen Fraueneingang (von Diakoninnen bewacht?) und wohnen dem Gottesdienst von Männern getrennt bei. Die Witwen und Diakoninnen haben bei der Feier der Eucharistie einen eigenen Platz im Altarraum (gegen Kanon 44 der Kanones von Laodicea), der aber nicht eingenommen werden darf während der Zeit der Menstruation.

Für die weitere Entwicklung folgenreich wurde besonders die nach Geschlechtern getrennte Platzordnung, wie sie auch außerhalb des *Testamentum Domini* bezeugt ist. Der Ursprung dieser geschlechts-spezifischen Platzordnung ist unklar: Nahe liegt die Übernahme der gottesdienstlichen Absonderung von Frauen im Judentum. Klar ist im *Testamentum Domini* wie auch in den anderen Kirchenordnungen der Ausschluß der Frauen vom Altardienst, wobei das *Testamentum Domini* Witwen und Diakoninnen – entgegen den Kanones von Laodicea, wie schon erwähnt, einen Platz im Altarraum zuweist. Mit dem Verfall des Viduats und Diakonats für Frauen entfiel aber auch dieser Frauenraum innerhalb des Altarraums, und es kam für Frauen zu einem praktisch vollständigen Verbot des Eintritts in den Altarraum und zum Ausschluß von liturgischen Diensten im Altarbereich. Aber auch im restlichen Kirchenraum selbst, der vom Ausschluß der Frauen vom Priesteramt nicht direkt betroffen war, wirkte sich das Menstruationstabu aus, so zum Beispiel in der mancherorts eingeschränkten Teilnahme am Gottesdienst (Taufaufschub bei Menstruation, vgl. Hippolyts *Traditio Apostolica* 20) und am Kommunionempfang zur Zeit der Menstruation (vgl. zum Beispiel die *Capitula Judiciorum* aus dem 7./8. Jahrhundert) sowie im Verbot von Kirchenbesuch und Kommunion direkt nach der Geburt⁵.

Wenden wir uns dem Mittelalter zu, so wird die Frage nach dem gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen äußerst kompliziert, weil vielgestaltig und bis jetzt forschungsmäßig nicht aufgearbeitet. Eines ist offensichtlich: Im Mittelalter waren Frauen

weiterhin von einem liturgischen Raum so gut wie ausgeschlossen: dem Altarraum. Daß in einigen Klosterkirchen die Nonnen diesen Raum auch bei der Feier der Eucharistie nicht einmal sehen konnten, ist nur eine Verschärfung einer allgemeinen geschlechtsspezifischen gottesdienstlichen Raumverteilung, die Frauen klar vom Zentrum des Heiligtums ausgrenzt. Andererseits wissen wir, daß im Mittelalter Frauen in monastischen Gemeinschaften die Rolle der Sakristanin übernehmen konnten und damit verantwortlich waren für Glockengeläut, liturgische Kerzen, die Pflege des Korporale und die Herstellung von Hostien⁶. Die Sakristanin hatte damit zweifellos auch Zugang zum Altarraum. Die Beispiele von Sakristaninnen zeigen schon, daß das Verbot des Betretens des Altarraums für Frauen Ausnahmen kannte. Auf «standesmäßige» offizielle Ausnahmen verweist später das *Pontificale Romanum* (1596): Die Regel, daß Frauen den Altarraum nicht betreten dürfen, gilt nicht im Falle von Äbtissinnenweihe, Königinnenweihe, Jungfrauenweihe und Krönung einer Königin.

Ich konnte in diesen geschichtlichen Hinweisen nur ganz wenige Punkte skizzieren. Die Frage der liturgischen Lebenserfahrung von Frauen ist natürlich viel komplexer, als es mein Überblick vermuten läßt: Die liturgische Lebenserfahrung ist ja nicht nur direkt vom Stand einer Frau abhängig (Nonne, Laiin, Äbtissin, Königin) und von ihrer zeitlichen und geographischen Beheimatung, sondern auch von der Art der Liturgiefeier (Eucharistie, Taufe, Stundengebet, Begräbnis usw.) und der Art des liturgischen Raumes (Pfarrkirche, Klosterkirche, Kathedrale) bzw. des liturgischen Funktionsortes (Altar, Kirchenschiff, Ambo, Chor, Empore usw.).

3. Der gottesdienstliche Lebenszusammenhang der Frauen heute

Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung kann unser Jahrhundert als eine Zeit der Rückeroberung bzw. auch Neudefinition liturgischen Lebens durch Frauen verstanden werden. Die Veränderungen gottesdienstlicher Lebenserfahrung von Frauen kommen

vor allem in Verbindung mit Schwerpunktverschiebungen im Kirchenbild (Vatikanum II), der Liturgiereform, der zweiten Frauenbewegung und einer neuen liturgischen Aufbruchsbewegung von Frauen auf.

Schon bald nach Beginn der Diskussionen innerhalb der kirchlichen Frauenbewegung Anfang der 70er Jahre regte sich Unzufriedenheit mit den bestehenden gottesdienstlichen Möglichkeiten. Es folgten die ersten praktischen Vorschläge für feministische Liturgien oder auch Gottesdienste von Frauen für Frauen. Inzwischen hat sich eine ganze Lawine von Veröffentlichungen zum Thema «Frauengottesdienste», «Frauengebete» und feministische Liturgien in Bewegung gesetzt⁷. Um diese Liturgien soll es im folgenden gehen.

a) Die Androzentrisk der gottesdienstlichen Tradition als Problem

Ausgangspunkt der Diskussion um die Androzentrisk der gottesdienstlichen Tradition war die (wohl kaum zu bestreitende) Beobachtung der weitgehenden Unsichtbarkeit der Frauen in der gottesdienstlichen Feier. Man bzw. in diesem Falle wirklich: Frau erkannte, daß Frauen, abgesehen davon, daß sie in den meisten Fällen den größeren Anteil der den Gottesdienst Feiern den darstellen, *als Frauen* nicht repräsentiert sind. Das beginnt mit der fast immer Männern vorbehaltenen Leitung des Gottesdienstes und Anreden wie «liebe Brüder», setzt sich aber fort in viel subtileren Elementen (zum Beispiel der engen Auswahl von biblischen Frauengeschichten im Lektionar) bis hin zu der fast ausschließlich maskulin geprägten Gottesanrede. Auch Frauen-spezifische Anliegen sind in der Liturgie unterbeleuchtet: Wir anerkennen zum Beispiel die Freiheit von der Beschneidung als wichtiges Symbol der Universalität des Heils: Nur wurden Frauen als Zeichen der Aufnahme in die jüdische Glaubensgemeinschaft ohnehin nie beschnitten. Die Freiheit von der Beschneidung als Bild für die Universalität des Heiles ist also ein Bild, das Frauen im Grunde ausschließt - keine hilfreiche Tatsache, wenn man die Universalität des Heils verdeutlichen will.

b) Frauengottesdienste und feministische Liturgien als Versuch der Aufhebung gottesdienstlicher Androzentrisk

Überblickt man die mannigfaltigen Versuche mit Frauengottesdiensten und feministischen Liturgien, so lassen sich trotz vieler sehr unterschiedlicher Konzeptionen doch auch wichtige Gemeinsamkeiten feststellen. Diese Gemeinsamkeiten scheinen mir das Charakteristische und das Proprium einer von Frauen gestalteten Liturgie zu signalisieren⁸. Sie möchte ich im folgenden beschreiben, weil sie am besten die Kritikpunkte an der bestehenden Liturgie aufzeigen, die in allen feministischen Liturgien implizit - und oft auch explizit - mitgegeben sind. Folgende Elemente lassen sich als Proprium einer von Frauen für Frauen gestalteten Liturgie nennen:

1) In den feministischen Liturgien sind Frauen Subjekte der Liturgie. Sie gestalten und leiten den Gottesdienst. Das mag zunächst ganz offensichtlich scheinen; die Bedeutung dieser Tatsache darf aber nicht unterschätzt werden. Frauen sehen und erfahren sich auf einmal als Schöpferinnen und Gestalterinnen eines Bereiches, der ihnen traditionell verschlossen war, wie der kurze geschichtliche Überblick zu Beginn dieses Beitrags deutlich machte. Hier setzten die feministischen Liturgien neu an: Frauen werden zu vollen Subjekten der Feier der Liturgie - nicht nur was die «tätige Teilnahme», sondern auch was die Gestaltung und Leitung der Gottesdienste betrifft.

2) Von Frauen gestaltete Gottesdienste stehen in einer ständigen Spannung zwischen Tradition und Freiheit. In den meisten Fällen werden traditionelle Formen nicht vollkommen aufgegeben, sondern als Rahmen und Folie akzeptiert, wenn sie auch mit neuen, eben feministischen Inhalten gefüllt werden. Dabei kann man anhand der Nähe zur liturgischen Tradition durchaus eine Skala von mild bis zu radikal feministisch in den neuen Liturgien von Frauen feststellen. Immerhin praktizieren viele feministische Liturgien einen relativ freien Umgang mit der vorgegebenen liturgischen Form: So wird zum Beispiel der liturgische Tanz wiederentdeckt, aber es kommt auch zu ganz neuen Frauen-spezifischen litur-

gischen Feiern (wie einem Ritus der Salbung nach einer Vergewaltigung).

3) Feministische Liturgien sind geprägt von einer intensiven Vorliebe für Symbole: Wasser, Öl, Brot, Blumen, Kerzen, Tücher, Erde, Wein – sie alle kommen in viel größerem Maße zur Geltung als in traditionellen Gottesdiensten. Liturgien für Frauen sind so gut wie immer intensiv symbolhaft und körperbezogen gestaltet.

4) Inhaltlich richten sich feministische Liturgien primär darauf, die weitgehende Unsichtbarkeit der Frauen – und das heißt ihrer Geschichte, ihrer Anliegen, ihrer Bedeutung, ihrer Person – in der traditionellen Liturgie aufzuheben. Das androzentrisch-patriarchale Verschweigen der Stimme der Frauen wird korrigiert. Diese Betonung der Erfahrung von Frauen führt zwangsläufig zu einer anthropologischen Konzentration in feministischen Liturgien, wie sie ja in vielen neuen gottesdienstlichen Entwürfen zu beobachten ist. In den feministischen Liturgien ist die anthropologische Konzentration allerdings noch einmal konkretisiert und spezifiziert auf jene «Hälfte der riesigen Menschheit» (Papst Paul VI.), die selbst bei einer anthropologischen Konzentration bis jetzt meist nicht sichtbar wurde: die Frauen. Manchmal führt dies durchaus auch dazu, daß Frauen sich in solchen Liturgien selbst zu feiern und zu romantisieren scheinen. Die deutliche Betonung der Rolle und Bedeutung der Frauen nimmt oft therapeutische Funktionen an (im Sinne einer Stärkung des Selbstwertgefühls und der Solidarität). Die spezifischen Erfahrungen von Frauen, die in die Liturgie eingebracht werden, drehen sich dabei zu einem großen Teil um Leidenserfahrungen: alltägliche Formen der Diskriminierung, der Ausnutzung von und der Gewalt gegen Frauen.

5) Die Konzentration auf die Geschichte, den Lebenszusammenhang, die Anliegen und Leiden von Frauen führt dazu, daß sowohl der biblische als auch der kirchengeschichtliche Hintergrund von der Seite der Frauen her gelesen werden: Gott ist nicht mehr nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern auch der Gott Sarahs, Rebekkas und Rahels, nicht mehr nur der Gott der Väter, sondern auch der Gott unserer Mütter. Die Liturgie

spricht jetzt nicht allein von den Kirchenvätern, sondern auch von den Kirchenmüttern: von Miriam, Debora und Ruth, von Esther, Susanna, Judith, Maria und Maria Magdalena als Frauen, die Teil der Heilsgeschichte Gottes mit Gottes Volk sind. In diese «Anamnese», diese liturgische Erinnerung von Frauen durch Frauen, werden oft auch Frauengestalten der Kirche miteinbezogen. Weibliche Heilige haben in Frauengottesdiensten Hochkonjunktur. Aber es werden nicht selten auch Frauen in dieses liturgische Gedenken miteinbezogen, die als Teil des Ringens um die Anerkennung der Würde der Frauen Bedeutung erlangt haben. Dieses Ringen, ob innerchristlich oder nicht, wird in feministischen Liturgien als Teil der Befreiungsgeschichte Gottes interpretiert – und somit «liturgiefähig» gemacht. Frauen feiern die Befreiungsgeschichte ihrer Schwestern als Teil ihrer eigenen (gottesdienstlichen) Geschichte – einer Geschichte, die lange Zeit für sie unsichtbar war.

6) Innerhalb dieses neuen Horizontes kommt es auch zu einer veränderten Sicht des traditionellen Sündenverständnisses und damit liturgisch des Sündenbekenntnisses. Fast alle feministischen Liturgien enthalten eine Form des Sündenbekenntnisses, allerdings steht jetzt als Schuld (auch) ganz konkret die Blindheit gegenüber jeder Form von Sexismus, Misogynie und Androzentrismus im Vordergrund.

7) Bemerkenswert ist auch, daß thematisch so gut wie alle feministischen Liturgien intensiver als die traditionellen Liturgien an einer positiven Betonung der Schöpfung interessiert sind. Die Zukunftsvisionen, die entworfen werden, verbinden oft das Thema der Befreiung der Frauen mit dem einer geheilten und geheiligten Schöpfung.

8) Charakteristisch und typisch für Frauengottesdienste und feministische Liturgien ist darüber hinaus, daß sie die traditionellen Gottesbilder und Gottesanreden erweitern, um nun auch feminine Bilder und Anreden aufzugreifen, die es ja in Schrift und Tradition durchaus gibt: So wird in diesen Liturgien denn auch oft die Mütterlichkeit Gottes gepriesen oder Gott ganz konkret als «Mutter-Gott» angesprochen.

9) Feministische Liturgien sind fast immer

ökumenisch orientiert: Trennungslinien zwischen den einzelnen Kirchen verblissen vielfach vor der Trennungslinie in allen christlichen Gemeinschaften zwischen Patriarchat und Frauenbefreiung.

Soweit ein kurzer Überblick über die Charakteristika von Frauengottesdiensten und feministischen Liturgien. Sie sind für Liturgiewissenschaftler/innen, die daran gewöhnt sind, den Maßstab ihrer Arbeit in der «norma patrum», der Norm der Väter, zu finden, nicht immer ganz einfach nachzuvollziehen. Es ist aber meines Erachtens für die Kirche fatal, hinter all diesen Versuchen, gottesdienstliche Traditionen im Licht von Frauenfragen zu überdenken, nur einen egozentrischen Feminismus zu vermuten und diese Stimmen von vornherein abzuqualifizieren, bevor sie überhaupt wirklich gehört worden sind.

4. *Schlußüberlegungen und Thesen*

Die eben genannten Fragen werden deutlich gemacht haben, daß wir zur Zeit wirklich mehr Fragen als Antworten bereithalten. Dennoch können wir uns - auch in dieser Zeit des Fragens und Suchens - nicht von der gottesdienstlichen Gemeinschaft absentieren, nur weil sich noch keine eindeutigen Lösungsmöglichkeiten für das Problem der Androzentrizität der bestehenden Liturgie abzeichnen. Wir feiern als Frauen weiterhin Liturgie - wenn auch «auf dem Weg». Mir sind dabei «auf dem Weg» einige Prinzipien wichtig geworden, die ich hier abschließend zur Diskussion stellen möchte:

1) Unsere heutige Liturgie (ich spreche hier als Mitglied der römisch-katholischen Kirche) ist nicht vom Himmel gefallen, wenn sie auch weitaus normierter ist als in vielen anderen kirchlichen Gemeinschaften. Ihre sprachliche Gestalt fand diese Liturgie zu einer Zeit, als die Anfragen der Frauen(-bewegung) an die Kirche, ihre Sprache und Gottesdienste noch nicht existierten bzw. in der nachkonziliaren Zeit noch nicht gehört wurden. Wir werden deshalb in der Zukunft um eine neue Liturgiereform nicht herum kommen, in der die berechtigten Anliegen der Frauen wahrgenommen werden. Kosmetische Frauen-gerechte Ver-

zierungen der bestehenden Liturgie werden auf Dauer nicht genügen.

2) Mir ist das Konzept der «Inkulturation» bei der Suche nach einem Frauen-gerechten Gottesdienst wichtig geworden. Ich verstehe (mit Hans Bernhard Meyer) Inkulturation als Neugestaltung christlichen Glaubens und Lebens von der eigenen Kultur her, aber auch der eigenen Kultur vom Evangelium her. Man kann das neuentstehende Frauenbewußtsein als Entstehen einer neuen Kultur (für die Zögernden: Sub-Kultur) interpretieren: mit einer eigenen «non-sexistischen» Sprache, einer eigenen Geschichte (der Unterdrückung und Befreiung), einer eigenen Kunst und Literatur und einer eigenen Entfaltung von Wissenschaft (Frauenforschung). Die Liturgie wird sich in diese neuentstehende Kultur «inkulturieren» müssen und wollen. Die Schwierigkeit besteht darin, daß erstens diese Kultur (noch) ganz uneinheitlich ist und noch geboren wird, und daß zweitens die Liturgie oft als Teil der zu überwindenden alten Kultur erfahren wird. Übernimmt man dennoch das Modell der Inkulturation, so wird die zentrale liturgische Anfrage an die Frauenkultur sein müssen: Was aus dieser Frauenkultur ist «liturgiefähig», was hat evangeliumswidrige Implikationen?

3) Die neuentstehende Frauenkultur ist in Ablehnung der patriarchalischen Tradition der westlichen Welt geschaffen worden, an der auch das Christentum Anteil hatte. Wir werden an der Anerkennung dieser Tatsache nicht vorbeikommen. Um so wichtiger ist es, die Frauengeschichten und Frauen-traditionen, die das Christentum ja durchaus auch besitzt, wiederzugewinnen. Wir müssen gegen einen kirchlichen und gottesdienstlichen Gedächtnisschwund (das heißt nicht zuletzt: in uns selbst) ankämpfen.

Zum Schluß: Wir brauchen, um es mit Dorothee Sölle zu sagen, liturgische «Phantasie» und liturgischen «Gehorsam». Die Schwierigkeit wird sein, zu entscheiden, was wann angebracht ist auf dem Weg zu einer (auch) Frauen-gerechten Feier der Liturgie. Vielleicht kann hier nur das Vertrauen in den Geist Gottes, die ruach Jahwe helfen, die Gottes Volk leitet. Und vielleicht wird dann eines Tages ein Drittes Vatikanisches Konzil auch über die kirchliche Frauenbewegung sagen

können, was das Zweite Vatikanum in seiner Liturgiekonstitution über die Liturgische Bewegung sagte: daß sie ein Hindurchgehen des Geistes Gottes, der ruach Jahwe, durch die Kirche darstellt.

¹ Vgl. Evangelisches Missionswerk (Hg.), Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch. (Hamburg 21987)

² Vgl. A. Kuhn (Hg.), Chronik der Frauen. (Dortmund 1992) 9f, 22, 58

³ Daß dies nicht unbedingt selbstverständlich ist (immerhin gehen Christen davon aus, daß der Leib und das Blut Christi zuerst im Leib einer Frau Gestalt gewannen und daß es genau diese Frau ist, die leibhaftig in den Himmel aufgenommen wurde), zeigt das wichtige Buch von C. Walker Bynum, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. (New York 1992)

⁴ Ansätze hierfür finden sich in: T. Berger/A. Gerhards (Hg.) Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990)

⁵ Daß es ein Menstruationstabus gab, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Vgl. hierzu zum Beispiel: S. Cohen, Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: S.B. Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History (Chapel Hill, NC 1991) 273-299; W.E. Phipps, The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition, in: Journal of Religion and Health 19 (1980) 298-303; R. Radford Ruether, Women's Body and Blood: The Sacred and the Impure, in: A. Joseph (Hg.), Through the Devil's Gateway. Women, Religion and Taboo (London 1990) 7-21

⁶ Vgl. G. de Moor, The Role of the Female Sacristan Prior to Trent, in: Vox Benedictina 10/2 (1993) 306-321

⁷ Vgl. meine beiden Bibliographien: Women and Worship. A Bibliography, in: Studia Liturgica 19 (1989) 96-110; und Women and Worship. A Bibliography Continued, in: Studia Liturgica 25 (1995) im Druck.

⁸ Vgl. hierzu auch die (mit anderen Kategorien arbeitende) Charakterisierung feministischer Liturgien durch M. Collins. Principles of Feminist Liturgies, in: M. Procter-Smith/J.R. Walton (Hg.), Women at Worship. Interpretations of North American Diversity. (Louisville 1993) 9-25

TERESA BERGER

geb. 1956; Studium der anglikanischen, evangelischer und katholischen Theologie in Nottingham, Mainz, Genf und Münster; 1984 Dr. theol. in evangelischer Dogmatik, 1989 Dr. theol. in katholischer Liturgiewissenschaft. 1991 Habilitation in Liturgiewissenschaft; seit 1985 Professorin für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Duke University in Durham, NC (USA). Buchveröffentlichungen u.a.: Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas Liturgica Studia 1) (St. Ottilien 1985); Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990); Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. (Praktische Theologie Heute 10) (Stuttgart 1993). Anschrift: Duke University, Divinity School, Durham North Carolina 27708, USA.

Nathan Mitchell

Das Entstehen von neuen Ritualen in der Kultur der Gegenwart

Ein Feldzug gegen Rituale?

In einem inzwischen berühmt gewordenen Brief an den dritten deutschen liturgischen

Kongreß in Mainz im April 1964 bemerkte der bedeutende Theologe Romano Guardini, daß die Zukunft liturgischer Erneuerung nicht im Übersetzen von Texten oder im Überarbeiten von Riten liege, sondern im Wiederentdecken «eines vergessenen Tuns und einer verlorenen Haltung». Diese sind, so versicherte er, nichts weniger als *der liturgische Akt selbst* - eine wiederholbare rituelle Handlung, die die tiefsten Sinngebungen und Werte einer Gemeinschaft verkörpert und sie an die Teilnehmer weitergibt. Die anstehende Aufgabe, so warnte Guardini, liege nicht darin, eine neue liturgische Bibliothek zusammenzustellen, sondern *festzustellen, ob die heutigen Menschen zum liturgischen Akt noch fähig sind.*¹