

Teresa Berger, Yale/USA

Liturgiegeschichte und Gender-Forschung ((*Herausforderungen für die liturgische Tradition* *)

Einführung: Die Dorfkirche von Menat und die Geschlechterdifferenz

Ich möchte mit einer kleinen Geschichte beginnen, die ein Schlaglicht auf die enge Verbindung zwischen gottesdienstlicher Feier, geschlechtsspezifischem Leben und liturgischer Tradition wirft. Diese Geschichte spielt im 12. Jahrhundert. In ihrem Zentrum steht ein Kirchenmann, namentlich genannt. Die Frauen um ihn herum bleiben namenlos. Diese traditionelle Geschichtsschreibung wird allerdings durch die Geschichte selbst durchbrochen, die erzählt wird: Zwei Jahre vor seinem Tod kam der bretonische Wanderasket Robert d'Arbrissel († 1116) nach Menat in der Auvergne und wollte dort in der Dorfkirche predigen. Die Dorfbewohner warnten ihn, dass es Frauen verboten sei, diesen Kirchenraum zu betreten. Robert war aber in Begleitung von anderen Wanderasketen unterwegs, Frauen und Männern; auch hatte er Doppelklöster gegründet, die von Äbtissinnen geleitet wurden. Die Einwohner von Menat erklärten Robert, dass ein Ortsheiliger, der seit Jahrhunderten in der Gegend verehrt wurde, angeordnet hatte, dass Frauen der Zugang zum Gotteshaus zu verwehren sei. Jede Frau, die sich dieser Tradition zu widersetzen wagte, würde sterben. Robert d'Arbrissel reagierte prompt. Er betrat die Kirche zusammen mit einigen der Frauen um ihn herum. Im Kirchenraum angekommen, verteidigte Robert dann seinen Verstoß gegen die jahrhundertalte Tradition von Menat. Zum einen bediente Robert sich dabei einer Form von Legendenkritik. Er stellte lapidar fest: „[Wirkliche] Heilige sind nicht die Feinde der Bräute Jesu Christi.“¹ Zum anderen argumentierte Robert sakramententheologisch: Da Frauen den Leib und das Blut Christi – also die wirkliche Gegenwart Gottes unter den Menschen – aufzunehmen befähigt sind, kann ein Kirchenraum ihnen wohl kaum verschlossen bleiben.

So weit die Geschichte über Robert d'Arbrissel und die ihn begleitenden mutigen Frauen (sie allein riskierten ja mit dem Betreten der Kirche von Menat ihr Leben). Blicken wir von dieser Geschichte aus dem 12. Jahrhundert auf heutige liturgietheologische Argumente, so wird deutlich, dass liturgische Tradition, gottesdienstliche Feier und Geschlechterdifferenzen auch in unserer Zeit einen brisanten Themenkomplex bilden. Die Ministrantinnendiskussion liegt hinter uns, aber inklusive Sprache im Gottesdienst oder auch Frauenliturgien sind weiterhin Reizthemen, von Diakonat und Priesteramt für Frauen oder Segnungen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in einigen protestantischen Kirchengemeinschaften ganz zu schweigen. Mir geht es im Folgenden allerdings nicht um solche zeitgenössischen Themen, sondern um die liturgietheologische Argumentationsbildung, die der Reflexion über heutige Fragen immer auch zugrundeliegen muss. Dabei konzentriere ich mich auf

* Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag, den die Verfasserin am 24.6.2008 auf Einladung des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz hielt. Eine Vorform des hier vorgelegten Argumentationsgangs findet sich in: *The Challenge of Gender for Liturgical Tradition*. In: *Worship* 82 (2008) 243–261.

¹ Die Geschichte und das Zitat finden sich bei Jacques DALARUN, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*. Paris 1986, 128–129.

einen ganz spezifischen Gesichtspunkt, nämlich auf die Herausforderungen, welche die Einsichten der Gender-Forschung für die Liturgiegeschichtsschreibung – und damit das, was als liturgische Tradition anerkannt wird – darstellen.

Zum liturgietheologischen Hintergrund

Die liturgische Tradition – knapper auch „die Liturgie“ oder „Doxologie“ – hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Aufwertung erfahren. Zusammenfassend kann man sagen, dass die gottesdienstliche Tradition der Kirche, die *lex orandi*, wieder verstärkt als genuiner Ort theologischer Wahrheitsfindung, als *locus theologicus*, verstanden wird.² Allerdings ist bei aller Unterschiedlichkeit der heutigen Ansätze doch eine wesentliche Schwäche des liturgietheologischen Rekurses nicht zu übersehen. Wenn man diese Ansätze aus der Sicht der Gender-Forschung betrachtet, so wird ein grundlegender Konsens des Schweigens sichtbar. Dieser sprachlose Konsens besteht darin, dass die *lex orandi* der Kirche von Geschlechterdifferenzen und geschlechtsspezifischem Leben unberührt ist (es sei denn, man hat zu begründen, warum Mannsein Voraussetzung für das Weihen sakrament zu sein hat). Die Unsichtbarkeit der Kategorie „Geschlecht“ im liturgietheologischen Rekurs lässt sich nicht zuletzt zurückführen auf die Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens. Was nämlich als liturgische Tradition (an)erkannt und autorisiert wird, baut – im besten aller Fälle und leider nicht immer – auf Erkenntnissen der Liturgiegeschichtsschreibung auf. Diese Geschichtsschreibung ist aber bis heute weitestgehend traditionellen historiographischen Methoden verpflichtet. Sie weiss also wenig von der Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ – mit allen Konsequenzen für das, was dann als vergangenes gottesdienstliches Leben sichtbar wird.

Bevor ich auf dieses Problem näher eingehe, möchte ich unterstreichen, dass ich hier zwischen vier Größen zu differenzieren versuche, die allerdings aufs engste miteinander verbunden sind. An erster Stelle steht das vergangene gottesdienstliche Leben selbst. Zu diesem Leben haben wir keinen *direkten* Zugang. Niemand von uns kann sich unter die Gottesdienstfeiernden der frühen Hauskirchen mischen oder bei einer mittelalterlichen Fronleichnamsprozession mitlaufen oder an einer von Papst Pius V. zelebrierten Messe teilnehmen. Der einzige Zugang zu diesem vergangenen gottesdienstlichen Leben führt über Zeugnisse dieses Lebens, von liturgischen Texten bis zu autobiographischen Berichten, von erhaltenen Kirchenräumen bis zu Quellen gottesdienstlicher Musik. Diese Zeugnisse gottesdienstlichen Lebens stellen die zweite Größe bei der Aufarbeitung der Vergangenheit dar, wobei diese Zeugnisse von der Vergangenheit als solcher zu unterscheiden sind (selbst wenn es sich um autobiographische Berichte handelt³). Denn Zeugnisse für Vergangenes bieten immer nur einen vermittelten, nie einen unmittelbaren Zugang zum Geschehen selbst. Die gottesdienstlichen Zeugnisse und Quellen nun, die uns zur Verfügung stehen, sprechen eine deutlich geschlechtsspezifische Sprache, und dies in zweierlei Hinsicht. Einerseits verweisen die Quellen immer wieder darauf, dass gottesdienstliches Leben in der Vergangenheit auf mannigfaltige Weise geschlechtsspezifisch geprägt war, von der kirchli-

² Mehr dazu, vor allem auch zur Rezeptionsgeschichte des Axioms *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, bei Teresa Berger, „Theologie in Hymnen“? Zum Verhältnis von Doxologie und Theologie am Beispiel der ‘Collection of Hymns for the use of the People called Methodists’ (1780). Altenberge 1989 (MThA 6) 32–43.

³ Grundlegend wichtiges hierzu bei Friedrich LURZ, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen*. Münster 2003 (Ästhetik Theologie Liturgik 28).

chen Platzordnung bis zur monastischen Profess, von der Tauffeier bis zu Tabus um den Eucharistieempfang herum. Andererseits sind die Quellen selbst zutiefst durch die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ geprägt. So gibt es z. B. für Frauengeschichten und Geschichten von Männern, die „nur Männer“ waren⁴, viel weniger Zeugnisse als für die Geschichte einer männlichen Elite. Die vorhandenen Zeugnisse gottesdienstlichen Lebens vermitteln also ein geschlechtsspezifisch asymmetrisches Bild der Vergangenheit. Die dritte Größe, nämlich der Versuch, sich dieser Vergangenheit und ihrer Zeugnisse durch historische Forschung und Geschichtsschreibung zu nähern, wird davon beeinflusst. Diese Beeinflussung ist besonders markant, wenn die Geschichtsschreibung unreflektiert der geschlechtsspezifischen Asymmetrie der Quellen folgt und zudem noch wenig weiß von der Situiertheit aller Wissensproduktion und den Verbindungen zwischen Wissensproduktion und Geschlecht.⁵ Zur dritten Ebene, der Geschichtsschreibung als Wissensproduktion, kommt im Leben der Kirche eine vierte Größe hinzu, nämlich die liturgische Tradition und der theologische Rekurs auf sie. Die kirchliche Traditionsbildung vollzieht sich in der autorisierenden Auswahl bestimmter Elemente der Liturgiegeschichte, die dann normative Funktion übernehmen. Die autorisierende Auswahl liegt primär nicht mehr in der Hand der Wissenschaft, sondern beim Lehramt der Kirche, das allerdings auf die Erkenntnisse historischer Forschung bezogen ist. Offensichtlich ist dieses kirchliche Lehramt noch stärker als die Wissenschaft geschlechtsspezifisch geprägt ist, da an das Weihesakrament gebunden.

Die grundlegende Frage, die mich hier interessiert, ist folgende: Welche Konsequenzen hat es für die liturgische Tradition, die *lex orandi* der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit, wenn Geschlechterdifferenzen nicht nur ein grundlegendes Ordnungsmuster gottesdienstlichen Lebens und der Zeugnisse für dieses Leben waren, sondern bis heute den autorisierenden Rekurs auf diese Vergangenheit formen – und zwar asymmetrisch und unreflektiert? Von den vier hier zu differenzierenden Größen – gottesdienstliche Vergangenheit an sich, Zeugnisse für diese Vergangenheit, die Geschichtsschreibung dieser Vergangenheit und die autorisierende kirchliche Tradition – können wir an der ersten Größe nichts und an der zweiten nur wenig ändern. Denn die gottesdienstliche Vergangenheit als solche ist unwiderruflich vorbei. Und die Zeugnisse für diese Vergangenheit sind begrenzt und werden dies weiterhin bleiben, auch wenn z. B. immer noch alte Texte wieder auftauchen und schon bestehende Zeugnisse neu ausgewertet werden. Mit der Auswertung der Quellen und Zeugnisse sind wir allerdings schon bei der dritten Größe, nämlich dem Aufgabenfeld der Liturgiegeschichtsschreibung. Auf Letztere möchte ich mich hier, als Basis für das, was als liturgische Tradition autorisiert wird, konzentrieren.

Liturgiegeschichtsschreibung als Wissensproduktion

Eine Schwäche der traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung ist die Verschleierung eines grundlegenden anthropologischen und kulturellen Ordnungsmusters, nämlich der Geschlechterdifferenz. Geschlechterverhältnisse und -konstruktionen, wie sie die Geschichte durchgehend prägten, hatten auch im gottesdienstlichen Leben weitreichende Konsequenzen.

⁴ Der Ausdruck stammt von der Mediävistin Thelma FENSTER; siehe ihren Beitrag: Why Men? In: *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Hg. Clare A. Lees [u. a.]. Minneapolis 1994 (*Medieval Cultures* 7), IX–XIII, hier X.

⁵ Mehr zu Letzterem z. B. in dem Sammelband *Geschlecht und Wissen – Genre et savoir – Gender and Knowledge*. Beiträge der 10. Schweizerischen Historikerinnentagung. Hg. Catherine Bossart-Pfluger [u. a.]. Zürich 2001.

zen. (Selbst die Menschwerdung Gottes geschah innerhalb dieses Ordnungsmusters: Der Logos wurde geschlechtsspezifisch Mensch, nämlich als Mann, im Leib einer Frau.) In der Liturgiegeschichtsschreibung wird jedoch die Vergangenheit weitgehend anhand von scheinbar geschlechtsneutralen Fakten beschrieben. Dabei ist zu wenig bewusst, dass das, was als geschichtliches Wissen herausgearbeitet wird, immer theoriespezifisch ist, also abhängig von interpretativen Strategien und Interessen, die an Zeugnisse der Vergangenheit herangetragen werden. Eine gottesdienstliche Historiographie, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ nicht kennt, wird liturgiegeschichtliches Wissen produzieren, in dem die tiefsitzenden Geschlechterkonstruktionen, die in das gottesdienstliche Leben eingewoben sind, unsichtbar bleiben oder als Randerscheinungen registriert werden. Eine solche Geschichtsschreibung bietet dann natürlich wenig Orientierung in einer Zeit, in der traditionelle Geschlechterverhältnisse ins Wanken geraten sind wie nie zuvor und neue Geschlechterkonstruktionen sich entwickeln, die nicht an Kirchentüren Halt machen. (So ist z. B. die wachsende Zahl von Menschen, die sich einer Geschlechtsumwandlung unterziehen, nicht nur außerhalb von Kirchenmauern zu finden.)

Die hier genannten liturgiegeschichtlichen Schwächen haben Konsequenzen für den theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition. Denn ein theologischer Rekurs, der unkritisch eine traditionelle Liturgiegeschichte rezipiert, kann nicht anders als die Schwächen dieser Historiographie zu reproduzieren. Es ist angesichts dieser Tatsache nicht verwunderlich, dass der Rückgriff auf die gottesdienstliche *norma patrum* (!) selten zu revolutionären theologischen Erkenntnissen geführt hat. Eine anglikanische Kirchengeschichtlerin argumentierte vor einigen Jahren, dass der theologische Rückgriff auf die *lex orandi* immer nur konservativ-theologischen Argumenten dienen kann.⁶ Ich würde dem allerdings widersprechen. Das eigentliche Problem liegt nicht im theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition selbst, sondern in dem, was als Bild der gottesdienstlichen Vergangenheit in diesem Rekurs rezipiert wird. Denn was als liturgische Tradition sichtbar, autorisiert und autorisierend rezipiert wird, erscheint im Licht der Kategorie „Geschlechterdifferenz“ als Halbwahrheit. Grundlegende Elemente gottesdienstlicher Vergangenheit, die das Leben der Glaubenden fundamental prägten, bleiben hier ja verschleiert. Ich möchte die Probleme einer solchen Verschleierung anhand von drei (sehr unterschiedlichen) Beispielen erläutern.

1. Eucharistiefeier als *locus theologicus*: Von Gottesleib und Menschenkörper

In grundlegenden Texten zur Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche wird selten sichtbar, welche geschlechtsspezifischen Aspekte Eucharistiefeier und Eucharistieempfang von Anfang an in sich bargen. Als ein Beispiel dieser Problematik mag ein zentraler Text aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* dienen:

„Die Eucharistie ist ‚Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens‘ (LG 11). [. . .] ‚Die Teilnahme am göttlichen Leben und die Einheit des Volkes Gottes machen die Kirche zur Kirche; beide werden durch die Eucharistie sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt. [. . .]‘“ (Nr. 1324f)

Versucht man, diesen großartigen theologischen Anspruch zusammenzuhalten mit geschlechtsspezifischen Lebenswirklichkeiten, so ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten. Ein Beispiel sind Lebenswirklichkeiten (in diesem Fall: spezifisch weibliche) wie Menses, Schwangerschaft und Geburt. Die liturgischen Tabus in Zusammenhang mit diesen Lebenswirklichkeiten verhinderten für viele Frauen regelmäßig die „Teilnahme am göttlichen

⁶ Vgl. Rebecca LYMAN, *Lex orandi: Heresy, Orthodoxy, and Popular Religion*. In: *The Making and Remaking of Christian Doctrine*. Hg. Sarah Coakley – David A. Pailin. Oxford 1993, 131–141, hier 138f.

Leben“. Dies belegen Quellen seit dem zweiten und dritten Jahrhundert.⁷ Beeinträchtigten diese Tabus aber dadurch nicht auch die „Einheit des Volkes Gottes“, die laut *Katechismus* durch die Eucharistie sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird? Besonders die gottesdienstlichen Auswirkungen des Menstruationstabus, also der Einschränkung gottesdienstlicher Teilnahme zur Zeit der Menses, sind breit belegt (wenn auch nicht durchgehend einheitlich).⁸ So konnte das Menstruationstabu im 3. Jahrhundert zum Taufaufschub führen, im 5. Jahrhundert zu einem zusätzlichen Tag der Taufvorbereitung. In Alexandrien war die Menstruation im 3. Jahrhundert Anlass zum Ausschluss von Gottesdienst, Eucharistieempfang und Taufe; in Syrien kennt das *Testamentum Domini* im 5. Jahrhundert den Ausschluss vom Altardienst für Witwen zur Zeit ihrer Menstruation und den Ausschluss vom Eucharistieempfang für alle menstruierenden Frauen.⁹ Im Westen konnten die Menses im frühen Mittelalter Grund zum Ausschluss von Kirchbesuch und Eucharistieempfang sein, wie viele Bußbücher belegen, und in religiösen Frauengemeinschaften zum Ausschluss vom Chorgebet. Nota bene: Bei Menstruationstabus geht es nicht um irgendeine Randerscheinung gottesdienstlichen Lebens, sondern um eine monatlich wiederkehrende Wirklichkeit in den meisten Frauenleben. Allerdings sollten Menstruationstabus nicht simplifizierend als (gottesdienstliches) Werkzeug einer frauenfeindlichen „Männerkirche“ verstanden werden. Die Wirklichkeit war wohl wesentlich komplizierter, wie z. B. die *Didascalia Apostolorum* zeigt. Der Autor dieser Kirchenordnung aus dem 3. Jahrhundert kritisiert judenchristliche Frauen, die zur Zeit ihrer Menses auf Gebet, Schriftlesung und Eucharistieempfang verzichten.

Die hier genannten gottesdienstlichen Tabus sind natürlich nur ein winziger Hinweis darauf, wie Geschlechteridentitäten liturgisches Leben von Grund auf beeinflussten. Man könnte analoge geschlechtsspezifische Tabus für den Eucharistieempfang von Männern oder für den Vorsitz bei der Eucharistiefeier nennen.¹⁰ Auch sind geschlechtsspezifische Zugänge zur Eucharistiefeier nicht allein restriktiver Art. Es gibt durchaus positive geschlechtsspezifische Traditionen im eucharistischen Leben und Denken. Diese sind allerdings theologie- und rezeptionsgeschichtlich unterbelichtet geblieben. Als Beispiel sei hier das Bild der Eucharistie als Gottes Muttermilch genannt. In der frühen Christenheit gab es Gemeinden in Nordafrika und in Rom, die bei der österlichen Taufeucharistie einen Milch-Honig-Kelch segneten. Ein altes Dankgebet über diesem Kelch spricht von Gott, die ihre Kinder „stillt mit der Milch des Lebens“¹¹. Dieses Bild der Eucharistie als Gottes Muttermilch war frömmigkeitsgeschichtlich lebendig mindestens bis ins 16. Jahrhundert hinein. Christi Selbsthingabe in der Eucharistie wurde als Stillvorgang gedeutet, das heißt Christus als Mutter gesehen, die die Glaubenden mit ihrem Leib und an ihrer Brust nährt. Das Motiv findet sich z. B. bei Juliana von Norwich, aber auch bei Teresa von Avila und ihrer Zeitge-

⁷ Das Thema ist inzwischen verschiedentlich aufgearbeitet worden, ich verweise hier nur auf Gisela MUSCHIOL, Reinheit und Gefährdung? Liturgie im Mittelalter. In: *HID* 51 (1997) 42–54.

⁸ Mehr zum Hintergrund bei Charlotte E. FONROBERT, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford 2000 (Contraversions).

⁹ Vgl. *Traditio Apostolica* 20; *Canones Hippolyti* 19; *Testamentum Domini* II.6, I.42, I.23. Weitere Belege und mehr zu diesem Thema bei Robert F. TAFT, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?* In: *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998) 27–87, hier 74–76.

¹⁰ Vgl. hierzu z. B. Dyan ELLIOTT, Pollution, Illusion, and Masculine Disarray: Nocturnal Emissions and the Sexuality of the Clergy. In: DERS., *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia 1999 (The Middle Ages Series) 14–34.

¹¹ Johannes BETZ hat dies aufgearbeitet in seinem wichtigen Beitrag: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht. In: *ZKTh* 106 (1984) 1–26. 167–185, hier 176.

nossin, der Strassburger Reformerin Katharina Schütz Zell.¹² Es gibt andere geschlechtsspezifische Zugänge zu Eucharistiefeier und -verehrung, von denen die Theologie schlichtweg zu wenig weiß, auch wenn sie die *lex orandi* ernst zu nehmen meint.¹³

Natürlich bestimmten Geschlechteridentitäten das gottesdienstliche Leben in allen Bereichen, nicht nur bei der Feier der Eucharistie. Grundlegende Aspekte wie die gottesdienstliche Raum- und Platzordnung oder der liturgische Gesang, ganz zu schweigen von den Sakramenten wie Ordination oder Ehe bis hin zu Asymmetrien im Heiligenkalender sind geschlechtsspezifisch geprägt. Diese durchgehende geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlichen Lebens sollte nicht überraschen. Denn Geschlechterdifferenzierungen (welcher Art auch immer) sind anthropologische Konstanten, so wie z. B. auch Zeit und Raum, die gottesdienstliches Leben von Anfang an begleiteten und formten. Während aber Zeit und Raum als Koordinaten gottesdienstlichen Lebens liturgiewissenschaftlich anerkannt und greifbar sind, fehlt eine liturgiegeschichtliche Aufarbeitung der anthropologischen Konstante „Geschlechterdifferenz“. Das ist gerade hinsichtlich der Feier der Eucharistie, wo Gottesleib und Menschenkörper sich treffen, ein Problem. Texte über die zentrale Stellung der Eucharistie im Leben der Kirche verschleiern weiterhin, dass erstens Menschen immer in geschlechtsspezifischen Körpern Eucharistie feiern, zweitens die Liturgiegeschichte durchdrungen ist von geschlechtsspezifischen Zugängen zur eucharistischen „Teilnahme am göttlichen Leben“, und drittens die Tradition tiefsinnige geschlechtsspezifische Eucharistiedeutungen kennt (von denen einige auf spezifisch weibliche Lebenswirklichkeiten zurückgreifen). Kurz: Das Sakrament der Eucharistie ist in menschliche Hände gegeben, die nicht weniger geschlechtsspezifisch geprägt sind als der Herrenleib auch. Der US-amerikanische Kulturtheoretiker Paul Connerton hat in seinem wichtigen Buch *How Societies Remember* argumentiert, dass Tradition, Wissen und Erinnerung nicht primär über Texte, sondern über körperliches Wissen weitergegeben werden.¹⁴ Mit anderen Worten: Tradierende Weitergabe ist nicht ausschließlich text- und wortgebunden, sondern ein körperliches Wissen, das vor allem in Ritualen weitergegeben wird. Connertons Ansatz ist ein Argument auch für die zentrale Bedeutung der liturgischen Tradition in der Kirche. Denn gottesdienstliches Leben ist immer symbolgebundenes und körperbetontes darstellendes Handeln. Wenn Körper aber mitspielen, ja mehr noch: konstitutiv sind für die Weitergabe der kirchlichen Tradition, dann darf körperliche (und das heißt immer auch: geschlechtsspezifische) Wirklichkeit nicht vernachlässigt werden gegenüber theologischen und lehramtlichen Texten.

Soviel zu den Problemen einer Theologie der Eucharistie, die sich jenseits der fundamentalen Koordinaten von Materialität, Körper und Geschlechteridentitäten bewegen will. Damit aber die Theologie der Eucharistie hier nicht allein steht für das Problem der Verschleierung der Geschlechterdifferenz, sei (wenn auch wesentlich kürzer) noch auf zwei weitere Bereiche verwiesen.

¹² Mehr hierzu bei Teresa BERGER, Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen. In: „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Hg. Ilona Riedel-Spangenberg – Erich Zenger. [FS Helen Schüngel-Straumann.] Paderborn 2006, 55–62.

¹³ Siehe z. B. Caroline Walker BYNUM, Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert; und: Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter; beide in: Caroline Walker BYNUM, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt 1996 (edition suhrkamp Neue Folge 731) 109–147 und 148–225.

¹⁴ Paul CONNERTON, *How Societies Remember*. Cambridge 1989.

2. Der theologische Rekurs auf Gebetstraditionen: Welche Stimmen werden gehört?

In den letzten Jahren mehrten sich theologische Arbeiten, die Gebetstexte des Judentums und Christentums aufgreifen, deren Themen und Strukturen analysieren, und von daher Grundlegendes sagen möchten über das Verhältnis Gottes zum Menschen und zur Schöpfung.¹⁵ Den Psalmen und Hymnen der Heiligen Schrift kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Ein solcher theologischer Rekurs auf das Gebetsgut Israels und der Kirche ist nur zu begrüßen. Problematisch ist allerdings wiederum, dass dieser Rekurs die geschlechtsspezifische Asymmetrie der Quellen nicht reflektiert. So sind z. B. in der Hebräischen Bibel nur wenige der annähernd dreihundert Gebete oder Gebetsfragmente eindeutig Frauen zuzuordnen; und diese wenigen Gebete drehen sich mehrheitlich um die Bitte um männliche Nachkommenschaft.¹⁶ Nun wird niemand bezweifeln, dass die Geburt eines Sohnes für Frauen in traditionellen Gesellschaften von fundamentaler Bedeutung war. Aber dies bedeutet nicht, dass andere Dinge nicht auch wichtig waren, wie z. B. das eigene Überleben, Glaubensanfechtungen, Ernte und Nahrung, Trost im Leiden, Schutz vor Feinden, der eigene Tod. Auch werden Frauen nicht um vieles weniger als Männer gebetet haben. Nur tradiert eben die Heilige Schrift selbst geschlechtsspezifisch asymmetrisch die Stimmen der Betenden Israels und der frühesten christlichen Gemeinden. Die Zeugnisse der Bibel sind, wie die meisten historischen Quellen auch, durch den „männlichen Blick“ geprägt. Kann man aber aus dieser geschlechtsspezifisch-asymmetrischen Tradition ohne kritische Analyse der Geschlechterdifferenz allgemeine gebets theologische Schlüsse ziehen?

3. Das Weihesakrament: Geschlechtsidentität als Bedingung

Als drittes und letztes Beispiel sei hier das Weihesakrament genannt. Allerdings handelt es sich beim Weihesakrament, anders als bei den ersten beiden Beispielen, um einen liturgietheologischen Bereich, bei dem klar und deutlich geschlechtsspezifisch argumentiert wird. Ich zitiere noch einmal den *Katechismus der Katholischen Kirche*:

„Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann [vir]‘ (CIC, can. 1024). [. . .] Darum ist es nicht möglich, Frauen zu weihen.“ (Nr. 1577)

Das Problem an diesem Punkt ist also keineswegs, dass Geschlechterdifferenzen unsichtbar sind. Im Gegenteil, sie sind grundlegender Bestandteil dieses Sakraments. Mannsein ist Bedingung der Gültigkeit einer Weihe. Das Problem liegt hier also nicht in der Unsichtbarkeit der Kategorie Geschlechterdifferenz, im Gegenteil. Eher schon ist die Kategorie hyperpräsent. Das Problem liegt vielmehr auf der Ebene der Wissensproduktion, besonders der Interpretation der Quellen, welche diese Betonung der Geschlechterdifferenz stützen. Traditionelle Argumente betonen, dass die Kirche einer 2000 Jahre alten Tradition folgt, die auf Jesus zurückzuführen sei, wenn nur Männern das Weihesakrament gespendet wird. Ich möchte hier nicht auf die komplexe Diskussion über die neutestamentlichen Texte eingehen, sondern nur darauf verweisen, dass neuere Forschungen ein anderes, nuancierteres und uneinheitlicheres Bild der geschichtlichen Entwicklung zeichnen. So erhielten z. B. bis ins 12. Jahrhundert hinein bestimmte Frauen eine „*ordinatio*“ zu ihrem Dienst in der Kirche. Es gibt eine Reihe von Messformularen und Weihegebeten, die dies auch für die westliche

¹⁵ So z. B. der von Albert Gerhards und Stephan Wahle herausgegebene Band *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*. Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum).

¹⁶ Vgl. Patrick D. MILLER, *Things Too Wonderful: Prayers of Women in the Old Testament*. In: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. [FS Norbert Lohfink SJ.] Hg. Georg Braulik [u. a.]. Freiburg 1993, 237–251.

Kirche belegen. Mit dem 12. Jahrhundert verengte sich das Verständnis der Ordination (im Sinne einer Konzentration auf den „Dienst am Altar“); es finden sich dann auch zunehmend Stimmen, die Frauen für unfähig erklären, diese Ordination zu empfangen.¹⁷ Was bedeutet eine solche liturgiegeschichtliche Erkenntnis für den oben zitierten Text des *Katechismus*? Oder, um eine grundsätzlichere Frage zu formulieren: Was kann eine geschlechtsspezifische Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens angesichts dogmatischer Festschreibungen bewirken? Warum ist diese Geschichtsschreibung im Leben der Kirche wichtig?¹⁸

Liturgiegeschichte und Geschlechterdifferenz

Zunächst sei betont, dass es bei Fragen der Geschlechterdifferenz nicht um Marginalien geht, sondern um ein grundlegendes gottesdienstliches Ordnungsmuster. Wir alle leben geschlechtsspezifische Leben, nicht zuletzt, wenn wir uns als Kirche versammeln. Die Geschlechterdifferenz prägt gottesdienstliches Leben grundlegend, und das bis heute.¹⁹ Damit ist aber auch schon gesagt, dass es bei dem Anliegen einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß, nicht primär um eine (post-moderne?) wissenschaftliche Leidenschaft für das Andere, das Vergessene oder Verschleierte geht²⁰, sondern um Fragen, die mit im Zentrum gottesdienstlichen Lebens stehen. Die eigentlichen Gründe für eine Liturgiegeschichtsschreibung im Dialog mit der wissenschaftlichen Reflexion auf die Geschlechterdifferenz sind deshalb liturgietheologischer Natur. Drei dieser Gründe scheinen mir besonders wichtig.

Ein erster Grund liegt in der Bedeutung gottesdienstlicher ἀνάμνησις im Leben der Kirche. Im Herzen liturgischen Betens und Feiern steht das lobpreisende Gedächtnis des Heilshandelns Gottes. Diese liturgische Anamnese ist eine Form der Geschichtsschreibung, und zwar unter den Vorzeichen der gnadenvollen Hinwendung Gottes durch die Zeiten. So preist z. B. das Taufwasserweihegebet die Geschichte Gottes mit Wasser und mit Menschen seit Anbeginn der Schöpfung bis hin zu der Taufe, für die jetzt das Wasser geweiht wird. Im Herzen des Eucharistischen Hochgebets findet die Anamnese von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung statt, als erinnernde Vergegenwärtigung seiner leidenschaftlichen Hingabe. Das Erzählen vergangener Wirklichkeit, in der Form des Lobpreises für Gottes Heilshandeln, ist also eine fundamentale gottesdienstliche Sprachhandlung. Ja, dieser Lobpreis ist in vielen Gebeten Fundament allen Bittens um Gottes gegenwärtigen Segen. Anamnese, als gottesdienstliche Sprachhandlung, findet aber nicht nur lobpreisend statt. Auch im Sündenbekenntnis beim Bußsakrament z. B. ist die Reflexion auf Vergangenes (in diesem Fall: unsere eigene Vergangenheit mit ihren Schwächen und Fehlern) ein entscheidender Teil des sakramentalen Geschehens. Und gerade hier ist es sehr wichtig, dass dieser Blick in die

¹⁷ Siehe das neueste Buch des Kirchengeschichtlers Gary MACY, *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. New York 2008. Im Anhang sind die verschiedenen lateinischen Texte für die Ordinationen von Äbtissinnen und Diakonissen gesammelt.

¹⁸ Ich teile hier nicht ganz den Pessimismus von Mark JORDAN, der davon ausgeht, dass das kirchliche Lehramt weitestgehend immun ist gegen liturgiegeschichtliche Einsichten, vgl. seinen Beitrag *Arguing Liturgical Genealogies, or the Ghost of Weddings Past*. In: *Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions*. Hg. Mark D. Jordan [u. a.]. Princeton 2006, 102–120.

¹⁹ So besteht das Kirchenvolk heutzutage mehrheitlich aus Frauen; die Messfeier zelebriert hingegen immer ein Mensch, der Mann zu sein hat.

²⁰ So JORDAN (s. Anm. 18) 112. Ich würde allerdings nicht leugnen, dass eine solche Leidenschaft mitspielen kann beim Blick zurück in die Liturgiegeschichte. Warum auch nicht?

Vergangenheit wahrhaftig geschieht. Formen geschichtlicher Erinnerung und Erzählung sind also fundamentaler Bestandteil liturgischen Feierns. Was aber, wenn diese geschichtliche Erinnerung halb wahr ist, weil sie z. B. von Gottes Heilshandeln im Leben von bestimmten Männern sehr viel mehr weiß als von Gottes Gegenwart im Leben von Frauen?

Ein zweiter Grund für eine Geschlechter-differenzierende liturgische Geschichtsschreibung liegt in der Bedeutung dieser Historiographie für die Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Denn aus dem, was als Geschichte gottesdienstlichen Lebens sichtbar wird, kristallisiert sich für die Kirche die *lex orandi*. Als liturgische Tradition bietet diese *lex orandi* nicht einfach nur eine Auswahl interessanter Details historischer Entwicklung, sondern wird im Leben der Kirche als bleibend wichtig autorisiert und tradiert. Die Kirche versteht diese Tradition letztlich als Geist-getragen – das heißt als inspiriert und inspirierend. Wie aber kann eine kirchliche Tradition bestehen, die geschichtliche Halbwahrheiten verkündet?²¹ Oder anders gefragt: Warum nicht die Entlarvung der Halbwahrheiten als Geist-inspiriert und damit als Dienst an der Kirche ansehen? Kann nicht auch das Sichtbarmachen der lebendigen Vielfalt, Divergenzen und Gebrochenheit der Tradition als Teil kirchlicher Entscheidungsbildung *coram Deo* verstanden werden? Gott sei Dank beinhaltet die Liturgiegeschichte (bzw. das, was für uns davon sichtbar ist) ihre eigenen Subversionen einer allzu monolithischen Tradition. Es wäre eine interessante Aufgabe für die Liturgiewissenschaft, einmal diese Subversionen der als Tradition autorisierten Geschichte gottesdienstlichen Lebens aufzuarbeiten. Was wäre in einer solchen Geschichte nicht alles zu entdecken. Ich denke hier z. B. an nicht-eheliche Paarkonstruktionen, die gottesdienstlich Niederschlag fanden (so die gleichgeschlechtliche „Schwurbruderschaft“, die es nicht nur in den Ostkirchen, sondern auch im Westen gab²²).

Den dritten und letzten Grund für eine Geschlechter-differenzierende Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens bietet ein heutiges kirchliches und pastorales Anliegen. Wir leben in einer Zeit, in der traditionelle Geschlechterkonstruktionen aufgebrochen sind wie nie zuvor. Das gottesdienstliche Leben ist von diesen Veränderungen betroffen, da das Volk Gottes sich nie geschlechtsneutral versammeln kann. Alle Gottesdienstfeiernden leben mit spezifischen Geschlechteridentitäten (Mann, Frau, intersexueller Mensch, Trans, usw.), auch in ihrem Glauben. Eine Liturgiegeschichtsschreibung, die blind ist gegenüber der Tatsache, dass Geschlechterkonstruktionen immer schon gottesdienstliches Leben mitbestimmen, kann hier wenig Orientierungsmöglichkeiten bieten. Denn heutige geschlechtsspezifische Fragen an das gottesdienstliche Leben müssen dieser Art von Liturgiegeschichtsschreibung als unerhört neu und mit der Tradition unvereinbar erscheinen.

Soviel zur Begründung einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß. Es geht bei dieser Liturgiegeschichtsschreibung keinesfalls darum, dem liturgietheologischen Rekurs den Boden zu entziehen oder gar die liturgische Tradition zu entwerten. Im Gegenteil. Es geht darum, die Liturgiegeschichtsschreibung und die auf ihr aufbauende Tradition klärend zu stärken und aufzuheben in ein größe-

²¹ Eine fulminante Kritik der Instruktion „Liturgiam Authenticam“ (2001) auf dieser Basis bietet das brillante Büchlein von Peter JEFFERY, *Translating Tradition. A Chant Historian Reads Liturgiam Authenticam*. Collegeville 2005. Jefferey entlarvt die liturgiegeschichtliche Sicht dieses vatikanischen Dokuments als „para-Historie“.

²² Siehe z. B. den kleinen „Ordo ad fratres faciendum“ aus dem 14. Jahrhundert, welchen Alan BRAY in seinem Buch: *The Friend*. Chicago 2003, 130–133, publizierte und vorsichtig einzuordnen suchte.

res Ganzes, das der Wirklichkeit und Wahrheit gelebten gottesdienstlichen Lebens aller Glaubenden näher kommt.

Liturgiegeschichte und Gender-Forschung: Herausforderungen

Die Frage bleibt, wie eine solche Liturgiegeschichte Gestalt annehmen kann. Methodologisch ist dies sicher nicht mit den traditionellen Werkzeugen liturgiegeschichtlicher Forschung allein zu leisten. Hier ist die Hinzunahme von Theorien der Gender-Forschung unerlässlich.²³ Die Gender-Forschung ist ein komplexes und disparates Wissensgebiet, das sehr unterschiedliche methodologische Ansätze und Forschungsinteressen unter einem Begriff versammelt hat. Ich verstehe Gender-Forschung hier als Überbegriff für die Forschungsgebiete Frauenforschung, Männlichkeitsforschung, Queer Studies, Sexuality Studies und Körpergeschichte. Ich setze voraus, dass die Geschlechterdifferenz als fundamentales kulturelles Ordnungsmuster (an-)erkannt ist, das praktisch alle Bereiche gelebten Lebens prägt – von der eigenen Geburtsurkunde über öffentliche Toiletten bis hin zu den Olympischen Spielen²⁴ und dem Weihesakrament.

Den deutlichen Herausforderungen, die die Gender-Forschung an die Liturgie und ihre Historiographie stellt, sollte nicht ausgewichen werden. Vor allem hinterfragt die Gender-Forschung die interpretativen Strategien der traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung. Was wird als „geschichtliche Tatsache“ autorisiert und zuungunsten anderer Tatsachen in den Vordergrund gerückt? Was wird in dieser gottesdienstlichen Geschichtsschreibung nicht gesehen oder verschleiert? Welche Vorstellungen über das fundamentale Ordnungsmuster „Geschlechterdifferenz“ und dessen Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit für das gottesdienstliche Leben sind in traditionelle Liturgiegeschichten eingewoben? Wo werden die geschlechtsspezifischen Asymmetrien der Quellen übersehen? Eine Geschichtsschreibung, die Geschlechterdifferenzen ernstzunehmen weiß, erkennt in der traditionellen Historiographie eine ganz spezifische Repräsentation der Vergangenheit, konzentriert auf Institutionen und ihre Riten, auf männliche Hauptakteure und deren Texte. Andere liturgiegeschichtlich wichtige Koordinaten – wie die *ecclesia domestica* als Ort des Stundengebetes oder religiöse Frauengemeinschaften, die unter dem Vorstand ihrer Äbtissin Liturgie feierten, oder die vielen auf die Liturgie bezogenen Riten des Alltags – kommen nicht in den Blick. Dabei waren gerade Letztere das alltägliche Brot für die Mehrzahl der Glaubenden, die ihre Tage ja nicht Eucharistie feiernd in Kathedralen verbrachten. Eine traditionelle Liturgiegeschichtsschreibung hingegen findet in ihrem Untersuchungsobjekt (gottesdienstliches Leben konzentriert auf kirchliche Institutionen, männliche Hauptakteure und deren Texte) wovon ihre eigenen interpretativen Strategien ausgehen, nämlich einen Lebenszusammenhang, in dem die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ nebensächlich ist. Wo die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ in der traditionellen Liturgiegeschichte auftaucht (und sie lässt sich ja in Wirklichkeit kaum vermeiden), da wird Geschlecht simplifizierend ver-

²³ Einen einführenden Überblick über Gender-Forschung und Geschichtswissenschaft bietet Claudia OPITZ, *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*. Tübingen 2005 (Historische Einführungen 10).

²⁴ So müssen Olympiateilnehmerinnen sich im Zweifelsfall einem Geschlechtstest unterziehen, um auszuschließen, dass ein Mann als Frau an den Start geht. Auch finden die Wettkämpfe grundsätzlich zweigeschlechtlich getrennt statt. Komplikationen, die dabei z. B. für Frauen mit (männlichem) Y-Chromosom entstehen, machen immer wieder Schlagzeilen.

standen als naturgegeben und als zweipolig. Die Wirklichkeit gelebter Geschlechteridentitäten ist jedoch viel komplizierter, wie die Gender-Forschung gezeigt hat.

Welche interpretativen Strategien stellt die zeitgenössische Gender-Forschung bereit, die liturgiegeschichtlich wichtige Impulse geben könnten? Ich möchte im Folgenden drei grundlegende Einsichten der Gender-Forschung als liturgiegeschichtliche Forschungsanliegen ausbuchstabieren, beginne aber mit einem Blick zurück, nämlich auf zwei Ansätze der frühen Frauengeschichtsforschung, die in der Gender-Forschung inzwischen durch nuanciertere methodologische Werkzeuge ersetzt worden sind. Der erste Ansatz lässt sich, salopp gesagt, als das Rezept „Frauen hinzufügen und umrühren“ beschreiben. Diesem historiographischen Rezept verdanken wir viele neue Zugänge zu Frauen der kirchlichen Tradition, von Maria Magdalena und Faltonia Betitia Proba über Hildegard von Bingen bis zu Dorothy Day. Dies hat sicher unsere Sicht der christlichen Tradition bedeutend vertieft und bereichert. Das Problem dieses Ansatzes war ein doppeltes. Erstens wurden die traditionellen Paradigmen der Geschichtsschreibung nicht wirklich hinterfragt, sondern Frauen dieser Geschichte hinzugefügt. Zweitens waren die Frauen, die so sichtbar werden, meistens weibliche Pendants zu den männlichen Hauptakteuren der traditionellen Geschichtsschreibung, d. h. Frauen, die aus verschiedenen Gründen privilegiert waren und so Zugang hatten zu kirchlichen Institutionen, Bildung und rezeptionsgeschichtlicher Aufmerksamkeit. Erst die Sozial- und Alltagsgeschichte wandelte diesen Blickwinkel. Ein zweiter Ansatz der frühen Frauengeschichtsforschung, der ebenso problematisch war, konzentrierte sich auf Frauen als Opfer der Geschichte. Die Vergangenheit wurde hier vor allem als Geschichte patriarchaler Unterdrückung und als „frauenfeindlich“ gelesen. Die Schwäche auch dieses Ansatzes ist eine vorschnelle Akzeptanz des traditionellen Geschichtsbildes, in dem Frauen eben nur am Rande vorkamen. Eine „Opfer“-Geschichte, z. B. der gottesdienstlichen Vergangenheit als frauenfeindlich, wusste nicht nur zu wenig von den vielen Punkten, an denen Frauen gottesdienstliches Leben gestalteten, leiteten und organisierten²⁵, sondern auch zu wenig von „nicht-hegemonialen“ Männern, die in einem traditionellen Geschichtsbild auch keinen Platz fanden. Außerdem unterschätzte dieser Ansatz, wie gottesdienstliches Leben sich entfaltet und wirkt. Gottesdienstliches Geschehen wird nie *nur* rezipiert, sondern in der Art der aneignenden Rezeption entscheidend geprägt.²⁶ Soviel zu zwei interpretativen Ansätzen der frühen Frauenforschung, die inzwischen in der Gender-Forschung durch nuanciertere methodologische Vorentscheidungen abgelöst worden sind.

Drei methodologische Vorentscheidungen der zeitgenössischen Gender-Forschung lassen sich m. E. direkt liturgiegeschichtlich fruchtbar machen.

1. Geschlechterdifferenz und Gender-Forschung sind nicht gleichzusetzen mit „Frauen“ und Frauenforschung. Inzwischen ist klar, dass auch Männlichkeit und Mann-sein spezifische Formen der Geschlechterdifferenz sind, die es geschichtlich aufzuarbeiten gilt. Mehr noch, Mann-sein ist konstitutiv für das dominante Geschlechterverhältnis, nämlich die Zweigeschlechtlichkeit. Von daher gehören Männlichkeitsstudien ebenso zur Gender-Forschung wie Frauengeschichte; denn was Mann-sein and Frau-sein bedeutet, ist direkt aufeinander bezogen. Es ist leicht einsichtig, was dies für die Liturgiegeschichte bedeutet.

²⁵ Beispielhaft hier weiterhin die Untersuchung von Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums 41).

²⁶ Jaime LARA hat dies z. B. für das liturgische Leben im Zuge der Evangelisation Mesoamerikas im 16. Jahrhundert gezeigt, siehe vor allem sein neuestes Buch: *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*. Notre Dame 2008.

In einer traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung waren ja nicht nur die meisten Frauen unsichtbar, sondern auch der Großteil der Männer – nämlich alle Männer, die außerhalb hegemonialer Männlichkeit standen und eben „nur Männer“ waren. Zum Glück gibt es schon seit einigen Jahren ein interdisziplinäres Forschungsgebiet, das sich der historischen Männerforschung widmet.²⁷ Liturgiewissenschaftliche Forschungen können sich hier anschließen. Denn liturgiegeschichtlich müssen eigentlich immer beide, Männer und Frauen, im Blick sein, da kirchlicher Gottesdienst einer der Punkte war, wo Männer und Frauen öffentlich aufeinandertrafen. Soviel zu der grundlegenden Einsicht der Gender-Vorschung, dass Geschlechterdifferenz nicht das weibliche Geschlecht allein meint. Der zweite Punkt geht nun allerdings noch einen Schritt weiter und macht klar, dass die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ mehr beinhaltet als nur die Zweigeschlechtlichkeit.

2. Die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ erschöpft sich nicht in Weiblichkeit plus Männlichkeit. Zum Verständnis dieses Grundsatzes der Gender-Forschung ist es notwendig, etwas weiter auszuholen. Es gibt inzwischen zahlreiche Studien, die den Ausschließlichkeitsanspruch der Zweigeschlechtlichkeit hinfällig machen. So haben biologische Forschungen gezeigt, dass selbst die chromosomale Identität nicht exklusiv zweigeschlechtlich ist. Menschen existieren nicht nur in zwei Ausgaben, mit XY (Mann) und XX (Frau) Chromosomen. Fast sechs Millionen der sechs Milliarden heute lebenden Menschen haben andere als die klar männlichen oder weibliche Doppelchromosome.²⁸ Es gibt Menschen mit dem männlichen Y-Chromosom, die äußerlich Frauen sind. Ebenso gibt es zahlreiche Menschen, deren primäre Geschlechtsmerkmale weder eindeutig weiblich noch eindeutig männlich sind; diese Intersexualität wird allerdings meistens schon im Kindesalter operativ bekämpft. Es gibt eine wachsende Anzahl transsexuelle Menschen, die sich einer Geschlechtsumwandlung unterzogen haben, weil äußere und innere Geschlechtsidentität absolut nicht übereinstimmen. Hinzu kommen Menschen, die entschieden *trans* zu leben versuchen, ohne Festlegung auf eine Seite des bipolaren Geschlechtersystems. Und es existierten Kulturen, die ein drittes Geschlecht kannten, sowie gesellschaftliche Ordnungsmuster mit Menschen „ohne Geschlecht“. All diese Beispiele machen klar, dass der Absolutheitsanspruch der Zweigeschlechtlichkeit nur begrenzt mit der Wirklichkeit gelebten Lebens übereinstimmt. Die neuere Geschlechterforschung versteht deshalb die Zweigeschlechtlichkeit als ein Ordnungsmuster, das – obwohl dominant – im Raum der Geschlechterdifferenzen nicht allein steht.²⁹

Was hat das alles mit Liturgiegeschichte zu tun? Nun, auch die Liturgiegeschichte weiß von mehr als nur der absoluten Zweigeschlechtlichkeit, so z. B. von dem „dritten Geschlecht“ der Eunuchen. Gerade was kirchliches Leben betrifft, sind Eunuchen vom Neuen Testament

²⁷ Siehe z. B. die beiden Sammelbände *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*. Hg. Martin Dinges. Frankfurt 2005 (Geschichte und Geschlechter 49); *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. Martin Dinges. Göttingen 1998 (Sammlung Vandenhoeck).

²⁸ Vgl. Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York 2000, 51–54; Christine E. GUDORF, *The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenges to Religion and Religious Ethics*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001) 863–891, bes. 874f.

²⁹ Die Geschlechterforschung hat damit sogar die (allerdings missfallende) Aufmerksamkeit des Vatikan auf sich gezogen, vgl. das Schreiben der Glaubenskongregation aus dem Jahre 2004 „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“, besonders § 2f. Das Dokument ist zugänglich auf der vatikanischen Webseite unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html

an bis ins 20. Jahrhundert hinein belegt (in der Sixtinischen Kapelle sangen *castrati* noch zu Beginn des letzten Jahrhunderts). Eunuchen, so könnte man sagen, gehören zur 2000 Jahre alten Tradition der Kirche; es gibt nicht allzu viele gottesdienstliche Elemente, die dies von sich behaupten können. Jesus war mit der Existenz von Eunuchen vertraut (Mt 19,12; vgl. Jes 56,3–5); Philipp taufte einen Eunuchen kurz nach dem Pfingstereignis (Apg 8,26ff). Eunuchen fanden sich also seit den frühesten Anfängen nicht nur im weiteren kulturellen Umfeld, sondern im gottesdienstlichen Leben christlicher Gemeinden. Gerade in Byzanz spielten Eunuchen dann eine wichtige Rolle, die nicht zuletzt in ihrer geschlechtsspezifischen Zwischenrolle gründete.³⁰ Wir vernachlässigen diese geschlechtsspezifische Zwischenrolle zum Schaden einer nuancierten Liturgiegeschichte. Es gibt ja durchaus Zeugnisse, die klar machen, dass Eunuchen gottesdienstlich nicht einfach als Männer eingeordnet wurden. Durch Hieronymus z. B. wissen wir, dass hochgestellte Römerinnen zum Gottesdienst kamen in Begleitung ihrer Eunuchen (Ep. 22,32). Und Chrysostomus kritisiert, dass die *virgines subintroductae* von den Männern, mit denen sie zusammenlebten, zu ihrem (Frauen-)Platz im Kirchenraum begleitet wurden, wodurch diese Männer, so Chrysostomus, sich Eunuchen gleich machten. Natürlich sind Eunuchen nicht die einzigen Menschen, die liturgiegeschichtlich jenseits einer simplifizierend-ausschließlichen Zweigeschlechtlichkeit stehen. Das Wissen um Menschen jenseits der normativen Zweigeschlechtlichkeit ist wohl so alt wie die menschliche Geschichte selbst.³¹ Geschlechtlich undifferenzierte und androgyne Menschen waren z. B. dem rabbinischen Judentum durchaus vertraut.³²

Ein positives Resultat einer Liturgiegeschichte, die unterschiedliche Geschlechteridentitäten ernst zu nehmen weiß, wäre die Einsicht, dass Geschlechterdifferenzen schon immer vielgestaltig und komplex waren, und dass das gottesdienstliche Leben in der Vergangenheit von dieser Vielfalt (mit-)geprägt war. Die gegenwärtigen Fragen um gottesdienstliches Leben und Geschlechteridentitäten sind also innerhalb der liturgischen Tradition nichts ganz und gar Neues.

3. Eine dritte Einsicht der Gender-Forschung, die liturgiegeschichtlich von Bedeutung ist, hat mit dem sozial konstituierten Charakter der Geschlechterdifferenz zu tun. Die Gender-Forschung betont, dass Geschlechterdifferenzen kulturell kodiert sind, und sieht von daher klar, dass das „Geschlecht“ als Kategorie so wandelbar ist wie die verschiedenen Kontexte, in denen es konstituiert wird. Die englischsprachige Gender-Forschung spricht hier von „intersectionality“, also „Intersektionalität“, und meint damit die Verflechtung verschiedener Identitätsmerkmale in und mit der Kategorie „Geschlecht“. Eine bestimmte Geschlechteridentität steht also nie allein, sondern wird geprägt durch andere identitätsbestimmende Merkmale wie Status, ethnische Herkunft, Alter, Geographie, Kirchenzugehörigkeit, usw.

³⁰ Vgl. hierzu Kathryn M. RINGROSE, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. Chicago 2003, bes. Kap. 5: „Passing the Test of Sanctity“; Mathew S. KUEFLER, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago 2001; *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*. Hg. Liz James. New York 1997.

³¹ Vgl. hierzu FAUSTO-STERLING (s. Anm. 28) 32–44.

³² Vgl. hierzu die Arbeiten von Charlotte E. FONROBERT, insbesondere: *Gender Identity in Halakhic Discourse*. In: *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. Hg. Paula Hyman – Dalia Ofer. Jerusalem 2006; Charlotte E. FONROBERT, *Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender*. In: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Hg. Charlotte E. Fonrobert – Martin S. Jaffee. Cambridge 2007, 270–294.

Selbst innerhalb eines konkreten Menschenlebens ist der geschlechtsspezifische Körper keine statische Größe (ein 8-Tage alter Junge ist anders „männlich“ als ein 80-Jähriger). Liturgiegeschichtlich ist diese Intersektionalität leicht belegbar. Der wichtige Beitrag von Robert Taft, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?*, macht z. B. diese Intersektionalität am Beispiel der geschlechtsspezifischen gottesdienstlichen Platzordnung in Byzanz deutlich, wenn auch ohne Rückgriff auf die Theorie von Intersektionalität. Taft will im Grunde nur untersuchen, wo die gottesdienstlichen „Frauenräume“ waren, also spezifische Orte, die Frauen zugewiesen waren.³³ Allerdings machen die Quellen ihm schnell klar, dass es „die Frau/en“ so einfach nicht gibt, sondern Status, Alter und Geschlecht den Zugang zu solchen gottesdienstlichen Orten entscheidend mitbestimmen. So hatten, wie Taft dann nachweist, Kinder und Eunuchen sowie Mitglieder der kaiserlichen Familie und des Hofstaates oft auch Zugang zu den Frauenemporen im byzantinischen Kirchenraum.

Aber auch in der weiteren Liturgiegeschichte ist diese Intersektionalität – also das Zusammenspiel von Geschlechterdifferenz und anderen Identitätsmerkmalen – überaus deutlich, vor allem in der gottesdienstlichen Raum- und Platzordnung. Durch viele Jahrhunderte hindurch war ja nicht die Geschlechterdifferenz an sich, sondern die Verflechtung von Geschlecht und Status der entscheidende Moment bei der Gottesdienstteilnahme. Eine ottonische Kaiserin, die eine „*ordinatio*“ empfangen konnte zu ihrem Dienst, hatte gottesdienstlich eine ganz andere Stellung als eine Leibeigene – selbst wenn beide weiblichen Geschlechts waren. Ähnliches gilt für spätere Zeiten: Ein Sklave in den US-amerikanischen Südstaaten saß beim Gottesdienst natürlich nicht auf der Männerseite bei seinem weißen Eigentümer, sondern auf der Sklavenempore.

Lex Orandi und Geschlechterdifferenz

Soviel hier zu drei grundlegenden Einsichten der Gender-Forschung, die liturgiegeschichtlich umzusetzen sind. Die wichtigste Frage ist damit allerdings noch nicht beantwortet: Was gewinnen wir mit einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß? Was bringt sie für den theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition? Folgende vier Antworten auf diese Frage möchte ich hier abschließend zur Diskussion stellen.

Erstens entlarvt eine Liturgiegeschichte, die Geschlechterdifferenzen ernst zu nehmen weiß, jene liturgietheologischen Rekurse als zutiefst problematisch, die auf diesem Auge blind sind. Solche Rekurse verschleiern ein fundamentales Ordnungsmuster gottesdienstlichen Lebens und bieten damit bestenfalls eine verkürzte *lex orandi*. Eine nuanciertere Liturgiegeschichtsschreibung könnte zukünftige Rekurse dieser Art auf die liturgische Tradition verhindern. Zweitens wird in dieser nuancierteren Liturgiegeschichtsschreibung das vergangene gottesdienstliche Leben der Kirche sichtbar als vielfältig, widersprüchlich, bunt und „unruhig“. ³⁴ Für alle, die in einem glatteren Bild der Liturgiegeschichte unsichtbar blieben oder keinen Platz fanden, ist dies sicher begrüßenswert. Aber auch für die Kirche als Ganze ist eine wachsende Aufmerksamkeit auf wirklich gelebtes Glaubensleben nicht

³³ Vgl. Robert F. TAFT, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?* In: *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998) 27–87.

³⁴ So Arnold ANGENENDT in seinem Beitrag über die Sicht der Liturgiegeschichte von Summorum Pontificum. In: *Ein Ritus – Zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*. Hg. Albert Gerhards. Freiburg i.B. 2008, 122–143, hier 142 (Theologie kontrovers).

fehl am Platz. Letztlich ist dieses vielfältige, widersprüchliche, bunte und unruhige Glaubensleben (nicht die Schönheit ehrwürdiger liturgischer Texte oder die Klarheit alter Riten), der Ort der Erlösung: *Caro salutis est cardo*.³⁵ Drittens wird diese nuanciertere Liturgiegeschichtsschreibung Überraschungen bringen in der Neuzeichnung gottesdienstlichen Terrains, denn sie wird sowohl geschlechtsspezifische Einschränkungen offenlegen, als auch geschlechtsspezifische Autorität und Freiräume gottesdienstlichen Handelns. Überraschungen aber sind eines der Markenzeichen der Geistes-Gegenwart in der Kirche³⁶, und „Geistgeschehen“ ist das Herz der *lex orandi*, bei aller Vielfalt liturgischer Überlieferungen.³⁷ Viertens könnte eine Geschichtsschreibung, die die liturgische Tradition auf eine breitere Grundlage stellt, helfen, dem Wesen dieser Tradition ein neues Gesicht zu geben. Zusammen mit dieser Geschichtsschreibung wird ja jede Repräsentation gottesdienstlicher Vergangenheit sichtbar als selektiv-ordnende und interpretierende Wissensproduktion, als „bricolage“ (Michel de Certeau). Mit der Anerkennung dieser Tatsache wäre aber auch die Chance gegeben, die liturgische Tradition als theologische Quelle aus traditionalistischer Haft zu befreien. Denn ein traditionalistischer Rekurs auf die Liturgie wird durch die schiere Breite und Vielfalt der gottesdienstlichen Vergangenheit schwieriger gemacht. Vielleicht könnte damit das Anliegen einer nuancierteren Liturgiegeschichtsschreibung letztlich als eine Form der tiefen Treue zur Wirklichkeit und Wahrheit der liturgischen Tradition verstanden werden.

Mit dieser Hoffnung stehen wir wieder am Anfang dieses Beitrags, nämlich an der Seite von Robert d'Arbrissel und den mutigen Frauen um ihn herum. Sie leisteten unter den Bedingungen des 12. Jahrhundert und für einen deutlich begrenzten gottesdienstlichen Raum (die Dorfkirche von Menat), was weiterhin als Herausforderung im Raum steht. Gegen eine jahrhundertealte Tradition, die zutiefst geschlechtsspezifische Grenzen zog, reklamierten Robert d'Arbrissel und die namenlos gebliebenen Frauen um ihn herum den gottesdienstlichen Raum als Ort der Freiheit der Gottesbegegnung. Sie besetzten einfach mit ihren Körpern diesen Raum und entlarvten damit, zur Überraschung der Einwohner von Menat, eine begrenzte und begrenzende Tradition als unhaltbar. Eine Liturgiewissenschaft, die – im Dienst der Gottesbegegnung unter dem Geheimnis liturgischer Zeichen – mit der Gender-Forschung arbeiten will, ist hier in guter Gesellschaft.

³⁵ Vgl. zu diesem berühmten Satz Tertullians den Beitrag von Katharina GRESCHAT, *Caro salutis est cardo*. Die Auseinandersetzung um den Leib Christi bei Tertullian und seinen Gegnern. In: Körper und Kommunikation. Beiträge zur theologischen Genderforschung. Hg. Katharina Greschat – Heike Omerzu. Leipzig 2003, 147–166.

³⁶ Ich folge hier dankbar einer Anregung von Philipp Harnoncourt.

³⁷ An diesem Punkt herrscht Übereinstimmung zwischen meinem Ansatz und Reinhard MESSNERS Beitrag, Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. In: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. Hg. Helmut Hoping – Birgit Jeggle-Merz. Paderborn 2004, 33–56.