

## Christlicher Gottesdienst: Lebenszusammenhang (auch) von Frauen

Teresa Berger

»Angelsächsinnen unterstützen Mission in Hessen« – so lautet eine der Überschriften zum 8. Jahrhundert in der Chronik der Frauen, einer Geschichte weiblicher Lebenszusammenhänge. Weiter heißt es dort, speziell über die Heilige Lioba († ca. 782):

Die Angelsächsin Lioba übernimmt die Leitung des Klosters Tauberbischofsheim und unterstützt Bonifatius bei der Mission in Hessen und Thüringen. (...) Lioba, die im Kloster Wimborne in Wessex ausgebildet wurde, ist mit Bonifatius verwandt und fühlt sich wie er zur Mission berufen. 732 schickte sie ihm einen Brief, in dem sie sich vorstellte und ihn um seine Aufmerksamkeit und sein Gebet bat. Sie legte auch einige selbstgedichtete lateinische Verse bei. Als der Missionar in der Gegend von Würzburg einige Frauenklöster begründen wollte, bat er angelsächsische Nonnen um Hilfe. Mit etwa 30 Gehilfinnen kam Lioba 732 auf das Festland. Lioba gewinnt viele Frauen für das gottgeweihte Leben, sie unterrichtet junge Mädchen und gründet zahlreiche kleinere Klöster. Sie bildet Lehrerinnen aus (...) Als Lioba am 28. September 782 stirbt, wird sie im Dom zu Fulda begraben.<sup>1</sup>

Blicken wir von dieser bewußt frauenzentrierten Beschreibung des Wirkens Liobas auf andere Kurzbeschreibungen ihres Lebens, zum Beispiel diejenige im Meßbuch<sup>2</sup>, so ergibt sich folgender Befund.<sup>3</sup> Die gängigen Beschreibungen zeichnen Lioba deutlich in Abhängigkeit von Bonifatius und seinem Missionswerk, an dem »mitzuwirken« sie berufen war. Im Meßbuch gibt es keinerlei Hinweise, daß Lioba selbst zur Glaubensbotin berufen war oder daß sie es war, die die Initiative ergriff und sich an Bonifatius wandte. Auch die Tatsache, daß sie zunächst im Dom von Fulda beigesetzt wurde (ein deutliches Zeichen der Hochschätzung dieser Glaubensbotin), wird nicht erwähnt.

Das kleine Beispiel mag als Illustration für einen größeren Sachverhalt dienen, der sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: Die Frauenforschung und die Kirchengeschichtsschreibung sind an vielen Punkten noch »getrennte Schwestern«. So stehen dem ganzen Reichtum der historischen Frauenforschung erst zwei Detailstudien zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes zur Seite, die ausdrücklich einen Dialog mit der Frauenforschung aufnehmen.<sup>4</sup> Die liturgische Geschichtsschreibung als solche ist

<sup>1</sup> Annette Kuhn (Hg.), Chronik der Frauen. Dortmund 1992, 156.

<sup>2</sup> Vgl. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Freiburg 1988, 794. In die gleiche Richtung tendiert auch die Formulierung des Tagesgebets.

<sup>3</sup> Hilfreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf den Beitrag von Luise F. Pusch, Weibliches Schicksal aus männlicher Sicht. Über Syntax und Empathie. In: Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. Frankfurt 1984, 109–128.

<sup>4</sup> Vgl. Teresa Berger, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. PTHe 10, Stuttgart 1993; Gisela Muschiol, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. BGAM 41, Münster 1994.

von den Erkenntnissen der Frauenforschung so gut wie unberührt geblieben, und die Frauenforschung ihrerseits hat leider wenig Interesse an den gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen gezeigt. Warum dies ein Problem darstellt, möchte ich im folgenden erläutern.

*Eine Wahrheitssuche: die Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen*

Um das Problem zusammenzufassen: Auf dem Spiel steht letztlich die »Wahrheit« der Geschichte des christlichen Gottesdienstes. In dieser Geschichte geht es aber nicht nur um eine historische Größe und ein antiquarisches Interesse an ihr. Es geht um die Wahrheit der Tradition vor Gott stehender Menschen, in die wir selbst uns hineingestellt finden. Diese Tradition wurde lange Zeit als Werk von (männlichen) Hauptakteuren, ihren Institutionen, Schriften und Auseinandersetzungen beschrieben. Unsichtbar blieben die vielen »einfachen« Glaubenden, die Mehrzahl von ihnen Frauen. Ihre »Institutionen«, ihre »Lebensbeschreibungen«, ihr Ringen um ein gottesdienstliches Leben coram Deo waren einfach nicht Subjekt gottesdienstlicher Historiographie. Aber wie »wahrhaftig« kann eine Historiographie sein, die nur einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit, nämlich die Lebenswirklichkeit einer kleinen Elite, sichtbar werden läßt?<sup>5</sup> Wird gottesdienstliches Feiern durch die Geschichte je anhand so begrenzter Daten dargestellt werden können?

Wie gesagt, letztlich steht die Wahrheit unserer gottesdienstlichen Tradition und damit auch unseres eigenen gottesdienstlichen Lebenszusammenhangs auf dem Spiel. Ich möchte deshalb die Arbeit an einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen im weiteren Sinn als Dienst an der Wahrheit verstehen.

*Zur Methodologie: die geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlicher Lebenswirklichkeit*

Als methodologischer Ausgangspunkt für eine Geschichte der gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge der Frauen kann folgende Doppelthese dienen: Erstens, es gibt geschlechtsspezifische, historisch nachzeichnende gottesdienstliche Lebenswirklichkeiten von Frauen als Frauen. Zweitens, die Liturgiegeschichtsschreibung hat diese geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlichen Lebens bis jetzt praktisch ignoriert. Diese Doppelthese intendiert selbstverständlich keine gesonderte gottesdienstliche Wirklichkeit von Frauen, sondern die Notwendigkeit einer Revision des bisherigen (scheinbar geschlechtsneutralen) Bildes vom got-

<sup>5</sup> Vgl. Kristen B. Neuschel, *Creating a New Past: Women and European History*. In: *Women and a New Academy: Gender and Cultural Contexts*. Hg. Jean F. O'Barr, Madison 1989, 8–21.

tesdienstlichen Lebenszusammenhang als Ganzem. Dieser gottesdienstliche Lebenszusammenhang ist als eine bis in Details geschlechtsspezifisch geordnete Wirklichkeit zu beschreiben, die einerseits von beiden Geschlechtern geteilt, andererseits über weite Strecken von Männern geprägt ist.

Grundlegend für die Revision des bisherigen Bildes vom gottesdienstlichen Lebenszusammenhang ist die Erkenntnis der Kategorie »Geschlecht« als fundamentale Analysekategorie auch der Liturgiegeschichte. Hierbei ist mit der Frauenforschung zu betonen, daß diese Kategorie »Geschlecht« nicht primär auf ein biologisches Faktum verweist, sondern auf eine historisch, sozial und diskursiv konstituierte Wirklichkeit (womit nicht gesagt ist, daß die biologische »Weiblichkeit« keinen sozialen und diskursiven Gestaltungsprozessen unterliegt).<sup>6</sup> Damit ist zugleich anerkannt, daß die Wirklichkeit bzw. die Konstruktion »Geschlecht« so variabel ist wie die verschiedenen Kontexte, in denen sie konstituiert wird.<sup>7</sup> Um es mit einem konkreten Beispiel zu sagen: Es ist offensichtlich, daß der gottesdienstliche Lebenszusammenhang einer christlichen Römerin in der nördlichen Stadt Colonia Agrippina im 4. Jahrhundert anders war als der einer byzantinischen Kaiserin im Osten des Reiches im 6. Jahrhundert. Beide wiederum unterschieden sich weitgehend vom gottesdienstlichen Lebenszusammenhang einer unfreien Französin im 13. Jahrhundert. Und diese stand in einem anderen gottesdienstlichen Kontext als eine schwarze Sklavin, die einem Kloster in den amerikanischen Südstaaten kurz vor dem Bürgerkrieg »gehörte«. Was rechtfertigt es dennoch, von einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen zu sprechen? Für eine Antwort ist zunächst der Plural in der Fragestellung wichtig: *Die* eine gottesdienstliche Lebenswirklichkeit *der* Frau gibt es nicht, dazu sind die weiblichen Lebenswirklichkeiten viel zu großen Unterschieden unterworfen, je nach geographischer Lage, Schicht- und Standeszugehörigkeit, ethnischer Herkunft, ekklesialer Bindung, Alter, Zeitumständen, sexueller Orientierung usw. Daraus folgt zum einen, daß eine frauenspezifische Perspektive in der gottesdienstlichen Geschichtsschreibung besonders auf die Ergebnisse sozialgeschichtlicher, mentalitätsgeschichtlicher und alltagsgeschichtlicher Forschungen angewiesen ist.<sup>8</sup> Denn die große Mehrzahl der Frauen wird nicht sichtbar, wenn Liturgiegeschichte als Geschichte der traditionellen Hauptakteure bzw. ihrer Schriften und Institutionen geschrieben wird. Gerade die Verbindung von Alltagsgeschichte, Frauengeschichte und Liturgiegeschichte wird ein vielversprechendes zukünftiges

<sup>6</sup> Zur Kritik an der Kategorie »Geschlecht« bzw. zu den Debatten um die Auflösung dieser Kategorie vgl. das Themenheft Nr. 2 der Feministischen Studien, 11 (1993).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), *Konstruktion von Geschlecht*. Pfaffenweiler 1995; und Isolde Karle, *Nicht mehr Mann noch Frau. Die Form »Geschlecht« im Gottesdienst*. In: Renate Jost/Ulrike Schweiger (Hg.), *Feministische Impulse für den Gottesdienst*. Stuttgart 1996, 25–35.

<sup>8</sup> Hilfreich ist hier der kurze Überblick von Urs Altermatt, *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt*. In: *ThQ* 173 (1993), 259–271.

Arbeitsgebiet sein.<sup>9</sup> Nota bene: Über die große Mehrzahl der Frauen wissen wir – auch nach Jahren der historischen Frauenforschung – immer noch nicht viel. Wie zum Beispiel das gottesdienstliche Leben für Bäuerinnen im 11. und 12. Jahrhundert aussah (immerhin lebten zu diesem Zeitpunkt 9/10 der westlichen Christenheit in diesem Stand), dafür gibt es zur Zeit nur wenige konkrete Anhaltspunkte.<sup>10</sup> Auch wissen wir nicht viel über das gottesdienstliche Leben von Bettlerinnen, adligen Frauen, Gauklerinnen, Prostituierten, Händlerinnen, Mägden, Konkubinen usw. In zeitgenössischen Predigten und Traktaten kommen Frauen nicht selten einfach als Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen vor. Trotz aller Wissenslücken über weibliche Lebenswirklichkeiten durch die Geschichte wissen wir aber jetzt schon genug, um das Schweigen über das gottesdienstliche Leben der Frauen zu brechen oder zumindest Fragen aufzuwerfen über diese Wirklichkeit. Was bedeutete es zum Beispiel für Riten um Schwangerschaft und Geburt, wenn zwischen 5 und 10% aller Schwangerschaften mit dem Tod der Mutter endeten, wie es in der frühen Kirche der Fall war?<sup>11</sup> Was bedeutete es für das gottesdienstliche Leben der Karolingerzeit, daß das durchschnittliche Sterbealter von Frauen bei 36 Jahren lag und nur etwas über ein Drittel der Frauen das 40. Lebensjahr erreichten (verglichen mit 57% der Männer)?<sup>12</sup> Wie sah dementsprechend eine gottesdienstliche Gemeinde aus, und wie wurde die Liturgie durch diesen frauengeschichtlichen Kontext geprägt? Was bedeutete er konkret für einzelne Feiern?

Zum zweiten muß Abstand genommen werden von vorschnellen Festlegungen scheinbarer Konstanten gottesdienstlichen Lebens von Frauen. Ob sich im Endeffekt wirklich spezifische Konstanten gottesdienstlichen Lebens durch die Geschichte nachweisen lassen, ist für mich inzwischen eine offene Frage.<sup>13</sup> Solche Konstanten am Beginn einer liturgiegeschichtlichen Frauenforschung zu postulieren, ist problematisch. So kann zum Beispiel der Hinweis auf den »(weitgehenden) Ausschluß vom priesterlichen Amt mit all seinen liturgischen Konsequenzen« als eine solche mögliche Konstante ein Hinsehen auf neue Forschungen verhindern, die das Bild dieses Ausschlusses revidieren.<sup>14</sup> Wenn überhaupt, so werden sich

<sup>9</sup> Vgl. Altermatt, *Prolegomena* 265, und Dorothee Wierling, *Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse*. In: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt 1989, 169–190.

<sup>10</sup> Vgl. Paulette L'Hermite-Leclercq, *Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert)*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 2: *Mittelalter*. Hg. Christiane Klapisch-Zuber, Frankfurt 1993, 213–263, hier 243.

<sup>11</sup> Vgl. Aline Rouselle, *Der Körper und die Politik. Zwischen Enthaltbarkeit und Fortpflanzung im alten Rom*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 1: *Antike*. Frankfurt 1993, 323–372, hier 326.

<sup>12</sup> Vgl. Suzanne Fonay Wemple, *Frauen im frühen Mittelalter*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 2, 185–211, hier 196.

<sup>13</sup> Vgl. Teresa Berger, wie Anm. 4, 18 f.

<sup>14</sup> A.a.O., 19; vgl. z.B. den guten Überblick bei Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York 1992, 183–187; und die Dissertation von Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*. Stuttgart 1995.

Konstanten erst am Ende der Forschungsarbeiten zu einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen benennen lassen.

Das Spezifische der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen bzw. der Anspruch, daß in diesen Lebenswirklichkeiten eine historische Größe eigener Art sichtbar wird, muß unter Umständen ganz anders begründet werden als mit scheinbaren Konstanten geschichtlicher Entwicklung. Vielleicht ist das Spezifische der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen nicht viel mehr als die Summe der Mannigfaltigkeiten einer spezifischen Geschlechtszugehörigkeit, wie sie sich liturgiegeschichtlich manifestiert. In diesem Fall ist die Frage nach den gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen die Suche nach Faktoren, deren Kombination die Lebenswirklichkeiten der Frauen von anderen unterscheidet. Wie gesagt, die Frage wird sich erst gegen Ende des hier skizzierten Forschungsprojekts beantworten lassen. Für theoretische Gesamtentwürfe ist es meines Erachtens zu früh. Vor jedem theoretischen Gesamtentwurf, der mehr als Spekulation sein will, müssen zunächst einmal die vielfältigen gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen ins Blickfeld gerückt werden. Ein Beispiel sei hier vorgestellt.

### *Ein Beispiel: der Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike*

Die frühesten Jahrhunderte des christlichen Gottesdienstes sind für die Entwicklung liturgischen Lebens offensichtlich von besonderer Bedeutung. In ihnen wurden für die späteren Jahrhunderte an vielen Punkten entscheidende Weichen gestellt. Der Bereich wird dementsprechend in den Standard-Liturgiegeschichten<sup>15</sup> breit aufgearbeitet. Nur kommen Frauen in diesen sogenannten Standard-Liturgiegeschichten (wessen Standard?) praktisch nicht vor. Eine Liturgiegeschichtsschreibung, die sich nicht damit abfinden will, daß die Hälfte des Gottesvolkes durch die Zeit unsichtbar bleibt, muß hier also neu ansetzen. Dabei stellt sich schnell heraus, daß grundlegende Elemente liturgiewissenschaftlicher Historiographie neu zu konzipieren sind. Ich denke hier nicht nur an die Frage nach dem Subjekt der Liturgiegeschichtsschreibung, sondern auch an Fragen nach Quellen, Periodeneinteilungen, zentralen Themen, analytischen Kategorien, Hilfsmitteln usw. Wie eine solche neu zu konzipierende Liturgiegeschichtsschreibung aussehen kann, möchte ich im folgenden an einem kleinen Beispiel illustrieren.

Was die Geschichte des christlichen Gottesdienstes angeht, so ist für die Zeit der Spätantike sicher der Öffentlichkeitscharakter gottesdienstlicher Versammlungen ein wichtiges Element des Lebenszusammenhangs von Frauen. Dieses Element war natürlich in den traditionellen Liturgiege-

<sup>15</sup> Dazu zwei der neueren Liturgiegeschichten: Hermann A.J. Wegmann, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*. Regensburg 1994; Marcel Metzger, *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*. Paris 1994.

schichten überhaupt kein Thema – zu Unrecht, wie schnell deutlich wird, wenn Frauen als Subjekte der Liturgiegeschichte in den Blick kommen. Zum einen verweisen die zeitgenössischen Quellen immer wieder auf das Problem des Gottesdienstes als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen. Zum anderen ist unschwer zu erkennen, daß es hier um ein zentrales liturgisches Thema geht: Gottesdienstliche Präsenz, also die Anwesenheit der Glaubenden bei der Feier der Liturgie, ist im wahrsten Sinne des Wortes konstitutives Element christlichen Gottesdienstes.

Was ist nun zum Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike zu sagen? Als erstes fällt auf, daß diese öffentliche Präsenz von Frauen »problematisiert« wird. Dies geschah zum Beispiel durch detaillierte Vorschriften, Reglementierungen und Mahnungen, besonders hinsichtlich Kleidung, Haartracht, Make-up und Schmuck der Frauen. Durch diese Vorschriften sind wir nebenbei gut über die Frauenmode der damaligen Zeit unterrichtet. So bestimmt Hippolyts *Traditio Apostolica* schon im 3. Jahrhundert, daß Frauen bei der Taufe allen Goldschmuck abzulegen und die Haare zu öffnen haben.<sup>16</sup> Auch dürfen Frauen nicht getauft werden, wenn sie ihre Menstruation haben. Die Taufe muß dann verschoben werden.<sup>17</sup> Die *Didascalia*, eine syrische Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, wünscht, daß Frauen nur mit bedecktem Haupt die Eucharistie empfangen. Die ägyptischen *Canones Hippolyti* aus dem 4. Jahrhundert schreiben Frauen für den Kirchengang vor, daß sie keinen Schmuck und keine offenen Haare tragen sollen, zum Kommunionempfang nicht mit »Dauerwellen« kommen dürfen und im Gotteshaus Reden und Lachen zu unterlassen haben. Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) warnt Jungfrauen vor Seufzen, Räuspern, Husten und Lachen während des Gottesdienstes. Auch die Verschleierung der Frauen in der Öffentlichkeit wird immer wieder angemahnt, wobei es verschiedene Formen des Schleiertragens gab und unsicher ist, welche Form der jeweilige Autor im Sinn hatte.<sup>18</sup>

Im Kontext des *öffentlichen* Charakters liturgischer Versammlungen wird auch verständlich, daß der gottesdienstliche Raum ein nicht ungefährlicher Ort für Frauen sein konnte. Sozomenos erwähnt in seiner im frühen 5. Jahrhundert geschriebenen Kirchengeschichte eine Konstantinopolitanerin, die angab, bei privaten Bußübungen in der Kirche von einem Diakon vergewaltigt worden zu sein. Eine Homilie aus dem 4. Jahrhundert warnt Jungfrauen davor, zu Vigilien, Begräbnissen und anderen gottesdienstlichen Feiern zu gehen, da selbst die gottesdienstliche Öffentlichkeit Gefahren für sie birgt. Ähnlich mahnt Hieronymus (ca. 342–420),

<sup>16</sup> Hippolyt, *Traditio Apostolica*, 21.

<sup>17</sup> Mehr zu geschlechtsspezifischen Tauftraditionen in der Alten Kirche bei Margaret M. Miles, *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Boston 1989, 24–52.

<sup>18</sup> Hippolyt, *Traditio Apostolica*, 21; *Didascalia*, 3; *Canones Hippolyti*, Can. 17, Sondergut; Ambrosius, *De Virginitate* III.3, 13; zur Verschleierung vgl. die Diskussion dieser Frage bei Tertullian, *De Virginitate* Velandis, 16.

daß eine Tochter bei Vigilien nicht einen Fingerbreit von ihrer Mutter getrennt sein sollte. Überhaupt sollte das Mädchen nicht allein in Kirchen und zu Märtyrer/innen-Gräbern gehen.<sup>19</sup> Hieronymus berichtet an anderer Stelle wohlwollend von der Witwe Marcella, die oft die Märtyrer/innen-Kirchen zum Privatgebet besuchte, öffentliche Versammlungen (in diesem Zusammenhang wohl Gottesdienste) hingegen mied.<sup>20</sup> Diesen Beschreibungen und Empfehlungen liegt sicher der Topos asketischer Weltflucht zugrunde. Wichtig ist jedoch, daß durch sie der gottesdienstliche Lebenszusammenhang von Frauen (mit-)bestimmt wurde. Ja, die gottesdienstliche Präsenz von Frauen an sich war für manche Mönche im 4. Jahrhundert schon problematisch. Die Mönche fragten sich, ob man dem Gotteshaus nicht besser fernbleiben sollte, anstatt die Begegnung mit Frauen zu riskieren.<sup>21</sup> Umgekehrt absentierten Asketinnen sich freiwillig vom Gottesdienst, um Männer nicht in Versuchung zu führen.<sup>22</sup>

Inwieweit Frauen sich selbst »kultische« Öffentlichkeit jenseits der offiziell-christlichen Liturgie schufen, ist eine weitere interessante Frage. Durch eine Predigt des Basilius von Cäsarea (ca. 330–379) wissen wir zum Beispiel von Frauen, die am Ostertag an Märtyrer/innen-Gräbern tanzten. Basilius geißelt dieses Verhalten, weil die Frauen sich mit ihren Tänzen an den Gräbern vor der Stadt »öffentlich« männlichen Blicken aussetzten. Von Chrysostomus (ca. 347–407) wissen wir, daß Christinnen in Antiochien an jüdischen Festen teilnahmen, ein Verhalten, das Chrysostomus scharf kritisiert. Eigene kultische Aktivitäten der Frauen werden auch in rituellen (»magischen«) Praktiken am Rande der Liturgie sichtbar. Besonders in Zusammenhang mit Menarche, Liebe, Ehe, Fruchtbarkeit und Geburt werden Frauen immer wieder eigene rituelle Praktiken vorgeworfen.<sup>23</sup>

Die Ambivalenz hinsichtlich der gottesdienstlichen Öffentlichkeit für Frauen wirft auch ein Licht auf die grundlegende Frage nach Frauen als Subjekten liturgischen Feierns. Diese Frage wird besonders wichtig, wenn sich die These vom Zurückdrängen des Einflusses der Frauen im hier behandelten Zeitraum erhärtet. An diesem Punkt gilt es, die vielen verstreuten Einzelelemente zu sammeln, die in ganz unterschiedlichen Kontexten deutliche Anzeichen für Begrenzungen des gottesdienstlichen Lebens der Frauen liefern. Hierzu zählen unter anderem: der Niedergang von liturgischen Ämtern wie Viduat und weiblichem Diakonat; der Ausschluß vom

<sup>19</sup> Sozomenos, Kirchengesch., VII.16; Hieronymus, Ep. 22, 17; 107, 9; 130, 19; vgl. Ambrosius, De Virginitate II.2, 9; vgl. Gillian Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Life-styles*. Oxford 1993, 127.

<sup>20</sup> Hieronymus, Ep. 127, 4; vgl. Ep. 128, 4.

<sup>21</sup> Belege bei Klaus Thraede, *Frau*. In: RAC 8, 197–269, hier 259.

<sup>22</sup> Palladius, *Historia Lausiaca* 59.

<sup>23</sup> Basilius von Caesarea, *Gegen die Trunksucht*, Hom. 14, 1; zu Chrysostomus: Die Predigt ist abgedruckt in der Quellensammlung *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*. Philadelphia 1988, Nr. 31; vgl. Heide Dienst, *Zur Rolle von Frauen in magischen Praktiken und Vorstellungen – nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalterl. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*. Sigmaringen 1990, 173–194.

Altarraum und von dort angesiedelten liturgischen Diensten; die wachsende Ablehnung des gottesdienstlichen Frauengesangs; ein sich ausbreitendes gottesdienstliches Schweigeverbot für Frauen und das sich verzweigende Menstruationstabu – um nur einige dieser Elemente zu nennen. Nicht zuletzt durch diese Entwicklungen wird der christliche Gottesdienst in der Spätantike mehr und mehr zu einem Ort asymmetrischer Geschlechterordnung (und zu einem Konfliktfeld der Geschlechterbeziehung?).

Die Frage nach Frauen als Subjekten liturgischen Feierns kann natürlich nicht nur negativ beantwortet werden. Frauen waren ja grundsätzlich nicht ausgeschlossen vom täglichen Gebet, der sonntäglichen Versammlung, dem Fasten, der Taufe, dem Brechen des Brotes oder der Buße – zumindest gibt es keinerlei Anzeichen für einen solchen Ausschluß. Frauen waren also an diesen Kernpunkten selbstverständlicher Teil gottesdienstlichen Feierns. Zu untersuchen ist freilich, wie gottesdienstliche Riten geschlechtsspezifisch geprägt waren. So wurden zum Beispiel Frauen selbstverständlich getauft – aber, nach Hippolyts *Traditio Apostolica*, erstens nach den Männern, zweitens nicht während der Menstruation und drittens unter frauenspezifischen Vorkehrungen wie dem Öffnen der Haare. Diese geschlechtsspezifischen Prägungen grundlegender Riten gilt es herauszuarbeiten.

Sicher wurden Frauen auch selbständig »gottesdienstlich« tätig. Dies ist zum Beispiel der Fall, wo sie öffentliche Gebete und Gebetswachen organisierten. Auch die sprichwörtlichen Stecknadeln im Heuhaufen der Liturgiegeschichte dürfen nicht übersehen werden. So erwähnt zum Beispiel die arabische Version der *Canones Apostolorum*, einer ägyptischen (?) Kirchenordnung vom Ende des 3. Jahrhunderts, neben Diakoninnen und Subdiakoninnen Lektorinnen. Und im fünften Jahrhundert gab es bei den syrischen Monophysiten »diakonale Äbtissinnen«, die bei Abwesenheit eines Klerikers Mitschwestern und Kindern die Eucharistie spendeten. Bei nichteucharistischen Gottesdiensten ihrer Klostersgemeinschaft lasen diese Frauen die Epistel und das Evangelium.<sup>24</sup>

Diese Beispiele gottesdienstlicher Eigenverantwortung von Frauen sind aber Einzelbeispiele. Im allgemeinen kristallisierte sich ihr Einfluß an anderen Punkten als der aktiven Bestimmung liturgischen Lebens. Ich denke hier besonders an die Förderung der Liturgie bzw. ihrer Rahmenbedingungen durch Frauen, primär Frauen der Oberschicht.<sup>25</sup> Aber auch von anderen Frauen, vor allem solchen im Witwenstand, sind großzügige Schenkungen bekannt.<sup>26</sup> Daß es frauenspezifische gottesdienstliche Schen-

<sup>24</sup> Vgl. Gisela Muschiol, wie Anm. 4; ägypt. Kirchenordng., Can. 53; Dirk Ansorge, *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*. In: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hg. Teresa Berger/Albert Gerhards, *PiLi* 7. St. Ottilien 1990, 31–65, hier 40.

<sup>25</sup> Elizabeth A. Clark, *Patrons, not Priests: Gender and Power in Late Ancient Christianity*. *Gender & History* 2 (1990) 253–273.

<sup>26</sup> Vgl. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im frühen Christentum*. *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 19, Stuttgart 1995, 93–108.

kungen gab, ist nach unserem derzeitigen Wissensstand wahrscheinlich. So wird in den Quellen immer wieder von der Schenkung von Stoffen (deren Produktion in der Antike weitgehend in Frauenhand lag) und Kleidung durch Frauen berichtet, die dann für Altartücher und Schleier verwendet wurden.<sup>27</sup>

Ich breche hier ab, obwohl es über den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang von Frauen in der Spätantike noch viel zu sagen gäbe. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, wie eine Historiographie, die Frauen einbezieht, ganz neue Themen auf den Tisch der Liturgiegeschichte bringt, die bis jetzt unsichtbar blieb. Sie »erfindet« diese Themen nicht, sie macht eine Wirklichkeit sichtbar.<sup>28</sup>

### Ausblick

Wie schon erwähnt, dient eine Liturgiegeschichtsschreibung aus der Perspektive der Frauen der Wahrheit unserer Vergangenheit und damit der Wahrheit unserer Gegenwart. Was dies konkret bedeuten kann, möchte ich zum Abschluß anhand eines kleinen Beispiels erläutern.

Es war Edith Stein, die sich gegen das kleinbürgerliche Frauenideal von der »Zierde des häuslichen Herdes« auf das Bild der *mulier fortis* in der Liturgie berief.<sup>29</sup> Der Gottesdienst der Kirche stellte ihr, so sah sie es, als richtungweisendes Frauenbild immer wieder die starke Frau, die *mulier fortis* vor Augen. Für Edith Stein war diese gottesdienstliche Erfahrung – gerade im Kontrast zum traditionellen Frauenideal – befreiend und ermutigend. Dementgegen ist gottesdienstliche Frauenerfahrung heutzutage eher negativ. Frauen benennen ihren gottesdienstlichen Lebenszusammenhang verstärkt als einengend und entfremdend. Die liturgische Tradition wird nicht selten als patriarchal abgetan.<sup>30</sup>

Diese Sicht der Tradition ist sicher auch Resultat einer Geschichtsschreibung, die Frauen unsichtbar sein ließ und somit ein Bild des Gottesdienstes schuf, das ausschließlich von Männern geprägt schien. Daß diese Sicht nicht der Wahrheit entspricht, habe ich oben versucht zu zeigen. Eine neue Wahrheitssuche, die Frauen als Gottesdienstfeiernden durch die Geschichte gerecht wird, hat deshalb auch Bedeutung für gottesdienstliche Erfahrung heute. Sie gebietet, um nur ein Beispiel zu nennen, ein gewisses Maß an Zurückhaltung und Geduld. Wir wissen noch gar nicht genug über die gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge der Frauen durch die Geschichte, um abschließende Urteile (»patriarchal«) zur liturgischen Tradition zu fällen. Was bis jetzt von dieser Tradition

<sup>27</sup> Vgl. Gillian Clark, *Women in Late Antiquity*. 105–118.

<sup>28</sup> Vgl. Teresa Berger, *Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen: Ein neues Forschungsgebiet*. In: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 256–270.

<sup>29</sup> Vgl. Edith Stein, *Probleme der Frauenbildung*. In: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*. Edith Steins Werke Bd. V. Freiburg 1959, 93–187, hier 112.

<sup>30</sup> Zur Literatur vgl. Stephanie von Dobbeler, *Feministische Liturgien. Eine Bibliographie*. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 37 (1995) 1–24.

sichtbar war, ist natürlich sehr einseitig von Männern dominiert. Aber wie gesagt: Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen waren bis jetzt ja gar nicht sichtbar. Stimmen wie diejenige von Edith Stein sollten uns Mut machen, den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen nicht vorschnell als rein »patriarchal« abzutun. Eine zukünftige Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen wird sicher ein sehr komplexes, differenziertes und natürlich auch ambivalentes Bild der Liturgie durch die Zeit zeichnen. Ich möchte einfach vor allen Generalurteilen und Megatheorien für eine gründliche Aufarbeitung dieses Bereichs plädieren: im Dienst an der Kirche und ihrer »Wahrheit«, im Dienst am Gottesdienst und den Frauen heute. Edith Stein, inzwischen ja selber eine der »starken Frauen« im liturgischen Kalender, wäre mit ihrem wachen Sinn sowohl für Frauenfragen als auch für die Liturgie der Kirche einer solchen Aufarbeitung wohl mit großem Interesse begegnet.