

Brigitte Enzner-Probst

Leib Christi und Leib der Frauen Überlegungen zur ekklesiologischen Relevanz von Corporealität in der rituellen Praxis von Frauen

Corporealität und rituell-liturgische Praxis von Frauen¹

Zur Geschichte der Frauenliturgiebewegung

In den letzten zwanzig Jahren hat sich in Amerika und über die Niederlande auch in Europa eine eigenständige Ritual- und Liturgiebewegung von Frauen entwickelt.² Frauen, die zum spirituellen Zweig der Neuen Frauenbewegung gehörten, wollten politisches Engagement und religiöse Begründung nicht voneinander trennen. Viele suchten, nachdem sie sich der Enteignung durch androzentrische christliche Tradition bewusst geworden waren, eine matriachale Kultur, die dieser vorausging. Spirituelle Traditionen, etwa aus der indianischen Kultur, aus anderen Religionen, dem Buddhismus, der neopaganen Szene flossen ebenso ein. Starhawk, amerikanische Psychotherapeutin

¹ Im folgenden verwende ich beide Ausdrücke mit einer spezifischen Nuancierung. Mit liturgischer Praxis bezeichne ich das rituelle Gestalten innerhalb jüdisch-christlicher Tradition, mit ritueller Praxis solches als Teil der postchristlichen Ritualbewegung. Die Übergänge sind jedoch fließend. Charlotte Caron hat in ihrer Beschreibung der Frauenliturgiebewegung vier Typen definiert, die den verschiedenen Standort der engagierten Frauen markieren. Vgl. Charlotte Caron, *To Make and Make Again: Feminist Ritual Theology* (Crossroad: New York 1993)

² Vgl. Teresa Berger, *Sei gesegnet meine Schwester, Frauen feiern Liturgie* (Echter: Würzburg 1999), ebenso Veronika Prüller-Jagenteufel, "'Aufrecht pries sie Gott'. Liturgische Feiern von und mit Frauen aus der Sicht feministischer Theologie", in: *Heiliger Dienst* 51/1 (1997), 14–23; dies., *Frauen entdecken ihre Wurzeln und Quellen. Neue Formen von Liturgie als Ausdruck feministischer Spiritualität*, in: *Jugend und Kirche* 3 (1990/91), 42–46; vgl. auch Mary Collins, "Principles of Feminist Liturgy", in: Marjorie Procter-Smith / Janet R. Walton (eds), *Women at Worship* (Westminster John Knox: Louisville, KY 1993), 9–26. Im deutschen Bereich sind als erste Zusammenfassungen einer Praxis feministischer Liturgien zu nennen Herta Leistner u.a. (Hgin), *Lass spüren deine Kraft* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1997); dies. u.a. (Hgin), *Lass hören deine Stimme* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1999); Teresa Berger, *Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History* (Liturgical Press: Collegeville, MN 1999).

und Leiterin eines "Hexen-Covens", Naomi Goldenberg, die ebenfalls Psychoanalyse und feministische Rituale zu verbinden sucht,³ Wendy Hunter Roberts, die feministische Rituale und Religionskritik miteinander korreliert,⁴ und viele andere haben den Grund für eine rituelle und zugleich reflektierte Praxis feministischer Spiritualität gelegt.⁵ Auch die Frage einer religiösen Bindung an eine Göttin wurde heftig diskutiert.⁶ Rituale im Jahreslauf (Jahreszeitenfeste) oder entlang des weiblichen Lebenszusammenhangs wurden gestaltet. Politisches Engagement und rituelle Praxis verbanden sich in eindrücklichen Demonstrationen gegen Atomkraft und Umweltzerstörung.

Und immer mehr Frauen aus den verschiedensten Kirchen beteiligten sich daran. In dem Maß, wie sich die Neue Frauenbewegung in den christlichen Kirchen und Konfessionen ausbreitete, wurden auch die Impulse feministischer Spiritualität rezipiert und im Rahmen der jüdisch-christlichen Tradition liturgisch gestaltet.⁷ Die beträchtliche Anzahl von Publikationen zu Frauenliturgien,

- ³ Vgl. Naomi R Goldenberg, "Spiritualität und Theologie", in: Maria Kassel (Hgin), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (Kreuz-Verlag: Stuttgart 1988), 165-189; dies., "Anger in the Body: Feminism, Religion and Kleinian Psychoanalytic Theory", in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 2/2 (Fall 1986), 39-49.
- ⁴ Wendy Hunter Roberts, "In Her Name: Toward a Feminist Theology of Pagan Ritual", in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 137-142, bes. 140: "We meet in a circle, symbol of the wheel of the year and leveler of hierarchy and difference. There is no face-off of clergy and laity here; we are celebrants together." Vgl. auch dies., *Celebrating Her, Feminist Ritualizing Comes of Age* (Pilgrim Press: Cleveland 1998), 33-49.
- ⁵ Vgl. Miriam Therese Winter et al. (eds), *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives* (Crossroad: New York 1994); Susan Cady / Marian Ronan / Hal Taussig, *Sophia: the Future of Feminist Spirituality* (Harper & Row: San Francisco 1986); für den deutschen Bereich diskutiert dies z.B. Andrea Schulenburg, *Feministische Spiritualität: Exodus in eine befreiende Kirche?* (Kohlhammer: Stuttgart 1993).
- ⁶ Vgl. Starhawk, *The Spiral Dance* (Harper & Row: New York 1986); Margot Adler, *Drawing Down the Moon* (Beacon Press: Boston, MA 1979; ²1986); Merlin Stone, *When God Was a Woman* (Dorset Press: New York 1976).
- ⁷ Bahnbrechend hat hier neben der liturgischen Sammlungsarbeit von Rosemary Radford Ruether besonders auch die Gruppe WATER gewirkt, die von Diann Neu und Mary E. Hunt gegründet worden ist. Im Konzept von Women-Church soll Glaube, Ethik und Liturgie aus der Sicht von Frauen neu gestaltet werden. Vgl. Diann L. Neu, Women-Church Transforming Liturgy, in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 163-178; bes. 175: "Women-church feminist liturgies provide a place and a space where women, children, and women-identified men can engage in spiritual renewal and social transformation for ourselves, for religious traditions, and for social change." Siehe auch dies., "Our Name Is Church: The experience of Catholic-Christian Feminist Liturgies", in: *Concilium* 18 (1982), 135-144; Mary E. Hunt, "Defining Women-Church", in: *WATERwheel* 3/2 (Summer 1990), 1-3. Teresa Berger interpretiert deshalb die Frauenbewegung in der Kirche u.a. auch als eine Litur-

die in den letzten Jahren allein in Deutschland erschienen ist,⁸ zeigt die Relevanz dieser Bewegung für die ritualtheoretische wie liturgietheologische Reflexion, ohne dass dies im Mainstream der Liturgiewissenschaft schon rezipiert worden wäre.⁹ Auch ich erhebe im folgenden nicht den Anspruch, die komplexe Geschichte der wechselseitigen Beeinflussung vollständig nachzeichnen zu können und bin mir der begrenzten Darstellung bewusst, wenn ich mich in meinen Überlegungen auf die liturgisch-rituelle Aktivität von Frauen im Kontext christlich-jüdischer Tradition beschränke.¹⁰

Corporealität als signifikantes Medium in liturgischer Praxis von Frauen

In der Beschreibung liturgischer Praxis von Frauen spielt der Körper eine zentrale Rolle. Immer wieder wird davon gesprochen, einen "Gottesdienst mit allen Sinnen" feiern zu wollen.¹¹ Ebenso fällt die *Priorisierung der sog.*

gische Bewegung mit dem Ziel der "Inkulturation" der Liturgie in die Lebenswirklichkeit von Frauen. Vgl. Teresa Berger, "The Women's Movement as a Liturgical Movement: A Form of Inculturation?" in: *Studia Liturgica* 20 (1990), 55-64.

⁸ Aus der Fülle der deutschen Publikationen seien nur einige der älteren und einige der jüngsten Liturgiesammlungen genannt: Elisabeth Aeberli, *Frauengottesdienste* (Rex-Verlag: Luzern 1987); Anneliese Reuschel, *Frauengottesdienste. Gottesdienstfeiern von Frauen für Frauen und die ganze Gemeinde* (Butzon & Bercker / Klens: Kevelaer / Düsseldorf 1989); Leni Altwegg u.a. (Hginen), *Ich spielte vor Dir auf dem Erdenrund. Frauengottesdienste. Anleitungen und Modelle* (Paulusverlag u.a.: Freiburg / Basel 1990); Christine Hojenski u.a., *Meine Seele sieht das Land der Freiheit* (Ed. Liberación: Münster 1990, ²1992); Hanna Strack (Hgin), *Den Schatz heben* (Kaiser: München 1992); Brigitte Enzner-Probst / Andrea Felsenstein-Rossberg (Hginen), *Wenn Himmel und Erde sich berühren* (Gütersloher Verl.-Haus: Gütersloh 1993); Roselies Taube u.a., *Frauen in Bibel und Kirche. Ökumenische Gottesdienstmodelle* (Echter: Würzburg 1993); Michaela Ferner, *Du beflügelst meine Schritte. Gottesdienstmodelle – von Frauen gestaltet* (Klens: Düsseldorf / Kevelaer 1993); Barbara Baumann u.a., *Frauenliturgien. Ein Werkbuch* (Kösel: München 1998).

⁹ Ausnahmen bilden hier Hans-Günter Heimbrock, *Gottesdienst: Spielraum des Lebens* (Kok u.a.: Kampen / Weinheim 1993), sowie Michael Meyer-Blanck, *Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählin's* (de Gruyter: Berlin / New York 1994), die immerhin Feministische Theologie wahrnehmen. Neuerdings wird die Frauenliturgiebewegung auch erwähnt in der Praktischen Theologie von Steck. Vgl. Wolfgang Steck, *Praktische Theologie*, Bd. 1 (Kohlhammer: Stuttgart 2000), 326-336.

¹⁰ Die vielfältigen Beziehungen untergründiger Art zwischen postchristlicher Spiritualität, Ritualpraxis und Frauenliturgien im christlichen Kontext können in diesem Rahmen leider nicht genügend gewürdigt werden. Vgl. Mirjam Therese Winter, *Defecting in Place*, die darin diesem Phänomen näher nachgegangen ist. Im deutschsprachigen Raum fehlt m. W. eine solche empirische Untersuchung bisher noch.

¹¹ Vgl. Baumann, *Frauenliturgien*, 21-22; siehe auch Berger, *Sei gesegnet, meine Schwester*; Procter-Smith, *In Her Own Rite*.

Nahsinne auf.¹² Gegenüber der traditionellen Vormachtstellung des visuellen und auditiven Codes in christlichen Gottesdiensten werden Fühlen und Berühren, wird Hautkontakt und Nähe nicht gescheut, sondern im Gegenteil immer wieder rituell induziert. Die "haptische Hexis", wie sie Duden für die Zeit vor der Aufklärung konstatiert,¹³ wird rituell rehabilitiert als ein wesentliches Medium der Verstehens und der Kommunikation. Gesten und Gebärden, *Tanz und Bewegung* spielen eine große Rolle, was für manche, ob nun Frauen oder Männern, fremd, ja manchmal sogar abstoßend wirken mag. Kaum ein Ritual, kaum eine Liturgie, in der nicht in irgendeiner Weise der bewegte Körper der Feiernden zu einem zentralen Medium der Gestaltung, der spirituellen Erfahrung und der religiösen Botschaft wird. Dabei werden Anleihen aus ethnischen Traditionen aller Art gemacht.¹⁴ Der bewegte Körper und der fühlende Körper in Beziehung sind für das Verständnis der rituellen Praxis von Frauen offensichtlich unverzichtbar.

Wie aber kann und soll nun dieser Sachverhalt theologisch angemessen beschrieben und reflektiert werden? Die traditionelle liturgische Rede vom "Leib" bietet sich zunächst an. Ich möchte diesen Begriff jedoch nicht verwenden, weil er in traditioneller Liturgik in der Regel männliche Körpererfahrung generalisiert und überhöht.¹⁵ Aber auch die Rede vom "Körper", etwa bei Elisabeth Moltmann-Wendel, scheint mir kein glücklicher Ersatz dafür zu sein, weil im vorherrschenden technischen Gebrauch dieses Wortes, trotz aller Neuansätze das Phänomen des Belebtheins, ebenso wie das des Personseins und des Bewusstseins außer Acht bleibt.¹⁶ Auch mit dem Begriff "Körperlichkeit" oder "Embodiment", wie er in der amerikanischen "body

¹² Im folgenden gebe ich einige Ergebnisse aus meinem wissenschaftlichen Projekt "Die Rolle des Körpers in der liturgischen Praxis von Frauen" wieder, das voraussichtlich Ende 2001 abgeschlossen sein wird.

¹³ Vgl. Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut* (Klett-Cotta: Stuttgart 1987); dies., "Geschlecht, Biologie, Körpergeschichte", in: *Feministische Studien* 9 (1991), 105-122.

¹⁴ Auf die Dreiteilung der Tanztraditionen in Europa sei hier nur kurz hingewiesen: Volkstanz, höfischer Tanz, Gesellschaftstanz. Vgl. dazu Giovanni Calendoli, *Tanz* (Westermann: Braunschweig 1986).

¹⁵ Vgl. etwa die liturgische Leibphilosophie Stählins, der nur vom "Leib" spricht, aber dabei selbstverständlich den männlichen Leib und dessen Erfahrung meint. Vgl. Wilhelm Stählin, *Vom Sinn des Leibes* (Bahn: Konstanz 1968).

¹⁶ Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Wenn Gott und Körper sich begegnen, Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit* (Gütersloher Verl.-Haus: Gütersloh 1989).

theology" üblich ist,¹⁷ wäre dieses Wort noch nicht hinreichend erklärt, insofern die "dualistische Erblast" in der Begriffsbildung darin nicht überwunden scheint. Ich möchte deshalb im folgenden von "Corporealität" sprechen. Darunter verstehe ich die umfassende und alles Menschsein fundierende Dimension, die weder rein biologisch noch allein von gesellschaftlichen Einflüssen her zu verstehen ist, vielmehr das Ergebnis eines komplexen wechselseitigen Einflussverhältnisses darstellt.¹⁸ Ich beziehe mich dabei auf den Begriff "Corporeality" des niederländischen Forschungsprogramms "Corporeality, Gender and Religion". Dort wird Corporealität definiert als Schnittpunkt der gesellschaftlichen Einflüsse (Sozialisation), der geschlechtsspezifischen Zuschreibung und der religiös-rituellen Befestigung, aus dem das hervorgeht, was jeweils in einer Epoche, in einer gesellschaftlichen Schicht als "Körperbewusstsein" verstanden wird.¹⁹ Dabei spielt die Gender-Kategorie eine wesentliche Rolle. Sie ist kein bloßes Attribut, das als eine spezifische Eigenschaft zur Konstitution von Corporealität noch hinzutreten könnte, sondern sie konstituiert diesen Begriff wesentlich mit. In einer androzentrischen Gesellschaft "funktioniert" die Konstitution von Corporealität durch die Beschreibung von Gender, durch die immer neue In-Kraft-Setzung von Gender. Wenn demnach von Corporealität die Rede ist, dann ist damit die gesamte menschliche Existenz von Frauen und Männern gemeint, jeweils von der unaufgebbaren Perspektive der körperlichen Bedingtheit alles Lebens aus gesehen und gedacht und immer im Kontext der jeweiligen Gender-Definition. Die Herausforderung besteht darin, "vom Körper aus zu denken", ja mehr noch, "den Körper zu denken" in seiner Veränderlichkeit und prozessualen Struktur, der immer nur greifbar ist im Schnittpunkt von Individuum und Gesellschaft. So verstanden ist dieser Neologismus der Versuch, schon im Begriff die dualistische Abspaltung von Leib und Geist, von Natur und Kultur, von Frau und Mann zu überwinden. Ein solch umfassender Gebrauch

¹⁷ Zur amerikanischen "body theology" vgl. als eine der bahnbrechenden Arbeiten hierzu James Nelson, *Body Theology* (Westminster John Knox: Louisville, KY 1992).

¹⁸ Auf die heftige Auseinandersetzung zwischen beiden Positionen feministischer Körperphilosophie, die sich mit den Namen Judith Butler und Luce Irigaray verbinden, kann ich nur verweisen. Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Suhrkamp: Frankfurt 1991); Luce Irigaray, *Zur Geschlechterdifferenz* (Wiener Frauenverlag: Wien 1987).

¹⁹ Jonneke Bekkenkamp / Maaïke De Haardt (eds), *Begin with the Body. Corporeality Religion and Gender* (Peeters: Leuven 1998); Maaïke De Haardt, "The body as profile, the profile of the body: Women's Studies in the Netherlands", in: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (eds), *Sources and Resources of Feminist Theology* (ESWTR Jahrbuch 5; Kok Pharos / Grünewald: Kampen / Mainz 1995), 181-186.

von Corporealität findet sich nun innerhalb der liturgischen Praxis von Frauen. Dies möchte ich an fünf unterschiedlichen Frauenliturgien²⁰ deutlich machen.

Eros-Aspekt: Die Weltgebetstagsliturgie "Gottes zärtliche Berührung"²¹

Der erste wichtige Aspekt von Corporealität findet sich in Frauenliturgien als zentraler Begriff des „Eros“, der Verbundenheit. Thema ist hier die Relationalität von Corporealität, das in menschlicher Existenz gesetzte „Mit-sein“ mit anderen. Um diese für alles Menschsein grundlegende Erfahrung kreist etwa die Weltgebetstagsliturgie „Gottes zärtliche Berührung“, gestaltet von Frauen aus Venezuela.

Der Weltgebetstag seinerseits ist als eine spirituell-liturgische Frucht der ersten Frauenbewegung im kirchlichen Bereich zu qualifizieren. Mutige Frauen, denen die Not ihrer Mitmenschen nicht gleichgültig war, hatten gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu Gebetstreffen der Äußeren und Inneren Mission aufgerufen. In Amerika wurden nationale Gebetstage der angeschlossenen Frauenverbände begangen. Bald vereinigten sich die Initiativen, wurden durch Reisen und Besuche auch in anderen Ländern bekannt. In Deutschland wurde schon 1927 in Berlin durch einige methodistische Frauen der Weltgebetstag gefeiert. Unterbrochen durch das Dritte Reich und den Zweiten Weltkrieg wurde er vor allem durch Antonie Nopitsch, die Leiterin des Bayrischen Mütterdienstes, wieder in Deutschland eingeführt. Seither wächst diese liturgische Bewegung unter Frauen von Jahr zu Jahr.²² Der Weltgebetstag kann damit als Vorläufer der gegenwärtigen Frauenliturgiebewegung angesehen werden. Unzählige Frauen wurden durch die z.T. sehr einfachen liturgischen Formen ermutigt, selbst zu „liturgical agents“²³ und damit zu Subjekten einer eigenen liturgischen

²⁰ Im folgenden beschränke ich mich im wesentlichen auf die Analyse liturgischer Formulare und verschriftlichter Frauenliturgien.

²¹ Weltgebetstag 1999: Gottes zärtliche Berührung. *Titelblatt*: Frauen aller Konfessionen laden ein – Weltgebetstag – Gottes zärtliche Berührung, Freitag, 5. März 1999. Zur Weltgebetstagsliturgie vgl. Ilse Brinkhues, „Ein tiefer Wunsch nach Versöhnung. Zur Geschichte des Weltgebetstages in Deutschland“, in: Angelika Schmidt-Biesalski (Hgin), *Ein Freitag im März. Weltgebetstags-Taschenbuch* (Burckhardtthaus-Laetare-Verlag: Offenbach/M 21986), 28-34; vgl. die umfassende Beschreibung der Geschichte des Weltgebetstags bei Helga Hiller, *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland* (Klens: Düsseldorf 1999).

²² 1998 waren es in Deutschland ca. 1,3 Millionen Frauen, die den Weltgebetstag feierten.

²³ Vgl. Diann Neu, Vorwort zu Diann L. Neu / Mary E. Hunt, *Women of Fire: A Pentecost Event* (WATERworks: Silver Spring, MD 1990), 16-39.

Tradition zu werden. Die anfänglich eher bescheidene Gebetsstruktur wurde im Lauf der Jahre immer reicher ausgestaltet. Sie ist deshalb zusammenfassend als eine ökumenische, kontextuelle und politische Form von Frauenliturgien zu qualifizieren.²⁴

Die Geschichte von der Blutflüssigen Frau (Mk 8) sowie weitere Texte aus Hosea (Hos 11,1-3.4.9) und den Psalmen (Ps 37,4-5) bilden das Gerüst dieser Liturgie. Segenshandlungen, eine doxologische Litanei, verschiedene symbolische Handlungen,²⁵ Lebens- und Erfahrungsberichte von Frauen und Mädchen aus Venezuela kontextualisieren die biblische Botschaft. Phasen der Stille, eindrückliche Lieder und Gebete, eine Litanei der Klage, die Bitte um Vergebung, ebenso wie die Bewegung hin zur Kerze in der Mitte, die Handfassung mit den Nachbarinnen sind weitere Elemente der liturgischen Gestaltung. Jede Vorbereitungsgruppe ist jedoch frei, hier eigene Akzente zu setzen.

Analysieren wir die vorliegende Frauenliturgie auf Codierungen sinnlicher Wahrnehmung hin, so fällt auf, dass grundsätzlich alle Sinne angesprochen werden. Nicht nur das Hören²⁶ oder das Sehen²⁷ ist wichtig, sondern auch das Spüren und Betasten, das Schmecken²⁸ und das Lachen sind wichtige Medien liturgischer Gestaltung. Die Relationalität von Corporealität kommt u.a. in der Berührung, in Nähe und Hautkontakt sinnlich erfahrbar zum Ausdruck. Durch das Auftreten und Abtreten verschiedener Sprecherinnen bleibt die Liturgie

²⁴ Der Überblick über die bisher gestalteten Themen, zum Teil in unterschiedlichen deutschen, schweizerischen oder österreichischen Ausgaben, macht eine gewisse Verschiebung in der Wahl der Themen deutlich. Aus einer eher traditionell kirchlich geprägten und individualistisch formulierten Gebets-Spiritualität erwächst eine zunehmend politischere Wachheit, sowohl was die Themenwahl als auch die Formulierung der einzelnen liturgischen Sequenzen angeht. Trotz der traditionellen Anbindung an biblische Texte werden die politischen Bezugnahmen allein schon im Weltgebetstags-Thema immer deutlicher (Bitte um Frieden; Ökumene; Ökologie-kosmischer Aspekt). Die programmatische Korrelation von "Beteten und Handeln" erscheint immer häufiger auch im Thema der jeweiligen Liturgie, die von Frauen eines bestimmten Landes gestaltet wird. Dies bewahrt die Weltgebetstags-Liturgien davor, sich mit einer rein spirituell-individualistischen Tradition zufriedenzugeben.

²⁵ In der schweizerischen Übersetzung kommt dies noch deutlicher zum Tragen als in der vom Deutschen Weltgebetstagskomitee autorisierten Übersetzung. In der ersteren wird z.B. eine Zeichenhandlung mit dem Thema "Stricke der Verbundenheit" vorgeschlagen, die in der deutschen Version fehlt.

²⁶ Etwa durch Singen: Gebete, Lieder, Segensformeln.

²⁷ An dieser Stelle wird dies durch das Weiterreichen der Kerzen, das Einwickeln mit Bändern deutlich betont.

²⁸ In manchen Gemeinden findet im Zusammenhang der Weltgebetstagsliturgie ein Begegnungs-Abend statt, in dem Speisen und Getränke aus dem "Liturgie-Land" angeboten werden. Inkulturation wird auf diese Weise "schmackhaft" gemacht.

“in Bewegung”. Berührung ist wichtig. Sie vermittelt neben der zwischenmenschlichen Kontaktaufnahme und Kommunikation auch einen Zugang zur Gotteserfahrung. Berührung “offenbart”, repräsentiert dabei das Wirken Gottes in dreifacher Form.

Gottes Präsenz zeigt sich zunächst in der Schönheit der Natur, der Schöpfung. Die Freude und das Staunen über diese Wunder wird als eine Weise erfahren, von Gottes Liebe zärtlich berührt zu werden. Aber auch in der innigen Beziehung zwischen Frauen und ihren Kindern, wie überhaupt in ihrer Gemeinschaft, in ihrem Lachen, ihrer Lebensfreude, trotz aller Schwierigkeiten zeigt sich Gottes Nähe. Auch erotische Elemente, die Beziehung von Frau-Mann kann zum Gleichnis der zärtlichen Berührung Gottes werden. Das Evangelium (Lk 8,43-48) will und soll Mut zusprechen, Hoffnung darauf, dass sich die gegenwärtige gewalttätige, unterdrückende Situation verändert durch den Blick auf einen solchen Gott. Jesus selbst hatte sich nicht gescheut, die Berührung einer Frau zuzulassen und positiv zu benennen. Liturgisch-hermeneutisch werden Berührungs-Erfahrungen in die Nähe von Gotteserfahrungen gebracht, jedoch ohne beide zu identifizieren. “Gottes zärtliche Berührung” ist damit eine klassische Metapher für die Art “immanenter Transzendenz”, die für Frauenliturgien kennzeichnend ist. Kontiguität als Modus von Wahrnehmung und Beziehung – auch in der Relation zum Göttlichen – genügt. Es ist kein “Wissen über”, das hier ausgelegt wird, sondern Gotteserfahrung aufgrund von Berührtsein, von Kontakt und Nähe, von Staunen und Widerstand.

Denn die Erfahrungen liebevoller Gemeinschaft und berührender Gotteserfahrung sind bedroht. Gewalt und Ungerechtigkeit, Korruption und Egoismus zerstören sie. Gottes zärtliche Berührung muss deshalb nicht zuletzt als Widerstand artikuliert werden. Dies wird deutlich in der Zitation von Hosea 11. Der befreiungstheologische Ansatz betont, dass Gottes Option für die Armen und Marginalisierten eindeutig und unwiderruflich ist. Dafür sind die Verheißungen und biblischen Zusagen gegeben.²⁹

Requiem-Aspekt: Dekadegottesdienst zu Richter 9 “Jeftas Tochter”³⁰

Noch stärker bringt dies eine Liturgie zum Ausdruck, die im Rahmen der ökumenischen Dekade “Kirchen in Solidarität mit den Frauen” gestaltet und

²⁹ Lk 8: die bedürftige Frau wird nicht zurückgestoßen, sondern geheilt. Hos 11: der verlassene Säugling wird nicht dem Verhungern preisgegeben, sondern aufgezogen und genährt.

³⁰ Diese Liturgie entstand auf Initiative des Frauenreferats der evangelischen Landeskirche in Bayern in Zusammenarbeit mit dem Frauenwerk und wurde exegetisch-liturgisch im Rah-

gefeiert wurde.³¹ Besonders der kinästhetische Code sowie die emotionale Expression sind hier liturgisch zentral. "Klagefrauen" treten auf, die sich Masken aufsetzen und mit einer heftigen Bewegung wieder abreißen. Während ihres Rezitativs werfen sie ihre Hände hoch und schreien, mit sich steigender Lautstärke. Diese ungewohnt expressive Äußerung unterstreicht die Form der Klage. In einem eindrücklichen Wut- und Trauertanz können zudem die Gefühle gemeinschaftlich und körperlich-emotional-expressiv geäußert werden. Bibliodramatische Elemente der Identifikation ermöglichen eine "ganzheitliche" Beschäftigung mit dieser Geschichte. Passende Lieder, ein Psalm aus der Tradition, der die Klage aufnimmt, gehören zu den weiteren Möglichkeiten einer vielstimmigen und mehrperspektivischen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text.

Der eigentliche Akzent von Corporealität wird in dieser Liturgie jedoch gesetzt, indem die corporeale Existenz der namenlosen Tochter des Feldherrn Jefta als eine verletzte, vergewaltigte, ausgelieferte so deutlich wie sonst selten in den Mittelpunkt gestellt wird. Der Körper von Frauen wird als Auftreffpunkt von Gewalt,³² als Definitionsort für unterdrückende Theologie und als Richtplatz einer patriarchalen Gesellschaft und Denkweise interpretiert. Diese Missbrauchserfahrungen von Frauen stellen die traditionelle Kreuzestheologie in Frage, die vom Opfergedanken ausgeht. Die darin begründete Soteriologie und Christologie haben immer wieder gerade religiöse Frauen abgehalten, sich gegen Gewalt und Unrecht aufzulehnen. So wie Christus zu

men eines Werkstattwochenendes bearbeitet und gestaltet. In der landeskirchlichen Veröffentlichung sind zwei Fassungen abgedruckt, von denen ich die erstere gewählt habe: "*Versöhnung suchen – Leben gewinnen. Was kommt vor der Versöhnung?*" Gottesdienst zur Ökumenischen Dekade "*Kirche in Solidarität mit den Frauen*" (Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern, Abt. Ökumene: München 1996).

³¹ Die Dekadegottesdienste werden an jede Gemeinde verschickt. Dies motiviert zunehmend liturgische Gruppen in den Gemeinden, sich mit dem liturgisch aufbereiteten Thema zu befassen und es, mit der Vorlage als Grundgerüst, zu gestalten und mit der Gemeinde zu feiern. Mit der in den deutschen evangelischen Kirchen mittlerweile verbreiteten Form der Dekadegottesdienste wird insofern eine neue Weise liturgischer Praxis von Frauen erprobt, als hier sozusagen "von oben", von Seiten der institutionalisierten Frauenverbände bzw. der Kirche solche liturgischen Vorschläge an die Basis gebracht und dort liturgisch gefeiert werden. Die Tatsache, dass mittlerweile auch Männer in diesen Vorbereitungsgruppen mitarbeiten, ist ein Argument für die Wirksamkeit und Breitenwirkung dieser Form der Verbreitung. Sie wirkt einer "Ideologie der Nische" entgegen, die eine neue Exklusivität bedeuten und dem Ziel des Feierns von Liturgie und Gottesdienst im christlichen Bereich widersprechen würde.

³² Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Suhrkamp: Frankfurt 1973).

sein, zu leben und zu leiden, wurde vielmehr als höchster Wert eines Christen- und vor allem eines Frauenlebens dargestellt.³³ Nach Procter-Smith ist stattdessen eine Ethik des Widerstands zu begründen und zu lehren, die ihre Kraft und ihre Motivation wesentlich aus den Erfahrungen marginalisierter Frauen bezieht. Gerade die womanistische Theologie und später auch die Theologie der Hispanics³⁴ haben feministischen Theologinnen die Augen geöffnet für die Begrenztheit ihres eigenen Denkens und die subtil wirkenden Ausschlussverfahren in der Konstitution von Kirche.³⁵

Schalom-Aspekt: Heilungsliturgie für eine vergewaltigte Frau

Wie kann nun aber Heilung und konstruktive Verarbeitung von Verletzungserfahrungen angestrebt und liturgisch gestaltet werden? Als ein Beispiel einer solchen Heilungsliturgie möchte ich kurz ein Ritual beschreiben, das aus dem Zusammenhang der Zürcher Frauenliturgiegruppen stammt.³⁶ Eine Frau war auf offener Straße von einem Unbekannten ermordet worden. Der Vorfall konnte nicht aufgeklärt werden, der Schock für alle, die diese Frau gekannt hatten, saß tief. Es gab keinen Anlaß, es gab keine Begründung. Die Beerdigung war zu schnell vorbeigewesen, als dass sie diesen Schock hätte auffangen können. Die Freundin der Ermordeten spürte, dass sich an dem Ungeklärten und Grausigen dieser Tat bei ihr depressive Ängste anlagerten. Sie hatte aber auch das Gefühl, ihrer Freundin ein Abschiedsritual schuldig zu sein.

Die Gruppe gestaltete es in einer einfachen, aber symbolisch klaren Weise. An der Stelle, an der der Mord geschehen war, wurde noch einmal an diese Frau erinnert: Wie sie war, wie sie lebte, was sie den einzelnen bedeutete. Die Frauengruppe nahm sich Zeit, zu erzählen, zu weinen, zu danken, was

³³ An dieser Stelle bleibt die genannte Frauenliturgie in ihrer theologischen Argumentation hinter ihrem eigenen Anspruch zurück. Dies ist gegenüber einer ganzen Reihe von liturgischen Gestaltungen kritisch anzumerken.

³⁴ Liturgisch hat sich dies niedergeschlagen in der Gestaltung sog. Mujerista-Liturgien. Vgl. dazu Ada María Isasi-Díaz, *Mujerista Theology* (Orbis Books: Maryknoll, NY 1996); Vgl. auch dies., Ada María Isasi-Díaz, "On the Birthing Stool: Mujerista Liturgy", in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 191-210.

³⁵ Vgl. zum womanistischen Ansatz Cheryl Townsend Gilkes, "Mother to the Motherless, Father to the Fatherless: Power, Gender, and Community in an Afrocentric Biblical Tradition", in: *Semeia* 47 (1989), 57-85; William L. Andrews (ed.), *Sisters of the Spirit* (Indiana University Press: Bloomington 1986); Delores S. Williams, "Rituals of Resistance in Womanist Worship", in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 215-223.

³⁶ Ich selbst kenne es durch Erzählung, m. W. ist es nicht ausführlich dokumentiert worden.

die Freundin ihnen bedeutet hatte. Der Platz an der Straße, an der sie sich versammelten, war schön geschmückt. Im Erzählen legten die Frauen, die sich versammelt hatten, Geschenke und Zeichen ihrer Zuneigung auf den Boden. Als sie sich alles vom Herzen geredet hatten, trat eine lange Zeit des Schweigens ein. Es musste so sein, diese Leere war der Ausdruck ihre Ratlosigkeit und war richtig so. Als das Schweigen zu Ende war, gestalteten die anwesenden Frauen ein Segensritual für die Ermordete. Der plötzliche Abbruch ihres Lebens wurde in den Erzählungen und Segenswünschen symbolisch gestaltet und damit würdevoll zu Ende gebracht. Mit jedem Segenswort wurde den Anwesenden leichter ums Herz. Sie konnten nun die ermordete Freundin loslassen, ihr Schicksal in andere Hände legen, auch wenn deren Ende immer noch unverständlich war. Mehr als zwei Stunden waren vergangen, bevor das Ritual beendet werden konnte. Trotz ihrer Trauer, so berichtete eine der Frauen, hatten sie alle den Eindruck, etwas sehr Wichtiges getan und "erledigt" zu haben. Ihr Leben konnte nun weitergehen, die Erinnerung an das Schicksal ihrer Freundin konnte integriert werden, neue Lebensenergie begann zu fließen.

So und in ähnlicher Weise werden viele Rituale gestaltet, unauffällig, mitten im Alltag, als Zuspruch, als Ermutigung, als Hilfe um loszulassen, als Stärkung, schwierige Entscheidungen fällen zu können. Rituale zeigen: Flucht und Verdrängung ist kein Ausweg, Ängste und Leid können gestaltet und benannt werden.³⁷ Auch die Liturgie als das gemeinschaftlich gestaltete Ritual im Rahmen der christlichen Tradition sollte diese Chance verstärkt nutzen, um wieder ein Raum zu werden, in dem Gefühle geäußert, in der Heilung

³⁷ Die gesamte christliche Liturgie und Verkündigung wäre auf diesen Aspekt hin einmal kritisch zu analysieren. Es würde auffallen, an wie vielen Stellen eine durch Gewalterfahrung traumatisierte Frau darin die Rechtfertigung des Täters verstehen müsste, besonders wenn es um die "Erklärung des Unerklärlichen", um die "dunklen Seiten im Gottesbild" geht. Vgl. Sheila Redmond, "Remember the Good, forget the Bad": Denial and Family Violence in a Christian Worship Service", in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 71-82; ebenso Catherine J. Foote, *Survivor Prayers, Talking With God about Childhood Sexual Abuse* (Westminster John Knox: Louisville, KY 1994); Marie M. Fortune, "My God, My God, Why Have You Forsaken Me?" in: dies. (ed.), *Spinning a Sacred Yarn: Women from the Pulpit* (Pilgrim Press: New York 1982), 65-71; James Leehan, *Defiant Hope: Spirituality for Survivors of Family Abuse* (Westminster John Knox: Louisville, KY 1993). Vgl. im deutschen Bereich Carola Moosbach, *Gottflamme Du Schöne, Lob- und Klagegebete* (Gütersloher Verl.-Haus: Gütersloh 1997); vgl. außerdem Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars* (Kaiser: Gütersloh 1998).

erbeten werden kann. In der liturgischen Praxis von Frauen wird "Heilung" in jedem Fall umfassend verstanden, als die ganze Corporealität betreffend. Heilung und Heil lassen sich deshalb nicht grundsätzlich voneinander trennen.

Heilung kann in manchen Liturgien auch als *Reinigung* bezeichnet werden. Es geht um das Zurücklassen von alltäglichen Sorgen, von Zerstreung, von Pflichten. Es bezeichnet den Schritt hinüber in den Raum des Heiligen, des Feierns, des Aufatmens im Bereich des Göttlichen.³⁸ In anderen Frauenliturgien wiederum können *lösende Erfahrungen* damit beschrieben werden. Spannungen werden abgebaut, abregiert.³⁹ Entspannung, Lösung, ja Erlösung können das positive Ergebnis sein. Immer wieder werden aber auch *integrative und transformative Prozesse* beschrieben, die heilsam und heilvoll zugleich wirken. Das Dunkle, gerade wenn es sich mit Corporealität als einer lebenszyklischen Erfahrung verbindet, kann wahrgenommen und innerhalb eines neuen und wertschätzenden Deutungsrahmens integriert werden. Integration des Abgespaltenen gelingt wieder und damit die Transformation ehemals bedrückender Erfahrungen. Aber auch *exorzistische Elemente* sind häufig zu finden. Die Mächte der Gewalt, der Ausbeutung von Frauen, der Spaltung von Geist und Körper, des Ausschlusses von Frauen werden benannt und dann "zum Teufel gejagt".⁴⁰

Sakramentaler Aspekt: "Wechsel des Lebens – Reise durch die Menopause"

Ein vierter Aspekt, der für Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen spezifisch ist, ist die Erfahrung, das Leben selbst als ein Geschenk, als ein verdanktes Leben zu würdigen und zu benennen. Das Leben jeder einzelnen Frau gleicht einer Reise, einer "journey", die von einem Ursprung ausgeht, verschiedene Stationen durchläuft und schließlich, wenn sie gelingt, wieder zum Ursprung zurückkehrt. Nach der "Vollendung des Kreises" ist den

³⁸ So etwa in Brigitte Enzner-Probst / Andrea Felsenstein-Rossberg (Hginnen), *Wenn Himmel und Erde sich berühren, Lieder, Tänze und Anregungen für Frauenliturgien* (Gütersloher Verlags-Haus: Gütersloh 1993).

³⁹ Vgl. etwa den Stampftanz in der Liturgie zu Ri 9.

⁴⁰ Die Liturgie, die die WATER-Frauen bei einer Pfingsttagung auf dem Tiltenberg in den Niederlanden gestaltet haben, ist dafür eindrucklich. Vgl. Diann L. Neu / Mary E. Hunt, *Women of Fire: a Pentecost Event*, Silver Spring 1990. Aber auch die Frauenprozession zur Mitte der Dekade beim Münchner Kirchentag 1993 enthält solche exorzistischen Elemente. Vgl. Frauenreferat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Hgin), *Frauenprozession zur Mitte der Dekade* (Eigendruck Frauenreferat: München 1993).

Frauen eine erneuerte vollmächtige Erfahrung ihrer selbst verheißen. Die Menopause, gesellschaftlich verächtlich gemacht als Altweiber-Krankheit, wird liturgisch als ein wichtiger Schritt auf dem Weg, den Kreis zu vollenden, die Reise zu einem guten Ende zu führen, interpretiert.⁴¹

Aber auch die Ambivalenz, die sich mit dieser Körpererfahrung verbindet, muss erwähnt werden. Der Zyklus hört auf und damit die Erfahrung von Fruchtbarkeit. Auf der anderen Seite hört auch die Angst vor unerwünschter Schwangerschaft auf. Wichtig ist, beide Seiten dieser körperlichen Erfahrung zu benennen, um einer Idealisierung zu entgehen. Auf der anderen Seite gilt es auch die Trauer um das Abebben von Leidenschaft zu verarbeiten. An die Zeit der "ersten Erfahrungen" wird erinnert: die erste Menstruation, den ersten Orgasmus, das erste Kind. Nur da, wo die Anfänge dankbar erinnert werden, wird es auch gelingen, loszulassen.

In dieser und ähnlichen Liturgien zum Thema Menstruation, Geburt oder Menopause⁴² wird das Blut von Frauen grundsätzlich positiv gesehen. Es ist ein zentrales Zeichen ihrer Fruchtbarkeit und ihres Mitschöpferinseins am Werden des Lebens. Es ist mit Würde und Wertschätzung zu interpretieren, nicht mit der exkludierenden Haltung des Ersten Testaments und der institutionalisierten Kirche. Was von der Gesellschaft abgewertet wird, ist in der Sicht der Feiernden Grund zum Danken und Loben. Der doxologische Charakter dieser Frauenliturgie bringt verschiedene Leiberfahrungen von Frauen zur Sprache, die von den Anwesenden bekräftigend aufgenommen werden. Gott ist "Quelle des Lebens" und entspricht damit der Erfahrung des Fließens im Blut der Frauen. Dieses Bild wird noch einmal aufgenommen im Bild von "Ebbe und Flut", die in den Frauen selbst verankert sind. Frauen tragen sozusagen "ihr Wetter" in sich und wissen sich damit eng mit den Rhythmen und Zyklen der Schöpfung verbunden. Ein ungewohntes Bild wird am Schluss gebraucht, indem Gott als die "Gebärmutter des Universums" angesprochen wird. Auch

⁴¹ Diann Neu, "Change of Life: Journey through Menopause", *WATERwheel* 9/4 (Winter 1996), 4-5, übersetzt aus dem amerikanischen Englisch von Brigitte Enzner-Probst.

⁴² Vgl. dazu Cathleen Rountree (ed.), *On Women Turning 50. Celebrating Mid-Life Discoveries* (Harper & Row: San Francisco 1993); vgl. auch Rosemary Radford Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche* (Kreuz-Verlag: Stuttgart 1988), engl. *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (Harper & Row: San Francisco 1986): Der Gemeinschaftscharakter wird im englischen Titel sehr viel deutlicher. Ruether bringt in ihrer Sammlung die Mikvah, das rituelle Bad nach der Menstruation. Anstelle der üblichen Reinigungsvorstellung wird es nun zu einer Zelebration der natürlichen Rhythmen des Frauenkörpers, ebenso wie das Ritual zu Rosh Hodesh, zum Neumond.

darin drückt sich die Teilhabe an göttlicher Schöpfungskraft aus, die sich in Frauen realisiert. "Frucht" dieser Phase, wenn sie in dieser spirituellen Bedeutung durchlebt wird, ist "Begeisterung", ist Inspiration, eine Leiblichkeit also, die wahrhaft zum "Tempel des Geistes" geworden ist. Im Segen, den sich die Frauen anschließend zusprechen, wird Gott angerufen als die "verbindende Kraft in allem". Durch das "Einander hinaussenden" stärkt die Gemeinschaft jede einzelne Frau, ihre "Reise durch die eigenen Lebensübergänge" nun selbst fortzusetzen. Doch das Bild der Reise enthält noch mehr. Innerhalb der jüdisch-feministischen Liturgiepraxis werden solche neugestalteten Rituale deshalb auch als "Ruheplätze" verstanden, als Zwischenstationen und Rastplätze, auf dem Weg zu einer vollständigen Aneignung der eigenen Tradition durch Frauen.⁴³ Als Glieder einer Religion des Wortes ist es für jüdische Feministinnen unbedingt notwendig, Rituale zu entwickeln, die die eigene Tradition aneignen, die eigenen Worte festhalten, Platz für Frauen schaffen, selbst zu Wort zu kommen. Als Beispiel erwähnt Elwell die Gestaltung von Rosch Hodesch, den Monatsbeginn, das Fest des Neumondes. Traditionell war dies ein Frauentag. Er wird nun in einer neuen Weise mit dem weiblichen Zyklus gleichgesetzt. Elwell berichtet, dass überall im Land in kleinen Gruppen Rosch Hodesch in dieser neuen Weise gefeiert wird. Dabei versteht sie jüdisch-feministische Liturgien als "half-way houses", also eine Art Pilgerinnenherbergen, in denen sich Frauen "aufwärmen", ermutigen können, stärken für den Weg hinaus "in die Welt der jüdischen Tradition". Wagen sie den Schritt hinaus nicht, bleiben sie abgeschnitten von ihrer Tradition und verkümmern. Außerdem bleibt die jüdische Tradition letztlich vom liturgischen Schaffen der Frauen unberührt. Ohne große Schwierigkeiten lässt das hier Gesagte sich auch in den Kontext christlich-feministischer Liturgien übertragen.

Sinn-Aspekt: Frauenliturgie zur "Geschichte von der salbenden Frau"

Als letzten Aspekt, der im Zusammenhang von Corporealität und Körperkonzepten in Frauenliturgien auftritt, möchte ich den Sinn-Aspekt ansprechen. Als Beispiel wähle ich dafür eine Frauenliturgie zur Perikope von der unbekanntenen salbenden Frau (Mk 14,3-9). Sie wurde von einer Gruppe der Zürcher Ökumenischen Frauenbewegung gestaltet und veröffentlicht.⁴⁴ Für das Entstehen

⁴³ Vgl. Sue Levi Elwell, "Reclaiming Jewish Women's Oral Tradition. An Analysis of Rosh Hodesch", in: Procter-Smith / Walton (eds), *Women at Worship*, 111-126.

⁴⁴ Aus der Gottesdienstreihe "Frauen feiern" in Stadt und Kanton Zürich am 29. April 1990 (Helferei; Kirche Oberstrass; Heilig Kreuz; Alte Kirche Schwamendingen; Kirche Dürnten; Christkatholische Kirche Winterthur; Alte reformierte Kirche Schlieren; Reformierte Kirche

der Ökumenischen Frauenbewegung und ihres liturgisch kreativen Zweiges sind zwei Impulse entscheidend geworden. Zum 400. Jahrestag der Reformation in Zürich sollte eine Disputation zur Situation der Kirche stattfinden. Dies nahmen Frauen und Frauengruppen zum Anlass, ihr Unbehagen am Zustand der Kirche, an ihrer Unterrepräsentation zu artikulieren und Mitbestimmung zu fordern. Als eine Möglichkeit, solche Mitbestimmung konkret werden zu lassen, entstanden zahlreiche Frauengruppen, die sich mit kirchen- und gesellschaftspolitischen Fragen beschäftigten. Eine davon hatte es sich zur Aufgabe gemacht, politisches Engagement mit feministischer Spiritualität zu verbinden. Daraus entstand die weit verzweigte Arbeitsgruppe "Frausein – Kirchesein", die bisher mehr als hundert dokumentierte Liturgien vorlegen könnte.⁴⁵ Ebenso beeindruckt das reformatorische Engagement um die rechte Schriftauslegung. Frauen machen Männern das Recht streitig, mit Autorität für sie sprechen und die Schrift auslegen zu können. Frauen wollen ihre Auslegung, ihre Sicht der biblischen Schriften, ihre Interpretation selbst formulieren und weitergeben. Diese namenlose Frau hatte schließlich getan, was kein Mann für Jesus getan hatte: sie hatte ihn zum Christus gesalbt und in seinem Auftrag, Gottes befreiende Liebe den Menschen zu bringen, anerkannt und gestärkt. Sie hatte ebenso die Konsequenz dieses Auftrags erkannt, den Konflikt mit den Kräften, die diese Botschaft als bedrohlich und gefährlich eliminieren wollen. Von einzelnen ist die Bedeutung dieser salbenden namenlosen Frau zwar in der Auslegungsgeschichte der Perikope immer wieder genannt worden, sie hat sich aber im Mainstream der Exegeten nicht durchsetzen können.⁴⁶ Einer Aufzählung

Affoltern; Alte Kirche Wetzwil zum Text Markus 14, 3-9) wird die Liturgie der Gruppe "Frauen feiern in der Helferei" ausgewählt. Sie wurde gestaltet von Hanni Eichenberger, Irene Gysel und Charlotte Treu.

⁴⁵ Diese Arbeitsgruppe ist dabei selbst wieder Teil einer übergreifenden Vernetzung verschiedenster thematischer Frauengruppen. Unter dem Namen "Ökumenische Frauenbewegung Zürich" (OeFZ) als Verein konstituiert, verfolgt sie das Ziel, Raum zu schaffen "für frauenspezifische religiöse Anliegen und feministisch-theologisches Denken und Handeln." Die Zürcher Frauenliturgiefrauen beschreiben diesen Raum als "eine theologische, eine spirituelle, eine ekklesiologische und eine politische Dimension. Auch die Gottesdienste bewegen sich in unterschiedlicher Akzentuierung in all diesen Dimensionen." Bisher sind mehr als hundertdreißig solcher Frauenliturgien unter der Bezeichnung "Frauen feiern" gestaltet und gefeiert worden. Sie wurden von Anfang an dokumentiert.

⁴⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis* (Kaiser: München / Mainz 1988). Zur Auseinandersetzung mit exegetischer Literatur siehe Robert Holst, "The Anointing of Jesus. Another Application of the Form-Critical Method", in: *Journal of Biblical Literature* 95 (1976), 435-446. Vgl. auch die Auslegung dieser Perikope von Peter Abälard im 14. Jahrhundert, in der er die Salbung des Christus durch eine Frau als autoritative Handlung würdigt. Zitiert nach Bla-

männlicher Kommentare innerhalb einer Frauen abwertenden Auslegungsgeschichte wird deshalb nun die befreiende, wertschätzende und positive Deutung der Frauengemeinschaft entgegengesetzt. In diesen Kontext ist die im folgenden beschriebene Liturgie einzuordnen.

Wiederum ist es das haptisch-taktile Element, das für deren liturgische Gestaltung charakteristisch ist. Es wird sowohl in seiner historischen Bedeutung erläutert, aber auch mit der Gestalt der namenlosen Frau über bibliodramatisch eingeführte Identifikation verknüpft. Indem dieses Salbtritual als Zeichenhandlung vergegenwärtigt wird, verbinden sich die anwesenden Frauen mit der damaligen Geschichte. Ein wechselseitiger Erschließungsprozess findet statt, in der sich über Riechen, Berühren und zeichenhafte Handlung ein spürbarer Kontakt einstellt. Auch die Person Jesu wird dadurch, ohne dass dies großer Worte bedürfte, fühlbar, fassbar. Die Beziehung, die die salbende Frau zu ihm eröffnet, nimmt auch die jetzt Gottesdienst Feiern in diese Beziehung mit hinein. Begegnung wird möglich, Berührung, Angerührtsein von dem, was Jesus dieser Frau zuspricht: wo das Evangelium verkündigt wird, wird auch dein Name genannt werden! Ausgehend von dieser Zusage Jesu konstatiert die versammelte Frauengemeinschaft jedoch nüchtern, dass dieses Versprechen von der gesamten Kirche bisher noch nicht eingelöst worden ist. Der Anspruch, selbst eine solche mit Autorität sprechende Interpretationsgemeinschaft zu sein, artikuliert sich schließlich in dem Zuspruch an die Schwester vor langer Zeit: "Frau, heute geschieht Evangelium! Heute lösen wir diese Verheißung ein. Wir sind Kirche, weil wir diese Verheißung Jesu als eine freimachende Botschaft endlich realisieren!"

Ekklesiologische Konsequenzen

Welche Konsequenzen sind nun aus den bisher geschilderten Frauenliturgien für ein Bild von Kirche zu ziehen, die ihrerseits Frauen konstitutiv mit einschließen würde?

Die Frauengemeinschaft als Ort der autoritativen Schriftauslegung⁴⁷

In der Liturgie zur Salbenden Frau wird der Anspruch erhoben, mit Autorität für die gesamte Gemeinschaft der Kirche zu sprechen und in diesem Sprechen gehört zu werden. Was lange in der Vergessensgeschichte der Kirche begra-

mires Alcuin, "Paradox in the Medieval Gender Doctrine of Head and Body", in: Peter Biller / Alastair J. Minnis (eds), *Medieval Theology and the Natural Body* (York Medieval Press: York 1997) 13-24. Allerdings hat sich diese Sicht weder damals noch heute durchsetzen können.

⁴⁷ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Auf dem Weg zu einer biblisch-feministischen Spiritualität. Die Ekklesia der Frauen", in: *Zu ihrem Gedächtnis*, 408-417.

ben war, kommt nun ans Licht und wird benannt. Das von Jesus Angekündigte ereignet sich jetzt. Evangelium geschieht, indem die Tat dieser Frau erinnert, sie selbst als Teil des Leibes Christi wieder integriert wird. Die Gottsdienst feiernde Frauengemeinschaft versteht sich als Ekklesia und ist damit der Ort neuer Interpretation und heilvoller Restitution einer bislang unvollständigen Verheißungsgeschichte.

Die Gemeinschaft der Frauen als Ort erotischer Kommunikation und Verbundenheit

Darüber hinaus wird deutlich: wirkliche Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums, eine heilvolle Begegnung mit Jesus als dem "Christus der Frauen" ist vor allem möglich im Modus der Berührung, der liebenden Beziehung und Bewegung aufeinander zu. Kontiguität ist das Kennzeichen einer solchen christologischen Rede, nicht das "Reden über". Respekt und Hingabe, Vertrauen und Stärkung des anderen auf seinem Weg sind die Kennzeichen, um von dieser Christuswirklichkeit in der rituellen Gestaltung berührt zu werden und Stärkung auch für den eigenen Weg zu erfahren. Zugleich ist damit der Anfang der Kirchwerdung der christlichen Gemeinde angesprochen. Jesus sagt: Wo immer das Evangelium verkündet wird, wird von deinem "guten Werk", von deiner berührenden Zeichenhandlung an mir erzählt werden. Gerade dies aber ist nach reformatorischem Verständnis das Kennzeichen der Kirche: dass in ihr öffentlich und kontinuierlich die Botschaft des Evangeliums (von Christus, dem Gesalbten Gottes) verkündigt wird.⁴⁸ Kirche ist da, wo die Gute Nachricht von der befreienden Liebe Gottes erzählt und öffentlich gemacht und dies in Zeichenhandlungen corporeal erfahrbar gefeiert wird.

Aber auch die Verbindung untereinander, die Gemeinschaft der feiernden Frauen, wird in Ritual und Liturgie immer wieder bestärkt und als Quelle erotischer Kommunikation erfahren. Damit eröffnet sie einen Raum, in dem dann auch die "Kommunikation des Evangeliums" in neuer Weise verstanden und aufgenommen werden kann. Die ekklesiologische Dimension besteht im gemeinschaftlichen spirituellen Durcharbeiten von Lebenssituationen. Darin eingeschlossen sind die Erfahrungen von erotischer Bezogenheit, von Lust und Sexualität als Erfahrungsformen, die Spiritualität nicht widersprechen, sondern damit konvergieren.⁴⁹

⁴⁸ Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 7.

⁴⁹ Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft* (Kreuz-Verlag: Stuttgart 1999).

Die Ekklesia der Frauen als Heimat der Marginalisierten und als Ort des Widerstandes

Schon Paulus schreibt an die Korinther: Wenn ein Glied leidet, leiden alle mit (1Kor 12). Die Corporealität der Frauen und ihr dadurch begründeter Ausschluss als vollgültige Glieder am "Leib Christi" muss die ganze Kirche angehen. Er ist kein "nichttheologischer Faktor", sondern zentraler Punkt theologischer Auseinandersetzung und Revision.⁵⁰ Feministische Ritualtheorie und Liturgik haben deshalb die nicht geringe Aufgabe, das bisher Ausgeschlossene nun ihrerseits als wesentliches Thema in Liturgie und Dogmatik zu etablieren. Die Rehabilitierung von Frauen für die Leitung von Gemeinde und Gottesdienst ist der Anfang vom Ende einer tiefgreifenden strukturellen/ekklesiologischen Sünde christlicher Kirche.

Darüber hinaus ist eine Soteriologie zu entfalten, die die Erfahrungen der Gewalt, und zwar der religiös motivierten Gewalt gegen Frauen ernstnimmt, diese nicht vorschnell harmonisierend entschärft, sondern theologisch adäquat beantwortet. Eine Soteriologie ist zu formulieren, die vom Widerstand und nicht vom Gehorsam ausgeht,⁵¹ dabei nicht im theologisch-religiösen Raum verbleibt, sondern die notwendige Verlängerung in den politisch-gesellschaftlichen Raum hinein aufzeigt. Im Spannungsfeld zwischen Widerstand und Auferstehung können dann auch die notwendigen Schritte versöhnender Veränderung gegangen werden. Eine befreiungstheologische Konzeption von Versöhnung wird die Corporealität von Frauen und die damit verbundenen Gewalt- und Unrechtserfahrungen als grundlegend betrachten. Dabei ist Gewalt in jeder Form wahrzunehmen und zu bearbeiten, nicht zuletzt auch Gewaltverhältnisse unter Frauen und in Frauengemeinschaften.⁵² Es ist unbedingt an der Zeit, hier selbstkritisch auch die verdeckten Macht- und Gewaltstrukturen in der Gemeinschaft von Frauen wahrzunehmen und sie in einer solchen Ethik des Widerstandes zu reflektieren.

⁵⁰ Wie es auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1975 in Nairobi formuliert wurde. Vgl. dazu Margot Käßmann, *Die eucharistische Vision* (Kaiser: München / Mainz 1992).

⁵¹ Vgl. Marjorie Procter-Smith, *Praying with Our Eyes Open, Engendering Feminist Liturgical Prayer* (Abingdon Press: Nashville 1995); Irma Fischer, "Geh, und laß dich unterdrücken, Repression gegen Frauen in biblischen Texten", in: *Concilium* 30 (1994), 155-160; Phyllis Trible, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen!* (Gütersloher Verlagshaus Mohn: Gütersloh 1984).

⁵² Vgl. dazu den längst überfälligen Beitrag von Susanne Andrea Birke, "Kein sicherer Ort – Tabuthema Frauengewalt", in: *FAMA* 16/3 (August 2000), 13-14.

Die gottesdienstliche Frauengemeinschaft als Gemeinschaft der Geheilten und Heilenden

Die eine Liturgie gestaltende und feiernde Frauengemeinschaft, die "Ekklesia der Frauen", zeigt sich in diesen Liturgien schließlich nicht zuletzt auch als Ort der heilvollen Zuwendung. Darin eingeschlossen sind die Aspekte der Heilung von erlittenen oder imaginierten Ängsten, die aus – und angesprochen werden.

Heilung kann, so haben wir gesehen, in verschiedener Hinsicht erbeten und interpretiert werden. Sie kann Katharsis sein und reinigend wirken. Alte Ängste und Verletzungen können benannt und verabschiedet werden. Sie wirkt lösend, durch Lieder und Gebete, durch Meditation und Stille. Das Wissen darum, nicht allein auf diesem Weg, dieser Lebensreise zu sein, kann helfen, loszulassen und eine neue Lebensphase zu integrieren. Heilung kann sich transformativ zeigen, insofern die physischen Veränderungen, zum Beispiel des Alterns, in einen größeren Kontext von Selbstfindung und Gotteserfahrung hineingestellt werden. Die Kräfte der Spaltung und Abwertung können jedoch im wahrsten Sinn des Wortes auch "zum Teufel gejagt", in exorzistischen Litaneien rituell vertrieben werden.

Kirche zeigt sich in der liturgischen Praxis von Frauen als Ort der Berührung und corporealen Kommunikation, in der das Leben als ein verdanktes und geschenktes akzeptiert und, in allen Grenzen und Behinderungen, wertgeschätzt werden kann. Der kosmologische Bezug, das Wissen darum, dass die eigenen Rhythmen mit größeren abgestimmt und harmonisiert werden können, dass hier Bezüge bestehen, die über das eigene kleine Leben hinausgehen, kann etwas Entlastendes und Befreiendes haben. Der Blick der einzelnen Frau wird geweitet auf ein größeres Ganzes, das mit dem "Projekt Schöpfung" umschrieben werden könnte, an dem sie in ihrem Frausein teilhat, mit dem sie sich verbunden weiß.⁵³ Das Abschreiten der Pole von Fruchtbarkeit und Menopause, von Fülle und Loslassen ist wichtig, um das Ganze (den Kreis des Lebens) in den Blick zu bekommen, um eine Lebensphase spirituell erschließen zu können. Ohne die Artikulation von Erfahrungen des Verzichts, des Abgebens und Sterbens wäre das ganze Bild schief. Ohne die Erfahrungen von Angst, die sich mit Zyklus und Menstruation verbinden können, würden sich viele Frauen aus einer solchen Liturgie ausgeschlossen fühlen.

⁵³ An dem genauso gut auch Männer teilhaben und Kinder. Allerdings braucht es dazu eine andere Haltung als die der technisch-instrumentellen Vernunft.

Aber auch die Begrenzungen des corporealen Daseins, die durch Krankheit und Behinderungen der verschiedensten Art hervorgerufen werden, sind hier zu nennen. Die gesellschaftliche Ausgrenzung und "Exkommunikation" solcher Menschen ist als eine unheilvolle Abspaltung zu erkennen, die den "Leib Christi" schwächt und der Kirche zu widerstehen hat. In ihrer *Communio*, die ja gerade an der leiblich-corporeal-materiellen Verfasstheit als "Leib Christi" festhält, ist jede willkommen. Hier kann und muss den Kräften der Exkarnation, des Ausschlusses widersprochen werden, kann sich "Inkarnation jetzt" heilvoll ereignen.⁵⁴

In ihrer liturgischen Praxis suchen Frauen nicht zuletzt die immer wieder sich erneuernde Begegnung mit der Christuswirklichkeit, dem Evangelium. Frauen stellen sich in diese Tradition bewusst hinein, um die "verheißungsvolle Geschichte" Jesu endlich einzulösen.

Leib Christi – Leib der Frauen

Die Corporealität von Frauen und die Rede von Kirche als dem "Leib Christi" miteinander in Verbindung zu bringen, verspricht neue Einsichten in alte theologisch-kirchliche Fragen. Frauen insistieren in ihrer liturgischen Praxis darauf, die Rede vom "Leib Christi" nicht rein metaphorisch zu nehmen, denn dann müsste die gegenwärtige androzentrische Verfasstheit kirchlicher Strukturen und der immer noch andauernde Ausschluss von Frauen nicht thematisiert werden. Sie insistieren vielmehr darauf, dass beides etwas miteinander zu tun hat und dass diese Relation als eine heilvolle und Leben fördernde zu begreifen ist. Solange das Blut Jesu als Zeichen der Hingabe und die Corporealität und das Blut der Frauen als Zeichen ihres Mitschöpferinseins sich jedoch zu widersprechen und dogmatisch auszuschließen scheinen, ist der "Leib Christi", die corporeal verfasste Gemeinschaft der in seinem Namen Versammelten, nicht heil. Das Heil durch die Hingabe des Einen wird wertlos, wenn es auf der unheilvollen Abwertung des Frauenleibes aufbaut. In der Eucharistie werden Brot und Wein gewürdigt als Elemente der Schöpfung und zugleich untrennbar verbunden mit dem heilsamen Prozess von Erlösung und Versöhnung in Christus. Auf den Streit um die rechte Zuordnung von Frauenleib und Christusleib, von Corporealität der Frauen und "Leib Christi" als Festhalten an der Materialität

⁵⁴ Den Begriff der "Excarnation" verdanke ich einem Gespräch mit Kimberley Willis an der Theologischen Fakultät in Evanston, die zu diesem Thema arbeitet. Sie bezieht sich insbesondere auf Nancy Eiesland, *The Disabled God* (Abingdon Press: Nashville 1994).

und Corporealität dieser Gemeinschaft, gegen alle Spiritualisierungstendenzen, kann hier allerdings nur hingewiesen werden.⁵⁵ Ich möchte jedoch einen Schritt vor diese Auseinandersetzung um dogmatische Grundfragen gehen.

Nicht ohne Grund ist die Perikope von der salbenden Frau in vielen Frauenliturgien immer wieder gestaltet worden. Denn mit ihr bewegen sich Frauen zurück, noch vor die eigentlich dogmatische und speziell ekklesiologische Ausformulierung dessen, was sich in der Christusbeziehung ereignet. Sie gehen zurück an den Ursprung tatsächlicher Geschichten, erlebter und erfahrener Beziehungen mit Jesus. Sie entdecken darin eine Wertschätzung ihrer eigenen corporeal- verfassten Existenz als Frauen. Sie können dadurch nachvollziehen, was später systematisch-theologisch auseinandergefaltet wurde in der Dreiheit der Rede vom "Leib Christi", als Bezeichnung der corporealen Existenz Jesu, der eucharistischen Gabe und schließlich der Gemeinschaft der Glaubenden. Wie später in dogmatischer Rekapitulation wird der reale Leib Christi, die corporeal verfasste Person Jesu von Nazareth vor Augen gestellt. In einer Kommunikation der Hingabe, für die erotische Beziehung, Zartgefühl und eine Atmosphäre von Intimität wesentlich ist, wird eine Zeichenhandlung, eine sakramentale Handlung vollzogen. Der tiefere spirituell-theologische "Sinn" liegt in der Zeichenhandlung schon beschlossen, so dass nicht viele Worte gemacht werden müssen, um zu verstehen – oder misszuverstehen. Die Parallele zur Fußwaschung, die im Johannesevangelium an Stelle der Eucharistie steht, sowie zur Taufe als Zeichenhandlung liegt nahe. Damit wird diese Salbhandlung zu einer sakramentalen Zeichenhandlung, die, verbunden mit einem Christuswort, durchaus in den Rang der verbindlichen Sakramente hätte aufgenommen werden können, um einen Auftrag, eine Berufung zu bestätigen. Sie wurde jedoch nicht in den liturgischen Kanon der Kirche integriert, während doch, zumindest in katholischer Tradition, die Salbhandlung als Dienst an Kranken und Sterbenden als sakramentale Hand-

⁵⁵ Vgl. zur Abendmahlsdiskussion Ute Grümbe, *Abendmahl: "Für euch gegeben"? Erfahrungen und Ansichten von Frauen und Männern. Anfragen an Theologie und Kirche* (Calwer: Stuttgart 1997), sowie die Dokumentation der Evangelischen Frauenarbeit *Wir Frauen und das Herrenmahl*, hg. Frauenarbeit der Evangelischen Kirche in Württemberg (Frauenarbeit der Ev. Landeskirche in Württemberg: Stuttgart 1996). Vor allem der Vortrag von Elisabeth Moltmann-Wendel auf dem Württembergischen Pfarrertag 1995 in Esslingen hat diese Diskussion entscheidend angestoßen. Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, "Abendmahl aus feministischer Sicht. Abendmahl als Problem", in: *Abendmahl in der Diskussion. Dokumentation*, hg. v. Amt für Information der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, 22.3 (1996), 3-9.

lung entfaltet worden ist, obwohl sie sich nur auf eine kurze Erwähnung im Jakobusbrief stützt.⁵⁶

Wenn Frauen von ihren corporealen Erfahrungen und ihrer liturgisch-innovativen Praxis her Kirche beschreiben, dann sehen sie diese als eine lebendige Gemeinschaft, in der die corporeale Existenz *aller* wert geschätzt und als Erfahrungen des realen “Leibes Christi” eingebracht werden können. Sie engagieren sich für eine Kirche, die aus Frauen, Männern und Kindern besteht, sich politisch kraftvoll engagiert, gegen Gewalt in jeder Form aufsteht und für ein geheiltes, versöhntes und beziehungsreiches Leben eintritt. Sie möchten eine Kirche gestalten, die sich als Teil der einen Schöpfung weiß und von der Nähe Gottes und der Inspiration des Geistes lebt.

Konsequenzen für das Gestalten von Ritual und Liturgie

Dass dies nicht ohne Folgen für das “Liturgieren” und Ritualisieren innerhalb der Kirche bleiben kann, liegt auf der Hand. Was Kirche ist und wie wir Kirche verstehen, zeigt sich nicht zuletzt an der Art und Weise, wie wir Liturgien gestalten und Gottesdienst feiern.

Drei Folgerungen möchte ich zum Schluss knapp benennen.

Am Ausgangspunkt des Körpers, unserer Leiblichkeit kommt kein liturgisches Gestalten und keine liturgiethologische Reflexion mehr vorbei. Mit unserem Leib oder Körper ist der Kontext beschrieben, der unser menschliches Dasein in Zeit und Raum verankert und uns heilvoll begrenzt. Die “Unendlichkeit des Geistes”, das Sich-Verflüchtigen aus der konkreten Situation heraus, die Verachtung des Corporealen ist zu verabschieden. Es sind gerade die Grenzen, die uns darin gesetzt werden, an denen wir uns abarbeiten und innerhalb derer wir “Heil” erfahren. In diesem Sinn gestaltet jede Liturgie so etwas wie eine “immanente Transzendenz”, zieht sie das “Heil” in ein begrenztes und endliches und gerade darin “heilsames” Geschehen hinein und gestaltet es. Die “Unendlichkeit” liegt im Gewährwerden der Vielfalt corporeal bedingter Kontexte.

Unsere Leiblichkeit ist niemals solipsistisch. Wir existieren immer schon dialogisch: Sonst hätten wir die Anfangsjahre unseres Lebens nicht überlebt. Unser ganzes Leben ist nach dem russischen Philosophen Bachtin ein

⁵⁶ Salb- und Segnungshandlungen werden mittlerweile auch in den reformatorischen Kirchen verstärkt rezipiert. Vgl. Christian Grethlein, “Andere Handlungen (Benediktionen und Krankensalbung)”, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik, Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche* (Ev. Verlagsanstalt: Leipzig / Göttingen ²1995), 959-970.

Gespräch, ist mit Haut und Haaren, mit Leib und Seele, "adressiert".⁵⁷ Wir finden unseren Sinn, indem wir uns aussprechen, miteinander kommunizieren, diesen Dialog gestalten. Dies geschieht gleichermaßen in Kultur, Ritual oder Kunst. Die Liturgie der kirchlichen Gemeinschaft weitet dieses Adressiertsein aus und richtet die Adresse unseres Gestaltens auf die essentielle Mitte unserer alltäglichen Wirklichkeit.

Dieses rituelle Gestalten, gemeinschaftlich und dialogisch, ausgerichtet auf eine unergründliche Tiefe unseres Lebens und dieser Welt, ist nie abgeschlossen. Wir verändern uns stündlich, täglich. Noch am ehesten spürbar wird uns die Dynamik unseres Lebens in der Abfolge der Jahre. Das Gestaltete und Gefundene, das in Ritual und Kunst auf vielfältige Weise zur Sprache Gebrachte hat nur zeitweise Gültigkeit. Es wird und muss im Prozess des Miteinanderlebens und des Weitergehens verlassen werden. Der Schmerz des Nicht-Endgültigen ist der Preis, um die Zukunft zu gewinnen. Die Provokation besteht darin, trotz des Fließenden und Veränderlichen unseres gemeinsamen Lebens eben diesem gemeinschaftlich eine Sinn-Gestalt abzurufen. Sie wird ihrerseits durch die Bereitschaft provoziert, das Gefundene immer wieder aufzugeben und auf Neues, noch Unbekanntes zuzugehen. In dieser Spannung zwischen Regression und Progression, der corporealen Dynamik unseres Lebens geschuldet, liegt die Lebendigkeit jeglicher Kunst, alles Ritualisierens und nicht zuletzt auch einer von Frauen mitgestalteten christlichen Liturgie begründet.

The human body and the many dimensions of corporeality play a central role in the feminist liturgical and ritual movement of the past 20 years in North America and Europe. Women's rituals are marked by an emphasis on touch and movement as a medium of perception and of expression, in contrast to the focus on visual and auditory codes (and the underlying dualism) which characterizes traditional Christian liturgy. The author distinguishes five dimensions of the involvement of the body in women's ritual: 1) the *eros* aspect: the relationality mediated by the body, as exemplified in the liturgy for the 1998 World Day of Prayer entitled "God's gentle touch;" 2) the *requiem* aspect: the dance of mourning and grief, for example in the use of the story of Jephthah's daughter in a liturgy marking the WCC Decade for Women in the Bavarian Lutheran Church; 3) the *shalom* aspect: the potential of a women's ritual, for example, to aid in healing the emotional shock and trauma following the senseless murder of a close friend; 4) the *sacramental* aspect, represented by a liturgy marking the journey through menopause; and 5) the aspect of *meaning* expressed in a women's ritual commemorating the woman

⁵⁷ Vgl. Michail Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. v. Rainer Gröbel (Suhrkamp: Frankfurt 1989).

who anointed Jesus (Mk 14.3-9). The ecclesiological consequences of these body-dimensions in women's new rituals include women-church as the church which remembers forgotten aspects of its own tradition and which offers a locus of support and relationality, a homeland for the marginalized and a place of resistance, and a community of those who have been healed and made whole. In the Christian women's liturgical movement women are clearly the Body of Christ.

Le corps humain et les nombreuses dimensions du corporel ont joué un rôle-clé en Europe et en Amérique du Nord au cours des deux dernières décennies dans le mouvement pour des rituels et des liturgies féministes. Les rituels féminins se distinguent par ce qu'ils insistent sur le toucher et le mouvement comme moyens de perception et d'expression, et contrastent par-là avec les codes visuels et auditifs (et la dualité les motivant), habituels foyers de la liturgie chrétienne traditionnelle. L'auteur distingue cinq dimensions de la participation du corps dans le rituel des femmes: 1) L'*eros*: l'aptitude relationnelle se révélant à travers le corps, exemplifiée dans la liturgie de la Journée Mondiale de la prière de 1998 intitulée "La caresse de Dieu." 2) Le *requiem*: la danse du deuil et de la douleur, par exemple dans l'histoire de la fille de Jephté utilisée pour une liturgie célébrée dans l'église luthérienne bavaroise au cours de la décennie de la femme du Conseil Œcuménique des Églises (COE). 3) Le *shalom*: montrant le pouvoir d'un rituel féministe pour aider à cicatriser la blessure laissée par un choc émotionnel traumatisant après un meurtre gratuit exercé sur une amie très proche. 4) La dimension *sacramentelle*, représentée par une liturgie relatant l'épopée de la ménopause. 5) La dimension *significative*, exprimée dans un rituel commémorant l'onction de Jésus par la femme à Béthanie (Mc 14,3-9). Les conséquences ecclésiales de ces dimensions du corporel dans les nouveaux rituels féminins incluent l'église des femmes comme une église remettant en mémoire des aspects oubliés de sa propre tradition et offrant un havre d'appui, de soutien et de relations, un foyer pour les marginalisés et un lieu de résistance, la communauté de ceux qui ont guéri. Dans le mouvement liturgique des femmes chrétiennes, les femmes sont nettement Corps du Christ.

Brigitte Enzner-Probst, geb. 1949 in Feucht/Nürnberg. Studium der evangelischen Theologie, Philosophie und Soziologie in Erlangen, Tübingen und Rom; Ordination zur Pfarrerin in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern; mehrere Jahre Dienst in der Gemeinde, sieben Jahre Frauenbeauftragte in der Kirchenleitung; derzeit Studentenfarrerin an der Technischen Universität in München. Promotion in Praktischer Theologie mit einem pastoraltheologischen Thema; Fortbildung in Tanztherapie und Meditationsanleitung; verheiratet mit einem Pfarrer; drei Kinder. Veröffentlichung verschiedener Bücher, u.a. *Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für feministische Liturgien* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1993), sowie *Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf* (Kohlhammer: Stuttgart 1995). Sie arbeitet derzeit an einem wissenschaftlichen Projekt zum Thema "Die Bedeutung des Körpers in der liturgischen Praxis von Frauen".