

„Im Vorhof der Heiden“ oder „Guter Hoffnung“? - Die liturgisch-seelsorgerliche Begleitung von Schwangeren als Auftrag der Kirche ¹

„Im Vorhof der Heiden“² oder „Guter Hoffnung“?

Ein Kind zu erwarten bedeutet in der Regel ein tiefgreifendes „adventliches“ Geschehen im Erleben einer Frau. Sie ist „guter Hoffnung“, sagt der Volksmund und drückt damit die religiöse Dimension dieser Erwartungszeit aus. Es ließe sich von daher vermuten, dass die seelsorgerliche und kasualliturgische Begleitung von Schwangeren eine lange kirchliche Tradition in der Kirche hätte. Schließlich hat die christliche Gemeinde schon relativ früh vor ihren kirchlichen Hauptfesten Weihnachten und Ostern ausdrückliche Zeiten der Erwartung und Vorbereitung eingeschoben. Die Haltung des Wartens wurde damit allgemein als religiös bedeutungsvoll qualifiziert und in Fasten- und Adventszeit rituell gestaltet. Tatsache jedoch ist, dass die seelsorgerlich-liturgische Begleitung schwangerer *Frauen* kirchlicherseits liturgisch kaum ausgearbeitet wurde. Was sich finden lässt, sind Reinigungs- und Eingliederungsriten *nach* der Entbindung und sakramentale Handlungen an dem neugeborenen Kind selbst. Es war das Kind, das im Mittelpunkt des kirchlichen Interesses stand. Die Mutter war Bringerin des neuen Lebens, sie musste sich nach der Entbindung neu in die kirchliche Gemeinschaft eingliedern und wurde dazu gesegnet. Die Zeit davor zu gestalten, zu deuten, blieb ihr selbst, dem Brauchtum oder aber spiritueller Gebetsliteratur überlassen.

„The Churching of Women“ und die Muttersegnung

Dies zeigt sich deutlich im anglikanischen Ritus für den ersten Kirchgang einer Frau nach der Entbindung, dem sog. „Churching of Women“.³ Dabei wird auf einen ähnlichen Ritus der katholischen Kirche zurück gegriffen.

Im 1662 erschienenen Book of Common Prayer der anglikanischen Kirche war eine Handreichung „The Thanksgiving of Women after Childbirth“, abgekürzt „The Churching of Women“, eingefügt. Die Mutter wurde am Seiteneingang vom Priester empfangen, mit Weihwasser besprengt und unter Rezitation von Reinigungsgebeten in den Kirchenraum eingelassen.

¹ Überarbeitete Fassung meines Statements „Die Segnung von Schwangeren als präkatechumenales Ritual? Beispiele aus der liturgischen Praxis der Frauenliturgiebewegung“ und der Ergebnisse des dazugehörigen Workshops während der Tagung „Liturgie im `Vorhof der Heiden` - Rituale des Glaubens gestalten und feiern“, vom 14.-16.2.01 auf Burg Rothenfels.

² Zur fundamentaltheologischen Diskussion des Topos „Vorhof“ in katholischer Theologie vgl. Siegfried Wiedenhofer, „Im Vorhof der Heiden“- Rituale des Glaubens gestalten und feiern (fundamentaltheologische Aspekte), unveröffentlichter Reader zur oben genannten Tagung, 20ff

³ Vgl. William Coster, Purity, Profanity, and Puritanism. The Churching of Women 1500-1700, in: W.J. Sheils, Diana Wood, eds, Women in the Church, Oxford 1990, 377ff; David Cressy, Purification, Thanksgiving and the Churching of Women in Post- Reformation England, in: Past and Present 141, 1993, 106ffL; Robert A. Orsi, Thank you, St. Jude: Women's Devotion of the Patron Saint of Hopeless Causes, New Haven 1996

Dieser Reinigungsritus beruht auf einer bis auf die Frühe Kirche zurückreichenden Tradition, die sich ihrerseits an jüdischen Riten um die Geburt, vor allem an den mosaischen Reinheitsvorschriften (Lev 12,1-9) orientierte ⁴.

Im Kanon des Hippolyt aus dem 4. Jh. wird bestimmt, dass Frauen, die entbunden haben samt den Hebammen als unrein zu betrachten sind. Insofern mussten sie in der Kirche erneut bei den Katechumenen sitzen und konnten die Kommunion nicht empfangen, bis eine bestimmte Zahl von Tagen verstrichen war. Die Geburt einer Tochter zog dabei einen längeren Zeitraum der Unreinheit für Mutter und Hebamme nach sich. ⁵

Viele dieser Riten sind im Lauf der Jahrhunderte fester Bestandteil des Brauchtums der bäuerlichen Gesellschaft geworden und haben sich als solche bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erhalten. ⁶ Frauen sollten damit nach der Geburt eines Kindes für den Besuch der Messe „geheiligt“ werden. ⁷ Indem jedoch solche Riten als ein Geschehen vor der Kirche, im „Vorhof der Heiden“, interpretiert wurden, als ein liturgisches Handeln also, das nicht zum zentralen liturgisch-seelsorgerlichen Auftrag der Kirche gehörte, wurden die darin zur Sprache kommende Erfahrungen von Frauen disqualifiziert. Die katholische Liturgikerin Susan K. Roll kritisiert deshalb diese apotropäische Funktion des Rituals. Es grenze Frauen aus und lege sie auf ihren corporeal definierten Status fest. ⁸ Die Anglikanerin Natalie Knödel dagegen interpretiert diesen Ritus als den Versuch, die Geburtsleistung von Frauen zu würdigen. ⁹ Wieder anders deutet die katholische Liturgiewissenschaftlerin Irmgard Pahl den religionsgeschichtlichen Befund. Die Reinigungsvorschriften hatten zunächst den Schutz der Frauen zum Ziel. Sie gaben „der Wöchnerin die Chance, sich aus der Feldarbeit zurückzuziehen und von den Strapazen der Geburt zu erholen.“ ¹⁰ Pahl sieht jedoch ebenfalls, wie sich im Lauf der Kirchengeschichte diese Vorschriften gegen Frauen gewendet haben. So

⁴ Danach musste die Mutter 40 bzw. 80 Tage nach der Niederkunft zu Hause bleiben, je nachdem, ob sie einen Jungen oder ein Mädchen geboren hatte. Am Ende der Frist brachte sei ein Opfer- meist waren es zwei Tauben- zum Tempel und wurde dort gesegnet. Ähnliche Regelungen gab es für die Zeit der Menstruation (Lev 15)

⁵ Für die Hebamme: 20 Tage für ein männliches Kind; 40 Tage für ein Mädchen; für die Mutter: 40 Tage für einen Jungen; 80 Tage für die Geburt eines Mädchens. Vgl. Paul F. Bradshaw, ed, *The Canons of Hippolytus, Alcuin, GROW, Liturgical Study 2*, Nottingham 1987, 20; dort die Beschreibung weiterer Riten z.B. in der frühen orthodoxen Kirche.

⁶ Den Hinweis auf Passageriten aus dem bäuerlich (-katholischen) Brauchtum verdanke ich Franziska Gruber. Vgl. ihre Seminararbeit zu „Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett als Passageritus anhand von Bräuchen aus Süddeutschland und dem deutschsprachigen Alpenraum“, WS 1997/98, mit zahlreichen Beispielen.

⁷ Es wurde als Unglück bringend angesehen, wenn eine Mutter ein Haus betrat, bevor sie in der Kirche gewesen war und ebenso zögerten ältere Frauen, ihr Haus zu betreten. Noch 1971 konnten diese Vorstellungen festgestellt werden; vgl. den Aufsatz von Thelma Aldcroft zu „Childbirth, Liturgy, and Ritual- A Neglected Dimension of Pastoral Theology“, in: *Life Cycles, Women and Pastoral Care*, ed. Elaine Graham, Margaret Halsey, London 1993, 180ff, 184.

⁸ Vgl. Roll Susan K., *The Churching of Women after Childbirth: An Old Rite Raising New Issues*, *Questions Liturgiques* 76, 1995, 206ff;

⁹ Vgl. Natalie Knödel, *Reconsidering an Obsolete Rite: the Churching of Women and Feminist Liturgical Theology*, in: *Feminist Theology* 14, 1997, 106ff

¹⁰ Irmgard Pahl, *Die Geburt eines Kindes- für die Eltern Lebenswende, die nach Gestaltung ruft*, unveröffentlichtes Manuskript, vorgestellt auf der Tagung der Societas Liturgica in Santa Monica, Kalifornien 2001. Ihr verdanke ich die Hinweise auf die Weiterführung der katholischen Praxis bis in die aktuellen Formulare hinein.

wurde schon früh Wöchnerinnen und menstruierenden Frauen verboten, den Gottesdienst zu besuchen oder die Kommunion zu empfangen. Die Darstellung Jesu im Tempel nach 40 Tagen wurde als „Mariäe Reinigung“ gefeiert. Das vermutlich manichäisch beeinflusste, leibfeindliche Denken verstärkte sich im 3. und 4. Jahrhundert. Ein Reinigungsgebet vor dem Einlass einer Wöchnerin in die Kirche lautete etwa:

„Herr, segne und heilige gnädig deine Dienerin, auf dass du sie von aller Unreinheit des Körpers und der Seele reinigst, und erfülle sie mit himmlischem Segen durch Christus, unseren Herrn“. ¹¹ Hinzu kam das Niederknien der Mutter am Eingang der Kirche, mit einer brennenden Kerze in der Hand und ihre Besprengung mit Weihwasser, was nur als Akt der Reinigung gedeutet werden konnte.

Martin Luther hat diese mittelalterliche Praxis der „Aussegnung“ abgelehnt. Die Geburt mache eine Frau nicht unrein, sie bedürfe deshalb auch keiner Reinigung. Manche Kirchenordnungen bezeichneten die Aussegnung deshalb auch als „ärgerlichen Missbrauch“. Ende des 16. Jahrhunderts tauchte der Ritus jedoch erneut auch in evangelischen Kirchenordnungen auf, wurde nun aber als „Einsegnung“ bezeichnet. Aus einem Reinigungsritus wurde damit ein Dankgebet der Mutter für die Geburt und eine Fürbitte der Gemeinde für die Mutter.

Das *Rituale Romanum* von 1614 nahm diese reformatorische Kritik und die Veränderung der rituellen Intention auf. Auch hier wurde der „Muttersegen“ zu einem Dankritus. Er enthielt zwei Formulare für Segensfeiern im Zusammenhang der Geburt. Ein Ritual wurde gefeiert vor der Geburt (*benedictio mulieris praegnantis in periculis partus*) und eines nach der Geburt (*benedictio mulieris post partum*). Gerade letzteres steht unter dem Motiv des Dankes. Auch die katholischen nachkonziliaren liturgischen Bücher haben diese rituelle Tradition fortgeführt. Allerdings lässt sich nicht überprüfen, ob in der konkreten Feier diese Interpretation wirklich handlungsleitend gewesen ist.¹² Dabei kann inzwischen der Muttersegen auch mit der Taufe verbunden und mit einer Segensbitte für den Vater ergänzt werden.¹³

Im evangelischen Bereich wurde der Muttersegen von Anfang an mit der Tauf liturgie verbunden. Auf Wunsch wird die Mutter, werden die Eltern oder alle Familienmitglieder für die beginnende Erziehungsaufgabe und das neue gemeinschaftliche Leben gesegnet. Auch hier ist es allerdings ein Ritus „post festum“, der die Zeit nach der Geburt perspektivisch einholt und liturgisch qualifiziert. Deutlich wird im Überblick der bisherigen kirchlichen Ansätze, dass trotz aller konfessionellen Unterschiede die rituellen Segenshandlungen

¹¹ zitiert nach Pahl, *Die Geburt eines Kindes*, aa0 10

¹² Vgl. Gerda Grober-Glück, *Der Erste Kirchgang der Wöchnerin um 1930*, zitiert nach Pahl, aa0 10

¹³ Irmgard Pahl referiert zudem den Entwurf für eine Neufassung des Muttersegens, das ihrer Meinung nach besser geeignet ist, um die Erfahrung von heutigen Eltern aufzunehmen. Konsequenterweise wird die Segnung der Eltern angestrebt.

durchweg die Schwelle zwischen *Geburt und nachgeburtlicher Zeit* fokussieren. Die vorhergehende Zeit der Schwangerschaft, die „adventliche Zeit“, die Zeit der „guten Hoffnung“ selbst wird kirchlicherseits nicht liturgisch markiert. Die vorausgehende Zeit der Schwangerschaft mit ihren oft ambivalenten Gefühlen und Erfahrungen rituell zu deuten bleibt „rituelles Niemandsland“ und als Gestaltungsaufgabe den werdenden Müttern überlassen. Eine Ausnahme bilden die zahlreichen jüdischen und christlichen Gebetssammlungen für und mit schwangeren Frauen.¹⁴ Als Teil der Privatreligion von Frauen sind sie jedoch nicht offiziell in die kirchlich-gemeinschaftliche rituelle Gestaltung aufgenommen worden.¹⁵

Das säkulare Ritual der Geburtsmedizin

Als einzige Institution bietet gegenwärtig die moderne Geburtsmedizin flächendeckend und lückenlos eine Begleitung von Schwangeren an. Mit Hilfe medizinischer Vorschriften, Check-ups und regelmäßiger Untersuchungen werden die Monate vor der eigentlichen Geburt deutlich markiert und „säkular-rituell“ begleitet. Dabei unterbleibt jedoch oft genug aus Zeitgründen der persönliche Kontakt mit der werdenden Mutter. Wechselnde Betreuungspersonen und medizinisches Personal ist die Regel. Zeit und Zuhören, um über ambivalente Gefühle und Ängste, über die Umorientierung bisheriger Lebensmuster und Beziehungen zu sich selbst, zum Beruf, zum Partner zu sprechen, ist kassenärztlich nicht abrechenbar.¹⁶ Der zunehmende Druck auf werdende Mütter durch die neuen Möglichkeiten pränataler Diagnostik kann ebenfalls aus Zeit- und Kostengründen kaum in längeren Gesprächen aufgefangen werden. Aus „Rücksicht auf das Wohl des Kindes“ ist eine Schwangere außerdem meistens bereit, sich allen möglichen Voruntersuchungen zu unterziehen.

¹⁴ Vgl. die von Ermentraud Kraft gesammelte Gebetsliteratur des 18. Jahrhunderts, z.B. Der verbesserte Grosse Baum Garten. Darinn überaus kräftt- und anmüthige Morgens- und Abends- Meß- und Vesper-Beicht und Communion-Gebetter....Für schwangere Weiber, für Lebendige, Krancke, Sterbende und abgestorbene Seelen in dem Fegfeuer....zu sonderlichem Dienst des andächtigen Weiblichen Geschlechts...Mayntz und Franckfurt, 1743; durch die Aufklärung verschwand diese Form der Gebetsliteratur allmählich.

¹⁵ Vgl. aktuell zur Diskussion der jüdischen Gebetsliteratur und rituellen Praxis: Bettina Kratz-Ritter, Religiöse Rituale rund ums Kinderkriegen: Die Wöchnerin in der Synagoge, in: Annette Esser, Susan K. Roll, Brigitte Enzner- Probst, eds, Women, Ritual and Liturgy- Ritual und Liturgie von Frauen- Femmes, la liturgie et le rituel, Leuven 2001, Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen 2001, 203ff; weitere Literatur in Auswahl, wobei das Übergewicht jüdischer Rituale auffällt: Tracy Guren Klirs, ed, The Merit of Our Mothers: A Bilingual Anthology of Jewish Women's Prayers, Cincinnati 1992; weitere Gebete für schwangere Frauen finden sich z.B. in: Nina Cardin, Out of the Depths I Call to You: A Book of Prayers for the Married Jewish Woman, Aronson 1992; Levinson Pnina Nave, Esther erhebt ihre Stimme, Jüdische Frauen beten, Gütersloh 1993

¹⁶ Dennoch soll nicht unerwähnt bleiben, wie sehr sich Ärztinnen und Ärzte dennoch im Rahmen des Möglichen Zeit für solche Kontakte und Gespräche nehmen. Allerdings sind strukturell dafür die Vorgaben eng bemessen.

Das Vorliegen einer Schwangerschaft wird von einer Ärztin/einem Arzt nach gynäkologischer Untersuchung bestätigt und der voraussichtliche Termin der Entbindung festgelegt. Von den Krankenkassen vorgeschrieben, folgen dann im monatlichen Turnus die Vorsorgeuntersuchungen. Sie notieren gewissenhaft die „Fortschritte“, die das Kind macht. Normalerweise ist dabei jeweils eine Ultraschall-Untersuchung vorgesehen. Damit jedoch wird der erste „Kontakt mit dem Kind“ apparatetechnisch hergestellt, noch lange bevor die werdende Mutter selbst die ersten Kindsbewegungen spürt.¹⁷ Immerhin wird der „erste Blick“ auf das Ungeborene in der Regel durch ein Foto dokumentiert und damit greifbar. Die Emotionen der Mutter bei diesem Blick in ihr eigenes Inneres werden kaum wahrgenommen.

Die Fahrt zur Klinik erfolgt im neunten Monat meist nach dem Abfließen des Fruchtwassers und dem Einsetzen der Wehen. Die Zeit des Wartens auf den Beginn der eigentlichen Entbindung muss individuell überbrückt werden. Im Kreißaal herrscht in der Regel geschäftiges Treiben. Vergleichbar den rituellen Entbindungsgürteln etwa der jüdischen Tradition¹⁸ wird der Gebärenden ein CTG-Band um den Bauch geschnallt, um die Herztöne des Ungeborenen hörbar zu machen. Zwischen Ärztinnen, Gynäkologen und Hebammen herrscht eine genaue Hierarchie der Handgriffe. Im Komplikationsfall muss alles getan worden sein, was technisch zu tun möglich war, um Regressforderungen zu entgehen. Nach der Geburt wird in der Regel das Kind sofort angelegt. Dieser bewegende Augenblick dauert jedoch nicht lang. Danach erfolgt Waschen, Wiegen, Aufnehmen der Daten für das Standesamt. Mutter und Kind, evtl. der Partner verlassen den Kreißaal. Wie sie die gemachten Erfahrungen, die Emotionen dieser aufwühlenden Stunden verarbeiten, bleibt ihnen überlassen. Normalerweise muss der Partner zur Arbeit, die Mutter bleibt bei „glücklicher Geburt“ mit dem Kind allein. Manche genießen diese neue Form der Zweisamkeit, manche dagegen möchten feiern, essen und trinken. Sie fühlen sich als Heldinnen nach gewonnener Schlacht, wie Mütter in Sparta etwa genannt wurden, aber zunächst ist niemand da, mit dem sie ihre Freude teilen könnten. Wenn keine besorgniserregende Situation vorliegt, können Mutter und Kind die Klinik jedoch rasch verlassen und sich zu Hause von einer Hebamme weiter betreuen lassen.

Versuchen wir, dieses säkulare Geburtsritual rituell zu typisieren, so handelt es sich ähnlich wie im kirchlich-liturgischen Bereich, um ein Ritual, in dem das *Wohl des Kindes* im Zentrum steht. Die medizinische Apparatetechnik kann sofort, sollte irgend etwas „schief“ gehen, herangezogen werden. Geburt wird inszeniert als ein technisch zu bewältigender Vorgang, an dem die Gebärende insoweit beteiligt ist, als sie das Kind „enthält“ oder „bringt“ und davon halb oder ganz operativ „entbunden“ werden muss. Jede Entbindung wird zu einem Sieg der Zuverlässigkeit medizinischer Technik über den fragilen, unzuverlässigen Körper der schwangeren Frau und des ungeborenen Kindes. Diese Botschaft „kommt an“ und bewirkt in vielen Frauen eine Verunsicherung gegenüber ihrem eigenen Körperwissen. Immerhin wird hier der Zeit vor der Schwangerschaft eindeutig Beachtung geschenkt. Die schwangere Frau erhält eine gewisse Strukturierung und Markierung dieser neun Monate angeboten. Die religiöse Dimension bleibt jedoch ausgespart.

Die durch den Protest von Frauen und ihre konstruktiven Initiativen erreichten positiven Veränderungen sollen nicht verschwiegen werden. Angeregt durch Frauen, die sich durch Schwangerschaft und Geburt nicht entmündigen lassen wollten, gibt es mittlerweile in vielen Städten „Geburtshäuser“,¹⁹ ambulante Entbindungsmöglichkeiten, in denen die *schwangere Frau* eindeutig im Mittelpunkt steht. Sie ist das Subjekt des Geschehens und sie

¹⁷ Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart 1987

¹⁸ In manchen Geburtsritualen wurden sog. „Geburtsgürtel“ gebraucht, die vor der Geburt symbolisch gelöst wurden, um den Geburtsvorgang mental-imaginativ vorzubereiten. Vgl. Frymer-Kensky, aaO 164f.

¹⁹ Die Adressen und Netzwerke, die sich auf Geburtshäuser beziehen, finden sich z.B. unter www.geburtshaus.de im Internet.

bleibt es auch während und nach der Phase der Entbindung. In den Monaten der Schwangerschaft wird sie durch eine Hebamme kontinuierlich begleitet, die dann auch bei der Entbindung da ist. Der Enteignung schwangerer Frauen von ihrer Körpererfahrung wird auf diese Weise entgegengewirkt.²⁰

Dennoch ist damit immer noch nicht eine religiöse oder spirituelle Deutung und Begleitung schwangerer Frauen impliziert. Dieses Defizit wollen nun die Geburtsrituale und –liturgien, wie sie innerhalb der Frauenliturgiebewegung²¹ gestaltet wurden und werden, füllen. Sie fordern die Kasualpraxis und -theologie der Kirchen zu einem Überdenken ihrer Begleitung von Frauen in dieser entscheidenden Phase ihres Lebens auf. Sie machen deutlich, was sich Frauen unter einer seelsorgerlich-spirituellen Begleitung in diesen wichtigen Monaten vorstellen.²² Sie könnten ebenso als rituelles „Widerlager“ gegen eine mögliche Instrumentalisierung schwangerer Frauen durch die moderne Geburtsmedizin fungieren.

Die experimentell -liturgische Praxis von Frauen

Gegen den kirchlichen Trend legen Frauen eindeutig den Akzent auf die Zeit *vor* der Geburt als eigentlich bedeutungsvoller Phase.²³ Und sie stellen die schwangere Frau, in ihrer individuellen Situation, in ihren oft genug sehr ambivalenten Gefühlen, in den Mittelpunkt. Schwangerschaft und Geburt werden von ihr her definiert, nicht die Situation der Frau aus der Perspektive des Kindes gesehen. Sie selbst bleibt das Subjekt möglicher Deutungen. Dabei lassen sich in den vorliegenden Modellen unterschiedliche Akzente der Ritualisierung feststellen.

Begleitung von Schwangeren als Teil der Volksreligion²⁴

Ein Ritual aus Litauen legt den Akzent auf die Aufnahme der Schwangeren, hier einer Erstgebärenden in die Gemeinschaft der „Mütter“. Es liegt hier der Typ eines *Initiationsrituals* vor.²⁵ Die Schwangere, die „Noch-Nicht-Mutter“, wird von der Gruppe der

²⁰ Vgl. etwa den Verein „Delphys“, der in der Schweiz, aber auch darüber hinaus solche Geburtshäuser und ambulante Geburtspflege anbietet. Weitere Informationen finden sich unter www.geburtshaus.de. Mit Stand Januar 2002 gab es allein in Deutschland 38 Geburtshäuser.

²¹ Zur Frauenliturgiebewegung vgl. Steck Wolfgang, *Praktische Theologie I*, Stuttgart 2000, 321; Kapitel 3.3. Frauenliturgien als Modellfall religiöser Individualisierung.

²² Vgl. Plaskow Judith, *Bringing a Daughter into the Covenant*, in: Christ Carol, Plaskow Judith, eds, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979, 179ff; Toby Fishbein Reifman, *Blessing the Birth of a Daughter: Jewish Naming Ceremonies for Girls*, New York 1976

²³ Irmgard Pahl verweist darauf zu Recht, obschon in ihrem Vortrag der Akzent auf der Gestaltung der nachgeburtlichen Zeit liegt.

²⁴ Das Ritual wurde anlässlich der Konferenz der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen in Kreta 1996 in einem Video gezeigt.

²⁵ Zur ritualtheoretischen Diskussion dieser Form von Initiation vgl. Anmerkung 42

erfahrenen Frauen in ihren zukünftigen Status initiiert und dafür gesegnet. Verschiedene Merkmale bekräftigen vorwegnehmend ihre neue Würde. Der Fokus ist auf die Frau gerichtet, die sich der bevorstehenden Geburtsarbeit bewusst ist und darin rituell unterstützt werden will. Dabei wird vor allem ihr Körper als „heiliger Raum“ gedeutet. Er ist der Ort, in dem und durch den ein neuer Mensch entsteht. Dafür wird er gesalbt und gesegnet.

Die Schwangere geht entlang einem kleinen Fluss aufwärts zu dessen Ursprung, zur „Quelle des Lebens“. In einem Holzhaus, das zugleich als Sauna dient wird sie von einer Gruppe von Frauen erwartet. Sie, die „in Erwartung“ ist, wird erwartet, darf selbst ankommen. Sie nimmt Platz auf einem geschmückten Stuhl (Thron). Ihr Körper wird gesalbt, in keinem Winkel ihres Körpers ist sie unrein. Für eine Frau, die zum ersten Mal gebiert, wird dies zu einer „Initiation ins Muttersein“. Die Zeichen dafür sind das von ihr selbst vorbereitete Geburtsgewand, das sie anzieht. Mit der Salbung ist zugleich die Segnung verbunden. Sie, die eine so tiefgreifende „Wand-lung“ durchlebt, zieht das „Ge-wand“ an, das ihr Schutz und Kraft für den bevorstehenden Kampf geben soll. Sie selbst wird als „Hohepriesterin“ angesprochen und gewürdigt. Rituelle Gesänge und Tänze werden zu ihren Ehren und als Bitte um Schutz und Segen vollzogen. Der Ehemann der Frau wird empfangen und ebenfalls gesegnet. Beide verlassen das Holzhaus und gehen entlang des Flusses zur gemeinsamen Wohnung. Sie kommen „in Fluss“, das Geburtsgeschehen kann „seinen Lauf“ nehmen und hoffentlich ein gutes Ende finden.

Wie kann ein solches volksreligiöses Brauchtum ritualtheologisch interpretiert werden? Wird es nicht als „Rückfall ins Heidentum“ abqualifiziert? Die Nähe zwischen Volksreligion oder „Alltagsreligion“²⁶ und den experimentellen Ritualen von Frauen zeigt jedoch, dass die von traditioneller kirchlicher Theologie nicht geduldeten religiösen Auffassungen von Frauen oft nur auf dieser Ebene aufbewahrt und gelebt werden konnten. Erst die gegenwärtige kasualliturgische Diskussion von Jugendkultur und Popmusik-Szene hat hier zu einem neuen Nachdenken geführt.²⁷ Dies könnte dazu helfen, auch Phänomene der Frauenliturgiebewegung neu zu gewichten.

Ein jüdisches Geburtsritual als „ritueller Midrasch“ biblischer Tradition

In einem Brevier für schwangere Frauen hat die amerikanische Professorin Tikva Frymer-Kensky²⁸ aus jüdischer Tradition eine Fülle von Ritualen, Gebeten und Zeichenhandlungen für schwangere und gebärende Frauen gesammelt. Anlass dafür war ihre eigene Schwangerschaft und die persönliche Erfahrung des rituellen Defizits an dieser Stelle. Typisch für diese Sammlung ist die Betonung der *Gemeinschaft* als eines „heiligen Kreises“, in den ein Kind hinein geboren wird. Jede Geburt verändert nicht nur die Frau, sondern wie in konzentrischen Kreisen auch ihre Beziehung zu ihrem Partner, zur Familie im weiteren Sinn, zur Gesellschaft, zur Schöpfung als dem umfassendsten Kreis. Der hier beschriebene rituelle

²⁶ Vgl. Bettina Kratz-Ritter, Religiöse Rituale, aaO 204: „Rituale der Alltagsreligion“, die auf ganz ähnliche Formen aus dem jüdischen Bereich verweist. Allerdings konzentriert sie sich ebenfalls hauptsächlich auf Rituale,

²⁷ Vgl. Hans-Martin Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh 1998

²⁸ Frymer-Kensky ist Professorin für Hebräische Bibel in Chicago; ich zitiere im folgenden aus ihrem Buch „The Pregnant Woman's Spiritual Companion“, New York 1995.

Typ ist der eines *Eingliederungsrituals*. Die seit Turner bekannte Dreiteilung des rituellen Prozesses in Ablösung, liminale Phase und erneuter Aggregation wird auf der dritten Phase, der sukzessiven, dem Verlauf der Schwangerschaft entsprechenden Eingliederung in eine sich erweiternde Gemeinschaft betont. Dabei wird die religiöse Tradition zur Deutung in kreativ vermittelter Weise herangezogen.

Zentral ist die Vorstellung des „heiligen Kreises“. Der Körper, die corporeale Existenz der Frau wird selbst als erster „heiliger Kreis“ bezeichnet, in dem neues Leben heranwächst. Die Schwangere selbst ist der eigentlich sakrale Ort, der immer wieder als solcher benannt und gewürdigt wird. Deshalb findet sich auch hier wieder die Tradition, ein Geburtsgewand vorzubereiten, zu nähen und zu sticken, das dann kurz vor der Geburt angezogen wird. Es drückt die priesterliche Würde der Gebärenden, sowie ihr Bedürfnis nach besonderem Schutz aus. Die Monate der Schwangerschaft werden in einer Art rituellem Kalender „begangen“, bedacht, in Gebeten und Gesängen rituell ausgestaltet.

Ein weiterer Kreis umfasst die Gruppe der Frauen, die der Schwangeren bei ihrer Aufgabe beistehen. Der Ehemann wird von Anfang an mit einbezogen. Kurz vor der Geburt nimmt er im Ritual des „Entbindens“ eines Gürtels um den Bauch der Schwangeren die Geburtsarbeit imaginativ und symbolisch vorweg.

Die Familie, die Verwandten und Freunde spielen ebenfalls eine wichtige Rolle. Sie sind die Gemeinschaft, in die das Kind hineingeboren werden soll. Es ist wichtig, dass sich auch diese Gemeinschaft auf den Empfang des Neankömmlings sorgfältig vorbereitet.

Ein letzter Kreis umfasst den gesamten sozial-gesellschaftlichen Kontext. Zuletzt wird die gesamte Schöpfung als „heiliger Kreis“ mit dem Wachsen des Kindes verbunden, indem entsprechende Gaben für den Erhalt der Umwelt gegeben werden oder nach der Geburt ein Baum gepflanzt wird.

Aber auch hier steht die gebärende Frau im Mittelpunkt. Weit entfernt, Geburt nur als „sanft“ zu bezeichnen, wird vor allem der kämpferisch-dramatische Prozess betont und die Frau dabei unterstützt. Dementsprechende Stellen der Bibel werden zur Deutung herangezogen. Geburt ist Kampf mit dem Tod und, bei glücklichem Ausgang, Sieg über den Tod. Geburt ist „Exodus“-Erfahrung und Gang durch das Rote Meer. Ein Kind zur Welt zu bringen, heißt, in einer Schlacht zu siegen. Der Geburtsschrei wird als Siegeschrei in einer alles entscheidenden Schlacht interpretiert.²⁹

Die Geburt selbst wird mit zahlreichen Bibelstellen verknüpft. Sie wird als „Exodus“ angesprochen und mit den Texten aus Genesis interpretiert. Oder sie wird als „Überfahrt“ interpretiert und mit der Gefährlichkeit des Chaoswassers bei der Schöpfung der Welt (Gen 1) parallelisiert. Sie kann aber auch als „Kampf gegen den Tod“ verstanden werden, in der der Geburtsschrei der Gebärenden und der erste Schrei des Neugeborenen als „Schlachtruf“ vom Kreis der Frauen verstärkt werden. Jede Geburt ist deshalb als „Sieg“ entsprechend zu feiern. In jedem Moment dieser „Reise durch die Schwangerschaft“ ist allerdings auch die Schattenseite, die Möglichkeit von Fehl- und Totgeburt präsent. Mit Segenssprüchen und apotropäischen Zeichenhandlungen wird immer wieder die Kraft des Guten angerufen. Rituale für Totgeborene und Fehlgeburten gehören selbstverständlich zu diesem „Geburts-Brevier“.

Interessant ist hier die „dramatisch-rituelle Inszenierung“ des leibseelischen Geschehens der Schwangerschaft und Geburt und die rituelle und menschliche Unterstützung der Schwangeren und Gebärenden durch eine Gemeinschaft, die sie anfeuert. Dies findet eine Entsprechung in den unterschiedlichen Zeigehandlungen, die als Markierungen der einzelnen Schwangerschaftsmonate vorgeschlagen werden. Sie können je nach Situation und Beziehung

²⁹ Dem entspricht, dass z.B. im antiken Sparta für Frauen, die im Kindbett gestorben waren, eine Stele aufgestellt wurde. Dies war sonst nur gefallenen Kämpfern vorbehalten.

einzelnen, als Paar oder als Gruppe durchgeführt werden. Dabei ist jedoch immer an das rituelle Geschehen innerhalb eines geschützten Kreises gedacht.

Schwangerensegnung als Sich- Bergen in einen gemeinsamen Mythos

Noch einmal einen anderen Akzent verdeutlicht die von Rosemary Radford Ruether vorgestellte Liturgie einer Schwangerensegnung.³⁰ Dabei wird ein *Schöpfungsmythos* rezitiert und damit die heilvolle Erzählung von der ursprünglichen Harmonie der Schöpfung imaginiert und körperlich nachvollzogen. Die Teilnehmenden symbolisieren den Kreis derer, die ihr Leben von diesem Mythos her interpretieren. In diesen Kreis stellt sich die Schwangere. Sie versteht sich als Medium der in ihr sichtbar werdenden und als präsent verstandenen göttlichen Kraft, von der die Schöpfungserzählung spricht.

Frauen und Männer versammeln sich im Kreis um die schwangere Frau. Der Vater des ungeborenen Kindes hält eine Schale mit (essbaren) Pflanzensamen hoch. Die Bedeutung des Samenkorns wird ausgesprochen. Alle essen von den Körnern aus der Schale. Alle Teilnehmenden legen sich sternförmig mit den Füßen zur Mitte auf den Boden. Jede legt der Nächstliegenden die Hand auf den Leib. Sie bilden mit ihren Körpern demnach einen Stern, der auf eine Mitte, auf ein Zentrum weist. Eine Frau spricht von der Bedeutung, die das Ei für das Fortwähren der Schöpfung und des Lebens hat. Die Geschichte von der Erschaffung der Welt aus dem Ei wird nach einem indigenen Mythos erzählt. Es bleibt demnach Platz für andere Imaginationen über den Ursprung des Lebens. Die Einschränkung auf die beiden biblischen Schöpfungsberichte wird aufgesprengt. Die Teilnehmenden richten sich auf und knien im Kreis. Die Geschichte von der Zerstörung der ursprünglich guten Schöpfung wird erzählt.

Dabei wird die Ambivalenz jeder Schwangerschafts- und Geburtserfahrung nicht verdrängt, sondern benannt.³¹ Diese Ambivalenz wird jedoch vereindeutigt. Die Bedeutung des neugeborenen Kindes wird als Erinnerung an die ursprüngliche Harmonie, das Gutsein der Schöpfung interpretiert. Symbol dafür ist die Gestalt der „Muttergöttin“, die mit Vorstellungen aus der christlichen Tradition verknüpft wird. Der Schwangeren wird ihre Würde als Mit- Schöpferin ausdrücklich zugeschrieben.

Wie die Schwangere lag auch die „Muttergöttin Israels vierzig Jahre lang in den Wehen ..., um in der Wildnis ein neues Volk zu gebären“. Wie sie floh „die Mutterkirche in die Wildnis ..., um das göttliche Kind zu nähren und zu schützen...“ Die schwangere Frau hockt sich in Gebärhaltung in die Mitte. Die Versammelten berühren und stützen sie von allen Seiten und segnen sie. Das Ritual wird mit einem Kreistanz zu passender Musik beendet.

Wie in vielen der von Ruether beschriebenen Ritualen und Liturgien verschränken sich biblische und vorbiblische bzw. außerbiblische mythische Erzählungen und Konzepte. Ruether geht davon aus, dass ohne diesen Rückgriff die biblischen Traditionen nicht adäquat verstanden werden können und zudem die Traditionsbildung bis heute nicht aufgehört hat.

³⁰ Vgl. R.R. Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern, Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1985, darin: Liturgie der Geburtsvorbereitung, aa0 220

³¹ Zu erwähnen sind auch die Heilrituale nach einer Fehlgeburt oder Totgeburt, die sich in Ruethers Sammlung finden. Ebenso wird ein Heilritual nach einer Abtreibung erwähnt. (183ff)

Dies ermöglicht es ihr, das kreativ-experimentelle Liturgieren von Frauen in diesem Kontext als legitime Fortsetzung zu qualifizieren.

Schwangerensegnung als Gruppenliturgie³²

Zum Schluss sei eine Liturgie vorgestellt, die mit Einschränkungen als ein *Ritual von Betroffenen* klassifiziert werden könnte. In dieser der Struktur eines katholischen Wortgottesdienstes folgenden Liturgie haben sich mehrere schwangere Frauen zusammen gefunden, um sich im Erleben und religiösen Deuten dieser Phase gegenseitig zu unterstützen. Dabei liegt der Fokus darauf, den Kontakt mit dem ungeborenen Kind in einem geschützten Zeit-Raum imaginativ vorwegnehmen zu können. Das Defizit der modernen Geburtsmedizin, die Erstbegegnung mit dem Kind noch vor der Eigenwahrnehmung durch die erste Kindsbewegung durch einen medizinischen Apparat zu induzieren und damit die Schwangeren allein zu lassen, wird positiv ausgefüllt. Allerdings liegt Gestalt und Leitung dieser Liturgie nicht in den Händen der Betroffenen, sondern wird von einer hauptamtlichen Leiterin für sie gestaltet. Die liturgische Leiterin spricht auch den abschließenden Segen. Diese Form einer Frauen zugewandten, aber nicht von ihnen und ihrer Erfahrung her gestalteten Liturgie findet sich schon früh im Bereich katholischer Frauenverbände.

Jede Teilnehmerin wählt aus einem bereit gestellten Korb einen Gegenstand aus, der symbolisiert, was sie zur Zeit beschäftigt. Nach einer kurzen Begrüßung folgt die thematische Einführung. Das Ritual soll den teilnehmenden schwangeren Frauen helfen, sich „auf die Geburt unseres Kindes einzustimmen.“ Mit einer Entspannungübung und der Visualisierung des ungeborenen Kindes sollen die angehenden Mütter bewusst den Kontakt zum Ungeborenen in sich aufnehmen. Als Grundlage des anschließenden Gesprächs wird Koh 3,1-8 vorgeschlagen mit seiner Aussage: Alles hat seine Zeit. Während der daran anschließenden Austauschrunde sprechen die Frauen über den Gegenstand, den jede aus dem Korb gewählt hat. Bei einer großen Gruppe wird vorgeschlagen, Kleingruppen zu bilden. Mit Gebet und freien Fürbitten, sowie dem Vaterunser und dem Lied „Ausgang und Eingang“ wird dieser Gruppengottesdienst beschlossen. Ein Segen geleitet die Teilnehmenden aus dem Ritual in die kommende Zeit.

Ritualtheoretische Diskussion

Liturgie als Gestaltung eines lebensgeschichtlich bedeutsamen Übergangs

Was aber bedeuten die bisherigen Überlegungen auf dem Hintergrund ritualtheoretischer Überlegungen? Der Ablauf einer „normal“ verlaufenden Schwangerschaft entspricht dem seit Victor Turner klassisch gewordenen Ritualmodell der drei Phasen eines „rite de passage“.³³ Mit dem Feststehen der Schwangerschaft trennt sich die werdende Mutter, zumindest beim

³² Aus: Christine Bundschuh-Schramm, Hgin, In Ritualen das Leben feiern, Mainz 1998, 27ff

³³ Vgl. Victor Turner, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst menschlichen Spiels, Frankfurt New York 1989, der seine Theorie im Anschluss an Arnold van Genneps Les rites de passage, Paris 1909, entwickelte.

ersten Kind, von der Lebensphase einer nur sich selbst bzw. dem Partner verantwortlichen Frau. Sie bereitet sich vor auf eine Lebensphase, in der sie in engster Gemeinschaft mit einem noch unbekanntem und dennoch mit ihr eng verbundenen menschlichen Wesen lebt. Bislang war es vor allem die erste Kindsbewegung, die als ritueller „Marker“ der Segregation fungierte.³⁴ Diese Markierung wird, wie erwähnt, mehr und mehr von der ersten Ultraschalluntersuchung abgelöst. Gerade hier wären demnach Überlegungen notwendig, diesen Übergang lebensgeschichtlich zu verankern und lebensdienlich zu begleiten. Die nun folgende Phase der Schwangerschaft kann als ausgedehnte „liminale Phase“ interpretiert werden, mit allen Ambivalenzen, mit Ängsten und Hoffnungen, die ihrerseits der Gestaltung, des Ausdrucks und der Vereindeutigung durch positiven Zuspruch bedürfen. In diesem Sinne ließe sich die liturgische Bezeichnung dieser Situation als „Vorhof“ und Raum des Übergangs ritualtheoretisch rechtfertigen. Problematisch bleibt jedoch nach wie vor, dass diese „liminale Phase“ in kirchlicher Interpretation so lange Zeit als zweitrangiger Zustand, als Ausgeschlossenheit und unreiner Status abgewertet worden ist. Insofern muss gerade diese Phase deutlich wahrnehmbar uminterpretiert werden. Folgen wir an dieser Stelle den Ergebnissen der Forschungsarbeit von Bruce Lincoln³⁵, so zeigen sich auch auf dieser Ebene neue Möglichkeiten. Lincoln hat sich in Weiterentwicklung des Turnerschen Ansatzes vor allem mit den *Initiationsritualen von Mädchen und Frauen* beschäftigt. Er stellt fest, dass es sich darin weniger um die Markierung eines sozialen Statusübergangs handelt, als vielmehr um die nachträgliche Interpretation einer sich leiblich in Menstruation oder Schwangerschaft manifestierenden Transformation. Die Veränderung ist schon geschehen und wird durch das Ritual als „Initiation in eine vertiefte Seinsmächtigkeit“ qualifiziert. Frauen werden als „Hohepriesterinnen des Lebens“, als Hüterinnen des Mythos der Gemeinschaft und als Repräsentantinnen der kollektiven Zukunft gewürdigt.³⁶

Die gewohnte lineare Form des Rituals wird zu einer zyklischen. Es geht nicht um einen Übergang im Sinn einer Statusveränderung oder –verbesserung. Stattdessen wurde ja lange Zeit eine Statusminderung der Frauen nach der Geburt suggeriert, die umfangreiche Reinigungsriten notwendig machten. Hier nun vollzieht sich die Veränderung in und an der Frau selbst.

³⁴ Vgl. Barbara Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg Zürich 1991

³⁵ Turners Ansatz wurde weiter entwickelt in Richtung einer gendersensiblen Interpretation durch Bruce Lincoln, *Emerging from the Chrysalis, Rituals of Women's Initiation*, New York Oxford 1991; auf die androzentrischen Vorgaben in der bisherigen Ritualforschung macht vor allem Catherine Bell aufmerksam; vgl. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992

³⁶ Allerdings ist sich Lincoln dessen bewusst, dass auch solche Rituale in patriarchaler Gesellschaft erneut als Mittel der Verfügbarkeit von Frauen instrumentalisiert werden können.

Die Rituale, die Frauen gestalten, widersprechen demnach der bisherigen liturgischen Tradition und der darin transportierten theologischen Anthropologie.

Übertragen wir diesen Befund in die theologische Reflexion, so ergeben sich interessante sakramenten- und liturgietheologische Einsichten. In der Erfahrung, wie sie Frymer-Kenskys Ritualsammlung beschreibt, liegen Tod und Leben nahe beieinander. Sterben und Auferstehen werden „geburtlich“, vom Anfang her interpretiert. Die Erfahrung der Geburt kann deshalb auch zu einer Metapher für die Hoffnung auf Auferstehen werden. Das Initiationsritual der Taufe bezieht sich darauf, wie Paulus in Röm 6,3.4 ausführt. Es ist ein Untertauchen in den Tod, ein Sterben, dem ein neues Geborenwerden, eine „Wiedergeburt“ folgt. Der katholische Ritus der Osternacht folgt diesem Deutungsschema. Es zeigt einmal mehr die deutlich weiblichen Anklänge in der liturgischen Gestaltung der Taufe.³⁷ Es wird verstehbar, warum in all diesen innovativen Ritualen der Körper von Frauen als der eigentlich bedeutsame rituelle Ort signifiziert wird. Er ist der „erste sakrale Raum“, in dem und durch den die „Initiation ins Muttersein“ potenziell geschieht. Der „Übergang“ ist kein „Verlassen“, wie dies Turner betont hatte und wie dies seither liturgiewissenschaftlich ganz selbstverständlich als rituelle Normalform rezipiert wurde. Es ist vielmehr ein „Bleiben“ im Körper, im Wahrnehmen des Körpers und seiner Veränderungen. Es geht in diesen Ritualen darum, den körperlichen Transformationserfahrungen von Frauen einen expliziten spirituellen und darüber hinaus einen für die Gemeinschaft relevanten Sinn abzugewinnen, eine Bedeutung, die die Frauen jedoch immer schon implizit leben, erleben.

Liturgien der Kirche- ein segensvoller Raum für schwangere Frauen?

Im Vergleich der rituellen Gestaltungen der Schwangerschaftsmonate bis zur Geburt wird die casualpraktische Herausforderung deutlich: Wie kann christliche Kirche das Defizit in ihrer seelsorgerlichen Wahrnehmung und liturgischen Begleitung schwangerer Frauen beheben? Wie kann Liturgie und Gottesdienst erneut zum „Segensraum“, zum heilsamen Raum gerade auch für schwangere Frauen werden?³⁸ Folgende Akzente möchte ich aus dem Bisherigen noch einmal hervor heben.

³⁷ Vgl. Teresa Berger, Sei gesegnet, meine Schwester, Würzburg 2000

³⁸ Vgl. Ulrike Wagner- Rau, Segensraum, Casualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2000. In ihren ansonsten sehr hilfreichen Ausführungen findet sich jedoch kein Hinweis auf diese innovative rituelle Praxis innerhalb der Frauenliturgiebewegung.

Liturgie als Sprach- und Deutungsraum für die Erfahrungen schwangerer Frauen

In der Gestaltung von „Erwartungsliturgien“ müsste es das Ziel sein, *schwängere Frauen selbst* mit ihrem eigenen Erfahrungswissen, Körperwissen, ihrer impliziten corporealen Theologie zur Sprache kommen zu lassen und für diese Erfahrungen den Raum der Expression zu eröffnen. Es geht weniger um die Begleitung *von* Frauen, als vielmehr um die Ermöglichung, sie selbst zur Sprache, ins Wort kommen zu lassen, ihrer spirituell-religiösen Deutung zu trauen. Dies bedeutet, die werdende Mutter selbst ernst zu nehmen und in ihrem individuellen Erfahrungsweg einer Schwangerschaft zu unterstützen. Es stellt sich dabei die Frage, welche Interpretationsangebote aus biblischer Tradition als heilsam und unterstützend herangezogen werden könnten.

Liturgie als Raum, in dem Ambivalenzen ausgedrückt werden können

In der Erinnerung von Frauen bleibt in der Regel jede Entbindung minutiös im Gedächtnis und wartet darauf, erinnert und besprochen zu werden. Besonders die schmerzvollen, erniedrigenden und gewaltsamen Szenen werden „in allen Knochen“ erinnert.³⁹ Verschließt sich Liturgie der Äußerung solcher ambivalenter und dunkler Gefühle, kann die Geburtserfahrung auch nicht als Mitbeteiligtsein an guter Schöpfung in die Biografie von Frauen integriert werden. Deshalb kommt der liturgischen Gestaltung von Klage und Trauer in der Erinnerung leidvoller Erfahrungen⁴⁰ besondere Bedeutung zu. Erwähnt sei u.a. die Initiative, die nicht zum Leben gekommenen Kinder und die Trauererfahrungen ihrer Mütter zu ehren.

So wurde etwa in Hamburg ein „Friedhof der nicht beerdigten Kinder“ errichtet, der individuelle oder kollektive Trauerrituale, sowie Trauerbegleitung durch eine Sozialpsychologin ermöglicht.⁴¹ Ebenso sind Initiativgruppen entstanden, teilweise von KlinikseelsorgerInnen initiiert und geleitet, die „verwaiste Eltern“ in der Bewältigung ihrer Trauer beistehen.⁴²

Interessanterweise erlaubte die anglikanische Ordnung des „Churching of Women“ von 1662 Frauen den Ausdruck von Frustration, indem diese etwa Psalm 116 rezitierten. Todesfurcht

³⁹ Vgl. Elaine Graham, Margaret Halsey, eds, *Childbirth, Liturgy, and Ritual- A Neglected Dimension of Pastoral Theology*, in: *Life Cycles, Women and Pastoral Care*, London 1993, 180ff „The experience appears to behave like suppressed material, unfinished business, endlessly reasserting itself with emotional vividness. Perhaps this is because women are not given the space when they need it most, soon after the delivery. Perhaps its omission from feminist celebrations is a further reflection of this, possibly a collective repression resulting from the centuries of male-imposed taboo.“ 188

⁴⁰ Auch auf die Möglichkeit einer Schwangerschaft durch Missbrauch, Vergewaltigung ist hinzuweisen. Vgl. die Gestaltung dieser Klagesituationen in Brigitte Enzner-Probst, *Schreien lernen oder Von der heilsamen Kraft des Klagens - Klageliturgien als Raum seelsorgerlicher Begleitung*, PrTh 2002

⁴¹ Vgl. Susanne Schniering, *Ich trage Dich in meinem Herzen. Der Gedenkplatz für nicht beerdigte Kinder in Ohlsdorf, Pinnow- Schwerin 2001*

⁴² Diese Initiative richtet sich auch an Eltern und Mütter mit Fehl- und Totgeburten z.B. am Zentralklinikum in Augsburg.

und Angst, Ambivalenz und Trostlosigkeit konnten damit ausgedrückt und vor Gott gebracht werden. Im „Alternative Service Book“ wurden die Psalmen, ebenso wie im Evangelischen Gottesdienstbuch gestrichen. Die Liturgie wurde purifiziert und harmonisiert. Monica Furlong stellt in ihrer Übersicht ähnlicher liturgischer Formulare generell die Tendenz fest, bei neuzeitlichen Liturgiereformen Äußerungen von Dunkelheit, Chaos, Furcht und Angst zu entfernen und stattdessen Güte mit Ordnung, Disziplin und Kontrolle gleichzusetzen.⁴³ Das jedoch ist ein verhängnisvoller Kurzschluss. Nur indem das Chaos und ambivalente Situationen als zum menschlichen Leben gehörend benannt werden, kann „Segen“ erfahren werden. Spezifische Segenshandlungen sollten deshalb beide Aspekte miteinander verbinden. Es mag mit diesen Erfahrungen von Ausgeliefertsein, mit dem Gefühl von Dem-Sterben-Nahesein zusammenhängen, dass Frauen auch diskriminierende Riten und Praktiken in Kauf nahmen, nur um rituell begleitet und gestärkt zu werden. Wie Irmgard Pahl mit Recht in Bezug auf Frauenliturgien ausführt, sprechen Frauen im Blick auf ihre Geburtserfahrungen „viel von ihren Ängsten, von oft geradezu panischer Furcht vor den Schmerzen und dass - nach durchlebter Geburt- diese dann auch wirklich ganz furchtbar waren, bis dahin, dass Frauen sich in diesem Augenblick dem Sterben nahe fühlten. Sie sprechen auch von einem völligen Ausgeliefert-Sein und von totaler Ohnmächtigkeit. Das sind sicherlich negativ konnotierte Empfindungen. Aber diese Erfahrungen vermischen sich nicht mehr mit Gefühlen wie Schuld oder Unwürdigkeit oder Unreinheit irgendwelcher Art.“⁴⁴ Dies bewirkt eine völlig neue Sicht auf Schwangerschaft und Geburt. „Kirche“ sollte sich als die Gemeinschaft derjenigen Christinnen und Christen verstehen, die Frauen beistehen, ihre ambivalenten Gefühle, ihre Ängste und Todesfurcht wahrzunehmen und auszuhalten. Traditionelle Formeln können dann durchaus neue Kraft entfalten.⁴⁵ Die Liturgie nach glücklich überstandener Geburt vereindeutigt dann auf positive Weise die erlebten Ambivalenzen. Sie gibt dem Pol des Lebens den Vorrang, *ohne* den Schmerz und die Todeserfahrung *zu negieren*. Wiederum möchte ich Irmgard Pahl zitieren, die sagt: „Durch die Schmerzen des Gebärens hindurchgegangen, haben sie (die Frauen. BEP) nicht nur einem Kind das Leben geschenkt: sie sind auch *sich selbst* neu geschenkt worden.“⁴⁶

⁴³ Vgl. Monica Furlong, *Afraid of the Dark*, in: Church Times, 22 February, 1980; Elaine Graham., *The Pastoral Needs of Women*, Contact 1989,3; Janet Morley, *Liturgy and Danger*, in: Monica Furlong, ed, *Mirror to the Church*, London 1988

⁴⁴ Irmgard Pahl, *Die Geburt eines Kindes*, aa0 11

⁴⁵ Interessant wäre in diesem Zusammenhang die Frage, wie sich denn die Taufhandlung insgesamt verändern würde und müsste, wenn die Berücksichtigung von Initiation und Schutz der Frau als ein erster Hauptteil in Betracht gezogen würde. Dem kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Immerhin ist dies als eine wichtige Frage anzumerken.

⁴⁶ Irmgard Pahl, *Die Geburt eines Kindes*, aa0 11

Innerhalb einer Taufhandlung müssen deshalb solche liturgischen Sequenzen deutlich *als erster Teil* integriert werden.⁴⁷

Die christliche Gemeinschaft als „tröstlicher Kreis“

Um dieser Aufgabe christlicher Gemeinschaft gerecht zu werden, ist es notwendig, für Rituale und Liturgien dieser Art einen schützenden Raum, eine menschlich verlässliche Gemeinschaft, einen „tröstlichen Kreis“ der rituellen Gestaltung zu schaffen. Nur in einer corporeal manifesten Gemeinschaft kann dieser Raum entstehen, in dem ambivalente Gefühle geäußert, geteilt, gehört und beantwortet werden und in dem Lachen und Tränen zugleich ihren Platz haben. Für die Begleitung schwangerer Frauen sind Frauen (und auch sensible Männer) gefragt, die „Geburtserfahrungen“ im weitesten Sinne heilsam durchgearbeitet haben. Die gegenwärtige Situation einer weitgehenden Isolierung der schwangeren und gebärenden Frau, der Verweis auf den privat-intimen Raum, das Fehlen einer solchen Gemeinschaft erscheint auf dem Hintergrund des bisher Ausgeführten zunehmend als problematisch.⁴⁸ Es sollte überlegt werden, ob nicht unabhängig von der spezifischen Tauf-Feier solche Segensfeiern für schwangere Frauen, aber auch post partum für Elternpaare angeboten werden sollten, die stärker diesen Aspekt der „Lebenswende-Feier“ gestalten.

Liturgie als Hilfe zur Transformation von Beziehungen

Gerade die jüdischen Geburtsrituale machen dies in besonderer Weise deutlich. Jede Geburt verändert immer auch die diese Frau umgebende Gemeinschaft. Jede Geburt ist eine Zäsur für Partnerschaft, Beziehungen, Nachbarschaft, Großfamilie usw. Vergleichen wir damit die traditionelle Praxis kirchlicher Taufgespräche und entsprechender kasualliturgischer Begleitung, so wird zwar die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Erziehung des Kindes verbal betont, dies jedoch kaum mit Leben gefüllt. In vielen Taufgesprächen fehlt die Perspektive auf den Partner und die umfassendere Gemeinschaft, in der die Mutter lebt. Wird eine bevorstehende Geburt jedoch von den Mitlebenden und „Umstehenden“ nicht als ein auch sie betreffender Transformationprozess schrittweise nachvollziehbar gestaltet, können sich bei ihnen Gefühle der Verlassenheit und des Gekränktheits einstellen, die diese Beziehungen bedrohen. Jüdische Rituale beugen dem vor, indem sie kontinuierlich die Menschen, mit denen die werdende Mutter lebt, einbezieht. Deren „Verbundenheit“ mit dem

⁴⁷ All diese Aspekte und Überlegungen wären in der Diskussion um Taufe und Kindersegnung noch einmal gesondert aufzugreifen. Vgl. Christian Grethlein, *Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD*, Gütersloh 1988

⁴⁸ Auf den Zusammenhang von Gewalt und Geburtserfahrung kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden. Dazu wäre ein gesonderter Diskussionsgang notwendig. Vgl. Anmerkung 27

werdenden Kind wird immer wieder rituell geknüpft, die Aggregation auch der partnerschaftlichen Beziehung nach der Geburt an die neue Lebenssituation erleichtert. Dies halte ich für einen ganz wesentlichen Punkt seelsorgerlicher Begleitung von Ehepaaren, die ein Kind erwarten. Auch die Akte politischer und gesellschaftlicher Verbundenheit, zu denen schwangere Frauen in dieser Zeit angehalten werden,⁴⁹ stehen im Zusammenhang dieses „größeren Kreises“, in den die werdende Mutter eintritt.

„Mutter Kirche“ in „guter Hoffnung“?

Die kirchliche Gemeinschaft, welcher konfessionellen Prägung auch immer, hat allzu lange Schwangerschaft und Geburt als Zeit religiös bedeutsamer Wandlung im Leben von Frauen vernachlässigt, verschwiegen oder abwertend interpretiert. Es ist deshalb zu begrüßen, wenn solche Klage-, Segnungs- und Stärkungsliturgien wieder Bestandteil der liturgischen Praxis von Kirche werden. Ihre Interpretation als Kasualgottesdienste, als Stationsgottesdienste entlang des weiblichen Lebenszusammenhangs bzw. als Gestaltung der „diakonalen Intention“ von Liturgie begründen diese Aufgabe hinreichend. Die Grenze zwischen den Gliedern der Kirche „drinnen“ und denen „draußen“ verwischt sich angesichts der neuen Bedeutung, die der Körper von Frauen in der religiösen Deutung und rituellen Gestaltung bekommt. Wichtiger scheint mir, dass christliche Gemeinden fähig werden, als „tröstlicher Kreis“, Frauen in dieser Situation beizustehen, dass sich Menschen finden, die bereit sind, sowohl seelsorgerlich wie liturgisch-rituell Frauen in dieser entscheidenden Lebensphase Hilfe, Interpretation ihrer Situation im Licht des Evangeliums und menschlich-diakonischen Beistand zu gewähren.

Darüber hinaus muss es m.E. aber auch darum gehen, die Erfahrung, die sich im leiblichen Veränderungsprozess von Frauen zeigt und das „Wort“ der Liturgie so aufeinander zu beziehen, dass sie sich wechselseitig auslegen, sich „erleuchten“ und damit zu einer gegenseitig wertschätzenden Deutung finden.⁵⁰ Die rituell-liturgische Praxis von Frauen ist deshalb als Versuch ernst zu nehmen, der traditionellen Abwertung der leiblichen Existenz von Frauen in christlicher Tradition generell entgegen zu wirken.⁵¹ Was Frauen erfahren, ist als analogiefähig in Bezug zur Transzendenz zu bestätigen. Je stärker die Zugriffsmöglichkeiten der säkularen geburtsmedizinischen Rituale durch Pränataldiagnostik

⁴⁹ Frymer-Kenskys Ritualsammlung enthält Vorschläge dafür, wie etwa einen Baum zu pflanzen, für ein ökologisches Projekt zu spenden, vgl. aaO Seite

⁵⁰ Hier ist Siegfried Wiedenhofer zuzustimmen, wenn er Rituale „im Vorhof der Heiden“ und Rituale „im Tempel“, d.h. der Kerngemeinde kommunikativ auf einander bezieht, da ansonsten Ritualismus auf der einen Seite und Beliebtheit auf der anderen Seite programmiert ist.

⁵¹ Diese Abwertung kann in einer Kurzformel als Trivialisierung und Passivisierung benannt werden.

und Präimplantationsmedizin werden, umso mehr brauchen schwangere Frauen einen Raum der Wertschätzung, in der ihre Entscheidungen ernst genommen werden, ihre Erfahrungen, ihre Hoffnungen, aber auch ihre Zweifel zur Sprache kommen dürfen. In der liturgischen Praxis von Frauen kehrt sich deshalb der Vektor kirchlicher Reflexion um. Die Innen-Außen-Thematik präsentiert sich gegen den Strich. Frauen stehen mit dem, was sie in der Zeit der Schwangerschaft erfahren, keineswegs im „Vorhof“ des Heiligen, des Eigentlichen. Der „sakrale Raum“ kann nicht auf den Kirchenbau oder auf die Feier traditioneller und gewohnter Gottesdienste und Riten beschränkt werden. Er ist im Sinn von 1.Kor 7 leiblich-personal zu erweitern. „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist?“ Die liturgisch-seelsorgerliche Praxis von Frauen in der Begleitung von Schwangerschaft und Geburt fordert dazu heraus, bisherige dogmatische und liturgietheologische Grenzziehungen zu überdenken. In einem Gedicht von Janet Morley wird dies poetisch gefasst:

“That night we gathered for the birth, as women
have always done- as women
have never done till now;
and in an ordinary room,
warm, exposed, and intimate as childbed,
we spoke about our bodies and our blood,
waiting for God`s delivery:
silence, gesture and speech
announcing, with a strange appropriate blend
of mystery and bluntness,
the celebration of the word made flesh
midwived wholly by women.”⁵²

Dr. Brigitte Enzner-Probst
Renatastr. 52
80639 München

⁵² Vgl. Hannah Ward, Jennifer Wild, Janet Morley, eds, *Celebrating Women*, Harrisburg 1995, 107f