

Liturgische Normen – normierende Liturgien

Ritual- und normtheoretische Beobachtungen
zum Zusammenhang von Liturgie, Hierarchie,
Macht und Geschlecht

Judith Hahn

Dass das Kirchenrecht in Umsetzung lehramtlicher Vorgaben den Klerikerstand und die Klerikerämter Männern vorbehalten und hierdurch zuvörderst männlichen Getauften die Kompetenz zuweist, liturgischen Feiern vorzustehen und den überwiegenden Teil der Sakramente zu spenden, ist allenthalben bekannt. Es wäre wenig innovativ, die Rechtsnormen zu kommentieren, aus denen sich geschlechtsspezifische Unwuchten in der Übernahme von Verantwortung in katholischen Gottesdiensten ergeben. Anstelle einer solchen Normexegese geht der vorliegende Beitrag dem Zusammenhang von Recht, Macht, Liturgie und Geschlecht auf norm- und ritualtheoretischer Ebene nach. Betrachtet man die Verknüpfung von Normativität und Liturgie, gerät nämlich eine doppelte Dynamik in den Blick, die nicht nur über Recht und Ritual, sondern auch über die Verketzung von Macht, Liturgie und Geschlecht Erkenntnisse verspricht. Die erste Dynamik ist die, die sich mit liturgischen Normen verbindet. Rituelle Normen sind Voraussetzungen erfolgreicher Rituale. So liefern das kirchliche Liturgierecht und die liturgischen Normen, die katholischen Gottesdiensten einen Rahmen verleihen, diesen die normativen Voraussetzungen, auf deren Basis sich die Liturgien vollziehen. Die zweite Dynamik ist die Normierungsfunktion von Liturgien. Nicht nur setzen Rituale Normen – Recht, rituelle Regeln, liturgische

Konventionen – voraus, sondern auch die Normen Rituale. Die kirchlichen Rechtsnormen und liturgischen Normen bedürfen in diesem Sinne der Liturgien, um sich zu (re)institutionalisieren. Es besteht eine wechselseitige Verweisung: Liturgien brauchen liturgische Regeln, um sich geordnet zu vollziehen. Und Regeln bedürfen ritueller Anwendungsfälle, durch die sie lebendig werden und bestätigt werden. Indem Rituale freilich die sie konstituierenden Normen affirmieren, bekräftigen sie auch die Macht- und Geschlechterverhältnisse, die rituelle Normativitäten vorgeben.

Der Beitrag erläutert diesen Zusammenhang in vier Schritten. Er stellt Ritualisierung als einen Prozess der Abgrenzung dar, der das ritualisierte Geschehen mithilfe von Symbolen von gewöhnlichen Alltagserlebnissen abhebt. Dies geschieht mithilfe von Binarisierungen – „gut“/„böse“, „Kirche“/„Welt“, „Kleriker“/„Lai(inn)en“, „männlich“/„weiblich“ –, aus denen Rituale Spannung beziehen (1). Um Rituale trotz dieser unaufhebbaren Spannungen als kohärente Praktiken auszuweisen, setzt Ritualisierung auf die Hierarchisierung der Binarisierungen (2). So entstehen hierarchisch organisierte und rituell reinstitutionalisierte Machtverhältnisse, die in der katholischen Kirche eine Herrschaft der Kleriker über die Lai(inn)en und eine Dominanz von Männern über Frauen begründen. Rituelle Machtverhältnisse sind allerdings nicht einfachhin faktisch, sondern normativ, insoweit sich Rituale nicht nur durch Normen konstituieren, sondern diese Normen auch rituell reproduzieren (3). Wer an Ritualen teilnimmt, wirkt an der Reproduktion ritueller Normen mit. Geraten rituelle Normen freilich mit anderen sozialen Normen in Konflikt, drängen die Teilnehmer(innen) auf Neuaushandlungen ritueller Macht (4). Institutionen, die diese Dynamik unterdrücken und damit ausschließen, dass Ritualmacht Gegenstand von Verhandlung und Veränderung sein kann, riskieren, dass die Teilnehmer(innen) sich vom Ritual und der Ritualgemeinschaft zurückziehen, um die konfliktiven Normen nicht weiterhin durch ihre Teilnahme zu affirmieren. Dass gerade Frauen aktuell die Ritualgemeinschaft Kirche verlassen, da ihr Verbleib als Zustimmung zu den in der Kirche tradierten geschlechterspezifischen Machtverhältnissen bewertet werden muss, ist in diesem Licht kaum verwunderlich.

1 Rituale als Differenzierungspraktiken

Katholische Gottesdienste sind Rituale. Als Rituale sind sie Differenzierungspraktiken, wie die Ritualtheoretikerin Catherine Bell betont. In ihrer bekannten Studie *Ritual Theory, Ritual Practice* beschreibt Bell das Phänomen der Ritualisierung, bei dem mithilfe von Differenzierung aus einer Alltagspraxis ein Ritual entsteht. Ritualisierungen greifen ein bekanntes, alltägliches Geschehen auf und überführen es in etwas „anderes“. Sie grenzen die rituelle Realität vom Gewöhnlichen ab. Sie sind die Erzeugung einer besonderen, „heiligen“ Praxis, die aus und im Profanen entsteht,¹ sich zu diesem aber in Abstand bringt. Bell beobachtet:

„Ritualization appreciates how sacred and profane activities are differentiated in the performing of them, and thus how ritualization gives rise to (or creates) the sacred as such by virtue of its sheer differentiation from the profane.“²

Eucharistiefiern können als Beispiele dienen. Sie sind Mahlfeiern und sind doch keine alltäglichen Mahlzeiten. Mithilfe symbolischer Handlungen wird aus einer gewöhnlichen Mahlzeit ein rituelles Mahl, das ausreichende Gemeinsamkeiten mit einer Mahlzeit behält, um als solche erkennbar zu bleiben, aber symbolische Eigenarten entwickelt, um sich von alltäglicher Nahrungsaufnahme abzusetzen. Der Sakramententheologe Louis-Marie Chauvet nennt Rituale daher eine „symbolische Durchbrechung des Alltäglichen“³. Ritualisierung ist dieser Prozess der symbolischen Abgrenzung. Er beschreibt alle möglichen Strategien, mit deren Hilfe gewöhnliche Handlungen in Rituale überführt werden.⁴

1 Zur Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen vgl. *Émile Durkheim*, *The Elementary Forms of Religious Life* [1912], New York/London 1995, v. a. 34–38.

2 *Catherine Bell*, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009, 91.

3 *Louis-Marie Chauvet*, *Symbol und Sakrament* (Theologie der Liturgie 8), Regensburg 2015, 318.

4 Vgl. *Bell*, *Ritual Theory* (wie Anm. 2), 74.

Diese Differenzierungspraktiken können diverse Formen annehmen, wie Bell ebenfalls am Beispiel der Eucharistie erläutert, die sich sowohl durch besondere Formalisierungen von einer gewöhnlichen Mahlzeit als auch durch Demarkation gegenüber den stilisierten Formen traditioneller Liturgien abheben kann. Bell erklärt:

„the formal activities of gathering for a Catholic mass distinguish this ‚meal‘ from daily eating activities, but the informality of a mass celebrated in a private home with a folk guitar and kitchen utensils is meant to set up another contrast (the spontaneous authentic celebration versus the formal and inauthentic mass)“⁵.

Ritualisierung ist in diesem Sinne nicht zwangsläufig ein Formalisierungsprozess, sondern vielmehr ein Verfahren der Absetzung, das das ritualisierte Geschehen mithilfe von Symbolen von einem gewöhnlichen Alltagserlebnis abhebt.

Aufgrund ihres Ursprungs in Differenzierungsprozessen, die das Alltägliche vom Besonderen abgrenzen, weisen Rituale eine Neigung zur *Binarisierung* auf. Wie bereits dargestellt, vollziehen sie, gemäß Durkheim'scher Diktion, die Scheidung des Heiligen vom Profanen. Diese Binarisierung kann sich jedoch, je nach der Art des Rituals, in sehr unterschiedlichen Differenzierungen konkretisieren. Manche Rituale scheiden das Gute vom Bösen, andere das Licht vom Dunkel oder das Drinnen vom Draußen. Manche scheiden das Normale vom Abnormen, das Schuldige vom Unschuldigen oder das Reine vom Schmutzigen. Andere scheiden Körper und Seele, Materie von Geist, das Männliche vom Weiblichen.⁶

Auch katholische Liturgien arbeiten mit vielfachen Binarisierungen. Sie feiern Gott und sein Verhältnis zur Welt, den Sieg des Lebens über den Tod, den Beginn von Heil im irdischen Unheil. Ihre Differenzierungen betreffen auch die FeiERGemeinde. Das Recht gibt die Binarisierung des Volkes Gottes vor, indem es notiert: „Kraft gött-

5 Ebd., 92.

6 Vgl. ebd., 102–104; *Albert Bergesen*, Die rituelle Ordnung, in: Andréa Belliger/ David J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2013, 64–65; bezüglich katholischer Liturgien *Kieran Flanagan*, *Sociology and Liturgy. Representations of the Holy*, New York 1991, 72–73.

licher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden, die übrigen dagegen heißen auch Laien“ (c. 207 § 1 CIC/1983). Diese Binarisierung hat eine rituelle Bedeutung, immerhin sind es gemäß katholischem Selbstverständnis allein die Bischöfe und Priester, die die Vollmacht besitzen, in der Person Christi des Hauptes zu handeln (vgl. c. 1009 § 3 CIC/1983), was sich vor allem auf ihre Kompetenz bezieht, die Sakramente zu feiern, zu deren Vollzug es der Weihevollmacht bedarf. Nur Bischöfe und Priester können der Eucharistie vorstehen (vgl. c. 900 § 1 CIC/1983) und die Krankensalbung spenden (vgl. c. 1003 § 1 CIC/1983). Ausschließlich Bischöfe können allein mit ihrer Weihevollmacht das Bußsakrament (vgl. c. 965 CIC/1983) und die Firmung (vgl. c. 882 CIC/1983) spenden; Priester benötigen hierfür zudem eine Bevollmächtigung, die ihre Weihe ergänzt. Nur Bischöfe vermögen andere Männer zu Bischöfen, Priestern und Diakonen zu weihen (vgl. c. 1012 CIC/1983). Es sind allein zwei Sakramente, die Taufe (vgl. c. 861 § 2 CIC/1983) und – nach lateinisch-katholischem Verständnis – die Ehe (vgl. c. 1057 § 2 CIC/1983), zu deren Spendung weder Bischof noch Priester vonnöten sind.

Den Diakonen, um deren sakramentale Vollmachten es nicht besser bestellt ist als um die der Lai(inn)en, weist das Recht dennoch spezifische liturgische Verantwortlichkeiten zu, nämlich „dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“ (c. 1009 § 3 CIC/1983). Rechtlich werden somit auch die Diakone als Kleriker in die Verantwortung für den amtlichen Gottesdienst genommen.

Zwar eröffnet das geltende Recht Lai(inn)en Möglichkeiten, bestimmte liturgische Dienste zu übernehmen – und seit dem 10. Januar dieses Jahres sogar die Option, die Dienste der Lektor(inn)en und Akolyth(inn)en *dauerhaft* auszufüllen (vgl. c. 230 § 1 CIC/1983);⁷ zudem können Lai(inn)en Kommentator(inn)en und Kantor(inn)en sein

7 Vgl. Franziskus, Apostolisches Schreiben *Spiritus Domini* erlassen in Form eines *Motu Proprio* über die Reform des c. 230 § 1 Codex Iuris Canonici über den Zugang von Personen des weiblichen Geschlechtes zum Dienst des Lektorats und Akolythats (10. 1. 2021), siehe: <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2021/01/11/0016/00032.html> (aufgerufen am 11. 1. 2021).

sowie andere liturgische Aufgaben ausfüllen (vgl. c. 230 §§ 2 und 3 CIC/1983). Ihre rituelle Rolle bleibt dennoch von der der Kleriker fundamental geschieden. Bisher begründet das Recht auch keinen Anspruch der Lai(inn)en auf rituelle Funktionen, wie die Gottesdienstkongregation betonte: „the non-ordained faithful do not have a right to service at the altar, rather they are capable of being admitted to such service by the Sacred Pastors“⁸. Die Neuregelung des c. 230 § 1 CIC/1983 ändert hieran nichts. Die Kanonistin Reinhild Ahlers kommentierte in Reaktion auf die jüngste päpstliche Rechtsveränderung: „Es gibt für keinen dieser Dienste einen Rechtsanspruch.“⁹

Dass auch eine verstärkte Einbindung von Lai(inn)en die fundamentale verfassungsrechtliche Differenz zwischen den Klerikern und den Lai(inn)en nicht in Zweifel ziehen soll, betonte Franziskus explizit in einem seine Rechtsreform flankierenden Schreiben. In diesem Text markiert er die unterschiedliche rituelle Zuständigkeit der Stände, indem er von Klerikern als den „ministeri ‚ordinati‘“ und von beauftragten Lai(inn)en als „ministeri ‚istituiti‘“¹⁰ spricht. Während die Kleriker aufgrund ihrer Weihe Verantwortliche für die Leitung und Gestaltung der amtlichen Gottesdienste seien, könnten die Lai(inn)en per Beauftragung zu den genannten liturgischen Diensten herangezogen werden. Das geltende Recht sieht dies bisher nur vor, wenn die verantwortlichen Kleriker es erlauben – was vor allem in der Debatte um Mädchen als Messdienerinnen deutlich wurde –,¹¹ und vornehmlich dann, wenn Kleriker fehlen (vgl. u. a. c. 230 § 3 CIC/1983). In diesem Sinne arbeitet das Recht der Kirche erkennbar mit einer klerikal-laikalen Binarisierung.

8 *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Schreiben, Prot. Nr. 2451/00/L, 27. 7. 2001), in: Not. 37 (2001), 397–399, hier 399.

9 *Felix Neumann*, Lektorinnen und Akolythinnen, Kirchenrechtlerin Reinhild Ahlers im Interview, siehe: www.katholisch.de/artikel/28309-lektorinnen-und-akolythinnen-endlich-gleichberechtigung-im-kodex (aufgerufen am 15. 1. 2021).

10 *Franziskus*, Schreiben an den Präfekten der Glaubenskongregation über den Zugang von Frauen zu den Diensten des Lektorats und Akolythats (10. 1. 2021), siehe: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/01/11/0016/00033.html> (aufgerufen am 11. 1. 2021).

11 Vgl. u. a. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Rundschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über den liturgischen Dienst der Laien (15. 3. 1994), in: Not. 30 (1994), 333–335, 347–348.

Hinzu tritt eine weitere Differenzierung. Denn indem sie den Zugang zum Klerikerstand vom männlichen Geschlecht abhängig machen (vgl. c. 1024 CIC/1983), scheiden kirchliche Liturgien nicht nur Kleriker von Lai(inn)en, sondern auch Männer von Frauen. Der Kanonist Norbert Lüdecke beobachtet: „Insofern die Grenze zwischen Klerikern und Laien mit der zwischen Mann und Frau zusammenfällt, ist der hierarchische Aufbau der Kirche rechtlich eine Geschlechterhierarchie.“¹² Zwar besteht der Laienstand aus Frauen und Männern. Der Klerikerstand hingegen nie. Die Verantwortung für die amtlichen Gottesdienste, so wie sie das kirchliche Recht konzipiert, ist daher ausschließlich in Männerhand.

2 Rituelle Hierarchisierung

Binarisierungen sind für alle Rituale zentral und sie sind es bleibend. Anders, als manche Stimmen vermuten,¹³ geht es in Ritualen nämlich nicht darum, Binaritäten aufzulösen. So wie Sakramente nicht im Profanen aufgehen, sondern in einem irdischen und konkreten Kontext als Symbole des Heiligen in einer eschatologischen Spannung von „schon jetzt“ erlebbarem Heil und „noch nicht“ vollständiger Verwirklichung des Reiches Gottes bestehen, sind auch andere Rituale Prozesse, die zwischen dem Heiligen und dem Profanen vermitteln, ohne einen der Pole einzuebnen. Sie sind Vollzüge, die aus der Spannung leben, die zwischen den binären Polen entsteht. Sie zelebrieren das „Schon jetzt“ im „Noch nicht“ und feiern das Heilige, das Licht, das Richtige, jedoch bleibend in der Präsenz und in Abgrenzung zum Profanen, Dunkeln und Unrechten. Und sie lassen die Teilnehmer(innen) an diesen spannungsreichen Prozessen teilhaben. Durch Rituale werden Menschen heilig, rein und gut, aber sie bleiben

12 Norbert Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Ursula Beykirch/Georg Bier/Rudolf Weigand (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27), Würzburg 1997, 66–90, hier 88.

13 Vgl. u. a. Flanagan, *Sociology and Liturgy* (wie Anm. 6), 74.

als Menschen auch immer das, was sie im Alltäglichen sind: gewöhnlich, fehlbar und unrein.

Rituale sind folglich Prozesse, in denen normativ aufgeladene Gegensätze erzeugt werden. Diese bleiben auch so konträr und beziehen ihre Dynamik aus ihrer Mehrpoligkeit. Aus der binären Spannung zwischen den Vorstehenden und den Mitfeiernden entsteht beispielsweise die rituelle Dynamik katholischer Liturgien. Franziskus betont genau diesen Gedanken in seinem Schreiben an den Präfekten der Glaubenskongregation vom 10. Januar 2021 über den Zugang von Frauen zu den Diensten des Lektorats und Akolythats, in dem er notiert, das kirchliche Leben beruhe auf der „fruchtbaren Spannung zwischen den beiden Polen“, des besonderen, aus der sakramentalen Weihe resultierenden Priestertums und des gemeinsamen, in der Taufe begründeten Priestertums.¹⁴

Zugleich verlangen Rituale nach Kohärenz, nach *Einheit*, würde man kirchlich vielleicht am ehesten sagen. Franziskus hebt in dem genannten Schreiben in diesem Sinne hervor, dass das Weihepriestertum und das gemeinsame Priestertum aller Getauften in dem *einen* Priestertum Christi („nell’ unico sacerdozio di Cristo“¹⁵) ihren Grund fänden. Wie dies denkbar ist, dass Gegensätzliches oder ontologisch fundamental Geschiedenes eins wird, erklärt Catherine Bell mit der Eigenschaft von Ritualen, Einheit durch *Hierarchisierung* zu erzeugen. Binäres, ja sogar Widersprüchliches wird eins, indem man es in eine hierarchische Ordnung integriert, die jedem Element seine Bestimmung zuweist. Die Einheit einer Ritualgruppe entsteht, indem die Teilnehmer(innen) gemäß binärer Identifizierungen ihren Platz in der Hierarchie erhalten. Die Gruppe ist eins, doch gibt es in ihr Vorsteher und FeiERGemeinde, Spender und Empfänger(innen), Kleriker und Lai(inn)en, Männer und Frauen.

14 Original: „La vita ecclesiale si nutre di tale reciproco riferimento ed è alimentata dalla feconda tensione di questi due poli del sacerdozio, ministeriale e battesimale, che pur nella distinzione si radicano nell’unico sacerdozio di Cristo.“, *Franziskus*, Schreiben an den Präfekten der Glaubenskongregation über den Zugang von Frauen zu den Diensten des Lektorats und Akolythats (wie Anm. 10).

15 Ebd.

Rituale sind somit Prozesse, die Kohärenz erzeugen, indem sie Gegensätze normativ aufladen und in hierarchische Strukturen einordnen. Zu beachten ist freilich, dass hierdurch notwendigerweise *Über- und Unterordnungsverhältnisse* entstehen. Bell notiert: „Binary oppositions almost always involve asymmetrical relations of dominance and subordination by which they generate hierarchically organized relationships.“¹⁶ Indem Rituale binarisieren und hierarchisieren, weisen sie jeder und jedem ihren bzw. seinen Platz in der rituellen Ordnung zu. Hierdurch erzeugen sie Machtverhältnisse und Herrschaftsbeziehungen.¹⁷ Sie begründen die Herrschaft des Guten über das Böse, des Reinen über das Unreine, des Lichts über die Dunkelheit, der Kleriker über die Lai(inn)en.¹⁸ Wer durch Ritualisierung eine Position der Überordnung einnimmt, hat immer und unbestreitbar Macht. Wer Ritualen vorsteht, übt Ritualmacht über andere aus. Indem sie den Klerikern die Liturgieleitung anvertrauen und die Lai(inn)en auf die tätige, wiewohl reine Teilnahme verweisen, lozieren kirchliche Feiern Ritualmacht vorwiegend bei Klerikern. So entstehen Machtstrukturen, die entlang binärer Identifizierungen verlaufen. Sie begründen die Herrschaft der Vorstehenden über die Mitfeiernden.

Daran ändert auch die kirchliche Semantik nichts, die sich bemüht, den Machtbegriff zu vermeiden und hinter der Terminologie des „Dienstes“ zu verbergen.¹⁹ Aus Ritualen erwächst nun einmal Macht,

16 Bell, *Ritual Theory* (wie Anm. 2), 102.

17 Vgl. ebd., 196, 170, 222.

18 Vgl. zu letztgenanntem Aspekt *Benedikt Kranemann*, Probleme hinter Weihrauchschwaden. Was die Liturgie mit der Kirchenkrise zu tun hat, in: *HerKorr* 5 (2019), 13–16.

19 Vgl. u. a. *Franziskus*, Ansprache zum Abschluss der III. Generalversammlung der außerordentlichen Bischofssynode (18. 10. 2014), siehe: w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusionesinodo-dei-vescovi.html (aufgerufen am 24. 6. 2019). – Dass die kirchlichen Amtsträger der Kirche dienen, dass Dienst und Macht aber notwendigerweise zusammenhängen, betonte jüngst aus kanonistischer Sicht auch *Rüdiger Althaus*, (Voll)Macht und Ohnmacht in der Kirche. Was das Kirchenrecht dazu zu sagen hat, in: Stefan Kopp (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise* (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg/Br. 2020, 128–147.

ganz unabhängig davon, wie man sie nennt.²⁰ Denn Rituale, wie Catherine Bell sehr eingängig beschreibt, kreisen grundsätzlich und sehr unverstellt um Macht. Bell betont: „ritual does not disguise the exercise of power [...]. Ritual is the thing itself. It is power“²¹. Wer an Ritualen teilnimmt, erfährt hierdurch Ermächtigung. Wer sie leitet, zieht Macht ganz unmittelbar aus ritueller Quelle. Die Macht ist in Ritualen so offensichtlich, dass sie die Teilnehmer(innen) intuitiv erfasst. Diese tendieren dazu, rituell gewonnene und inszenierte Macht weitgehend fraglos zu akzeptieren, weil Ritualmacht so offenkundig, direkt und unmittelbar ist.

3 Rituelle Normproduktion

Das Vorgesagte verweist darauf, dass Rituale einen Anteil daran haben, *Normen* zu erzeugen. Dass Rituale nicht einfachhin eine faktische, sondern vielmehr eine normative Praxis sind, verdeutlicht sich vor allem daran, dass sie die ihnen inhärenten Binarisierungen zur Herstellung von Hierarchie und damit zur Strukturgewinnung einsetzen. Rituale dienen der Bändigung von Chaos durch die Erzeugung von Ordnung.²² Sie stellen diese Ordnung symbolisch her, indem sie, wenn auch oft nur für einen Moment, die Welt und die menschliche Realität so repräsentieren, wie sie sein *sollen*: gut, heil und heilig.

Diese Repräsentation gelingt freilich nur deshalb, weil Rituale selbst einer Ordnung folgen. Nur wenn alle alles „richtig“ machen, ist garantiert, dass ein Ritual glückt und die avisierte Ordnung symbolisch darzustellen vermag. Daher weisen Rituale bestimmte Normen und die Befolgung dieser Normen als konstitutiv für das Gelingen

20 Und ganz unabhängig davon, wie stark man mit dem Gedanken fremdelt, vgl. u. a. *Stefan Kopp*, Vom Dilemma der Macht in der Liturgie, in: ders. (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche* (wie Anm. 19), 115–127.

21 *Bell*, *Ritual Theory* (wie Anm. 2), 195.

22 Vgl. *Terence S. Turner*, Transformation, Hierarchy and Transcendence. A Reformulation of van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage, in: Sally F. Moore/Barbara G. Myerhoff (Hg.), *Secular Ritual*, Assen 1977, 61–62; vgl. *Bell*, *Ritual Theory* (wie Anm. 2), 104, 108.

des Rituals aus. Sie geben sich selbst einen normativen Rahmen und legen alle Teilnehmer(innen) auf die Befolgung dieser Normen fest, wenn sie das Gelingen des Rituals nicht riskieren wollen. Das Normative ist konstitutiv. Es stellt sicher, dass Rituale „glücken“ und ihre konventionell avisierten Zwecke erreichen. Die tridentinischen Gültigkeitsbedingungen der katholischen Sakramente zeigen diese konstitutive Funktion ritueller Normen überdeutlich. Nur mit einem rechten Spender, recht disponierten Empfänger(inne)n, der rechten Materie und der rechten Form ist gewährleistet,²³ dass sakramentale Liturgien gültig gefeiert werden und die symbolische Ordnung herstellen, in der die Gläubigen Heil empfangen.

Der Anthropologe Roy Rappaport widmete diesem Zusammenhang von Ritual und Normativität einige Aufmerksamkeit. Rappaport ist allerdings überzeugt, dass Rituale nicht nur auf Normen gründen. Sie stellen sie vielmehr auch *her*. Er schreibt: „[ritual] performance does more than *remind* individuals of an underlying order. It *establishes* that order.“²⁴ Denn indem die Teilnehmer(innen) die rituellen Normen befolgten, um das Ritual erfolgreich durchzuführen, affirmierten sie diese. Durch Befolgung der rituellen Regeln brächten die Teilnehmer(innen) daher diese Regeln erneut und bekräftigend in Geltung. Rituale setzen also einen normativen Kreislauf in Gang. Sie beruhen auf Normen, nehmen Normen auf, verarbeiten sie und produzieren hierdurch neue. Rituale sind normproduktiv. Wer an Ritualen teilnimmt und hierdurch die in diesen realisierten Normen bestätigt, trägt zur Generierung und Regenerierung ritueller Normativität bei.

Benedikt Kranemann hat dies jüngst für katholische Gottesdienste sehr deutlich herausgearbeitet, indem er den normproduktiven Beitrag der Liturgien bei der (Re)Institutionalisierung eines klerikerfixierten Kirchen- und Liturgieverständnisses beschrieb. Kranemann bemerkte auch, dass man die diesbezügliche Leistung der Liturgien in der Theologie zu unterschätzen pflege, insoweit sich beispielsweise die Debatte um Macht, Machtmissbrauch und Klerikalismus maßgeb-

23 Vgl. *Konzil von Trient*, Dekret über die Sakramente, 7. Sitzung (3. 3. 1547), in: Giovanni Domenico Mansi (Hg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 33, Paris 1902, 48–60.

24 Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond/CA 1979, 197; vgl. auch 194.

lich um toxische theologische Denkfiguren drehe, dabei aber die normproduktive und -reproduktive Kraft der kirchlichen Rituale zu übersehen drohe. Kranemann hingegen meint:

„[V]iel tiefgreifender als Denkfiguren wirken Rituale. Sie schreiben sich, zumal wenn sie immer wieder neu vollzogen werden, in das Gedächtnis von Menschen und ihr Verhalten ein. Man wird ernsthaft diskutieren müssen, ob Rituale nicht viel systemstabilisierender wirken als Worte, wenn man ernsthaft über Macht und missbrauchte Macht in der Kirche diskutieren möchte. Liturgische Riten erzeugen ein System mit und helfen es zu erhalten.“²⁵

Die rituelle Praxis ist Einübung und Habitualisierung ritueller Normvorstellungen. Sie dient der (Re)Generierung ritueller Normativität und (Re)Institutionalisierung der Normordnung. Und nicht *irgendeiner*. Denn Rituale *sakralisieren* das Normative. Dies hat zur Folge, wie Rappaport bemerkt, dass Rituale und ihre Normen einen Vorrang vor Fakten beanspruchen können. Ein Ritual wird infolgedessen nicht an der Realität gemessen, sondern die Realität am Ritual und seiner Normativität. Dies helfen Beispiele zu verstehen. Wenn zwei Parteien feierlich Frieden schließen und danach ihre Fehde fortsetzen, gibt man die Schuld nicht dem fehlerhaften Friedensschluss, wie Rappaport bemerkt, sondern den beteiligten Personen, die sich dem normativen Anspruch des Rituals widersetzen, Frieden walten zu lassen. Er schreibt:

„If, for instance, a man is properly dubbed to knighthood and then proceeds to violate all of the canons of chivalry, or if peace is declared in a properly conducted ritual but soon after one of the parties to the declaration attacks the other, we would not say that the dubbing or the peace declaration were faulty, but that the states of affairs were faulty. *We judge the state of affairs by the degree to which it conforms to the stipulations of the performative ritual.*“²⁶

25 Kranemann, Probleme hinter Weihrauchschwaden (wie Anm. 18), 13–16, hier 16. Zu einer Analyse des Missbrauchspotentials der Liturgie und der Traumatisierung durch Rituale vgl. Andreas Odenthal, Liturgie und Liturgiewissenschaft im Kontext der Missbrauchsdebatte. Zum Gottesdienst der Kirche in der Spannung von traumatischer und ritueller Erfahrung, in: LJ 69 (2019), 3–19.

26 Rappaport, Ecology, Meaning, and Religion (wie Anm. 24), 198.

Die Realität muss sich folglich an der Normativität des Rituals messen lassen, nicht umgekehrt.

Allerdings gibt es offenkundig auch Fälle, in denen die Teilnehmer(innen) die rituelle Normativität hinterfragen. Viele Kirchenglieder stellen beispielsweise heute infrage, dass Frauen nicht weihbar seien und infolgedessen keine klerikalen Aufgaben in der Liturgieleitung übernehmen könnten, auch wenn lehramtliche Dokumente den Ausschluss der Frauen in die Nähe des göttlichen Rechts rücken²⁷ und die von männlichen Klerikern verantworteten Liturgien diese Norm permanent reinstitutionalisieren. In diesen Konflikten trifft freilich nicht ein Ritual auf eine Realität, sondern eine Norm auf eine andere Norm. Es finden *Normkollisionen* statt, in denen kirchliche Normen auf ihnen widersprechende soziale Normen treffen. Die Normen der Kirche über das differenzierte Wesen von Frauen und Männern²⁸ und die unterschiedlichen Kompetenzen der Geschlechter²⁹ geraten in Widerstreit mit den Normen der modernen Gesellschaft, die von der Gleichheit der Geschlechter ausgehen. Kirchenglieder, die sich in beiden Normordnungen bewegen und sich in beiden Normtraditionen beheimatet fühlen, erleben hierdurch einen unauflösbaren Konflikt, den sie nicht selten mit sich selbst ausmachen müssen. Der Sozialpsychologe Leon Festinger hat für diesen Gefühlskonflikt den Begriff der kognitiven Dissonanz geprägt.³⁰

27 Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre (28. 10. 1995), siehe: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_ge.html (aufgerufen am: 31. 12. 2020).

28 Vgl. u. a. *Johannes Paul II.*, Brief an die Frauen (29. 6. 1995), in: AAS 87 (1995), 803–812; vgl. *Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Gaudete et exsultate* des Heiligen Vaters Papst Franziskus über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (19. 3. 2018), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 213), Bonn 2018, Nr. 12; *ders.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens (2. 2. 2020), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 222), Bonn 2020, Nr. 101.

29 Vgl. u. a. *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (22. 5. 1994), in: AAS 86 (1994), 545–548; c. 1024 CIC/1983.

30 Vgl. *Leon Festinger*, Theorie der Kognitiven Dissonanz [1978], hrsg. von Martin Irle, Bern 2012.

Als fatal erweist sich hierbei, dass für derlei Normkollisionen kein Ausweg in Sicht ist. Während sich eine Spannung zwischen einer rituell sakralisierten Norm und einem Fakt aufgrund des Vorrangs von Normen vor Fakten zugunsten der Norm auflösen lässt, treffen in dem skizzierten Fall nicht nur Normen auf Normen, sondern vielmehr „sakrale“ Normen auf andere gleichen Gewichts. Schließlich sind nicht nur der Kirche ihre Normen heilig. Die Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter sind es auch. Als Normen, die aus den politischen Ritualen der Moderne geboren wurden, haben Gleichheit und Gleichberechtigung einen vergleichbar sakralen Anspruch. Es ist daher kaum zu erwarten, dass moderne Katholik(inn)en diese Normen hintergehen können, wenn sie sich in kirchlichen Kontexten bewegen. Der Dogmatiker Georg Essen beobachtet:

„Die Tatsache, dass die Welt der Moderne der primäre Referenzhorizont katholischer Christenmenschen ist, begründet den rechtssoziologischen Befund, dass die Kultur der Transparenz, die die plurale Öffentlichkeit einfordert, sowie die liberale Rechtskultur, wie sie freiheitlich demokratischen Rechtsordnungen eigentümlich ist, das Freiheitsbewusstsein von Menschen in einem Maße prägt, dass sie es nicht sozusagen abstreifen und hinter sich lassen können, wenn sie den Binnenraum der Kirche betreten.“³¹

Doch wie soll der Konflikt ausgehen, wenn heilige Normen auf heilige Normen treffen? Die Alternativen sind: Aushalten oder Gehen. Es ist unschwer zu erkennen, welche Wahl viele Kirchenglieder aktuell treffen.

4 Rituale als Machtkämpfe

Auch diese Beobachtung lässt sich ritualtheoretisch einordnen. Während jedes Ritual durch Binarisierungen und Hierarchisierungen Herrschaftsverhältnisse erzeugt, ist es zugleich eine Arena, in der Macht *umkämpft* ist. Denn Ritualmacht ist ein dynamisches, kein statisches Phänomen, wie Catherine Bell beobachtet. Schließlich bevoll-

31 Georg Essen, *Nachholende Selbstmodernisierung? Katholische Kirche und politische Öffentlichkeit*, in: ThG 56 (2013) 208–220, hier 217.

mächtigen Rituale nicht nur diejenigen, die ihnen vorstehen, sondern auch die Teilnehmer(innen). Diese können der Ritualmacht Widerstand entgegensetzen, aber eben auch die selbst aus dem Ritual gewonnene Ermächtigung gegen bestehende und rituell reinstitutionalisierte Machtverhältnisse in Stellung bringen. Bell betont: „those seen as controlled by ritual authority are not simply able to resist or limit this power; they are also empowered by virtue of being participants in a relationship of power.“³² Durch das Ritual bevollmächtigt dringen die Mitfeiernden darauf, ihren Teil an der Macht zu übernehmen. Ritualmacht wird so zum Gegenstand von Konflikten und Verhandlung.

Auch katholische Gottesdienste sind solche „power plays“. Sie weisen den Vorstehenden Macht zu, aber sie hinterfragen und dekonstruieren diese Macht auch. Dass viele aktive Katholik(inn)en aktuell so laut nach mehr gottesdienstlicher Beteiligung rufen, ist kein Zufall. Es ist ein Anspruch, der aus liturgischer Ermächtigung entstehen kann. Insoweit sich Lai(inn)en in Liturgien als bestärkt erfahren, erfahren sie sich auch als ermächtigt, bestehende Machtverhältnisse zu kritisieren und zu konfrontieren, sich der klerikalen Machtausübung zu widersetzen und für sich einen Anteil an Verantwortung zu fordern. Diese Macht, nach Macht zu rufen, wird aus der Liturgie geboren.

Als Problem erweist es sich hierbei freilich, dass Rituale es den Teilnehmer(inne)n nicht einfach machen, ihren Protest gegen die rituellen Machtverhältnisse innerhalb des Rituals selbst auszudrücken. Bell erläutert: „Insofar as ritual is objectified as a distinct way of acting it provides a fairly resistant surface to casual disagreement.“³³ Wer selbst Teil der Ritualgemeinschaft ist, stützt bereits durch die Teilnahme selbst die bestehenden Machtverhältnisse. Es ist daher schwierig, einerseits teilzunehmen, andererseits Kritik an den bestehenden Verhältnissen auszudrücken. Es bleiben nicht viele wirkungsvolle Strategien, um Missfallen auszudrücken – außer der in katholischen Kreisen geübte liturgische Protest, die Arme zu verschränken und das Mitsingen zu verweigern ... Grundlegend Unzufriedenen bleibt in der Regel nur der Weg des Selbstausschlusses als der Ent-

³² Bell, *Ritual Theory* (wie Anm. 2), 214.

³³ Ebd., 215.

scheidung, sich vom Ritual und der Ritualgemeinschaft zurückzuziehen.³⁴ Wer an der harten Oberfläche katholischer Liturgien darin scheitert, mit Protest gegen die rituellen Machtverhältnisse durchzudringen, dem bleibt allein, sich dem Ritual zu entziehen, um die Macht der Leitenden leer erscheinen zu lassen. Diesen Schritt kann man mit Roy Rappaport als Entscheidung der Teilnehmenden verstehen, der kirchlich-liturgischen Macht Affirmation zu versagen – „absent[ing] themselves from the rituals sanctifying it“.³⁵ Wer geht, verweigert sich den Prozessen, die rituelle Macht bestätigen und sakralisieren. Die gegenwärtige amtskirchliche Verweigerung, sich stärker für Aushandlungen liturgischer Macht mit den Lai(inn)en zu öffnen, hat aus ritualtheoretischer Sicht zur Folge, dass viele Gläubige dem amtlichen Gottesdienst den Rücken kehren und die Ritualgemeinschaft Kirche verlassen.

34 Vgl. ebd.

35 Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), Cambridge 1999, 433.