

1. Einleitung und Hinführung

Jesus „ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge“ (Lk 4,16b). Dieser Satz ist nicht nur der Auftakt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im dritten Evangelium, sondern gibt auch programmatisch die Einbindung Jesu in die religiöse wie rituelle Welt des Judentums seiner Zeit wieder. Doch diese Einbindung – so die These dieser Untersuchung – ist keine passive Übernahme bestehender ritueller Strukturen, sondern Anlass und Aufhänger vielfältiger theologischer Bezüge im Leben und Wirken Jesu wie Lukas es darstellt. Dies fängt bei der Einbindung Jesu in die rituelle Welt des Judentums durch seine Eltern an (Beschneidung, Wallfahrten), geht weiter über seine Taufe im Jordan und den Synagogengottesdienst in Nazareth und führt sich fort in der wiederholten Mahlfeier Jesu mit Freunden und Feinden.

Bisher gilt für den Blick auf neutestamentliche Rituale: „Scholars across many fields have come to realize that ritual is an integral element of human life and a vital aspect of all human societies. Yet, this realization has been slow to develop among scholars of early Christianity.“¹ Die ausführliche Auseinandersetzung mit der rituellen Welt Jesu steht erst seit kurzer Zeit im Fokus der neutestamentlichen Exegese. Dies gilt sowohl für die evangelische wie die katholische Bibelwissenschaft: „Protestant bias against meaningful rituals has not allowed much scholarly space for thinking analytically about ritual in early Christ or Jesus movements or early Christian groups. And, catholic imaginations of these early centuries have tended to retroject later Catholic ritual forms and meanings into the first three centuries.“² Es überrascht also nicht, dass die neutestamentliche Exegese erst sehr spät ein positives Verhältnis zur Erforschung von Ritualen entwickelt hat. So schreibt Christian Strecker in der Zeitschrift für Neues Testament: „Bis heute erfährt die gezielte Erforschung der rituellen Dimension der frühchristlichen Lebenswelt in der neutestamentlichen Forschung nur begrenzt Beachtung. Dies ist umso erstaunlicher, als die Ritualforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und mehr noch in den letzten beiden Jahrzehnten enorme Fortschritte machte.“³ Strecker führt dies in Bezugnahme auf den Alttestamentler Frank Gorman Jr. auf mehrere Gründe zurück, wie z. B. die wertende Unterscheidung zwischen Werk und Glaube in der reformatorischen Theologie, die Reduktion von Religion auf Ethik und die „konsequente[n] Ausrichtung der Religion auf Rationalität“, die „zu einer einseitigen Aufwertung der

¹ So der einleitende Satz im Sammelband *Early Christian Life*, herausgegeben von Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux und Steven C. Muir (New York 2018).

² Taussig: *Conclusion*, 184.

³ Strecker: *Anstöße*, 3.

kognitiven Aspekte von Religiösität zuungunsten der religiösen Dimension ritueller Körpererfahrung geführt“ habe.⁴

In den letzten Jahren hat sich die neutestamentliche Wissenschaft stärker mit Ritualen sowie rituellen Bezügen in den Schriften des Neuen Testaments auseinandergesetzt, da erkannt wurde, dass Rituale, nicht als „marginale, rein äußerliche Phänomene [begegnen ...],“ sondern „große Teile der in den neutestamentlichen Schriften enthaltenen Erzählungen, Auseinandersetzungen und Argumentationen [prägen].“⁵

Viele neutestamentliche Untersuchungen zu Ritualen,⁶ wie die Dissertation von Claudia Matthes zur Taufe im Neuen Testament,⁷ versuchen historische Entwicklungen aufzuzeigen und zu erklären.⁸ Im besonderen Fokus stehen wenig überraschend die beiden „Sakramente“ Taufe und Abendmahl, denen enorm umfangreiche Sammelbände (z. B. die von David Hellholm [u. a.] herausgegebenen Werke mit jeweils über 2000 Seiten⁹) und eine Vielzahl an

⁴ Strecker: Anstöße, 5.

⁵ Strecker: Anstöße, 10.

⁶ Um einen besseren Überblick und einen schnelleren Zugriff auf die Literatur zu ermöglichen, werden in den Anmerkungen 6–12 die vollständigen Titel der Publikationen aufgeführt.

Neben neutestamentlichen Untersuchungen bieten sich als Grundlage für die Beschäftigung mit Ritualtheorien ritualwissenschaftliche Überblickswerke an, die stärker kulturwissenschaftlich oder religionswissenschaftlich orientiert sind. Hier sind die Sammelbände von Andréa Belliger / David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2013 sowie Christiane Brosius / Axel Michaels / Paula Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen 2013 zu nennen. Diese beiden Werke bilden u. a. die Grundlage für Kapitel 2 dieser Arbeit.

⁷ Claudia Matthes: *Die Taufe auf den Tod Christi. Eine ritualwissenschaftliche Untersuchung zur christlichen Taufe dargestellt anhand der paulinischen Tauftexte* (NET 25), Tübingen 2017.

⁸ Vgl. z. B. für die Beschäftigung mit Mahlkontexten: Matthias Klinghardt: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996, Dennis Smith: *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the early Christian World*, Fortress 2003, Esther Kobel: *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context* (Bibl.-Interp. S.109) Leiden, 2011, Soham Al-Suadi: *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen 2011, die alle mehr oder weniger versuchen, die historischen Zusammenhänge hinter den neutestamentlichen Texten herauszuarbeiten. Eine Ausnahme ist die Habilitationsschrift von Christian Strecker (*Performative Welten. Theoretische und analytische Erwägungen zur Bedeutung von Performanzen am Beispiel der Jesusforschung und der Exorzismen Jesu*, Habil. masch. Neundettelsau 2002), der anhand der Performanzforschung die Exorzismen Jesu untersucht.

⁹ David Hellholm / Tor Vegge / Øyvind Norderval / Christer Hellholm (Hg.): *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I* (BZNW 176), Berlin 2011 sowie David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): *The Eucharist – Its Origins and Contextes: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (WUNT 376), Tübingen 2017.

weiteren Einzeluntersuchungen gewidmet sind. Weniger steht bei vielen dieser Arbeiten im Fokus, welche Erkenntnisse für die Auslegung der literarischen Endgestalt durch die Einbindung moderner ritualwissenschaftlicher Theorien und Ansätze gewonnen werden könnten.¹⁰ Für die neuesten Ansätze der Ritualforschung stehen die sich mit den Ritualen der ersten Christen beschäftigenden Sammelbände von Richard DeMaris, Jason Lamoreaux und Steven Muir (*Early Christian Ritual Life*¹¹) von 2018 sowie Risto Uro, Juliette Day, Richard DeMaris und Rikard Roitto (*Oxford Handbook of Early Christian Ritual*¹²) von 2019. Die dort versammelten Beiträge erarbeiten mithilfe ritualwissenschaftlicher Theorien und Ansätzen das rituelle Leben der frühen Christen und stellen dabei die immense Relevanz von Ritualen für den Glauben und die Religionspraxis der Nachfolger Jesu in den Mittelpunkt. Diese Vorgehensweise erlaubt einen erweiterten und tieferehenden Blick in die rituelle Welt Jesu sowie der Autoren der neutestamentlichen Texte und trägt dazu bei, die für die antike Lebenswelt immanent wichtige Rolle von Ritualen stärker als bisher zu beleuchten.

Die vorliegende Arbeit möchte in Anschluss an die soeben skizzierten Forschungsansätze die Darstellung der rituellen Welt des Lukasevangeliums untersuchen. Im Mittelpunkt steht dabei Jesus als Protagonist der Erzählung. Daher lauten die Forschungsfragen dieser Dissertation: Wie stellt der Evangelist Lukas das rituelle Wirken Jesu dar? Inwiefern lassen sich innerhalb des Wirkens Jesu (also im Rahmen von Wundern, Predigten, Gleichnissen usw.) Rituale bzw. Ritualbezüge erkennen? Und was sagt das über die Charakterisierung des lukianischen Jesus aus? Wirkt er durch oder gegen Rituale; schafft er eine neue (rituelle) Ordnung oder löst er diese auf? Oder ist Jesus als Charismatiker vollkommen unabhängig von Ritualen?

Immer wieder wird im Verlauf der Arbeit deutlich werden, dass Jesus, so wie Lukas ihn darstellt, als *Sohn Gottes* bzw. als *Gottes Gesalbter* beschrieben wird. Der lukianische Jesus ist in die rituelle Welt des Judentums eingebunden. Er meidet rituelle Orte und Kontexte nicht, sondern bindet sie explizit in seine Lehre und sein Wirken ein. Er wird als Kind am achten Tag beschnitten (2,21) und durch

¹⁰ Auch außerhalb der Theologie steckt die Untersuchung von Ritualen in Erzählungen noch in den Kinderschuhen: „Whoever wants to plunge into the research on what rituals have to do with narrative, what narration has to do with rituals, and how narrative theory and ritual studies are related, is likely to find themselves at a loss“, so Vera und Ansgar Nünning: *On the Narrativity of Rituals: Interfaces between Narratives and Rituals and Their Potential for Ritual Studies*, in Vera Nünning / Jan Rup / Gregor Ahn (Hg.): *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*, Bielefeld 2013, 51–76 (hier: 51).

¹¹ Richard E. DeMaris / Jason T. Lamoreaux / Steven C. Muir (Hg.): *Early Christian Ritual Life*, New York 2018.

¹² Risto Uro / Juliette J. Day / Richard DeMaris / Rikard Roitto (Hg.): *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford 2019.

Johannes im Jordan getauft (3,21f.). Er besucht mehrfach den Jerusalemer Tempel (2,22.41–52; 19,45–21,38) und eine Reihe von Synagogen (u. a. 4,14–44; 13,10–17), um dort zu predigen. Er feiert das Passafest (2,41ff; 22,7–20) und ist Gast bei einer Reihe von Mählern (u. a. 7,36–50; 14,1–24). Er sättigt als Gastgeber viele Menschen auf einmal (9,10–17) und bricht das Brot für seine Jünger (22,14–20; 24,30f.).

Auf vielerlei Ebenen hat die Ritualwissenschaft herausgearbeitet, dass rituelle Spiegel gesellschaftlicher Merkmale sind, wobei die rituelle Ordnung die gesellschaftliche Ordnung nicht nur wiedergibt, sondern auch erschafft und stärkt.¹³ Wie sich in der Exegese ausgewählter Perikopen zeigen wird, nutzt der lukanische Jesus diese Spiegelbildlichkeit aus. Er greift gezielt in die rituelle Ordnung ein und verdeutlicht, wie diese aus göttlicher Perspektive aussieht: Anders als die jüdisch-hellenistische Gesellschaft, in der er lebt, stellt er marginalisierte Menschen nicht an den Rand, sondern bezieht sie in seine Predigt ein und stellt diese in den Mittelpunkt seines ganzen Wirkens. Er sieht sich explizit zu denen gerufen, denen die gesellschaftliche wie rituelle Ordnung nur einen Randplatz zuweist: Arme und Kranke (4,18f.; 7,22f.), Sündige und Zöllner (5,27–32; 19,1–10), Frauen (7,36–50; 8,1–3) und Außenstehende (11,25–37).

Um die soeben skizzierten Ausführungen begründen zu können, gehe ich folgendermaßen vor: Zu Beginn stehen in Kapitel 2 ausgewählte Theorien und Ansätze der Ritualwissenschaft im Vordergrund. Auf die etymologische Klärung des Begriffs ‚Ritual‘ folgt ein Forschungsüberblick zur Ritualwissenschaft seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Dabei nimmt die Ritualtheorie des amerikanischen Soziologen Albert Bergesen eine wichtige Rolle ein, da dieser nicht nur mehrere Stränge bisheriger Ritualforschung verbindet, sondern weil seine Unterteilung von Ritualen in Mikroriten, Mesoriten und Makroriten eine hilfreiche Basis für die Exegese des Lukasevangeliums darstellt.

Während bis zum Ende des 20. Jahrhunderts vor allem umfassende Ritualtheorien erarbeitet wurden, sind nachfolgend hauptsächlich einzelne Aspekte rituellen Wirkens untersucht worden.¹⁴ Diese werden in Kapitel 2.4 vorgestellt. Ich fokussiere mich dabei auf Ansätze, die im Rahmen der Untersuchung von Ritualdynamik erarbeitet bzw. vertieft erforscht worden sind.¹⁵ Dazu gehören Agency und Performanz sowie das Verständnis Jesu als Ritualdesigner. Hinzu kommen Kategorien, die Lukas als Evangelisten bzw. sein Vorgehen ritualwis-

¹³ Als Beispiele dafür sollen an dieser Stelle die Forschungsarbeiten von Mary Douglas und Albert Bergesen ausreichen, die beide im Verlauf der Arbeit vorgestellt werden.

¹⁴ Eingebunden in den ritualtheoretischen Teil der Arbeit ist der Forschungsansatz der Deutung Jesu als Charismatiker (2.3.11), da diese Perspektive weiterführend für die Betrachtung des rituellen Wirkens Jesu sein kann.

¹⁵ Im Hintergrund steht der von der DFG finanzierte Sonderforschungsbereich 619 an der Universität Heidelberg mit dem Titel „Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“.

senschaftlich deuten können (Ritualmacher, Ritualtransfer). Damit bei der unüberblickbaren Vielfalt ritualwissenschaftlicher Theorien nicht der Fokus auf die Auslegung des Lukasevangeliums verloren geht, sollen alle besprochenen Ansätze daraufhin befragt werden, inwiefern sich diese für die neutestamentliche Exegese als hilfreich erweisen können.

Im Anschluss an den ritualtheoretischen Teil der Arbeit werden die gewonnenen Erkenntnisse auf ausgewählte Erzählungen des Evangelisten Lukas angewendet (Kapitel 3). Dabei sollen die vielfältigen rituellen Bezüge der Jesus-Geschichte des dritten Evangeliums gezeigt werden, die sich im Kontext von Taufe und (Abend-)Mahl, Synagogengottesdienst, Sabbat, Passa und Gastgeberritualen bewegen.

Die im Lichte der ritualwissenschaftlichen Exegese gewonnenen Erkenntnisse werden dann im theologischen Ertrag zu ‚Jesus in der rituellen Welt des Lukas‘ auf das dritte Evangelium als Gesamtwerk ausgeweitet (Kapitel 4). Dabei stehen die Themenfelder *lukanische Vorgeschichte und Familie Jesu, Taufe und Gebet, Sabbat und Synagoge* sowie *Jesu Wirksamkeit im Kontext von Mählern* im Vordergrund. Abgeschlossen wird der theologische Ertrag durch die Auseinandersetzung mit der Frage, ob man den Evangelisten Lukas als Ritualmacher verstehen kann, der durch Textüberlieferung und -rezeption das rituelle Leben seiner Leser in Anlehnung an Jesu Wirken als Ritualdesigner ermöglicht und inwiefern seine Darstellung der von Jesus und seinen Jüngern durchgeführten Rituale als Ritualtransfer bezeichnet werden kann. Zuletzt wird im fünften Kapitel der Arbeit ein Ausblick auf offene Fragen vorgenommen.

2. Ritualtheorien

2.1 Einführung

Die Erforschung bzw. wissenschaftliche Beschäftigung mit Ritualen, Riten und rituellem Verhalten ist eine relativ junge Disziplin, die erst gegen Ende des 19. Jh. als Forschungsgegenstand eingeführt und im Laufe der Zeit immer weiter ausdifferenziert wurde. Innerhalb der letzten Jahrzehnte entwickelte sich ein vielseitiger Forschungstrend, der von sehr unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen gespeist wird: So gibt es Betrachtungen und Theorien in der Soziologie und Sozialwissenschaft, in Theologie und Religionswissenschaft, in Geschichte, Musik- und Theaterwissenschaft, sogar im Bereich der Biologie wird mit den Begriffen Ritual und Ritualisierung gearbeitet, um das Verhalten von Tieren, Menschen und göttlichen oder dämonischen Wesen zu deuten.¹

Für die in dieser Arbeit angestrebte Untersuchung zu Jesus in der rituellen Welt des Lukasevangeliums muss zuerst ein ritualtheoretischer Grundstock erarbeitet werden. Auf diese Weise sollen verschiedene Blickwinkel auf den Forschungsgegenstand Ritual aufgezeigt und dessen Relevanz für die Neutestamentliche Wissenschaft darlegt werden.² Dafür wird zuerst ein kurzer Blick auf die Etymologie des Begriffs Ritual geworfen, bevor ein Forschungsüberblick zu Theorien und Ansätzen zum Thema dargestellt wird. Im Hintergrund soll die Frage stehen, welche der vielfältigen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Umgangs mit Ritualen für die Exegese eines biblischen Textes relevant sein können.³ Dabei ist klar, dass die auszulegenden Texte kein Ritual *sind*, sondern von Ritualen berichten bzw. Rituale theologisch reflektieren: „Narrative texts can represent some aspects of ritual practices, but

¹ Einen allgemeinen Überblick über Rituale und Ritualforschung findet sich in den Monographien von Dücker (2007) und Stollberg-Rilinger (2019) sowie bei Post: *Erbe*, 139–181.

² So auch Bormann: *Abendmahl*, 697f.: „Um nun die Ergebnisse einzelner ritualwissenschaftlicher Zugänge angemessen einordnen zu können, bedarf es einer gewissen Kenntnis der grundlegenden Fragestellungen und ihrer Anwendung auf das Neue Testament.“

³ Dabei kann verschieden gearbeitet werden: Soll eher auf die narrative Darstellung von Ritualen im Text geachtet werden, oder werden die verschiedenen Darstellungen eines bestimmten Rituals (z. B. Taufe) in den Texten untersucht? Oder wird nach intendierten Lesern der Evangelisten/Autoren und deren Ritualvollzug und wie sich dieser im Text widerspiegelt, gefragt? Oder soll wirkungsgeschichtlich auf die Rezeption der Texte z. B. bei den Reformatoren gesehen werden? Oder soll nach der Wirkung der Texte auf heutige Ritualvollzüge in einzelnen christlichen Strömungen gefragt werden? Weitere Möglichkeiten wären denkbar. Diese Arbeit stellt hauptsächlich die narrative Funktion des Rituals und Jesu Umgang mit diesem in den Mittelpunkt.

are not composed als ritual manuals, and thus ritual modifications are not always explicitly named.“⁴

Grundlage soll dabei die exegetische Untersuchung der biblischen Texte sein, auch wenn die bisherigen Ansätze der Ritualforschung hierzu auf den ersten Blick wenig weiterhelfen. Dabei „scheint die schwierige Quellenlage, wie etwa das fast vollständige Fehlen von Ritualbeschreibungen im NT, mindestens in gleicher Weise Ursache zu sein. Die aus der Anthropologie und Ethnologie hervorgehenden Ritualwissenschaften bieten originär kaum Anhaltspunkte, wie dem methodisch in angemessener Weise zu begegnen ist. Dass wiederum die historisch-kritische Methodik einer angemessenen Ritualanalyse und -interpretation grundsätzlich entgegensteht, scheint ebenso fraglich.“⁵

Vor der Auseinandersetzung mit der Begriffs- und Forschungsgeschichte von Riten und Ritualen soll auf eine Definition des Begriffs ‚Ritual‘ verwiesen werden, die in Abwandlungen des Öfteren vertreten wird und der ich mich vorläufig anschließe: „Rituale in einem engeren Sinne der Begriffsverwendung sind [...] in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...]“.“⁶ Diese Definition ist selbstverständlich nicht unangefochten, denn „defining the term ‚rituals‘ is a notoriously problematic task.“⁷

Für die Belange dieser Arbeit muss immer wieder die Anwendbarkeit ritualwissenschaftlicher Theorien für die Auslegung neutestamentlicher Texte im

⁴ Ascough: Ritual modifications, 172. In die gleiche Richtung argumentiert Frevel: Rituals, 137: „The gap between ritual text and ritual practice becomes obvious, when one takes into account that not all elements of ritual are represented in the text. On the one hand, the ritual text is not completely detached from practice. It refers to practice and is related to practice rather than based solely on practice or borrowed from practice. On the other hand, the ritual text has its own focus, intention, context, pragmatic etc.“ Zur narrativen Ritualforschung vgl. auch den Sammelband von Vera Nünning, Jan Rup und Gregor Ahn: Ritual and Narrative.

⁵ Matthes: Taufe, 37.

⁶ Brosius/Michaels/Schrode: Ritualforschung, 15, vgl. auch Theißen: Veränderungspräsenz, 18 sowie Stollberg-Rilinger: Rituale, 9 und Dücker: Rituale, 14–18 mit einer ausführlichen Begriffsherleitung.

Vgl. auch Frenschkowski: Ritual, 168: „Rituelles Handeln ist dabei nicht nur religiös-kultisches Handeln. Wir können in einem weiteren Sinn jede Form standardisierten, erlernten, gesellschaftlich geregelten, nicht unmittelbar zweckbezogenen Handelns rituell nennen.“

⁷ Snoek: Rituals, 3. Snoek führt dabei die Probleme aus, die bei dem Versuch entstehen, eine einheitliche und für alle Wissenschaftsdisziplinen zufriedenstellende Definition von Ritual zu finden. Vgl. auch Stephenson: Ritualization, 28 zum Ritualbegriff von Catherine Bell: „If we really knew, what ritual meant, suggests Bell, it would not, could not, do its work.“

Blick behalten werden.⁸ Damit ist die Frage verbunden, wie innerhalb des Oberbegriffs ‚Ritual‘ untergeordnete (Teil-) Riten entdeckt und klassifiziert werden können: Was ist genau ein Initiationsritual, was ein Reinigungsritual? Und kann die Taufe nicht auch beides gleichzeitig sein? Diese und weitere Fragen werden in den exegetischen Kapiteln dieser Arbeit für den jeweiligen Einzelfall diskutiert werden. Dabei sollen Rituale nicht nur als Beschreibung eines Zustandes, sondern auch als Ermöglichungsinstrument verstanden werden, weil Rituale „keineswegs nur eine wie auch immer geartete vorgängige oder vermeintlich übergeordnete Wahrheit, Botschaft, Gegebenheit oder Bestimmung darstellen oder durchsetzen, sondern ihrerseits Wirklichkeiten und Wahrheit schaffen.“⁹

Für die Darstellung der Ritualwissenschaft wird ein besonderer Schwerpunkt auf die moderne wissenschaftliche Beschäftigung mit Riten und Ritualen gelegt, obwohl es auch schon in der hellenistischen Antike Ansätze der Einordnung und Klassifizierung von Ritualen gegeben hat, die hier größtenteils unberücksichtigt bleiben müssen.¹⁰

2.2 Eine kurze Etymologie des Begriffs Ritual

Für die Herleitung der Begriffe ‚Ritual‘ bzw. ‚Ritus‘ ergeben sich mehrere Möglichkeiten. Einmal kann auf die Wortherkunft aus dem Indogermanischen bzw. Sanskrit verwiesen werden: Im Indogermanischen lautet die Wurzel *ri*, was mit fließen übersetzt werden kann,²⁶ bzw. im Sanskrit *rta*, was im Deutschen mit Ordnung wiedergegeben werden kann.²⁷

Parallel dazu gibt es die Möglichkeit, das aus dem Lateinischen übernommene Wort von seiner antiken Bedeutung her zu verstehen. Allerdings ist diese aufgrund der überlieferten Texte und Textfragmente von der modernen Nutzung zu differenzieren „denn *ritus* mit seinen Ableitungen ist ein Wort, das ganz in den Bereich römischer Religion und römischen Denkens gehört und mit den modernen Fremdwörtern kaum etwas zu tun hat.“²⁸ Es taucht zuerst bei Plautus (Men 395) auf und ist an einigen Stellen dunkel, kann aber an anderen als *richtig* bzw. *gut* wiedergegeben werden.²⁹ Bei Cato (frg. 18,7) finden wir eine spezifisch

⁸ Bisher liegen wenige dezidiert ritualwissenschaftliche Studien zu neutestamentlichen Texten vor. Einen guten Überblick über die Vorgehensweise bietet Matthes: Taufe, 41–48.

⁹ Strecker: Macht, 139.

¹⁰ Christliche Rituale spielen dabei aber keine oder nur eine marginale Rolle, vgl. Frenschkowski: Rituale, 165–194.

²⁶ Vgl. Brosius/Michaels/Schrode: Ritualforschung, 10.

²⁷ Vgl. Sundermeier: Religion?, 94, und Lang: Art. Ritual/Ritus, 442. Vgl. für das Folgende Quack: Ritus, 197 und Bendlin: Art. Ritual.

²⁸ Roloff: Ritus, 36.

²⁹ Vgl. Roloff: Ritus, 36.

religiöse Bedeutung. Hier gibt es einen griechischen Ritus (*Graeco ritu*), der sich von einem Römischen Ritus (*Romani ritu*) unterscheidet. Cato diskutiert, ob den Göttern nach griechischer Art mit nacktem oder nach römischer Art mit bedecktem Haupt geopfert werden soll.³⁰ Dieser religiöse Bezug verfestigt sich weiter, sodass bei Varro (*Mucr. Sat.* 3,16,17) und später bei Cicero *ritus* zwar immer noch mit Sitte/Gebrauch zu übersetzen ist, aber mehr den Sinn von „religiösem Ritual“ bekommt, das als alt und von den Göttern eingesetzt bezeichnet wird.³¹ Im Laufe der Zeit gewinnt *ritus* immer eindeutiger den Sinn von Opferdarbringungen. „Obwohl auch andere religiöse Akte natürlich ‚ritus‘ heißen können, gewinnt das Opfer ein völliges Übergewicht; es wird zum Ritus par excellence.“³²

Das Griechische³³ kennt keinen einheitlichen Begriff zum lateinischen *ritus*, der unserem modernen Verständnis von Ritualen entspräche. Es wird unterschieden zwischen „Wörter[n], welche einzelne Rituale bezeichnen (θυσία, ἐναγισμός, σπονδή), zum anderen Begriffe, die – aus dem semantischen Feld ‚to act‘ / ‚action‘ stammend – in einem allgemeineren Sinne Rituale bezeichnen können (ἱερά ποιεῖν, θεραπεύειν τοὺς θεούς), und davon wiederum abgegrenzt weitere Begriffe, welche beinahe ausschließlich im Zusammenhang mit Mysterienreligionen und Initiationen belegt sind (τελεῖν, δρόμενα, ὄργια).“³⁴

In der lateinisch-sprachigen Westkirche wird der Begriff übernommen und ganz auf den christlichen Gottesdienst bezogen. Dabei tritt er dort neben andere Begriffe.³⁵ Luther und die Reformatoren³⁶ haben den Begriff eher negativ konno-

³⁰ Vgl. Roloff: Ritus, 37 und Rüpke: Religion der Römer, 97.

³¹ Vgl. Roloff: Ritus, 39–47. Anscheinend haben die Bürger Roms immer mehr religiöse Sitten und Gebräuche aus dem hellenistischen Bereich übernommen, was sich u. a. am Festkalender und der Benennung von Göttern darlegen lässt. Auch die Opferungen scheinen sich immer mehr dem griechischen Ritual angeglichen zu haben. Vgl. dazu Wissowa: Religion, 18–71.

³² Frenschkowski: Rituale, 172. Zum Opfer in der römischen Religion vgl. Cancik-Lindemaier: Ort, 58–85. Sie beschreibt das letzte Opfer Caesars, das die Götter nicht angenommen haben. Kurz darauf wurde er ermordet, weil er – so Sueton – die *religio* verachtet habe (59, 75). Eine Darstellung einzelner Elemente antiker Opferungen bietet Gladigow: Sequenzierung, 65–67.

³³ Zum alttestamentlichen Hebräisch vgl. Frenschkowski: Rituale, 174.

³⁴ Matthes: Taufe, 20. Vgl. auch Frenschkowski: Rituale, 170ff.

³⁵ Hier wären Begriffe wie Zeremonie zu nennen. So gab es einen Zeremonienmeister (*magister ceremoniarum*), der für den Ablauf bestimmter Gottesdienste in der kath. Kirche zuständig war. Vgl. Gengnagel/Schwedler: Ritualmacher, 166. Eine ausführlichere Beschreibung der Tätigkeit der Zeremonienmeister inkl. weiterer Literatur findet sich bei Schwedler: Ritual, 237–242.

³⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen von Marian Füssel: Geltungsgrenzen, 271, der im Anschluss an Peter Burke die Reformationszeit als „wohl tiefgreifendste antiritualistische Bewegung der Vormoderne“ beschreibt.

tiert, was für mehrere Jahrhunderte bei protestantischen Kirchen und Forschern zu einer Minderbeachtung von Ritualen und Ritualität geführt hat.³⁷ Luthers Betonung des Glaubens (*sola fide*) gegenüber religiösen Werken erweist sich hier als folgenschwer, denn der Vertrauensverlust in die Wirksamkeit – bestimmter – Rituale führt dazu, dass diese einen geringeren Teil des religiösen Lebens ausmachen, als vor der Reformation.³⁸

Auch außerhalb der theologischen Diskussion wandelt sich der Umgang mit Ritualen. So entwickeln sich in Europa seit dem 17. Jh die Zeremonialwissenschaften (ausgehend von Franciscus Modius' Werk *Pandectae Triumphales* von 1586), die zuerst Sammlungen von zeremoniellen Anlässen und Ritualen darstellen, sich aber bald schon um eine fachliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Zeremonien und Ritualen der europäischen Herrscherhäusern auseinandersetzen. Hierbei entstehen dann auch erste Fachbücher vor allem für Diplomaten. Ab dem 18. Jh. werden die Zeremonialwissenschaften Teil der neu geschaffenen Staatswissenschaften in Europa.³⁹

Die von Luther und weiteren Reformatoren angelegte Dichotomie von Glauben und Werken hatte zudem Einfluss auf die sich ab dem 18. Jh. entwickelnde Geschichtswissenschaft, die Ethnologie sowie die Religionswissenschaft: Allen ging es zunächst um die Untersuchung von Glaubensvorstellungen, religiösen Lehren bzw. Mythen; Handlungen, Praxen und Ritualen wurde weniger Wert beigemessen.⁴⁰ Rituale erschienen aus westlicher (und protestantisch-geprägter) Sicht als minderwertigere Handlungen, die vor allem bei als primitiv empfundenen Völkern verbreitet waren.⁴¹

Der Bedeutungswandel des Begriffs lässt sich z. B. mit einem Blick in einschlägige Lexika zeigen. So konstatiert Strecker, dass in der *Encyclopedia Britannica* von 1771 bis zur siebten Auflage 1852 *ritual* als „Bezeichnung für ein Buch bzw. ein Skript religiöser Praktiken geführt“⁴² werde. In den nachfolgenden Ausgaben fehlen dann entsprechende Einträge, bevor 1910 (elfte Auflage) wieder ein Artikel zu *ritual* erscheint, wobei hier der Begriff als „spezifisches religiöses – nicht länger zwingend christliches – Handeln“⁴³ verstanden wird.

³⁷ Vgl. Matthes: Taufe, 16.

³⁸ Damit korrespondiert die Einschränkung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl im protestantischen Christentum.

³⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen und weitere Literatur bei Schwedler: Ritual, 242–251.

⁴⁰ Vgl. Brosius: Ritualforschung, 11.

⁴¹ Vgl. ebd. Hilfreich sind zudem die Ausführungen von Bell: Ritualkonstruktionen, 37f. Sie deutet Rituale als Opposition zu Mythen und Glaubensvorstellungen. Jan Platvoet (nach Quack: Ritus, 198) hingegen sieht diese Gegenüberstellung besonders in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen im Westen seit der Reformationszeit. Das gleiche Phänomen finde sich bei Darstellungen der kolonialisierten Kulturen im 18. und 19. Jahrhundert. Auch hier wird die eigene Rationalität der Ritual- und Magiepraxis der Kolonialgebiete gegenübergestellt.

⁴² Strecker: Anstöße, 4.

⁴³ Ebd.