

Daniel Klinkmann

Die rituelle Welt des Lukas

Eine narrative Ritualanalyse
des dritten Evangeliums

Kohlhammer

Kohlhammer

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (BWANT)

Herausgegeben von

Walter Dietrich

Ruth Scoralick

Reinhard von Bendemann

Marlis Gielen

Band 236

Daniel Klinkmann

Die rituelle Welt des Lukas

Eine narrative Ritualanalyse des dritten
Evangeliums

Verlag W. Kohlhammer

für Christina

1. Auflage 2022

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-042462-3

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-042463-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2021/22 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Wick, der mich dazu ermutigt hat, meine durch das Studium der Evangelischen Theologie und der Religionswissenschaft angeregten Interessen und Kompetenzen in einer Dissertation weiter zu verfolgen und zu vertiefen. Der Anstoß, die aktuelle Ritualforschung auf einen narrativen neutestamentlichen Text anzuwenden, kam von ihm. Zudem danke ich Peter Wick für die langjährige Förderung am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments und den immensen Freiraum, den ich in Forschung und Lehre genießen darf.

Ebenso danke ich Prof. Dr. Reinhard von Bendemann für die Abfassung des Zweitgutachtens und viele nützliche Tipps und Hinweise sowie für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe BWANT.

Viele Menschen haben mich bei der Abfassung der Dissertation unterstützt. Mein herzlicher Dank gilt PD Dr. Jens-Christian Maschmeier, Carolin Schaefer, Malin Drees und Dr. Malte Cramer. Für die Arbeit am Manuskript und vielfältiges Korrigieren meiner Fehler danke ich zudem Kira-Larissa Emde, Miriam Gatawis und Vera Lunau. Für die kompetente und freundliche Beratung zur Erstellung der Druckfassung danke ich Florian Specker vom Kohlhammer Verlag.

Mein wichtigster Dank gilt meiner Frau Christina, die mich in den Jahren des Studiums, der Promotion und weit darüber hinaus unterstützt, beraten und begleitet hat. Ihr widme ich diese Dissertation!

Wanne-Eickel, im Juni 2022.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Hinführung.....	1
2. Ritualtheorien.....	6
2.1 Einführung.....	6
2.2 Eine kurze Etymologie des Begriffs Ritual	8
2.3 Forschungsüberblick seit Ende des 19. Jahrhunderts	11
2.3.1 Die Anfänge: Edward B. Tylor, James G. Frazer und William R. Smith.....	12
2.3.2 Émile Durkheim.....	13
2.3.3 Sigmund Freud	16
2.3.4 Arnold v. Gennep	17
2.3.5 Victor Turner	19
2.3.6 Mary Douglas	21
2.3.7 Caroline Humphrey und James Laidlaw	24
2.3.8 Erving Goffman.....	29
2.3.9 Albert Bergesen	32
2.3.10 Gerd Theißen	37
2.3.11 Jesus als Charismatiker	39
2.4 Neue Wege im 21.Jahrhundert.....	47
2.4.1 Agency	48
2.4.2 Performanz.....	50
2.4.3 Ritualdesign	54
2.4.4 Ritualmacher	59
2.4.5 Ritualtransfer.....	61
2.4.6 Rituale in narrativen Texten.....	63
2.4.7 Zusammenfassung und Ausblick in den exegetischen Teil	65
3. Exegese ausgewählter Perikopen des Lukasevangeliums	68
3.1 Einführung in den exegetischen Teil	68

3.2	Der 12-jährige Jesus im Tempel (Lk 2,41–52)	69
3.2.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums.....	70
3.2.2	Lk 2,41–45: Wallfahrt nach Jerusalem.....	70
3.2.3	Lk 2,46–50: Jesus im Tempel	73
3.2.4	Lk 2,51–52: Jesus ordnet sich wieder in seine Familie ein ...	76
3.2.5	Narrative Ritualanalyse	77
3.2.6	Zusammenfassung und Fazit	85
3.3	Die Taufe Jesu (Lk 3,21–22)	86
3.3.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums.....	87
3.3.2	Lk 3,21–22: Taufe, Geistgabe und Proklamation Jesu als Sohn Gottes	89
3.3.3	Narrative Ritualanalyse	96
	Exkurs: Die Taufe im lukanischen Doppelwerk.....	101
3.3.4	Zusammenfassung und Fazit.....	111
3.4	Die „Antrittspredigt“ Jesu in Nazareth (Lk 4,16–30)	112
3.4.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums.....	113
3.4.2	Lk 4,16–17: Jesus kommt in die Synagoge von Nazareth	115
3.4.3	Lk 4,18–19: Jesus liest aus dem Buch des Propheten Jesaja.	117
3.4.4	Lk 4,20: Das Ende der Lesung.....	119
3.4.5	Lk 4,21–30: Jesu Auslegung und Reaktion der Zuhörenden	121
3.4.6	Synoptischer Vergleich.....	126
3.4.7	Jesu Predigt als Ausblick ins „Evangelium“	127
3.4.8	Narrative Ritualanalyse	130
3.4.9	Zusammenfassung und Fazit.....	139
3.5	Jesus wird im Haus des Pharisäers Simon von einer Sünderin geehrt (Lk 7,36–50)	140
3.5.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums.....	141
3.5.2	Lk 7,36–38: Jesus im Haus des Pharisäers	142
3.5.3	Lk 7,39–43: Jesu Gleichnis für Simon.....	146
3.5.4	Lk 7,44–47: Wem wenig vergeben wird, der liebt wenig	148
3.5.5	Lk 7,48–50: Wer ist dieser?	150
3.5.6	Narrative Ritualanalyse	151
3.5.7	Zusammenfassung und Fazit.....	161
3.6	Das Gastmahl im Hause eines Pharisäers (Lk 14,1–24).....	162
3.6.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums.....	163

3.6.2	Gliederung der Mahlszene Lk 14,1–24	164
3.6.3	Lk 14,1: Jesus wird belauert	164
3.6.4	Lk 14,2–6: Heilung eines Wassersüchtigen	165
3.6.5	Lk 14,7–14: Zwei Mahlgleichnisse	168
3.6.6	Lk 14,15–24: Gleichnis vom großen Abendmahl	174
3.6.7	Narrative Ritualanalyse	178
3.6.8	Zusammenfassung und Fazit	186
3.7	Das letzte Mahl (Lk 22,7–20)	187
3.7.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums	188
3.7.2	Lk 22,7–13: Vorbereitung des Passamahls	189
3.7.3	Lk 22,14–20: Brot- und Kelchwort(e)	192
3.7.4	Narrative Ritualanalyse	200
3.7.5	Zusammenfassung und Fazit	214
3.8	Zwei Jünger auf dem Weg (Lk 24,13–36)	215
3.8.1	Einordnung in die Erzählung des Evangeliums	216
3.8.2	Lk 24,13–14: Zwei Jünger auf dem Weg	217
3.8.3	Lk 24,15–27: Die Trauer der Jünger und das Leiden Christi	218
3.8.4	Lk 24,28–32: Daheim in Emmaus und wieder auf dem Weg	224
3.8.5	Lk 24,33–36: Zurück in Jerusalem	226
3.8.6	Narrative Ritualanalyse	228
3.8.7	Zusammenfassung und Fazit	237
4.	Der theologische Ertrag: Jesus in der rituellen Welt des Lukasevangeliums	238
4.1	Einführung	238
4.2	Lukanische Vorgeschichte und Familie Jesu	238
4.3	Taufe und Gebet	243
4.4	Sabbat und Synagoge	249
4.5	Jesus Wirkung im Kontext des Mahls	254
4.6	Lukas als Ritualmacher	264
4.6.1	Taufe	265
4.6.2	Gebet	268
4.6.3	Schriftauslegung	270
4.6.4	Mahl	273

4.6.5	Lukas als Ritualmacher und die religiöse Umwelt der Antike	276
5.	Ausblick und offene Fragen	281
6.	Quellen- und Literaturverzeichnis	290
7.	Register (in Auswahl)	307

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. Neuendettelsau 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 tiefergehenden 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 Rituale 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 (ἱερὰ 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.

Nach diesen etymologischen Überlegungen soll im Folgenden ein Blick in die Forschungsgeschichte der Ritualwissenschaft geworfen werden. Dabei kann aufgrund der vielfältigen Fülle der Ansätze und Theorien kein allumfassendes Bild produziert, sondern nur einzelne, für die Neutestamentliche Wissenschaft möglicherweise nutzbare Stränge dargestellt werden.

2.3 *Forschungsüberblick seit Ende des 19. Jahrhunderts*

Ausgehend von den oben dargestellten Diskussionen entwickeln sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts⁴⁴ zwei Denkrichtungen, die die Frage diskutieren, in welchem Verhältnis Ritual und Mythos zueinander stehen: Haben sich Rituale aus mythologischen Vorstellungen entwickelt, oder stellen Rituale die Basis für Mythen und Erzählungen dar? Zusammenfassend beschreibt dies Dietrich Harth: „Stand am Anfang ‚das Wort‘, nämlich der Mythos als kosmologischer Weltbildgestalter, so sollte dem Ritual die Rolle der sinnlichen Ausführung und dramatischen Darstellung des Erzählten im Kultus zufallen [...]. Stand ‚die Tat‘, also das Ritual am Anfang, so sollte der Mythos den Handlungsprozess mit exegetischer Erklärung und dogmatischer Auslegung verbinden [...]“.⁴⁵

Ausgehend von den Anfängen der modernen Ritualforschung soll im Folgenden ein Überblick zu wichtigen Theorien und Ansätzen gegeben werden. Dabei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben – diese dürfte sowieso nicht erreichbar sein. Stattdessen sollen besonders bei den neueren Ansätzen dezidiert diejenigen vorgestellt werden, die für die Auslegung des Lukasevangeliums von Wert sein könnten.⁴⁶

⁴⁴ Das Aufkommen von Religionswissenschaft als eigenständiger Disziplin im Verbund mit weiteren im 19. und 20. Jh. aufblühenden Wissenschaften wie der Ethnologie und der Anthropologie sorgt für eine immense Steigerung der Beschäftigung mit (außerchristlicher) Religion und wird daher hier als Einschnitt gewählt. Zu den Entwicklungen vor dieser Zeit vgl. Schwedler: *Ritual*, 229f., der seinen Aufsatz als „erste Vorarbeit zu einer Wissenschaftsgeschichte der Ritualforschung“ versteht.

⁴⁵ Harth: *Ritual*, 110.

⁴⁶ Entsprechend der exegetischen Ausrichtung dieser Arbeit liegt der Fokus der Forschungsgeschichte nicht auf dem ritualwissenschaftlichen Gesamtwerk der einzelnen Autorinnen und Autoren. Weitergehende Darstellungen ritualwissenschaftlicher Theorien und Ansätze bieten u. a. die umfangreichen Sammelbände Kreinath/Snoek/Stausberg (Hg.): *Theorizing Rituals*, Leiden 2006, Brosius/Michaels/Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen 2013 und Belliger/Krieger: *Ritualtheorien*, Wiesbaden 2013 sowie die kulturwissenschaftlichen Monographien von Stollberg-Rilinger: *Rituale* (2019) und Dücker (2007), vgl. Fußnoten 6–11 der Einleitung.

2.3.1 Die Anfänge: Edward B. Tylor, James G. Frazer und William R. Smith

Die erste der oben angesprochenen Betrachtungsweisen, also dass der Mythos dem Ritual zeitlich vorausgeht, vertritt Edward Burnett Tylor (1832–1917).⁴⁷

Tylor kann, wie viele Wissenschaftler seiner Zeit, als evolutionistischer Forscher verstanden werden, der die Entwicklung einer Gesellschaft mitsamt ihrer Religion im Modus der Weiterentwicklung zu beschreiben versucht. Dabei vertritt er die These, dass frühe Kulturen – vom Animismus als unterster Stufe der Religionsentwicklung geprägt – versuchten, mit Ritualen Veränderungen in der Welt zu bewirken. Diese basierten aber auf dem durch Mythen geprägten Weltbild dieser Kulturen.

Die gegenteilige Position nimmt William Robertson Smith (1846–1894)⁴⁸ ein. Er schreibt, dass in den alten Religionen „beinahe in jedem Fall der Mythos aus dem Ritus hergeleitet ist und nicht der Ritus im Mythos wurzelt.“⁴⁹ Diese Sichtweise ermöglicht eine andere Bewertung und Untersuchbarkeit von Ritualen, da sie nun als ursprünglich anzusehen und damit in den Vordergrund zu stellen sind. Dies gilt auch für die jüdisch-christliche Ritualvorstellung: „William Robertson Smith war der erste, der die Religion des alttestamentlichen Volkes Israel als ‚primitive‘ Religion mit den Religionen ‚wilder‘ Völker auf eine Stufe stellte. Damit tat er den entscheidenden Schritt von der theologischen Bibelexegese zur Religionswissenschaft: Er behandelte alle Religionen gleichermaßen als soziale Phänomene, ihm ging es nicht mehr um die Frage nach ihrer Wahrheit und Heilswirksamkeit, sondern nach ihrer Funktion für die jeweilige soziale Ordnung.“⁵⁰ Smith gibt also dem Ritual den Vorzug vor dem Mythos bei der Entwicklung von Religion und erkennt dabei für die jüdische und christliche Religion keinen Sonderstatus an.

In die gleiche Richtung denkt James George Frazer (1854–1941).⁵¹ Er vertritt wie Smith und Tylor eine evolutionistische These und versteht Magie als älteste Stufe der menschlichen Entwicklung, wobei Rituale Teil dieser magischen Handlungen und Glaubensvorstellungen sind. Erst danach wurden Religionen – und

⁴⁷ E. B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Costum*, 2 Bände, London 1871.

⁴⁸ W. R. Smith: *Lectures of the Religion of the Semits. The fundamental Institutions*, London 1889 (deutsch: *Die Religion der Semiten*, Freiburg u. a. 1899).

⁴⁹ Smith: *Lectures*, 13. Allerdings gibt Smith für die modernen Religionen (und vor allem für das protestantische Christentum) die Vormachtstellung des Glaubens/Denkens gegenüber den Handlungen/Ritualen nicht auf.

⁵⁰ Stollberg-Rilinger: *Rituale*, 20. Die Einschätzung des alttestamentlichen Israels als „Wilde“ kostete Smith seine Professur für Alttestamentliche Exegese.

⁵¹ J. G. Frazer: *The Golden Bough*, 2 Bände, London 1890.

mit diesen die entsprechenden Mythen – kreiert, bevor als Höhepunkt Wissenschaft in einem modernen Sinne entwickelt werden konnte. Somit kann Frazer als Ritualkritiker gewertet werden, der, wie viele Zeitgenossen, nur der Wissenschaft zutraute, dem Menschen Zugang zu sicherem Wissen und Weltkontrolle zu ermöglichen, da nur diese wirksam Veränderungen in der Welt erreichen könnte: „Religion definierte er als Versuch, höhere Mächte gnädig zu stimmen, welche Natur und Mensch kontrollieren. Religion richte sich also auf außerweltliche Phänomene, die nach Annahme der Gläubigen in die Welt wirken. Magie und Wissenschaft seien dagegen Bemühungen, bestimmte Effekte auf Basis weltlicher Gesetze und Kausalität hervorzurufen. Sie unterschieden sich nur hinsichtlich ihrer Wirksamkeit.“⁵²

Frazer selbst schreibt: „Magic rites are believed to influence the course of nature directly through physical sympathy or resemblance between the rite and the effect which is the intention of the rite to produce.“⁵³ Riten (hier bewertet als Teil der Magie, nicht der Religion) sind also durchaus auf Wirksamkeit ausgelegte Handlungen, die aber nach Frazer fehlgeleitet sind, da sie auf den falschen Annahmen beruhen.⁵⁴

Beide Theorien teilen hierbei die Vorstellung, Ritual und Mythos seien unterschiedliche Entitäten, die unabhängig voneinander existieren könnten. Diese Vorstellung sollte für das nächste Jahrhundert von verschiedenen Theoretikern aufgenommen werden, wobei meist die Überordnung des Mythos als gegeben angenommen wurde.

Für die Neutestamentliche Wissenschaft ist diese Frage gar nicht so einfach zu klären, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Zwar kann man für die paulinischen Gemeinden davon ausgehen, dass die Predigt über Jesus Christus vor dem Vollzug von Ritualen wie der Taufe stand, aber im vermutlich ältesten Evangelium ist die erste erzählte Handlung Jesu die Teilnahme an einem Ritual – der Taufe des Johannes (Mk 1,9–11). Rituelle Handlung und Erzählung sind also in den christlichen Gemeinden sehr eng verknüpft und können nicht einfach voneinander getrennt werden. Dies wird sich auch in der Exegese ausgewählter Lukasperikopen zeigen.

2.3.2 Émile Durkheim

Eine der bedeutendsten Ritualtheorien begründet sich auf Émile Durkheim (1858–1917). Sein Buch mit dem Titel „Die elementaren Formen des religiösen

⁵² Töbelmann: Wirksamkeit, 222.

⁵³ Frazer: Bough, 411 (zitiert nach Töbelmann: Wirksamkeit, 222.)

⁵⁴ Zur Diskussion über Wirksamkeit als Kategorie der Beschreibung von Ritualen vgl. den Aufsatz von Töbelmann: Wirksamkeit.

Lebens“ von 1912 beschreibt anhand von Beispielen aus Australien und Nordamerika die Bedeutung von Religion und Ritual für Gesellschaften und begründet damit die Religionssoziologie und die funktionalistische Betrachtung von Religion.⁵⁵ Für Durkheim (re)produziert sich die Gesellschaft durch (religiöse) Rituale: „Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen.“⁵⁶ Um die Rolle von Religion und Ritualen hierbei herauszufinden, untersucht Durkheim die „primitivste und einfachste“⁵⁷ Religion, die zu seiner Zeit durch Ethnologen beschrieben wurde: Den Totemismus australischer Ureinwohner.⁵⁸ Der Totem symbolisiert die Clangemeinschaft und die Heiligung dieses Totem verhilft der ganzen Gemeinschaft zu Leben und Prosperität. Die Religion der untersuchten Völker setzt sich demnach aus Glaube und Riten zusammen: „Glaube besteht aus Repräsentation des Heiligen; Riten hingegen sind festgelegte Handlungsarten, die nur in Bezug auf die Repräsentationen des Heiligen, die ihre Objekte sind, charakterisiert werden können.“⁵⁹ Und zuletzt wird die Gesellschaft, die nach der Vorstellung Durkheims von Außen und nicht aus dem Inneren des Menschen kommt, durch diese Rituale immer wieder neu produziert.⁶⁰ „Der Gegensatz zwischen profan und heilig war für ihn die elementarste Unterscheidungskategorie, die das Wesen von Religion schlechthin bestimmt. Rituale schreiben vor, wie sich die Menschen dem Heiligen gegenüber zu verhalten haben.“⁶¹ Gesellschaft funktioniert demnach mithilfe von Religion

⁵⁵ „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennen, alle vereinigen, die ihr angehören“ (Durkheim: Formen, 75).

⁵⁶ Durkheim: Formen, 625.

⁵⁷ Durkheim: Formen, 13.

⁵⁸ Durkheim geht davon aus, dass alle Religionen „Abarten einer und derselben Gattung sind“ (Formen, 18) und deswegen Gemeinsamkeiten haben, die für alle untersuchbaren Religionsarten und damit allgemein gelten. Will man nun etwas über Religion an sich herausfinden, kann man nach Durkheim nicht auf die komplexeren Religionen sehen, da diese kaum in historischer Weise untersuchbar sind: „Nichts als ein Dickicht von vielfältigen Kulturen, die nach den Orten, den Tempeln, den Generationen, den Dynastien, den Invasionen usw. verschieden sind. Volksglauben gemischt mit den ausgeklügeltsten Dogmen!“ (18f.). Also müsse man versuchen, die ursprünglichste Art von Religion zu untersuchen, da sich hier die Religion an sich darlegt: „Das Zusätzliche, das Zweitrangige, die Luxusentwicklungen haben noch nicht die Hauptsache verdeckt“ (20).

⁵⁹ So Bell: Ritualkonstruktion, 37 zu den Überlegungen Durkheims.

⁶⁰ „Wir sprechen eine Sprache, die wir nicht gemacht haben; wir nutzen Instrumente, die wir nicht erfunden haben, wir berufen uns auf Rechte, die wir nicht eingesetzt haben; ein Schatz an Kenntnissen wird jeder Generation vermacht, den sie nicht angehäuft hat usw. Diese verschiedenen Zivilisationsgüter verdanken wir der Gesellschaft, und wenn wir auch im Allgemeinen nicht wissen, aus welcher Quelle sie kommen, so wissen wir wenigstens, daß sie nicht unser Werk sind“ (Durkheim: Formen, 315).

⁶¹ Stollberg-Rilinger: Rituale, 23.

und Ritual durch für das tägliche Leben anwendbare Unterscheidungskategorien, die es dem Individuum ermöglichen, sich gesellschaftskonform zu verhalten. Dabei entstammen Rituale einer ursprünglichen Gemeinschaftserfahrung, die auf einem Gefühl von Kollektivität beruht: „Zweifelloos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt.“⁶²

Durkheims Überlegungen sind in der Ritualwissenschaft vielfach wieder aufgenommen worden. Sie zielen auf die Bedeutung von Religion und Ritual für die Gesellschaft, deren ureigenes Interesse es ist, sich selbst zu (re-)produzieren. Hierbei wird ein sich wandelnder Ritualbegriff deutlich: Während Forscher vor der Wende zum 20. Jh. Ritual immer mit (konkreter) Religiosität verbanden, wandert nun die Aufmerksamkeit viel stärker auf die Gesellschaft und die soziologische Untersuchung dieser. Dies gilt zumindest für die theoretischen Betrachtungen und Ansätze, denn die Beispiele stammen auch bei Durkheim aus dem religiösen Bereich.

Verbunden ist die Ausführung von Ritualen mit einem bestimmten Bewusstsein, nämlich dass etwas Besonderes an einer Handlung vorhanden sein muss, damit diese als Ritual und nicht als Alltagshandlung verstanden werden kann. Dieses Besondere wird mit „Religio“ bezeichnet. Axel Michaels schreibt im Wörterbuch der Religionen zu Ritualen in Anlehnung an Durkheim: „Religio‘ ist das Bewusstsein, dass die Handlungen durchgeführt werden, weil ihnen ein transzendenter Wert zugemessen wird. Den meisten R.[itualen] liegt ein theis.[tischer], dämonist.[ischer] oder auch dynamist.[ischer] Glaube an überirdische Wesen bzw. Mächte zugrunde, aber es reicht auch eine beliebige Art von Überhöhung, etwa der Gesellschaft oder des Geldes. Nicht jeder R.[itual]-Teilnehmer muss diesen Glauben haben, es reicht, dass Religio im Handlungskomplex nachweisbar ist – meist ist dies durch die *solemnis intentio*⁶³ der Fall.“⁶⁴

Durkheims Überlegungen zeugen vom Beginn der Religionssoziologie. Für die Exegese des Lukasevangeliums bleiben besonders die Überlegungen zur Gruppen- bzw. Gesellschaftsidentität wichtig, fokussiert auf die Darstellung der Person und des Wirkens Jesu: Es wird zu fragen sein: Wie verhält sich Jesus als charismatischer Wanderprediger⁶⁵ bzw. als mit Gottes Geist Gesalbter (Lk 3,21f.;

⁶² Durkheim: Formen, 321 in Zusammenhang von Stammesritualen australischer Ureinwohner.

⁶³ „Das heißt: Rituale erfolgen nicht spontan; man kann sie nicht zufällig und unbewusst vollziehen; man folgt dabei vielmehr einem Anlass, einer bewussten Absicht (*intentio solemn*) und einer Regie“ (Stollberg-Rilinger: Rituale, 10).

⁶⁴ Michaels: Art. Ritual, 452.

⁶⁵ Vgl. Kapitel 2.3.11.

4,18) innerhalb verschiedener gesellschaftlicher wie religiöser Gruppen? Welches Verhältnis hat er zu seiner Familie, seiner Dorf- und Volksgemeinschaft⁶⁶ und seinen Jüngern⁶⁷ bzw. zu ihm gegenüber negativ eingestellten Gruppen wie den Pharisäern⁶⁸? Da Durkheim vielfach rezipiert worden ist, werden diese Fragen bei der Vorstellung von Albert Bergesen (2.3.9) wieder aufgenommen.

2.3.3 Sigmund Freud

Zur umfänglichen Betrachtung von Ritualen trägt ein Aufsatz von Sigmund Freud (1856–1939)⁶⁹ bei, in dem er die Ähnlichkeit von sinnlosen pathologischen Zwängen mit religiösen Ritualen konstatiert. Freud schreibt: „Das neurotische Zeremoniell besteht in kleinen Verrichtungen, Zutaten, Einschränkungen, Anordnungen, die bei gewissen Handlungen des täglichen Lebens in immer gleicher oder gesetzmäßig abgeänderter Weise vollzogen werden.“⁷⁰ Diese Handlungen sind eigentlich Teil der Alltagswelt oder gehören zu einem allgemeinen Verständnis von Ordnung, werden aber übertrieben, weil sie mit absoluter Gewissenhaftigkeit bei gleichzeitiger Angst vor Fehlern bzw. Unterlassungen durchgeführt werden. Dies ist auch eine große Gemeinsamkeit von Zwangshandlungen und religiösen Handlungen: Beide verbinden Gewissenhaftigkeit, Störungsverbot und Erwartungsangst miteinander. Dem Vorurteil, dass Zwangshandlungen im Gegensatz zu religiösen Handlungen sinnlos seien, widerspricht Freud. Denn durch eine Psychoanalyse ergibt sich: „Man erfährt, daß die Zwangshandlungen durchwegs uns in all ihren Einzelheiten sinnvoll sind, im Dienste von bedeutsamen Interessen der Persönlichkeit stehen und fortwirkende Erlebnisse sowie affektbesetzte Gedanken derselben zum Ausdrucke bringen.“⁷¹

Zwangshandlungen ergeben sich nach Freud aus „unbewussten Motiven und Vorstellungen“ genauso wie die meisten Gläubigen Rituale ausführen, ohne nach dem Grund zu fragen, während Priester und Forscher diese durchaus kennen würden. Hinzu kommt: „Die Motive, die zur Religionsübung drängen, sind

⁶⁶ Zum Konflikt Jesu mit seiner Familie vgl. die Auslegung zu Lk 2,41–52 (Kapitel 3.2); zum Konflikt mit den Menschen in Nazareth Lk 4,16–30 (3.4).

⁶⁷ Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern spielt besonders bei der Auslegung von Lk 22,7–20 (3.7) und Lk 24,13–35 (3.8) eine Rolle.

⁶⁸ Die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern wird in den Kapiteln 3.5 und 3.6 ausführlicher betrachtet.

⁶⁹ Freud: Zwangshandlungen, 129–139. Vgl. dazu auch den Abschnitt zu tiefenpsychologischen Deutungen von Ritualen bei Lang, 453 und die Hinweise bei Theißen: Veränderungspräsenz, 15f.

⁷⁰ Freud: Zwangshandlungen, 130.

⁷¹ Freud: Zwangshandlungen, 132. Er führt, um dies zu belegen, einige Beispiele an, die absurd klingende Zwangshandlungen durch Ereignisse (fast immer sexueller Natur) in der Vergangenheit der Akteure begründen.

aber allen Gläubigen unbekannt oder werden in ihrem Bewußtsein durch vorgeschobene Motive vertreten.“⁷²

Hintergrund ist für Freud ein in der Kindheit noch ausgeführter, später aber verdrängter Trieb, der als Versuchung empfunden wird und bei erneutem Verdrängen Erwartungsangst auslöst. „Die Zeremoniell- und Zwangshandlungen entstehen so teils zur Abwehr der Versuchung, teils zum Schutze gegen das erwartete Unheil.“⁷³ Abschließend will Freud „die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung“ verstehen, zu unterscheiden nur durch die Natur der Triebe, „die bei einer Neurose ausschließlich sexueller, bei der Religion egoistischer Herkunft sind.“⁷⁴

Freuds Ansatz lässt einen anderen Blick auf die mit Sexualität verbundenen Rituale werfen. Beim Lukasevangelium könnte man hier an die beiden wunderbaren Geburten von Johannes und Jesus sowie an Jesu Salbung durch eine Sünderin in Lk 7,36–50 denken.⁷⁵ Diese wird schon seit der Antike als Prostituierte verstanden, auch wenn der Evangelist sie so nicht explizit kategorisiert. Unabhängig vom möglichen Status der Frau als Prostituierte sind ihre rituellen Handlungen an Jesus als erotisch-skandalös zu bezeichnen.

Ansonsten zeugt Freuds Ansatz von der Relevanz ritueller Handlungen für die individuelle Identität von Menschen (auch wenn Freud dies eher negativ bewertet), nachdem Durkheim sich besonders auf die Gesellschaft fokussiert hatte. Die Vorstellung von Ritualen als Zwangshandlungen lässt sich im Lukasevangelium nicht verifizieren.

2.3.4 Arnold v. Gennep

Auch wenn er zeitlebens als Kritiker Durkheims in der französischen Wissenschaftslandschaft kaum beachtet wurde, ist das wirkungsreiche Werk zu Übergangsriten (*Les rites de passage*) von Arnold v. Gennep (1873–1957) als Klassiker der Ritualforschung zu bezeichnen.⁷⁶ Sylvia Schomburg-Scherff schreibt im Nachwort zur deutschen Ausgabe: „Begriff und Schema der Übergangsriten sind heute so vollständig in Terminologie und Praxis der Ethnologie eingegangen, daß sie beinahe zu einem Gemeinplatz geworden sind.“⁷⁷

Individuen gehören für v. Gennep Zeit ihres Lebens verschiedenen sozialen Kategorien zu, und „um von einer in eine andere Kategorie überzuwechseln und

⁷² Freud: Zwangshandlungen, 135.

⁷³ Freud: Zwangshandlungen, 136. Sein Beispiel hier ist die (christliche) Ehevorstellung, die den Gläubigen die sonst nicht erlaubte Sexualität ermöglicht und vor Schaden schützt.

⁷⁴ Freud: Zwangshandlungen, 138f.

⁷⁵ Vgl. Kapitel 3.5.

⁷⁶ Arnold van Gennep: *Les rites de passage*, Paris 1909. Deutsche Ausgabe: *Übergangsriten*, Frankfurt 2005.

⁷⁷ Schomburg-Scherff: Nachwort zu van Gennep: *Übergangsriten*, 233.

sich mit Individuen anderer Sozialgruppen verbinden zu können, muß es [das Individuum; DK] sich vom Tag seiner Geburt bis zu dem seines Todes Zeremonien unterwerfen, die der Form nach oft verschieden, der Funktion nach aber ähnlich sind.“⁷⁸ Dabei ist für v. Gennep vor allem die Abfolgeordnung, die sich innerhalb der sehr unterschiedlichen Ritualdurchführungen zeigt, von besonderem Interesse. Er konstatiert hier drei Phasen, die er Trennung, Umwandlung und Angliederung nennt:⁷⁹ „Aufgrund der Wichtigkeit solcher Übergänge [von einem Zustand in einen anderen] halte ich es für gerechtfertigt, eine besondere Kategorie der *Übergangsriten* zu unterscheiden, die sich bei genauer Analyse in *Trennungsriten*, *Schwellen-* bzw. *Umwandlungsriten* und *Angliederungsriten* gliedern. Übergangsriten erfolgen also, theoretisch zumindest, in drei Schritten: Trennungsriten kennzeichnen die Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten die Zwischenphase (die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase) und Angliederungsriten die Integrationsphase.“⁸⁰ V. Gennep behauptet dabei explizit nicht, dass alle von ihm untersuchten Riten (oder gar Riten an sich) ausschließlich Übergangsriten seien, denn alle „diese Zeremonien [haben] noch einen speziellen Zweck. So enthalten Hochzeitszeremonien Fruchtbarkeitsriten; Geburtszeremonien Schutz- und Divinationsriten [... usw.].“⁸¹

Auch wenn v. Gennep und Durkheim sich bei der Betrachtung von Ritualen uneins sind, ist die Vorgehensweise ähnlich. Beide suchen die Ursprünge von Ritualität in vermeintlich ‚reinen‘, also ‚primitiven‘ Gesellschaften und nutzen dafür die ethnologischen und anthropologischen Darstellungen ihrer Zeit. Hier zeigt sich allerdings eine Grenze derartiger Ritualforschung: Denn es entsteht die Frage, ob sich allgemeingültige Theorien, wie sie Durkheim und v. Gennep aufstellen wollen, überhaupt aus der ethnologischen Untersuchung von „halb-primitiven Kulturen“ (so v. Gennep) gewinnen lassen.⁸² Der Forschungsgegenstand Ritual scheint aus heutiger Perspektive viel zu differenziert zu sein, um allumfassende Theorien über ihren Wert und ihre Bedeutung bei allen Menschen in allen Kulturen zu erlauben.

Trotz dieser Kritik bleibt die Arbeit v. Genneps relevant und wichtig, auch für die Neutestamentliche Wissenschaft, da seine Ansätze vielfach bei der Untersuchung von Initiationsritualen rezipiert worden sind.⁸³ Rituelle Handlungen des Neuen Testaments, wie z. B. die Taufe, lassen sich nach v. Genneps Schema untersuchen und diskutieren. Ob sich auch für anderen rituelle Handlungen die Theorie der Übergangsriten plausibel machen lässt, wird eine genaue Exegese

⁷⁸ Van Gennep: *Übergangsriten*, 181.

⁷⁹ Vgl. van Gennep: *Übergangsriten*, 183.

⁸⁰ Van Gennep: *Übergangsriten*, 21.

⁸¹ Van Gennep: *Übergangsriten*, 22.

⁸² Hinzu kommt, dass viele Forscher die Kulturen nur als literarische Beschreibungen kennen und keine eigene ethnologische Forschung betrieben haben.

⁸³ Vgl. zu Initiationsritualen den entsprechenden Exkurs bei Matthes: *Taufe*, 23–27.

zeigen. Dabei gilt die Einschränkung: „As a modern construct, the application of rite-of-passage theory to ancient texts requires careful attention to similarities and differences between model and literary account, yet bringing similar events together in this way allows for observations of easily gained by other means.“⁸⁴

2.3.5 Victor Turner

Den Ansatz v. Genneps führt der Ethnologe Victor Turner⁸⁵ (1920–1983) weiter, der besonders auf den mittleren Teil des v. Gennep'schen Konzepts Bezug nimmt.⁸⁶ Für Turner ist der Schwellenzustand (er nennt ihn *Liminalität*) und die Person, die den Übergang erlebt (*Grenzgänger*), unbestimmt, da sie momentan nicht in dem sonst von der Gesellschaft umgebenden Gefüge eingeordnet werden kann: „Schwellenwesen sind weder hier noch da, sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.“⁸⁷ Um diese Liminalität darstellen zu können, nutzen viele Kulturen Symbole, die den besonderen Status der Grenzgänger aufzeigen sollen: Unsichtbarkeit, Wildnis, Dunkelheit usw.⁸⁸ Da dabei alle Grenzgänger innerhalb der Liminalität unabhängig von Dingen wie Herkunft und Sozialstruktur werden,⁸⁹ bildet sich hier laut Turner eine besondere Art von Gemeinschaft, die er als *Communitas* bezeichnet. Diese *Communitas* existiert im eigentlichen Sinne nur im Vorgang eines Übergangsrituals. Es wird immer wieder der Versuch unternommen sie zu institutionalisieren, wobei nach Turner die eigentliche Egalität, die in der *Communitas* herrscht, verlassen wird: „Die franziskanische Bewegung, so ein Beispiel, zeigte in der Entstehungsphase noch die Qualität von gelebter Egalität. Als bald sei jedoch ‚communitas‘ zum Programm erstarrt, das Gleichheitselement zugunsten von hierarchischen Strukturen aufgelöst worden, Dynamik wich institutioneller Verfestigung. Diese Entwicklung wiederum provozierte ihrerseits erneut gegenstrukturelle Bewegungen.“⁹⁰ Das Problem bei der Darstellung von *Communitas*, auf das Turner selbst schon verweist, ist die Unmöglichkeit einer präzisen Beschreibung

⁸⁴ Reeve: Rite, 243f.

⁸⁵ Hauptwerk: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969, ²1989 (deutsch: *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt am Main 2005).

⁸⁶ Vgl. zum Folgenden auch Stollberg-Rilinger: *Rituale*, 24–26.

⁸⁷ Turner: *Liminialität*, 247.

⁸⁸ Vgl. ebd. Man könnte hier an das Untertauchen des Täuflings denken, der vor den Augen der Anwesenden im Wasser verschwindet und wieder auftaucht. Auch für den Täufling selber sind beim Untertauchen alle anderen Anwesenden für einen kurzen Moment nicht mehr sichtbar.

⁸⁹ „Der Schwellenzustand impliziert, dass es kein Oben ohne das unten gibt und dass der, der oben ist, erfahren muss, was es bedeutet, unten zu sein“ (Turner: *Liminialität*, 249).

⁹⁰ Bräunlein: Turner, 155.

ihrer Eigenschaften. Turner schreibt: „Es ist kein Zufall, oder Ausdruck mangelnder wissenschaftlicher Präzision, dass ich, wie andere vor mir, gezwungen bin, im Zusammenhang mit dem *Communitas*-Konzept Zuflucht zu Metaphern und Analogien zu nehmen. Denn *Communitas* hat eine existentielle Qualität; sie betrifft den ganzen Menschen, der in Beziehung mit anderen Menschen steht. [...] *Communitas* umfasst einen Aspekt der Möglichkeit; sie tritt häufig im Konjunktiv auf. Beziehungen zwischen ganzen Menschen lassen Symbole, Metaphern und Vergleiche entstehen; ihre Ergebnisse sind Kunst und Religion, nicht rechtliche und politische Strukturen.“⁹¹

Auch wenn Turner die *Communitas* fast durchweg als positiv begreift und ihre Bedeutung für menschliche Gesellschaften betont, so ist für ihn die strukturierte Gesellschaft als Gegenpol zur *Communitas* unabdingbar: „Sollen die materiellen und organisatorischen Bedürfnisse der Menschen adäquat befriedigt werden, kann es nicht nur *Communitas* geben. Eine zum Höchstmaß gesteigerte *Communitas* provoziert eine zum Höchstmaß gesteigerte Struktur, die wiederum revolutionäre Bestrebungen nach erneuter *Communitas* entstehen lässt.“⁹²

Bemerkenswerterweise passt diese Beobachtung auch auf die Überlegungen zum Antiritualismus von Mary Douglas (später erweitert von Hans-Georg Soeffner): Nach Douglas begrenzt der Antiritualismus (z. B. der Reformatoren) zwar die kritisierten Rituale, schafft dafür aber eigene, alternative Ritualisierungen. Dies bedeutet, „dass sich am Ende des ‚Proteststadiums‘ neuerlich das „Bedürfnis nach Organisation durchsetzt“ und eine „Wiedereinsetzung des Ritualismus innerhalb des neuen Kontextes von sozialen Beziehungen“ erfolgt.“⁹³

Turner verbindet mit seiner Theorie die beiden Perspektiven Durkheims und v. Genneps, weil er bei der Beschreibung der Liminalität sowohl die individuelle Sicht der Akteure fokussieren kann, dabei aber nicht den Blick auf die gruppenspezifischen und gesellschaftlichen Veränderungen verliert.⁹⁴ Es geht ihm „nicht darum, die soziale Funktion von Religion und von Ritualen zu erklären, sondern das religiöse und rituelle Erleben zu verstehen und nachzuvollziehen. Während die vorherrschenden Theorien die stabilisierende und ordnungsstiftende Seite von Ritualen betonten, interessierte sich Turner für ihre anarchischen, spontanen und kreativen, dynamischen und konflikthaften Seiten. Doch beides gehörte für ihn stets zusammen: Wesentlich für das Verständnis von Ritualen wie von gesellschaftlichen Prozessen insgesamt ist gerade die Wechselwirkung zwischen Ordnung und Konflikt, Struktur und Anti-Struktur.“⁹⁵

Für die vorliegende Untersuchung sollen einige Texte ausführlich bearbeitet werden, bei denen Jesu Status als liminal beschrieben werden könnte. Das

⁹¹ Turner: Liminalität, 256.

⁹² Turner: Liminalität, 257.

⁹³ Füssel: Geltungsgrenzen, 271 (zitiert nach Douglas: Ritual, 36).

⁹⁴ Vgl. auch die Zusammenfassung Turners bei Strecker: Taufpraxis, 379–383.

⁹⁵ Stollberg-Rilinger: Rituale, 25 (kursiv dort).

trifft sicherlich auf die Episode des 12-jährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41–52) zu.⁹⁶ Jesus ist dort, in der einzigen kanonischen Erzählung aus seiner ‚Jugend‘, auf der einen Seite noch ganz Kind seiner Eltern, auf der anderen Seite aber schon ganz auf Gott als Vater im Himmel fokussiert. Er ist sozusagen auf der Schwelle zwischen der Zugehörigkeit zur Familie und dem familienlosen Leben eines Wanderpredigers. Die Taufe Jesu (3,21f.) könnte als derjenige Punkt im Leben Jesu gesehen werden, an dem er die Schwelle hin zu seiner öffentlichen Wirksamkeit überschritten hat.⁹⁷

2.3.6 Mary Douglas

Die englische Anthropologin Mary Douglas (1921–2007) beschäftigte sich wieder positiver mit Durkheim und untersuchte anhand von Feldforschungen in Afrika (u. a. im damaligen Belgisch-Kongo) den für jede Gesellschaft wichtigen Ordnungsbegriff der Reinheit. In ihrem Werk: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*⁹⁸ beschreibt sie nicht nur ihre in den Feldforschungen erarbeiteten Einblicke in das kulturelle Leben des Stammes der Lele, sondern bemüht sich auch die alttestamentlichen Reinheitsgebote aus Leviticus und Deuteronomium einer Begründung zuzuführen.⁹⁹ Dabei versucht sie aus den Beispielen allgemeine Aspekte zu dem Themenkomplex Reinheit/Ordnung herauszuarbeiten, welche wiederum auf die Betrachtung von Gesellschaft zurückwirken.¹⁰⁰ Dabei wird bei ihr die zeitgeschichtliche Situation ihrer Forschung besonders deutlich: „Während Victor Turner den anarchischen, kreativen und weltverändernden Effekt von Ritualen betonte und dabei offensichtlich die positiven Gemeinschaftserlebnisse des Jugendprotests vor Augen hatte, sah Mary Douglas die Dinge geradezu umgekehrt: Für sie waren Rituale vor allem sozial stabilisierende Phänomene und die 68er-Bewegung vor allem eine Revolte gegen jede Art von Formalismus.“¹⁰¹

Für die Auslegung biblischer Texte sind besonders die Überlegungen von Mary Douglas zu Reinheit und Unreinheit relevant. Den eher areligiös wirkenden Begriff Schmutz stellt sie dabei an den Anfang ihrer Erörterung: „Für uns ist der Schmutz wesentlich Unordnung. Schmutz als etwas absolutes gibt es nicht: Es existiert nur vom Standpunkt des Betrachters aus. [...] Hinter unserem Bemühen, Schmutz zu meiden steht weder Furcht noch Unvernunft: Es ist eine krea-

⁹⁶ Vgl. Kapitel 3.2.

⁹⁷ Vgl. Kapitel 3.3.

⁹⁸ Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York 1966 (dt.: Berlin 1985).

⁹⁹ Vgl. dazu Douglas: *Körpersymbolik*, 2f.

¹⁰⁰ Vgl. Hahn: Mary Douglas, 159–167.

¹⁰¹ Stollberg-Rilinger: *Rituale*, 26.

tive Handlung, der Versuch, eine Verbindung zwischen Form und Funktion herzustellen, unsere Erfahrung zu vereinheitlichen. Wenn das die Ursache unseres Trennens, Aufräumens und Reinigens ist, sollten wir sie auch für die primitiven Reinigungs- und Vorbeugungsmaßnahmen annehmen.“¹⁰² Rituale sind nun eine Möglichkeit, auf die Unterscheidung von schmutzigen und saubereren Dingen (bzw. im religiösen Kontext: reinen und unreinen Dingen) zu reagieren. Um in diesem Bereich Rituale sinnvoll vollziehen zu können, muss eindeutig sein, welche Gegenstände, Menschen, Tiere oder Handlungen als rein oder unrein zu bezeichnen sind. Dafür nutzen die Menschen nach Douglas ihre Fähigkeit, Muster zu bilden: „In einem Chaos sich ständig verändernder Eindrücke konstruiert jeder von uns eine stabile Welt, in der die Gegenstände erkennbare Umrisse, einen festen Ort und Bestand haben. Indem wir wahrnehmen, bauen wir, greifen einige Winke auf und verwerfen andere. Winke, die am besten in das entstehende Muster passen, werden am ehesten akzeptiert. Zweideutige werden meist so behandelt, als ob sie mit dem übrigen Muster harmonisierten, widersprechende werden in der Regel verworfen.“¹⁰³

Dass ihr Konzept der Ordnung und Muster auch die oft untersuchten Einteilungen in reine und unreine Tiere aus Lev 11 und Dtn 14 deuten kann, versucht Douglas ausführlich darzulegen. Hierbei macht sie in der Auslegungsgeschichte zwei Tendenzen fest: Entweder werden die Vorschriften als willkürlich und sinnlos beschrieben oder sie werden allegorisch gedeutet, sodass den einzelnen Tieren Eigenschaften, meist ethischer Art, zugeschrieben werden.¹⁰⁴ Beiden Tendenzen steht Douglas negativ gegenüber.¹⁰⁵ Dies gilt auch für weitere mögliche Auslegungen, die auf die Unterscheidung von Israel von den Nachbarvölkern hinauswollen: „Alle Interpretationsversuche, die die Verbote des Alten Testaments einzeln und unabhängig voneinander betrachten, müssen fehlschlagen. [...] Da jedem der Unterlassungsgebote das Gebot, heilig zu sein, vorausgeht, hat ein Erklärungsversuch mit diesem Gebot anzufangen. Zwischen der Heiligkeit und den Gräueln muss es eine Unvereinbarkeit geben, die den verschiedenen Einzelvorschriften einen übergreifenden Sinn verleiht.“¹⁰⁶

¹⁰² Douglas: Ritual, 77f.

¹⁰³ Douglas: Ritual, 81. In vielen Kulturen werden Anomalien auch physisch entfernt. Douglas berichtet von Praktiken in Westafrika, wo Zwillinge bei Geburt getötet werden, weil nicht zwei Menschen gleichzeitig aus einem Körper kommen könnten (a. a. O., 82). Oder man denke an die auch in Deutschland übliche Praxis, Neugeborenen mit einem sechsten Finger oder Zeh diesen sofort nach der Geburt zu entfernen, weil das Konzept von „Hand“ bzw. „Fuß“ nunmal nur fünf Finger bzw. Zehen vorsieht.

¹⁰⁴ Vgl. Douglas: Ritual, 83–95. Sie zitiert hierbei u. a. Ausführungen von Philo und Maimonides, aber auch moderner Theologen.

¹⁰⁵ Sie schreibt: „Es handelt sich hierbei weniger um Interpretationen als um fromme Kommentare. Sie können nichts interpretieren, weil sie weder konsistent noch umfassend sind. Für jedes Tier muss eine andere Erklärung entwickelt werden, und die Zahl der möglichen Erklärungen ist unendlich groß“ (Douglas: Ritual, 88).

¹⁰⁶ Douglas: Ritual, 89.