

Einleitung

Malte Cramer / Daniel Klinkmann

Einleitung

Albert Einstein wird – wahrscheinlich fälschlicherweise – das Zitat zugeschrieben: „Die Definition von Wahnsinn ist, immer wieder das Gleiche zu tun und andere Ergebnisse zu erwarten.“ Ein spannender Satz, doch trifft er auf individuelle, gesellschaftliche oder religiöse Rituale zu, die Gegenstand dieses Tagungsbandes sind? Welche Perspektive hatten Menschen in neutestamentlicher Zeit auf Rituale? Hatten sie das Gefühl, immer dasselbe zu tun? Welche Reaktion anderer Menschen, Dämonen oder Götter haben sie erwartet? Anders gefragt: Was hätte Jesus auf die Frage geantwortet, was er sich durch den regelmäßigen Besuch der Synagoge Nazareths am Sabbat (Lk 4,16–30) erhofft? Ist diese Frage überhaupt legitim, oder müssen wir nicht eher fragen, welche Reaktion beispielsweise der Evangelist Lukas von seinen Leserinnen und Lesern erwartet, wenn er Jesus als Synagogenbesucher, Gebete sprechenden und an rituell geprägten Mahlzeiten teilnehmenden Juden darstellt.¹

Diesen und weiteren Fragen zu Ritualen im Neuen Testament und seiner Umwelt wurden bei der Tagung „Agency – Design – Performanz. Rituale im Neuen Testament und seiner Umwelt im Horizont gegenwärtiger Ritualforschung“ an der Ruhr-Universität Bochum im September 2022 gestellt. Das Vorhanden dieses Bandes ist es nun, die vielseitigen Beiträge dieser Tagung zusammenzuführen. Dabei sind grob zwei Stränge neutestamentlicher Ritualforschung zu beobachten:²

¹ Die im Hintergrund stehende Frage nach den Erfahrungen von antiken bzw. neuzeitlichen Menschen bei der Durchführung von Ritualen (oder zumindest bei der Anwesenheit der Durchführung von Ritualen) wird in der modernen Liturgiewissenschaft weiterhin gestellt, siehe Rüpke, Jörg, *Ritual als Resonanzerfahrung* (Religionswissenschaft heute 15), Stuttgart 2021 und Odenthal, Andreas, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PTh 161), Stuttgart 2019.

Aus der Perspektive der neutestamentlichen Wissenschaft ist dabei allerdings kritisch zu hinterfragen, inwieweit „unsere“ Forschungsergebnisse noch Grundlage für praktisch-theologische Fragestellungen sind. Zumindest die soeben genannten Bücher kommen weitestgehend ohne biblische Bezüge aus.

² Weiterführende Überlegungen dazu im Ausblick am Ende des Bandes.

Auf der einen Seite spielt die Beschäftigung mit antiken Ritualen, Ritualvorstellungen und Ritualdeutungen eine große Rolle: Wie erscheinen Rituale in antiken Texten und grafischen Zeugnissen? Wie dachten die antiken Menschen über Rituale, ihren Sinn und Nutzen?

Auf der anderen Seite steht die neutestamentliche Ritualforschung in einem Zusammenhang mit den ritualwissenschaftlichen Ansätzen anderer Forschungsrichtungen, insbesondere der Soziologie. Die neueren Ansätze der vielschichtigen Ritualwissenschaft wie die im Titel der Tagung genannten Agency, Performanz und Ritualdesign können bei der Auslegung neutestamentlicher Texte hilfreich und weiterführend sein.

In dieser Einleitung soll nun folgendermaßen vorgegangen werden: Zum einen soll insbesondere für den Kontakt der neutestamentlichen Wissenschaft mit der Ritualwissenschaft eine theoretische Grundlage über eine Auswahl bisheriger Ansätze und Theorien gegeben werden, bevor dann die einzelnen Beiträge des Tagungsbandes vorgestellt werden.

Rituale im NT und frühen Christentum – Ansätze und bisherige Forschung

Während die neutestamentliche Wissenschaft erst seit einigen Jahren einen (positiven) Zugang zur rituellen Welt der Bibel gewonnen hat, beschäftigen sich andere Wissenschaftszweige schon seit Ende des 19. Jahrhunderts mit Ritualen.³ Die Differenzierung in der Beschäftigung mit Ritualen lässt sich folgendermaßen ausdrücken: „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.“⁴ Dabei spielt sicherlich auch der in den christlichen Konfessionen sich sehr unterschiedlich gestaltende Umgang mit Ritualen eine Rolle, welcher Auswirkungen auch auf die Forschungslandschaft hat: „Protestant bias against meaningful rituals has not allowed much scholarly space for thinking analytically about ritual

³ Die nachfolgende Einführung in ausgewählte Bereiche der Ritualwissenschaft ist eine gekürzte und aktualisierte Überarbeitung der Forschungsgeschichte in Klinkmann, Daniel, *Die rituelle Welt des Lukas. Eine narrative Ritualanalyse des dritten Evangeliums* (BWANT 236), Stuttgart 2022, 6–67.

⁴ So der einleitende Satz im Sammelband *Early Christian Life*, herausgegeben von Richard E. DeMaris u. a. (New York 2018).

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.“⁵

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.“⁶ 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 kognitiven Aspekte von Religiosität zuungunsten der religiösen Dimension ritueller Körpererfahrung geführt“ habe.

Die oben angesprochene Zweiteilung neutestamentlicher Ritualwissenschaft zeigt sich auch in den Veröffentlichungen der letzten Jahre: Viele neutestamentliche Untersuchungen zu Ritualen,⁷ wie die Dissertation von Claudia Matthes zur Taufe im Neuen Testament,⁸ versuchen historische Entwicklungen aufzuzeigen und zu erklären.⁹ Im besonderen Fokus stehen Taufe und Abendmahl, denen enorm umfangreiche Sammelbände (z. B. die von David Hellholm

⁵ Taussig, Hal, Conclusion. Steps forward in the study of early christian ritual life, in: DeMaris, Richard E. u. a. (Hg.): *Early Christian Ritual Life*, New York 2018, 183–196, 184.

⁶ Strecker, Christian, Anstöße der Ritualforschung. Das Ritual als Forschungsfeld der neutestamentlichen Exegese, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 35 (2015), 3–14, 3.

⁷ 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 Belliger, Andréa / Krieger, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2013 sowie Brosius, Christiane u. a. (Hg.), *Ritual und Ritual-dynamik*, Göttingen 2013 zu nennen. Zu Ritualen in erzählenden Texten vgl. Nünning, Vera u. a. (Hg.), *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*, Bielefeld 2013.

⁸ Matthes, Claudia, *Die Taufe auf den Tod Christi. Eine ritualwissenschaftliche Untersuchung zur christlichen Taufe dargestellt anhand der paulinischen Tauftexte* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 25), Tübingen 2017.

⁹ Vgl. z. B. für die Beschäftigung mit Mahlkontexten: Klinghardt, Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996, Smith, Dennis, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the early Christian World*, Fortress 2003, Kobel, Esther, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context* (Biblical Interpretation Series 109), Leiden 2011, Al-Suadi, Soham, *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (TANZ 55), Tübingen 2011.

[u. a.] herausgegebenen Werke mit jeweils über 2000 Seiten¹⁰) und eine Vielzahl an weiteren Einzeluntersuchungen gewidmet sind.

Für die neuesten Ansätze der Ritualforschung¹¹ stehen die sich mit den Ritualen der ersten Christen beschäftigenden Sammelbände von Richard DeMaris, Jason Lamoreaux und Steven Muir (*Early Christian Ritual Life*¹²) von 2018 sowie Risto Uro, Juliette Day, Richard DeMaris und Rikard Roitto (*Oxford Handbook of Early Christian Ritual*¹³) von 2019.¹⁴ 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.

Der Begriff Ritual und seine Definitionsschwierigkeiten

Der Begriff *Ritual* ist wie andere in der Alltagssprache verwendete Worte auf den ersten Blick selbstverständlich, aber für eine wissenschaftliche Definition schwer greifbar.¹⁵ Hinzu kommt der nicht zu vernachlässige Umstand, dass wir in der neutestamentlichen Wissenschaft keine Rituale *an sich* beobachten¹⁶ und untersuchen können, sondern auf Texte angewiesen sind.¹⁷ Dabei kann meiner

¹⁰ Hellholm, David u. a. (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I* (BZNW 176), Berlin 2011 sowie Hellholm, David / Sängers, Dieter (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (WUNT 376), Tübingen 2017.

¹¹ Eine relativ frühe Beschäftigung mit modernen Ritualansätzen zeigt 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.

¹² DeMaris u. a., *Ritual Life*.

¹³ Uro, Risto u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford 2019.

¹⁴ Für die alttestamentliche Forschung siehe Balentine, Samuel (Hg.), *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford 2020.

¹⁵ Snoek, Jan, *Defining ‚Rituals‘*, in: Kreinath, Jens u. a. (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (SHR 114–1), Leiden 2006, 3–14, 3: „Defining the term ‚rituals‘ is a notoriously problematic task.“

¹⁶ Ganz anders ist der Zugang im Bereich der praktischen Theologie, vgl. bspw. Löhr, Miriam, *Rituale von Zwang bis Segen. Zwangsstörungen in seelsorglicher Perspektive*, Berlin 2020 (besonders 23–53). Den Konnex von Ritual und Zwangsstörung zog schon Freud, Sigmund, *Zwangshandlungen und Religionsausübungen*, in: *Gesammelte Werke* 7 (Frankfurt 1941, 1966, Original: 1907), 129–139 in Betracht.

¹⁷ Bei Untersuchungen zur Umwelt des NT stehen zusätzlich natürlich noch grafische Zeugnisse zur Verfügung, die i. d. R. ebenso wie Texte deutungs offen sind.

Ansicht nach kein einziger neutestamentlicher Text als Ritualanleitung im engeren Sinne verstanden werden, weder in den narrativen Texten¹⁸ noch bei den (Paulus-)Briefen.¹⁹

Christian Frevel schreibt in Bezug auf alttestamentliche Ritualtexte: „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.“²⁰

Kurz gesagt: Eine einheitliche Ritualdefinition ist bisher nicht gefunden worden. Dies liegt sicherlich auch daran, dass die auf den ersten Blick einleuchtende Verknüpfung von Ritual und Religion so nicht zutrifft: „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.“²¹ Dennoch möchte ich an dieser Stelle auf eine relativ verbreitete Ritualdefinition hinweisen. Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode definieren Ritual folgendermaßen: „Rituale in einem engeren Sinne der Begriffsverwendung sind [...] in der Regel

¹⁸ Eine Ausnahme könnte auf den ersten Blick die Einführung des Vater-Gebets (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4) sein. Allerdings ist die matthäische Version, die ja bekanntlich eine große Nähe zur Didache besitzt, eingebunden in eine Rede an Jünger und Volk, während die lukianische Variante auf Wunsch der Jünger eingeführt wird. Ob sich die Lesenden direkt mit diesen Gruppen identifizieren sollen, muss im Einzelnen untersucht werden. Es fehlt zudem eine genaue Beschreibung von Zeit und Ort, Häufigkeit und Beschränkungen des Gebetsrituals. Zu denken geben sollte dabei auch, dass eine Wiederholung des Vater-Gebets durch die Jünger in keinem einzigen NT-Text auch nur angedeutet wird, obwohl z. B. die Apostelgeschichte durchaus Raum dafür gehabt hätte.

Diese Einschränkung bedeutet natürlich nicht, dass die Gebete Jesu keine Vorbildfunktion für Christenmenschen heute haben kann, vgl. meine Ausführungen in Klinkmann, Daniel, Die rituelle Welt des Lukas. Gebet und Mahl als Vorbild für Christ(inn)en heute, GuL 2 (2023), 160–164.

¹⁹ Auch die in 1 Kor 11 genannten Hinweise Pauli zum Herrenmahl in Korinth geben nur einzelne Anweisungen zur Durchführung des Mahls, lassen aber keine exakte Durchführungsbeschreibung des Rituals erkennen.

²⁰ Frevel, Christian, Practicing Rituals in a Textual World: Ritual and Innovation in the Book of Numbers, in: MacDonald, Nathan (Hg.): Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism, Berlin 2016, 129–150, 137. Zu narrativen Ritualtexten schreibt Ascough, Richard S., Ritual modification and innovation, in: DeMaris, Richard E. u. a. (Hg.): Early Christian Ritual Life, New York 2018, 167–182, 172: „Narrative texts can represent some aspects of ritual practices, but are not composed as ritual manuals, and thus ritual modifications are not always explicitly named.“

²¹ Frenschkowski, Marco, Frühchristliche Rituale, antike Ritualtheorien und die vergleichende Semantik des Ritus. Vorüberlegungen zu einem Arbeitsprogramm, in: Kaspari, Tobias (Hg.): Raumbildungen. Erkundungen zur christlichen Religionspraxis (Theologie, Kultur, Hermeneutik 26; FS Weyer-Menkhoff), Leipzig 2018, 165–194, 168.

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 [...].“²²

Vom ersten Auftauchen des Begriffs bis zu den Anfängen der Ritualwissenschaft

Beschäftigt man sich mit den antiken Ritualvorstellungen, so ist zu fragen, wie die Menschen der Antike selbst über Ritus und Ritual dachten. Oft lässt sich dabei durch die Entwicklung eines Wortes, der Etymologie, ein Einblick in die Ideenwelt gewinnen. 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,²³ bzw. im Sanskrit *rta*, was im Deutschen mit Ordnung wiedergegeben werden kann.²⁴

Daneben, und für den neutestamentlichen Forschungsbereich näherliegend, kommt die Nutzung des lateinischen Ausdrucks *ritus* in den Blick. Dabei wird schnell deutlich, dass die moderne Vorstellung von Ritualen nicht der antiken Deutung entsprechen muss, „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.“²⁵ Es taucht zuerst bei Plautus (Men 395) auf und ist an einigen Stellen dunkel, kann aber an anderen als richtig bzw. gut wiedergegeben werden.²⁶ Bei Cato (frg. 18,7) finden wir eine spezifisch religiöse Bedeutung. Hier gibt es einen griechischen Ritus (*Graeco ritu*),

²² Brosius, Christiane u. a., *Ritualforschung heute – ein Überblick*, in: dies. (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen 2013, 9–24, 15, vgl. auch Theißen, Gerd, *Veränderungspräsenz und Tabubruch. Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 30), Münster 2017, 18 sowie Stollberg-Rilinger, Barbara, *Rituale* (Historische Einführungen 16), Frankfurt/Main ²2019, 9 und Dücker, Burkhard, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart 2007, 14–18 mit einer ausführlichen Begriffsherleitung.

²³ Vgl. Brosius u. a., *Ritualforschung*, 10.

²⁴ Vgl. Sundermeier, Theo, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh ²1999, 94, und Lang, Bernhard: *Art. Ritual/Ritus*, in: HRWG IV (1998), 442–458, 442. Vgl. für das Folgende Quack, Johannes, *Ritus und Ritual*, in: Brosius, Christiane u. a. (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen 2013, 197–204, 197 und Bendlin, Andreas: *Art. Ritual VII. Klassische Antike*, in: DNP-online: https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/ritual-e1023450?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.der-neue-pauly&s.q=Ritual#e1023740 (10.01.2021).

²⁵ Roloff, Karl-Heinz, *Ritus*, in: *Glotta* 33 (1954), 36–65, 36.

²⁶ Vgl. Roloff, *Ritus*, 36.

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.²⁷ 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.²⁸ 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.“²⁹

Das Griechische³⁰, und damit die Sprache des Neuen Testaments, hingegen 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).“³¹

In der lateinisch-sprachigen Westkirche wird der Begriff übernommen und ganz auf den christlichen Gottesdienst bezogen. Dabei tritt er dort neben andere

²⁷ Vgl. Roloff, Ritus, 37 und Rüpke, Jörg, Religion der Römer. Eine Einführung, München 2019, 97.

²⁸ 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, Georg, Religion und Kultus der Römer, München 1912 (unv. Nachdruck 1971), 18–71.

²⁹ Frenschkowski, Rituale, 172. Zum Opfer in der römischen Religion vgl. Cancik-Lindemaier, Hildegard, Tun und Geben. Zum Ort des sogenannten Opfers in der römischen Kultur, in: Janowski, Bernd / Welker, Michael: Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Frankfurt/Main 2000, 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, Burkhard, Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale, in: Stausberg, Michael (Hg.): Zoroastrian Rituals in Context (SHR 102), Leiden 2004, 57–76, 65–67.

³⁰ Zum alttestamentlichen Hebräisch vgl. Frenschkowski, Rituale, 174.

³¹ Matthes: Taufe, 20. Vgl. auch Frenschkowski, Rituale, 170ff. Zu antiken Mysterienreligionen in der Umwelt des Neuen Testaments vgl. Wick, Peter, Mysterien bei Paulus, Markus, Johannes und in der Apostelgeschichte als Testfall interkultureller Inklusions- und Demarkationsprozesse (BZSup 5), Leiden 2023.

Begriffe.³² Luther und die Reformatoren³³ haben den Begriff eher negativ konnotiert, was für mehrere Jahrhunderte bei protestantischen Kirchen und Forschern zu einer Minderbeachtung von Ritualen und Ritualität geführt hat.³⁴ 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.³⁵

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.³⁶ Rituale erschienen aus westlicher (und protestantisch-geprägter) Sicht als minderwertigere Handlungen, die vor allem bei als primitiv empfundenen Völkern verbreitet waren.³⁷

Dies stellt dann auch die Grundlage für die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen zu Ritualen dar, welche deutlich vom westlich-aufgeklärten Blick auf die Welt und vermeintlich „unterentwickelte“ Völker geprägt waren. Unklar

³² 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, Jörg / Schwedler, Gerald, Ritualmacher, in: Brosius, Christiane u. a. (Hg.): Ritual und Ritualdynamik, Göttingen 2013, 165–170, 166. Eine ausführlichere Beschreibung der Tätigkeit der Zeremonienmeister inkl. weiterer Literatur findet sich bei Schwedler, Gerald, Ritual und Wissenschaft. Forschungsinteressen und Methodenwandel in Mittelalter, Neuzeit und Zeitgeschichte, in: Büttner, Andreas u. a. (Hg.): Grenzen des Rituals. Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven, Köln u. a. 2014, 229–268, 237–242.

³³ Vgl. hierzu die Ausführungen von Füßel, Marian, Geltungsgrenzen. Frühneuzeitliche Rituale zwischen Antiritualismus, Medienwandel und Sachzwang, in: Büttner, Andreas u. a. (Hg.): Grenzen des Rituals. Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven, Köln u. a. 2014, 269–286., 271, der im Anschluss an Peter Burke die Reformationszeit als „wohl tiefgreifendste antiritualistische Bewegung der Vormoderne“ beschreibt.

³⁴ Vgl. Matthes, Taufe, 16.

³⁵ Damit korrespondiert die Einschränkung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl im protestantischen Christentum.

³⁶ Vgl. Brosius u. a., Ritualforschung, 11.

³⁷ Vgl. ebd. Hilfreich sind zudem die Ausführungen von Bell, Catherine, Ritualkonstruktionen, in: Belliger, Andréa / Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2013, 37–49, 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.

war zunächst die Frage, inwiefern Mythos und Ritual einander zugeordnet werden:³⁸ Die Vorstellung, dass der Mythos dem Ritual zeitlich vorausgeht, vertritt zuerst Edward Burnett Tylor (1832–1917).³⁹

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)⁴⁰ 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.“⁴¹ 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.“⁴² Smith gibt also dem Ritual dem Vorzug vor dem Mythos bei der Entwicklung von Religion und erkennt dabei für die jüdische und christliche Religion keinen Sonderstatus an.

³⁸ Die Diskussion um den Zusammenhang wird bis heute geführt, z. B. bei der Untersuchung politischer Mythen und Rituale: „Denn politische Mythen und Liturgien stehen in einer engen Abhängigkeit voneinander: Liturgien werden von Mythen erzeugt, Mythen können aber ihrerseits ohne Liturgien nicht lange bestehen“ (Bizeul, Yves, Theorien der politischen Mythen und Rituale, in: ders. (Hg.): Politischen Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen (Ordo Politicus 34), Berlin 2000, 15–42 (hier: 19).

³⁹ Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Costume*, 2 Bände, London 1871.

⁴⁰ Smith, William Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites. The fundamental Institutions*, London 1889 (deutsch: *Die Religion der Semiten*, Freiburg u. a. 1899).

⁴¹ Smith, William Robertson: *Lectures on the Religion of the Semites. The fundamental Institutions*, London 1889 (deutsch: *Die Religion der Semiten*, Freiburg u. a. 1899), 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.

⁴² Stollberg-Rilinger, *Rituale*, 20. Die Einschätzung des alttestamentlichen Israels als „Wilde“ kostete Smith seine Professur für Alttestamentliche Exegese.

In die gleiche Richtung denkt James George Frazer (1854–1941).⁴³ 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 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 seiner 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.“⁴⁴

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.“⁴⁵ Riten (hier bewertet als Teil der Magie, nicht der Religion) sind also durchaus auf Wirksamkeit aufgelegte Handlungen, die aber nach Frazer fehlgeleitet sind, da sie auf den falschen Annahmen beruhen.⁴⁶

Ausgehend von den Überlegungen von Tylor, Frazer und Smit entwickelte sich ab Beginn des 20. Jahrhunderts eine breite Forschungsrichtung der – natürlich erst später so zusammengefassten – Ritualwissenschaft. Die einzelnen Forscherinnen und Forscher sind daher vor allem der Ethnologie („Völkerkunde“)

⁴³ Frazer, James George, *The Golden Bough*, 2 Bände, London 1890.

⁴⁴ Töbelmann, Paul, *Wirksamkeit*, in: Brosius, Christiane u. a. (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen 2013, 222–228, 222.

⁴⁵ Frazer, *Bough*, 411 (zitiert nach Töbelmann, *Wirksamkeit*, 222).

⁴⁶ Zur Diskussion über Wirksamkeit als Kategorie der Beschreibung von Ritualen vgl. den Aufsatz von Töbelmann, *Wirksamkeit*.