

Debrecen Reformed Theological University

Abteilung Neues Testament



Naherwartung und ritualisiertes Hoffen der Urgemeinde:
Die tragende Rolle der christlichen Rituale im Zuge der Parusieverzögerung

Habilitationsschrift

Igor Lorencin

Friedensau
Oktober 2022

„Die Theologie Bultmanns läuft also hinaus auf einen Glauben ohne Hoffnung. Ein Kerygma ohne Zukunftshoffnung aber ist nun einmal nicht die Botschaft des Neuen Testaments, weder diejenige der synoptischen Evangelien noch diejenige des Paulus oder Johannes.“

Emil Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965, Vorwort zur Taschenbuchausgabe, II.

Inhalt:

1. Das Problem der Parusieverzögerung in der Frühchristenheit	4
a. Einführung	4
b. Problemstellung	7
c. Zielsetzung	12
d. Arbeitsweise	14
2. Ritualforschung heute	16
a. Einführung in die Ritualforschung	16
b. Kurze Geschichte der Ritualforschung	21
c. Klassifizierung und Merkmale der Rituale	23
d. Funktion der Rituale	26
e. Auswirkung der Rituale	32
f. Die Rolle der Emotionen bei Ritualen	39
g. Emotionen als Beurteilungen	43
h. Performativität der Rituale	47
i. Zusammenfassend über Rituale	53
3. Modell und Methode der Arbeit	55
a. Auf dem Weg zu einem Verstehen der Hoffnung	55
b. Modell der ritualisierten christlichen Hoffnung	59
c. Ritualforschung im Neuen Testament	61
d. Methode der Arbeit	67
4. Rituale in der Praxis des Frühchristenheit I	70
a. Das Abendmahl	70
b. Formung	74
c. Verkörperung	86
d. Hoffnung	94
e. Zusammenfassend über das Abendmahl der Frühchristen	105
5. Rituale in der Praxis des Frühchristenheit II	108
a. Die Taufe	108
b. Formung	115
c. Verkörperung	121
d. Hoffnung	128
e. Zusammenfassend über die Taufe der Frühchristen	133
6. Schlussfolgerungen für die Naherwartung und die andauernde christliche Hoffnung	135
7. Summary of the Habilitation Work	143
Literaturverzeichnis	146

Kapitel 1

Das Problem der Parusieverzögerung in der Frühchristenheit

Einführung

In dieser Studie geht es um das Verhältnis von Naherwartung und Verzögerung der Parusie Christi in der Frühchristenheit. Die zugrundeliegende Fragestellung ist, ob die Naherwartung im Hinblick auf die Parusieverzögerung mit der Zeit nachlässt und was diesen Umstand eventuell verhindern kann. Die enttäuschte Naherwartung der Frühchristen wurde im 19. und 20. Jahrhundert theologisch diskutiert und diese Diskussion galt für viele als abgeschlossen.¹ Ist diese Frage für die neutestamentliche Forschung heute noch von Bedeutung? Auf die Aktualität des Themas verwies im Jahr 2018 die Mohr-Siebeck-Zeitschrift *Early Christianity*, die der Parusieverzögerung eine ganze Ausgabe widmete. So steht in der Einleitung:

On the question of a possible „delay of the parousia,“ however, there does appear to be work still to be done both in analyzing the history of the discussion and of an exegetical nature. The so-called delay of the Parousia may seem like a strange topic on which to devote an issue of *Early Christianity*, because it is regarded by many as a settled issue. The essays in this themed issue of *Early Christianity* show that such an impression is wrong, and bring much-needed fresh attention to this question of delay.²

Die Auswirkungen der Parusieverzögerung im Frühchristentum sind in der Tat kein abgehaktes Thema, da es weiterhin stark entgegengesetzte Positionen dazu gibt.³ Die frühen Christen haben gemäß der Verheißung Christi in der Erwartung einer schnellen Parusie gelebt (z. B. Mk 9,1; 13,30; 14,25; Joh 14,1-3; 1 Ths 4,13-18; 1 Kor 15,51-58; Offb 22,20); doch als die Zeit verging, so vermutet man, hat die Naherwartung und die Zukunftsdimension der Hoffnung nachgelassen. Aune fasst die typisch aufklärerische Vorgehensweise der neutestamentlichen Forschung wie folgt zusammen:

The widespread realization of the problem of the delay of the Parousia necessitated a theological adjustment. Thus, the delay of the Parousia has been regarded as the single

¹ Man kann es zuletzt auf die Bultmann-vs.-Cullmann-Debatte und ihre Nachfolger zuspitzen. Aufklärerische Theologen haben mit ihrem Fokus auf die Parusieverzögerung ein Problem geschaffen, das sie selbst zu lösen versuchen, indem Geschichtsmodelle der möglichen Entwicklung des Frühchristentums vorgeschlagen wurden.

² GATHERCOLE, Editorial: The 'Delay of the Parousia', 7. Neben dieser Publikation verweist auch folgende Fortress Press Publikation auf die Bedeutung des Themas der Parusieverzögerung: HAYS, *When the Son of Man Didn't Come*. Das Thema gehört in die Übersichtsdarstellung der Frühchristenheit und wird neulich auch von Schnelle vertieft behandelt: SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 394–406. Die Frage kann Öhler in seiner Übersichtsdarstellung auch nicht umgehen: ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, 306-307. Es geht also um die entscheidende Frage die bestimmt, wie man die Entwicklung des Frühchristentums darstellt.

³ Z. B. WRIGHT, *Hope Deferred? Against the Dogma of Delay*; LANDMESSER, *Parusieverzögerung und die Gegenwart der Glaubenden*.

most important factor in the transformation of early Christianity. Since the imminent arrival of the end which was announced by Jesus in the Gospels (Mark 1:15; 9:1) and an early consummation expected by Paul (Rom 13:11; 1Cor 7:29; 1Thess 4:15) did not occur, awareness of the problems involved in this delay necessitated a readjustment in expectation.⁴

Dass Eschatologie und Zukunftshoffnung eine tragende Rolle in der Verkündigung Jesu gespielt haben, ist seit Weiss und seiner konsequenten Eschatologie unumstritten.⁵ Wie nun haben die frühen Christen die von Aune genannte Anpassung ihrer eschatologischen Hoffnung nach dem Ausbleiben der Parusie Christi konkret vollzogen? Das ist die Grundfrage in der neutestamentlichen Forschung, die auf eine Darstellung der Entwicklungen der Frühchristenheit zielt. Verschiedene Theologen haben ihren Beitrag zu dieser Darstellung beigesteuert.

Schweitzer glaubte, dass Paulus die konsequente futurische Eschatologie Jesu zu einer gegenwärtigen Eschatologie umgewandelt hat.⁶ Werner stellte in seiner Darstellung des Frühchristentums die These auf, dass die Parusieverzögerung zu einer Enteschatologisierung und zum Frühkatholizismus geführt habe.⁷ Die Frage der Neuanpassung wurde von Bultmann in seinem Verständnis als realisierte präsentische Eschatologie weiter getrieben.⁸ Der zeitlich verstandene Aspekt der zukünftigen Eschatologie und die Naherwartung sind damit abgetan.⁹ Diese Entwicklungen klingen wie ein gezieltes Unterfangen, aus dem Scheitern des Christentums doch noch einen Erfolg zu machen.¹⁰

Erlemann erklärt pointiert die Problematik der Parusieverzögerung für die von der Aufklärung geprägten Forschung, indem er ausführt,

daß die Naherwartung erst im Kontext der theologischen Forschung des 19. und 20. Jh. zu einem weltanschaulichen Problem wurde. Das bedeutet, dass das Problem der Rezipierbarkeit von Naherwartung mit einem grundsätzlichen Wandel des Zeitbegriffs und des historischen Bewusstseins zusammenhängt; das ist eine Folgeerscheinung der

⁴ AUNE, *Early Christian Eschatology*, 607.

⁵ WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*.

⁶ SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 75-76; 100-101. Er redet von „der Mystik des Seins in Christo.“

⁷ WERNER, *Der Protestantismus als geschichtliches Problem*, 188–190.

⁸ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 312/430. Hinter der Theologie Bultmanns steht eine Entwicklung von der Naherwartung der Urgemeinde zu der gegenwärtigen Eschatologie Pauli und besonders Johannes'. Siehe auch Bultmanns Programm der Entmythologisierung: DERS., *Neues Testament und Mythologie*.

⁹ Eine kompakte und ausführliche Übersicht der historischen Entwicklung der theologischen Frage nach der Parusieverzögerung in der Neuzeit bringt: PAGET, *Some Observations on the Problem of the Delay of the Parousia in the Historiography of Its Discussion*. Eine gute Übersicht über die historische Entwicklung der Verzögerungs- und Naherwartungsfrage seit der Aufklärung bietet: ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, 1–19.

¹⁰ Klingt fast wie eine Verschwörungstheorie: BUTTER, "Nichts ist, wie es scheint", 22–23. Siehe auch folgende Handbücher: DYRENDAL/ROBERTSON/ASPREM, *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*; BUTTER/KNIGHT, *Routledge handbook of conspiracy theories*.

Aufklärung ... Das Problem der Naherwartung partizipiert an der Problematik historischer Erkenntnismöglichkeiten überhaupt.¹¹

Die Menschen der antiken Welt haben dieses neuzeitliche Problem der Naherwartung höchstwahrscheinlich gar nicht als solches aufgefasst. Wenn das Zeitverständnis der heutigen Menschen auf die Geschichte des Urchristentums angewendet wird, dann kann es zu Anachronismen und historischen Fehlinterpretationen kommen. Malina zeigt in seiner Untersuchung zum Verständnis der Zeit in der Antike, dass es in der damaligen Welt mehr um die Qualität der Zeit ging und weniger um die Messbarkeit der Zeit nach heutigen Maßstäben.¹² Tatsächlich scheint die Frage der Rezipierbarkeit von Naherwartung ein ausgeprägt modernes Problem zu sein. Erlemann fasst die neutestamentliche Forschung des 20. Jahrhunderts folgendermaßen zusammen:

Die die Exegese üblicherweise leitenden Erkenntnisinteressen beziehen sich vornehmlich auf die ideengeschichtliche Einordnung der Texte, wobei als historische Gesamttendenz das allmähliche Nachlassen der Naherwartung und ihre schließliche Verdrängung durch eine individualistisch ausgerichtete und hellenistisch beeinflusste Eschatologie sowie durch eine heilsgeschichtliche Konzeption, die die Zeit der Kirche als eigenständige Periode erkennt, vorausgesetzt wird. Umstritten ist dabei, ab welchem Zeitpunkt von Verzögerungserfahrung auszugehen sei. Umstritten ist damit auch, welche Aussage als Nah-Aussage, welche als Reflex von Verzögerungserfahrung zu werten sei.¹³

Aune hat sich stark dagegen ausgesprochen, die Schwächung der Naherwartung als ausschlaggebenden Faktor für die Geschichte des Urchristentums zu propagieren.¹⁴ Dieser Kritikpunkt der Abschwächung der Bedeutung der Naherwartung im Neuen Testament ist auch bei Cullmann mit seinem heilsgeschichtlichen Modell vorhanden.¹⁵ Er sieht die Frühchristenheit in dem Schon der Geschichtsereignissen der Kreuzigung und Auferstehung Jesu begründet, womit die Christen in ihrer Gegenwart auf die zukünftige Erfüllung der noch nicht eingetretenen eschatologischen Realität im Glauben hoffen. Frey verortet Jesus im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik, die in Auferweckungsbekennnissen der Christen

¹¹ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 52.

¹² MALINA, Christ and Time, 1–31. Siehe auch ERLEMANN, Endzeiterwartungen im frühen Christentum, 57.

¹³ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 123.

¹⁴ „I intend to demonstrate the weaknesses inherent in any theory that regards the delay of the Parousia as a causal factor in the theological transformation of early Christianity.“ AUNE, The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity, 88.

¹⁵ CULLMANN, Heil als Geschichte, 22–29. Siehe auch seine Kritik der Parusieverzögerung als einen bestimmenden Faktor in der Entwicklung des Frühchristentums als eine Reaktion auf Grässer: DERS., Parusieverzögerung und Urchristentum: Der gegenwärtige Stand der Diskussion. Kümmel sieht als Wesen der neutestamentlichen Verkündigung zukünftige Eschatologie: KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung, 140.

weiter tradiert wird.¹⁶ Ein nichtapokalyptisches Christentum getrennt von Naherwartung und Zukunftshoffnungen ist im Frühchristentum schwer auffindbar.

In dem sie die Stärkung oder Schwächung der Naherwartung bestimmen, haben die aufklärerischen Theologen der Neuzeit versucht, das Alter der neutestamentlichen Schriften festzulegen. In der vorausgesetzten Geschichtsentwicklung wurde die kollektivistische Zukunftseschatologie durch eine individualistisch geprägte präsentische Eschatologie ersetzt.¹⁷ Dabei bleibt die Frage offen, ab welchem Zeitpunkt man diese Veränderung geschichtlich aus den Quellen nachweisen kann. Erlemann zeigt mit seinem Werk die Probleme des aufklärerischen Ansatzes zur Frage der Naherwartung im Frühchristentum auf und weist eine regelrechte Naherwartung aus frühchristlichen Textquellen bis zur Konstantinischen Wende nach.¹⁸

Problemstellung

Wie kam es dazu, dass die christliche Naherwartung trotz Enttäuschungen und trotz des Ausbleibens der Parusie Christi über lange Zeitperioden überlebt hat? Diese Fragestellung ergibt sich aus dem Zweifel der neueren Forschung, ob die Parusieverzögerung wirklich zur Schwächung der Naherwartung geführt hat:

As a matter of fact, at least some early Christians (such as Paul, cf. also Mk 9:1) did expect the return of Christ during their own lifetime or generation, and the fact that all the disciples of the first generation died before the coming of Christ must have caused some disappointment (cf. Joh 21:22-23). But it is also probable that *early Christian communities were able to cope with such a development*, especially if their identity was not built on the expectation of an imminent change or end of the world but rather on a strong experience of the Spirit, a conviction of the fulfilment of Biblical promises and on the belief in Jesus as the exalted Lord.¹⁹

Nach Frey war die Urgemeinde in der Lage, mit der Parusieverzögerung zurechtzukommen. Er hervorhebt drei Faktoren auf, die einer Enttäuschung möglicherweise entgegengewirkt haben: 1) Die starke Erfahrung des Geistes; 2) Die Überzeugung, dass sich biblische Prophezeiungen erfüllen; 3) Der Glaube an Jesus als den Verherrlichten. Waren solche Erfahrungen und Überzeugungen genug, um die Naherwartung lebendig zu halten?

¹⁶ FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft, 59. Zu der Apokalyptik Jesu siehe auch KOCH, Jesus apokalyptisch. Dagegen wendet sich: SIEGERT, Die Apokalyptik vor der Wahrheitsfrage. Erlemann sieht aber das Frühchristentum an der Apokalyptik partizipierend: ERLEMANN, Endzeiterwartungen im frühen Christentum, 152.

¹⁷ Siehe dazu Bultmanns theologischer Entwurf: BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments.

¹⁸ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 408. Seine Untersuchung befasst sich mit dem Frühchristentum bis zu der Zeit Konstantins.

¹⁹ FREY, New Testament Eschatology, 25. Hervorhebung vom Autor.

Frey ist offen für die Zukunftsdimension der christlichen Hoffnung und betont sie als einen klaren Gegensatz zu der rein präsentisch verstandenen Eschatologie.²⁰

Für ein Fortbestehen der Zukunftshoffnung im Urchristentum hat sich schon Michaelis in seiner Publikation *Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages* eingesetzt. Er stellt fest, dass die konkreten Nahaussagen Jesu in den synoptischen Evangelien dem Motiv des Nichtwissens untergeordnet sind, sie verfolgen Jesu seelsorgerliches Anliegen, stellen sein vorläufiges Wissen dar und zielen damit nicht auf Endgültigkeit (siehe Mk 13:32).²¹ Wenn Cullmann die Nahaussagen Jesu behandelt, dann stellt er sie in den Rahmen seiner Gesamtverkündigung: „Vielmehr sind sie in den Zusammenhang seiner übrigen Aussagen über das kommende Ende zu stellen: über das Nichtwissen der Stunde („... auch nicht der Sohn!“), die Plötzlichkeit ihres Eintreffens, die Notwendigkeit des Wachseins, *vor allem aber die Begründung* der großen Nähe mit der *schon in seiner Person verwirklichten Vorwegnahme* des Endes.“²² Damit will Cullmann die scheinbar determinierten Zeitaussagen Jesu nicht leugnen, aber verleiht ihnen im Hinblick seiner Gesamtverkündigung eine sekundäre Bedeutung.

Das Schon des Sieges Christi kann nicht durch die zurzeit noch nicht eingetroffene Parusie Christi gemindert werden. Der Sieg Christi am Kreuz, seine Auferstehung und Himmelfahrt sind nach Cullmann die grundlegenden Geschichtsereignisse, die die Zukunftshoffnung stetig wachhalten. Schließlich weist Cullmann auf bestätigende Ereignisse hin, wie die persönlichen Erscheinungen Jesu, die Ausgießung des Heiligen Geistes sowie auf die Gottesdiensterfahrungen der Frühchristen.²³ Cullmann bestreitet emphatisch, dass das Nichteintreffen der Parusie eine Krise des Glaubens verursacht habe. Mit seiner Studie geht Erlemann in eine ähnliche Richtung, indem er behauptet:

Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist zum einen die Beobachtung, daß *das Problem der ‚Parusieverzögerung‘ in der Alten Kirche offensichtlich nicht zu der grundlegenden Glaubenskrise geführt hat*, wie seitens der konsequenten Eschatologie behauptet wurde. Trotz des Nichteintreffens der Parusie ... hielt die frühe Christenheit an der Vorstellung des nahen Endes noch lange fest.²⁴

²⁰ FREY, *New Testament Eschatology*, 28. Cullmann stellt die Frage, „ist die temporal verstandene Eschatologie von der Botschaft des Neuen Testaments trennbar, oder gehört sie in ihrem Zentrum zu deren innerstem Wesen,“ und bejaht die Zentralität des zeitlichen Verständnisses in seiner Abhandlung. CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum: Der gegenwärtige Stand der Diskussion*, 4.

²¹ MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheißung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*. Zusammengefasst bei ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, 11. Es gibt insgesamt sieben Nahaussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, die determiniert verstanden werden können: Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27; Mt 10,23; Mt 24,32; Mk 13,30; Lk 21,32. Siehe dazu: KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par.*

²² CULLMANN, *Heil als Geschichte*, 196. Hervorhebungen im Original.

²³ CULLMANN, *Heil als Geschichte*, 220–221.

²⁴ ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, 20. Hervorhebung vom Autor.

Dazu weist Erlemann darauf hin, dass der Kanonisierungsprozess keine Zensur der Nah-Aussagen ausgelöst hat und das Buch Offenbarung am Ende des neutestamentlichen Kanons eine starke Naherwartung zum Ausdruck bringt (Offb 22,7.12.20). Bis heute kommt es zur Neubelebung apokalyptischer Naherwartung.²⁵ Frey kommt auch zu dem Fazit, „that the problem of the delay of the *parousia* has largely been overestimated.“²⁶ Diese Überschätzung des Problems schließt aber nicht aus, dass vereinzelte neutestamentliche Texte doch mit der Parusieverzögerung zu tun haben, wie z. B. Joh 21,20–25 und 2. Ptr 3,1–18, sowie möglicherweise Hbr 10,19–39.²⁷

Verzögerungsgedanken waren immer wieder möglich und sind verschiedenen Orts aufgetreten. Dabei waren Teilerfüllungen, wie die Auferstehung Jesu, sein Erscheinen vor den Jüngern, seine Himmelfahrt und Einsetzung auf dem himmlischen Thron (Mk 16,19) sowie die gegenwärtige Anwesenheit durch den Geist (Apg 2) wichtige Ermutigungen, ohne dass dies der Zukunftsdimension des Glaubens an die Parusie Christi Abbruch getan hätte. Also kann von einer Krise des frühchristlichen Glaubens aufgrund des Ausbleibens der Parusie Christi nicht die Rede sein, wohl aber von möglichen lokal aufgetretenen Enttäuschungen, die auf verschiedene Weisen positiv verarbeitet wurden. Schließlich beendet Erlemann seine Studie mit folgendem Ergebnis:

Mit D. E. Aune bin ich der Auffassung, daß *die Naherwartung als Parameter für die Geschichte des Urchristentums nicht in Frage kommt*. Jedoch werfen umgekehrt die immer wieder lebendig werdende Naherwartung, das Phänomen konkurrierender Naherwartungen sowie der argumentative Umgang mit der Erfahrung sich dehnender Zeit ein Licht auf die Geschichte des frühen Christentums, die sich als eine lebendige Auseinandersetzung mit der Frage darstellt, wie man angemessen die eigene Glaubensidentität definiert und sich ins Verhältnis zu dem einen Geschehen setzen kann, das der Zukunftshoffnung die Richtung gibt.²⁸

Das Aufzeigen der weiterhin gültigen Parusie-Hoffnung im Frühchristentum widerspricht der ausschließlich realisierten, präsentischen Eschatologie von Bultmann und

²⁵ Z. B. in der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Die Enttäuschung der Adventgläubigen im Jahr 1844 hat zu einer Umformulierung geführt, die eine Teilerfüllung in der Deutung auf das präsentische Untersuchungsgericht feststellen lassen, ohne dabei die Zukunftserfüllung der Parusie Jesu aufzugeben. Der Adventglaube wurde auch in dem offiziellen Namen der Freikirche als Siebenten-Tags-Adventisten seit 1863 festgehalten.

²⁶ FREY, *New Testament Eschatology*, 26. Hervorhebung im Original. Andererseits war Gräber einer von denen, die glaubten, dass das Problem der Parusieverzögerung die synoptische Autoren stark befasste, wobei Lukas in der Apg zu einer Lösung kommt: GRÄBER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 216–220. Siehe auch: CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*.

²⁷ Aune zählt aus dem Neuen Testament noch Jak 5,8ff dazu, wobei seine Verweise auf die Gleichnisse Jesu nicht die direkte Gemeindesituation widerspiegeln müssen. AUNE, *The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity*, 98.

²⁸ ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, 416–417. Hervorhebung vom Autor. Lohfink wendet sich auch gegen „eine radikale Grundlagenkrise“ des Glaubens der Frühchristen wegen des Ausbleibens der Parusie: LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, 79.

seinen Nachfolgern. Erlemann zählt neun Faktoren auf, die für das Überleben der frühchristlichen Naherwartung über lange Perioden verantwortlich sind:²⁹

- 1) Der Begriff der „Nähe“ ist nicht exakt messbar, er ist vielmehr elastisch.
- 2) Die wenigen terminierten Aussagen, die eine eindeutige historische Falsifikation zuließen, sind zum einen nicht auf ihren informativen Sinngehalt reduzierbar und zum anderen in „entschärfter“ Form überliefert.
- 3) Zur frühchristlichen Naherwartung gehört von Anfang an das Motiv des Nichtwissens des exakten Zeitpunkts bzw. der Plötzlichkeit des zu erwartenden Geschehens. Potenzielle Nah-Aussagen sind zugleich potenzielle Fern-Aussagen.
- 4) Die Vergewisserung der Wahrheit eschatologischer Glaubensinhalte durch manifeste Anfänge und *kultische Vergegenwärtigung*, m. a. W. die bipolare Begründung der frühchristlichen Erlösungshoffnung.
- 5) Die rationale Überwindung von Verzögerungserfahrung durch deren positive Deutung.
- 6) Die besondere soziale Situation der Christen: Der einmal vollzogene Bruch mit dem früheren sozialen Umfeld ist in der Regel drastisch und kaum rückgängig zu machen. Dazu kommt die zum Teil massive Anfeindung durch die etablierten oder etablierteren gesellschaftlichen Gruppen.
- 7) Die Sehnsucht nach grundlegender Änderung.
- 8) Weitere Missionserfolge trotz teilweise unerfüllter Erwartungen und Hoffnungen.
- 9) Als Rückschluss aus dem Überleben: Ein ausreichender Rückhalt der Gläubigen in ihren Zweifeln in der jeweiligen Gemeinde oder Gruppe.

Die Liste ist umfangreich und die Faktoren sind von unterschiedlichem Wert. Ein Faktor des Überlebens der frühchristlichen Naherwartung, der besonders aussagekräftig sein könnte, findet sich unter Punkt 4: „kultische Vergegenwärtigung.“ Erlemann diskutiert diesen Punkt nicht weiter, aber gerade in ihm kann man eine Verbindung zum kontinuierlichen Glauben an den Verherrlichten sehen, von dem Frey oben spricht und der z. B. in Mk 16,19, Hbr 1,3 oder Off 3,21 zum Ausdruck kommt. Die Hauptfrage ist, was zur ständigen Erneuerung des Glaubens beiträgt.

Wie hält man diesen Glauben lebendig, wenn nicht hauptsächlich durch das beständige Auffrischen im Gottesdienst? Gerade da kommt man wieder auf die Qualität der Zeit zurück, die mit Malina oben angeschnitten wurde. Im Gottesdienst, in der Liturgie und ganz spezifisch im Ritual wird der Glaube lebendig in der Gegenwart gehalten. Er wird in erster Linie erfahren und nicht nur rational umformuliert, wenn möglicherweise mit den Fakten der

²⁹ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 420. Hervorhebung vom Autor.

Gegenwart nicht mehr zurechtgekommen wird. Gerade Rituale eignen sich als fruchtbares Gebiet für eine weitere Untersuchung der ausdauernden Zukunftshoffnung im Christentum.

Diese praktische Sichtweise wird von dem Soziologen Pierre Bourdieu in seinem Werk *The Logic of Practice* gegen Rationalismus und Objektivismus betont, indem er Blaise Pascal zitiert: „For we must make no mistake about ourselves: we are as much automaton as mind. As a result, demonstration is not the only instrument for convincing us. How far things can be demonstrated! Proofs only convince the mind; *habit provides the strongest proofs and those that are most believed.*”³⁰ Rationale Argumente haben ihre Grenzen, aber praktisches Handeln führt zur dauerhaften Erkenntnissen und Überzeugungen.

Bourdieu hat die traditionelle Gesellschaft in Algerien in 50er- und 60er-Jahren untersucht und sich dabei gefragt, wie es möglich ist, dass bestimmte kulturbezogene Praktiken und Handlungen den Zusammenstoß mit dem modernen Denken überlebt haben und sie weitertradiert werden. Im gewissen Sinne ist die Frage, wie Christen weiterhin an ihrem Naherwartungsglauben festhalten konnten, eine ähnlich gestellte Frage. Die Antwort hat Bourdieu in der Habitus Theorie gefunden. „Die Menschen in Algerien handelten nicht irrational, sondern sie folgten den Verhaltensmustern, die sie gelernt hatten und die über Jahrhunderte die einzig angemessenen gewesen waren.“³¹ Ihre soziale Umgebung beeinflusst Individuen in einer Gesellschaft und schreibt durch mimetische Wiederholungen bestimmte Praktiken in ihre Körper ein.³² So schreiben sich auch Rituale in die Körper hinein, wie z. B. Begrüßungsrituale oder religiöse Rituale wie das Gebet. Es geht um ein verkörpertes Wissen, das sich schließlich auf das Denken auswirkt.

Verkörpertes Wissen aus einer Handlung oder einem Ritual braucht nicht unbedingt rationale Argumente, um Bestätigung zu finden. So sagt Bourdieu: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“³³ Etwas, das man mit dem eigenen Körper erfährt, bleibt dauerhaft mit dem Menschen verknüpft, oder mit anderen Worten, es schreibt sich in den menschlichen Körper hinein und wird verkörpertes Wissen. Mit ihrer herausgestellten körperlichen Dimension besitzen Ritualhandlungen eine immanente Überzeugungskraft, die den Glauben auf eine ganz praktische Art und Weise unterstützen.

³⁰ BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 48. Hervorhebung vom Autor.

³¹ REHBEIN, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, 28. Rehbein definiert Habitus als „die inkorporierte (einverleibte) Tradition einer Gesellschaft, Klasse und Gruppe... Der Habitus ist zugleich durch die gesellschaftlichen Strukturen determiniert und bringt diese Strukturen hervor.“ a.a.O., 246.

³² Bourdieu spricht von *Mimesis* und *Habitus*, aber mehr dazu sowie zu den neueren ritualwissenschaftlichen Erkenntnissen im nächsten Kapitel.

³³ BOURDIEU, *Sozialer Sinn*, 135; DERS., *The Logic of Practice*, 73.

Zielsetzung

Diese Arbeit will an der Ritual- und Gottesdiensterfahrung der Urgemeinde ansetzen, wie sie in frühchristlichen Texten bezeugt ist, und begrenzt sich auf die Zeitspanne des Neuen Testaments. Es geht dabei um die urchristlichen Rituale wie Taufe, Abendmahl, Gebete, und die dabei hervorgerufenen Emotionen sowie um die allgemeine gottesdienstliche Liturgie und Praxis.³⁴ Es soll gezeigt werden, dass urchristliche Rituale bei den Teilnehmenden eine identitätsstärkende, ermutigende und Hoffnung steigernde Wirkung hatten.

Aune weist auf den Aspekt des Gottesdienstes als eine grundlegende Erfahrung im Kontext der urchristlichen Eschatologie hin: „In early Christianity eschatology was not simply one aspect of a cognitive theological system, but rather was intimately connected with religious experience within the corporate setting of worship.“³⁵ Diese Gedanken basieren auf seiner Promotionsthese, in der er sagt: „The phenomenon of realized eschatology within early Christianity had its primary origin and setting with the cultic worship.“³⁶ In seiner These weist Aune realisierte Eschatologie in kultischen Gottesdienstsituationen nicht nur im Johannesevangelium, sondern auch in Qumran, in den Briefen des Ignatius, in den Oden Solomons und bei Marcion von Sinope nach. Lange vor Aune ging Schmidt in seiner Publikation *Der Rahmen der Geschichte Jesu* so weit zu behaupten, dass das urchristliche Schrifttum vor dem Hintergrund des Kultes verstanden werden muss.³⁷

Urchristliche Eschatologie, mit ihren Zukunftserwartungen einerseits und der Erfahrung der gottesdienstlichen Praxis andererseits, scheint in einer Beziehung zu den beiden zu stehen. Der Verdienst Christi in der Vergangenheit und sein Kommen in der Zukunft verbinden sich in der Gegenwart im Gottesdienst der Gläubigen. Allerdings sieht Aune diese gegenwärtige Erfahrung der Gläubigen in der realisierten Eschatologie und der zukünftigen Erfahrung der Gläubigen in einer Spannung (engl. tension) befindlich.³⁸ Erlemann fasst den

³⁴ Wie Emotionen dem Glauben beeinflussen, schneidet auch Erlemann in seiner Studie an: ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 394–396. Mehr zu der Emotionsseite des Glaubens im nächsten Kapitel.

³⁵ AUNE, Early Christian Eschatology, 596–597.

³⁶ AUNE, The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity, 220. Mühling verbindet individuelle Heilserfahrung in der Gegenwart mit der Teilnahme in Sakramenten: MÜHLING, Grundinformation Eschatologie, 290.

³⁷ SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, vi. Ähnlich behauptet Sandvik: „...das Neue Testament – mit wenigen Ausnahmen – aus Schriften besteht, die für den Gottesdienst bestimmt waren, d.h. für das Vorlesen vor versammelter Gemeinde.“ Siehe auch SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 9–10.

³⁸ „Thus it is theoretically probable that these two foci of early Christian belief systems (present experience and future expectations) stand in a relationship of dynamic equilibrium, i.e. greater emphasis on the present results in a lessened emphasis on the future, and the contrary.“ AUNE, The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity, 105.

Gedanken Aunes zusammen, indem er zustimmend formuliert: „Gegenwärtige Heilserfahrung und zukünftige Hoffnung stünden in Spannung, aber auch in einem dynamischen Gleichgewicht zueinander.“³⁹ So redet Erlemann von einer Bipolarität zwischen Gegenwart und Zukunft,⁴⁰ oder einem Entweder-oder-Zustand, in dem die Zukunftshoffnung nicht mehr unbedingt vorhanden sein muss, um den gegenwärtigen Glauben am Leben zu halten.

In seinem heilsgeschichtlichen Modell spricht Cullmann ebenfalls von der Spannung, die er als zwischen schon in der Geschichte Geschehenem (Vergangenheit) und dem noch nicht Verwirklichten (Zukunft) bezeichnet.⁴¹ Es geht aber bei ihm nicht um eine Bipolarität oder Gleichgewichtsbeziehung, bei der die eine Seite schwächer wird, wenn die andere wächst. Nach Aune und Erlemann hat die gegenwärtige Erfahrung der Gläubigen im Gottesdienst anscheinend keine direkte Relevanz für die Zukunft, wohingegen in meinem Modell Gottesdienste und Ritualpraxis in der Gegenwart die klare Tendenz haben, Zukunftshoffnung zu stärken und sie über längere Zeit aufrechtzuerhalten. Meine These ist, dass die Naherwartung als ein Ausdruck der eschatologischen Hoffnung durch gottesdienstliche Praxis und Rituale gefördert wird. Denn da Rituale Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden, bekräftigen sie die Zukunftshoffnung durch die gegenwärtige Erfahrung der Teilnehmer.⁴²

Nach Erlemann hat die Naherwartung nicht nur eine zeitliche Komponente, sondern auch eine personale und räumliche:

Die Rede von *zeitlicher Nähe* ist eine Möglichkeit neben anderen, sich in Bezug zu Gott oder Christus zu setzen. Neben der Rede von *zeitlicher Nähe* ist von *personaler Nähe*, wie sie in der Vorstellung eines familiären Gottesverhältnisses zum Ausdruck kommt, und der Rede von *räumlicher Nähe* ... von Bedeutung. Die Mehrdimensionalität von Nähe hat zur Folge, daß der Ausfall einer Dimension, wie der durch den Verlauf der Geschichte ausgefallene zeitlichen Dimension, zumal nur in ihrer kollektiv-universalen Ausformung, nicht zur Glaubenskrise schlechthin führt. Die Vorstellung von der zeitlichen Nähe zu Gott ist eine Ausdrucksform für die christliche Glaubensidentität neben anderen.⁴³

³⁹ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 50.

⁴⁰ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 420. In einer weiteren Studie redet Erlemann von tripolarer Begründung der frühchristlichen Hoffnung: „In Ostern, in den Zeichen der Gegenwart und im grundsätzlichen Glauben an die Schöpfungskraft Gottes.“ Für ihn geht es also um eine Spannung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. DERS., Endzeitvorstellungen zwischen Hoffnung und Vertröstung, 67.

⁴¹ CULLMANN, Heil als Geschichte. Frey setzt sich auch für einen heilsgeschichtlichen Zugang ein und zeigt es am Beispiel des Johannesevangeliums: FREY, Heil und Geschichte im Johannesevangelium, 508–510. Siehe auch Hengels unterstützende Ausführung zu der heilsgeschichtlichen Auslegung des Neuen Testaments: HENGEL, Heilsgeschichte.

⁴² Ritualwissenschaftliche Beiträge hierzu werden ausführlich im nächsten Kapitel vorgestellt und diskutiert.

⁴³ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 420. Hervorhebung vom Autor.

Die These dieser Arbeit geht davon aus, dass die zeitliche Dimension nicht weggefallen ist, da unter Christen ständig Rituale ausgeübt wurden. Die personale und räumliche Nähe, von der Erlemann spricht, kommen auch in der gottesdienstlichen Praxis zum Tragen, wo Rituale, Performance und Partizipation ihren würdigen Platz haben. Im Gegensatz zu Erlemann möchte ich in dieser Arbeit nachweisen, dass rituale Partizipation im Gottesdienst auch die auf die Zukunftshoffnung bezogene, zeitliche Dimension stärkt. So gesehen, ist eine Untersuchung der Rolle der urchristlichen Rituale ein fruchtbares Feld, um Ausdauer und Fortbestand der christlichen Zukunftshoffnung durch die christliche Ritualpraxis nachzuweisen.

Arbeitsweise

Die Ritualforschung soll auf Wege und Methoden untersucht werden, die erklären können, wie die Teilnahme an den Ritualen die Partizipierenden beeinflusst. Soziokulturelle Ritualforschungsansätze von Pierre Bourdieu, Victor Turner, Gunter Gebauer, Christof Wulf, Alex Michaels, Catherine Bell, Roland L. Grimes und anderen Forschern werden mit dem Ziel untersucht, eine Methode für die Untersuchung der Rituale in antiken Texten zu entwickeln. Diese Methode soll dann in einem weiteren Schritt auf die frühchristlichen Texte, die Rituale behandeln, in der Arbeit angewendet werden. Vor mehr als hundert Jahren behauptete Schmidts sehr pointiert,

daß die *Entstehung des urchristlichen Schrifttums aus dem Kult begriffen werden muß*. Meines Erachtens kann die Bedeutung des urchristlichen Kultes, *der gottesdienstlichen Praxis* für den Werdegang der Evangelienliteratur nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die älteste Jesusüberlieferung ist kultisch bestimmt, daher bildhaft und übergeschichtlich.⁴⁴

Die Erkenntnis, von der Schmidt hier spricht, scheint fast verloren gegangen oder kaum mehr weiterverfolgt worden zu sein. Heute ist man aber mit den Ritualwissenschaften und dem praktischen soziologischen Ansatz von Bourdieu in der Lage, vernachlässigtes Wissen über das Urchristentum anhand der Textquellen in ein neues Licht zu stellen. Diese Arbeit wird sich mit der Frage beschäftigen, wie die heutige Ritualforschung helfen kann, die Wirkung der Rituale im Kontext der gottesdienstlichen Praxis besser zu verstehen, um Aussagen bezüglich der ausdauernden christlichen Zukunftshoffnung machen zu können. Es gibt andere Forschungsgebiete, die erfolgreich untersucht wurden, um zu zeigen, welche Faktoren zur Ausdauer in religiösen Gruppen beitragen. Es wurde z. B. sozialpsychologisch

⁴⁴ SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, vi. Hervorhebung vom Autor.

nach Gründen für das Überleben des Christentums geforscht; so hat Festinger Bedingungen für ein Überleben apokalyptischer Gruppen behandelt.⁴⁵

Diese Studie beschäftigt sich mit der gottesdienstlichen Ritualpraxis der Urgemeinde und zieht aus ihr Schlussfolgerungen für das Überleben der urchristlichen Hoffnung. Frey sieht gerade Hoffnung als ein zentrales Element des neutestamentlichen christlichen Denkens an und betont den zeitlichen zukunftsorientierten Aspekt der christlichen Eschatologie: „‘Hope’ is a *central element of Christian thought* from the very beginning... But this should not be linked with a ‘non-temporal’, or transcendentalist concept (as established within the dialectic theology), but deserves reconsideration within a concept which is basically open for a future-oriented view as well.“⁴⁶ Für ein Beibehalten der „präsentischen und futurischen Eschatologie“ plädiert auch Schnelle in seiner Übersicht der ersten einhundert Jahre des Christentums.⁴⁷ Nach ihm existieren Naherwartung und Verzögerungsbewusstsein nebeneinander, ohne dabei Gegensätze bilden zu müssen.⁴⁸ Ein Nebeneinander der präsentischen und futurischen Eschatologie ist auch die Schlussfolgerung der großen dreibändigen Studie von Frey.⁴⁹

Wie diese Hoffnung, von der Frey oben spricht, die zeitlich bestimmt ist und die mit der Zukunft zu tun hat, in der Gegenwart lebendig erhalten wird, ist die zentrale Frage dieser Studie. Nachdem im nächsten Kapitel die neuere Ritualforschung ausführlich befragt wird, wird eine Methode für die Untersuchung der Rituale in den antiken Texten im Kapitel 3 vorgestellt. Darauf folgt die Anwendung dieser Methode auf die frühchristlichen Texte, die einen rituellen Hintergrund nachweisen, in Kapitel 4 bezogen auf das Abendmahl und in Kapitel 5 bezogen auf die Taufe, bevor im Abschlusskapitel die Schlussfolgerungen bezüglich des Überlebens der frühchristlichen Naherwartung gezogen werden.

⁴⁵ FESTINGER, A theory of cognitive dissonance. Seine Theorie wurde von Gager auf das Frühchristentum angewendet: GAGER, Kingdom and Community. Festingers fünf Bedingungen sind: 1) Eine tiefe Glaubensüberzeugung; 2) maßgeblich und nicht rückgängig zu machende Investition an Zeit und Aktionen; 3) eine exakt definierte Prophezeiung; 4) Dissonanz muss durch die Gläubigen wahrgenommen werden; 5) die Gläubigen müssen gesellschaftlichen Rückhalt durch ihre Gruppe haben.

⁴⁶ FREY, New Testament Eschatology, 28. Hervorhebung im Original.

⁴⁷ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 403.

⁴⁸ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 397. Ähnlich auch Öhler in seiner Übersicht der frühchristlichen Geschichte: ÖHLER, Geschichte des frühen Christentums, 307.

⁴⁹ FREY, Die johanneische Eschatologie.

Kapitel 2

Ritualforschung heute

Einführung in die Rituale

Rituale sind im Alltag überall zu finden.⁵⁰ Menschen feiern Geburtstage, Jugendweihe, Schulabschlüsse, Hochzeiten sowie Weihnachten. Für religiöse Menschen in unserer Kultur steht häufig ein Taufritual am Anfang und ein Beerdigungsritual am Ende des Lebens. Neben den Kirchen-, Schul- und Privatritualen gibt es in der Politik Rituale bei Amtseinführungen,⁵¹ das Gerichtswesen hat eigene Ritualabläufe,⁵² und die Welt des Sports kennt verschiedenartige Rituale der Beteiligten.⁵³ Auch zwischenmenschliche Kommunikation ist durch Interaktionsrituale bestimmt.⁵⁴ Begrüßungsrituale in verschiedenen Formen sind bekannt, ob man sich die Hände schüttelt, sich gegenseitig küsst, oder sich umarmt – das Ritual gehört dazu. Bewusst oder unbewusst partizipiert der Mensch täglich an unterschiedlichen Ritualen. Es ist unstrittig,

dass Rituale und Ritualisierungen in allen Bereichen menschlichen Lebens eine wichtige Rolle spielen. Für die Entstehung und Praxis von Religion, Gesellschaft und Gemeinschaft, Politik und Wirtschaft, Kunst und Kultur, Erziehung und Bildung sind sie unerlässlich. Mit ihrer Hilfe werden die Welt und die menschlichen Verhältnisse geordnet und interpretiert; in ihnen werden sie erlebt und konstituiert. Rituelle Handlungen erzeugen einen Zusammenhang zwischen Geschichte, Gegenwart und Zukunft; sie ermöglichen Kontinuität und Veränderung, Struktur und Gemeinschaft sowie Erfahrung von Transition und Transzendenz.⁵⁵

Ein soziales Leben ohne Rituale scheint kaum vorstellbar zu sein. Aber wann redet man eigentlich von einem Ritual? Sind Gewohnheiten, wie z. B. Zähneputzen ein Ritual? Welche Elemente müssen vorhanden sein, um von einem Ritual sprechen zu können? Zu den allgemeinen Grundelementen der Rituale gehören: Der herausgehobene Charakter der Handlung, die Zeitlichkeit, die Örtlichkeit, die Kollektivität und die Öffentlichkeit.⁵⁶ Also kann nur eine Handlung, an der mehrere Personen beteiligt sind, zu einem Ritual werden. Der gesellschaftliche Charakter des Rituals ist auch in der siebenteiligen Auflistung der Ritualelemente beim Ritualwissenschaftler Grimes deutlich: 1. Handlungen; 2. Akteure;

⁵⁰ MICHAELS, Wozu Rituale?, 6.

⁵¹ WULF, Ritual, Macht, Performanz, 49–61.

⁵² WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 141–149.

⁵³ GEBAUER, Ritual in Soccer.

⁵⁴ GOFFMAN, Interaction Ritual.

⁵⁵ WULF/JÖRG ZIRFAS, Performative Welten, 7–8.

⁵⁶ WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 15.

3. Orte; 4. Zeiten; 5. Objekte; 6. Sprachen; 7. Gruppen.⁵⁷ Bell betont auch den sozialen Kontext der Rituale:

A ritual never exists alone. It is usually one ceremony among many in the larger ritual life of a person or community, one gesture among a multitude of gestures both sacred and profane, one embodiment among others of traditions of behavior down from one generation to another. In other words, *for each and every ritual, there is a thick context of social customs, historical practices, and day-to-day routines* that, in addition to the unique factors at work in any given moment in time and space, influence whether and how a ritual action is performed.⁵⁸

Die soziale Umgebung beeinflusst Rituale, die immer ein Teil der Gesellschaft sind, aus dessen Kontext heraus sie auch gedeutet werden. „Rituale bilden ein Bedeutungsgefüge, in dessen Rahmen sich jedes szenische Element, jedes Symbol, jede Geste erst aus dem Gesamtarrangement erschließen läßt.“⁵⁹ Rituale können nicht abgetrennt für sich studiert werden, da die Bedeutung immer von dem gesamtgesellschaftlichen Kontext abhängig ist. Damit ist Bedeutung nicht mehr auf die Benennung aus dem Wörterbuch, sondern auf den praktischen Gebrauch in einem ganz bestimmten Kontext zurückzuführen.⁶⁰

Zu jeder Gruppe der Menschen gehören verschiedenartige Rituale, und die Frage ist zunächst, wie sie eigentlich entstehen. Nach Wulf eignen sich Kinder ihr Verhalten mimetisch an, sie drücken es mit ihrem eigenen Körper aus, und es wird schließlich zur festen, wiederholten Handlung. Über mimetisches Lernen sagt Wulf:

Mimetic learning is one of the most important forms of learning. It does not, however, just denote mere imitation or copying. Rather, it is a process by which the act of relating to other people and worlds in a mimetic way leads to an enhancement of one's own world view, action, and behavior. Mimetic learning is productive; it is related to the body and it establishes a connection between the individual and the world, as well as other persons; it creates emotions and practical knowledge, which is what makes it constitutive of social, artistic and practical action.⁶¹

Das Konzept der Mimesis ist für Wulf entscheidend für das Lernen überhaupt. Es geht um die Aneignung der Welt außerhalb des Individuums. In mimetischen Prozessen „kommt es zu einer ‚Erweiterung‘ seines Körpers durch die Einverleibung der Welt. Diese Prozesse sind sinnlich und vollziehen sich in hohem Maße unbewußt.“⁶² Z. B. um zu Gehen bewegt ein

⁵⁷ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 235.

⁵⁸ BELL, *Ritual*, 171. Hervorhebung vom Autor.

⁵⁹ GEBAUER/WULF, *Spiel - Ritual - Geste*, 149.

⁶⁰ Spätestens seit Wittgenstein kann man diese Grundwahrheit nicht umgehen, wenn er behauptet, dass Sprache in erster Linie ein Handeln sei. Die Gedanken Wittgensteins stammen aus seiner „Philosophischen Grammatik“ und werden vermittelt bei: REHBEIN, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, 99. Für die praktische kontextuale Bedeutung siehe besonders: BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 4.

⁶¹ WULF, *Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals*, 86. Bourdieu hat auch das Konzept der *Mimesis* in Verbindung zum *Habitus* verwendet und gerade da setzt Wulf an. BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 73.

⁶² WULF, *Mimesis und Performatives Handeln*, 265.

Mensch seine Beine ohne nachzudenken, da er diesen Vorgang in der Kindheit Schritt für Schritt erlernt und seither beständig wiederholt hat. Der Prozess der Mimesis hat ihm damals geholfen, sich seiner Umwelt in seinen eigenen Bewegungen anzugleichen. Mithilfe von Mimesis „lernen Menschen, sich in sozialen Situationen regelgerecht zu verhalten.“⁶³ Insofern ist Mimesis „eine grundlegende Weise der Vergesellschaftung.“⁶⁴ Es ist ein Lernen mit dem Körper in der Nachahmung, ohne dabei rationale Abstrahierungen oder intellektuelle Akte involvieren zu müssen.⁶⁵ Dabei entsteht durch Mimesis etwas Kreatives, Eigenes und Neues.⁶⁶

Gebauer und Wulf behaupten „mimetisch sind soziale Akte nur dann, wenn sie 1. Bewegungen sind, die auf andere Bewegungen Bezug nehmen; 2. als körperliche Aufführungen betrachtet werden können, die also einen Darstellungs- und Zeigeaspekt besitzen, und 3. sowohl eine eigenständige Handlung sind, die aus sich selbst heraus verstanden werden kann, als auch auf andere Akte oder Welten Bezug nimmt.“⁶⁷ Es geht also um Verkörperung der Handlungen, die sich auf andere Bewegungen beziehen, um ihnen einen neuen Sinn zu verleihen. Durch ständige Wiederholungen entwickelt sich mithilfe der Mimesis ein Habitus. Gebauer und Kraiss erklären es in folgender Weise:

Mimetisches Lernen, ein Lernen in der körperlich-sinnlichen Interaktion, in der man probeweise, im Vorgriff auf die wahrscheinliche Zukunft, als Mitspieler anerkannt wird, in die Praxis des Spiels eingebunden wird, das Lernen durch Mitmachen, durch Abgucken, Ausprobieren und Einüben, aber auch durch körperliches Handeln, durch spezifische Bewegungen und Gesten, spielt eine zentrale Rolle bei der Ausbildung des Habitus – bemerkenswerterweise auch bei jenen beruflichen Tätigkeiten, die, wie akademische oder künstlerische Berufe, gerne als >geistige Tätigkeiten< qualifiziert werden.⁶⁸

Auch bei Geisteswissenschaften kann man Mimesis und Habitus nicht umgehen. Obwohl es dort um mehr rationale Gebiete geht, kann man Körperlichkeit und Verkörperung nicht vermeiden. So sagen Gebauer und Kraiss weiter: „Der Habitus als inkorporierte Erfahrung des Subjekts mit der sozialen Welt schlägt sich also nicht nur im Körper nieder, manifestiert sich in den Gesten, in der Körperhaltung und im Körpergebrauch, und der Körper fungiert auch nicht nur als ein Medium, in dem sich der Habitus *ausdrückt*; vielmehr *ist* der

⁶³ WULF, Mimesis und Performatives Handeln, 253–254.

⁶⁴ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 54.

⁶⁵ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 26–28, 48. Für Bourdieu ist *mimesis* „der Prozeß der Reproduktion, der als praktische Reaktivierung zur Erinnerung ebenso im Gegensatz steht wie zum Wissen, sich eher außerhalb von Bewußtsein und Äußerung, also außerhalb der reflexiven Distanz abspielen, die sie voraussetzen.“ BOURDIEU, Sozialer Sinn, 135; DERS., The Logic of Practice, 73.

⁶⁶ WULF, Mimesis und Performatives Handeln, 257.

⁶⁷ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 11–12.

⁶⁸ KRAISS/GEBAUER, Habitus, 62. Bourdieu diskutiert den Habitus in seinem Werk: BOURDIEU, The Logic of Practice, 53–64.

Körper als Speicher sozialer Erfahrung wesentlicher Bestandteil des Habitus.“⁶⁹ Wir reden hier von der Verkörperung des sozialen Wissens und vom Habitus als einer verkörperten Geschichte des Individuums.

Ohne Verkörperung ist ein Habitus nicht zu denken. Durch Mimesis wird ein Habitus gebildet und trägt dem Sozialen bei: „Die Gesellschaft nimmt in den sozialen Subjekten Gestalt an, sie wird von den Individuen angeeignet, in sie hineingenommen und gestaltet. Gesellschaft wiederum konstituiert sich über die Praxis der Subjekte, indem diese dem Möglichkeitsraum, den sie vorfinden, durch ihr Handeln – ihr soziales Spiel – eine konkrete Struktur und Gestalt geben.“⁷⁰ Das Soziale gestaltet sich durch Mimesis und wird als Habitus im Individuum gespeichert.

Was hat das Ganze mit Ritualen zu tun? Um Mimesis eine Entfaltung zu ermöglichen, sind auf der individuellen Ebene Bewegungen des Körpers entscheidend, um zu einem Habitus zu gelangen. „Ein Mensch, der mit bestimmten rituellen Praktiken aufgewachsen ist oder sie schon lange praktiziert, übt seine Handlungen ähnlich unreflektiert aus wie jemand, der beim Autofahren ‚schlafwandlerisch‘ von einem Gang in den anderen schaltet. Die Handlungen gehen in Fleisch und Blut über und das Knie beugt sich ‚automatisch‘, wenn eine katholisch sozialisierte Person – gläubig oder nicht – eine Kirche betritt.“⁷¹ Bei einer Beterin, die ihre Hände zusammenfaltet, sich niederkniet und mit ihrem Mund das bekannte Gebet immer wieder spricht kann man Verkörperung gut verfolgen. Durch Wiederholungen wird ein Verhalten ritualisiert. So definiert Wulf Rituale in folgender Weise:

Rituale sind mimetische Wieder-Holungen der *Vergangenheit*, sie modifizierende Inszenierungen für die *Gegenwart*, die zu Ausgangspunkten für *zukünftige* Handlungen werden. In der Aufführung von Ritualen wird Vergangenes in die Gegenwart transformiert und verdichtet. Rituale werden zu wichtigen Mitteln der Aktualisierung und Revitalisierung von Geschichte. Sie sind Formen der Sicherung der *Vergangenheit* und ihrer Weitergabe an *Gegenwart* und *Zukunft*. Sie sind Teil eines kreativen Umgangs mit der Vergangenheit, in dem deutlich wird, wie nachhaltig sie die Gegenwart mitgestalten. In der Auswahl, Inszenierung und Modifikation von Ritualen wird die Geschichte einer Gemeinschaft mit den Körpern der Lebenden aufgeführt und artikuliert. Rituale sind gelebte und in der Gegenwart inszenierte Geschichten. Mit ihrer Hilfe versichert sich die Gemeinschaft ihrer Kohärenz und Beständigkeit.⁷²

⁶⁹ KRAIS/GEBAUER, Habitus, 75. Bourdieu bezeichnet *Habitus* als „embodied history“ oder „einverlebte Geschichte“ – es geht um Habitus als „wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat.“ BOURDIEU, Sozialer Sinn, 105; DERS., The Logic of Practice, 56.

⁷⁰ KRAIS/GEBAUER, Habitus, 81.

⁷¹ POLIT, Verkörperung, 218.

⁷² WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 106. Hervorhebung vom Autor.

Rituale haben in mimetischer Weise mit Erinnerungen zu tun. „Jede rituelle Handlung weckt Erinnerungen an bereits gelebte Erfahrungen. Jedes rituelle Geschehen verdichtet das bereits vorhandene rituelle Wissen. Rituelle Handlungen fördern bestimmte Erinnerungen und übergeben andere dem Vergessen. Wiederholung wird zum Medium der Einübung praktischen Wissens.“⁷³ Diese Erinnerungen geschehen in der Gegenwart des Rituals und sie beeinflussen die zukünftigen Handlungen der Teilnehmer. Geschichte revitalisiert und aktualisiert sich im Ritual, um in der Gegenwart neue Möglichkeiten für die Zukunft zu eröffnen.

Nach Wulf lassen sich Rituale „als kommunikative, kulturelle Aufführungen begreifen“,⁷⁴ die die Grundlage der jeweiligen Kultur bilden. Das rituelle Wissen entwickelt sich dabei durch die oben erwähnte Wiederholung des früheren, aber im Ritual selbst entsteht unbewusst auch neues Wissen. Z. B. verweist Johnson auf Levitikus 23,42–43, als den Israeliten bestimmte Praktiken geboten wurden, um durch Handeln zur Erkenntnis zu gelangen.⁷⁵ Damit tragen Rituale zur Erkenntnis und zur Sinngebung bei. „In der rituellen Kooperation entsteht Sinn. Dieser läßt eine gemeinsame Sicht der Welt entstehen.“⁷⁶ Rituelle Aufführungen „haben eine erzeugende und strukturierende Kraft, die sich auf die Körper und die Psyche auswirkt.“⁷⁷

Diese gemeinsame Sicht der Welt wirkt gruppenbildend und Gemeinschaft stärkend. Aus der Ritualpraxis entsteht Erkenntnis, die die Teilnehmer für die Zukunft trägt. „Rituale verbinden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie erzeugen Kontinuität und ermöglichen historischen und kulturellen Wandel. Sie sind nicht nur bewahrend, sondern führen zu gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen.“⁷⁸ Sie ermöglichen Transition und Transformation.⁷⁹ „Rituale sind also Gelenkstellen zwischen Vergangenheit und Zukunft; sie gestalten die Übergänge zwischen verschiedenen Zeiten, Lebensphasen und Institutionen. Sie ermöglichen den Zusammenhalt von Gemeinschaften und die Einbeziehung des Einzelnen in sie.“⁸⁰ Rituale sind zukunfts ausgerichtet und zielen auf die Transformation der Beteiligten.

Bei Ritualen geht es nach meinem Verständnis um eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit mit einer eingeschlossenen Zukunftsperspektive. Rituale geben dabei der

⁷³ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 138.

⁷⁴ WULF, Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, 183.

⁷⁵ JOHNSON, Human Rites, 26, 31. Das vierte Gebot des Dekalogs (Ex 20,8) zielt auf Erinnerung und Wiederholung im Gottesdienst – indem man es praktiziert, erkennt man Gott (siehe Ex 31,12-13).

⁷⁶ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 139.

⁷⁷ WULF, Rituelles Handeln als mimetisches Wissen, 331.

⁷⁸ WULF, Anthropologie, 279.

⁷⁹ Die prozesshafte transformierende Funktion der Rituale wurde besonders bei den Übergangsritualen von Turner betont: TURNER, The Ritual Process. Mehr dazu unten.

⁸⁰ WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 112.

ganzen Wirklichkeit Zusammenhalt und sind gleichzeitig Teil der Sinngebung. Dadurch werden sie zum festen Anker für das ganze menschliche Dasein. Nach Gebauer und Wulf geben Rituale „gesellschaftlichen Werten und Normen einen körperlich-sinnlichen Ausdruck.“⁸¹ So gesehen kommt Ritualen eine zentrale Rolle bei der Entstehung und Erhaltung von Gemeinschaften sowie der ganzen Gesellschaft zu, denn sie verkörpern deren Werte und Normen.⁸² Durch die unbewusste Erkenntnis, die in Ritualen geschieht, und durch die Sinngebung, die Rituale dem ganzen Dasein verleihen, werden Gesellschaften gesteuert und das soziale Miteinander geformt.

Kurze Geschichte der Ritualforschung

Spätestens seit der Aufklärung ist das Ritual mit negativen Konnotationen besetzt. Mit dem Wunsch, sich von der Kirche und Religion zu befreien, haben auch Rituale ein schlechtes Image erhalten. Man hat sie grundsätzlich mit der Religion in Verbindung gebracht und die Frage ihres historischen Ursprungs gestellt. Die geschichtliche Frage, die verfolgt wurde, lautete, ob die Ursprünge der Religion und Kultur im Allgemeinen im Mythos oder im Ritual zu suchen sind.⁸³ Gab es also zuerst den Mythos (Denken), aus dem sich ein Ritual entwickelt hat, oder das Ritual (Handeln), aus dem sich ein Mythos entwickelte.⁸⁴ Oder anders ausgedrückt: stand am Anfang die Theorie des Mythos oder die Praxis des Rituals?

Aus diesen zwei genealogischen Optionen haben sich tatsächlich zwei unterschiedliche Ausrichtungen in der Ritualforschung ergeben. Wenn man es sehr vereinfacht ausdrückt, dann hat der theoretische Ansatz mehr mit deutschem Rationalismus zu tun, während der praktische Ansatz mehr mit britischem Empirismus zu tun hat. Ersteren hat die religionswissenschaftliche Schule produziert, die den Mythos an den Anfang stellt,⁸⁵ und den zweiten die Cambridge School of Classicists, die den Ursprung im Ritual sieht.⁸⁶ Bell unterscheidet terminologisch den Denkansatz der „orthodoxy“ von dem Praxisansatz der „orthopraxy.“⁸⁷

⁸¹ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 301.

⁸² GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 20.

⁸³ BELL, Ritual, 3–22. Bell bringt eine komprimierte Geschichte der Ritualforschung. Ergänzend zu derselben Thematik siehe auch: WULF/JÖRG ZIRFAS, Performative Welten, 9–17.

⁸⁴ William Robertson Smith (1846-1894) hat sich mit der Frage befasst, die später von Sir James George Frazer (1854-1941) aufgegriffen wurde. Beide haben vertreten, dass es zuerst das Ritual gab, aus dem sich ein Mythos entwickelte. Zum Mythos-Begriff in der antiken Welt siehe NESSELRATH, Mythos - Logos - Mytho-logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm.

⁸⁵ Rudolf Otto (1869-1937) und Mircea Eliade (1907-1986) sind die bedeutendsten Vertreter der Theorie, dass der Mythos zuerst kam.

⁸⁶ Jane Ellen Harrison (1850-1928) ist die wichtigste Vertreterin.

⁸⁷ BELL, Ritual, 191f.

Nachdem die Frage des historischen Ursprungs zu diametral entgegengesetzten Meinungen geführt hatte, beschäftigte sich eine neue Ausrichtung in der Ritualforschung mit den sozialen Funktionen und Strukturen des Rituals.⁸⁸ Die bedeutendste Figur dieser Forschungsrichtung war der Franzose Émile Durkheim (1858-1917): „Der Funktionalismus stellt in den Mittelpunkt seiner Überlegung die Frage, was das Ritual als soziales Phänomen bezweckt und wie es die Organisation und die Abläufe in sozialen Gruppen bestimmt.“⁸⁹ Soziale Strukturen wurden untersucht, um daraus Schlüsse über die Funktion der Rituale zu ziehen.⁹⁰ Der Funktionalismus konnte sich jedoch mit seiner Fragestellung nicht durchsetzen, da sich gezeigt hat, dass nicht alle Rituale denselben Zweck und dieselbe Funktion verfolgen. So ist man heute vorsichtiger, wenn es um die Postulierung von allgemeinen Funktionen des Rituals geht.⁹¹

Anschließend hat sich eine zusätzliche Ausrichtung der Ritualforschung herausgebildet, die Rituale als Texte liest und Symbolismus genannt wird.⁹² So wie Texte gelesen und entschlüsselt werden können, sollen auch Rituale „gelesen“ werden, um aufgrund ihrer Symbole entschlüsselt und verstanden zu werden. „Ziel ist die Entschlüsselung der kulturellen und sozialen Dynamik der Gesellschaft, sowie die Untersuchung der Bedeutung ritueller Praxen für kulturelle Symbolisierungen und soziale Kommunikation.“⁹³ So wurde diese Ausrichtung auch *culturalism* genannt. Dass Rituale als Texte gelesen werden können, hat sich als fruchtbar erwiesen, aber auch als ungenügend, um der Komplexität des ritualen Handelns gerecht zu werden.

In der neusten Phase der Ritualforschung hat man angefangen, die performative Seite der Rituale – bezogen auf den soziokulturellen Aspekt – mit ihrer praktischen Ausrichtung zu betonen, da sie eigentlich Handlungen in Raum und Zeit in einem bestimmten sozialen Umfeld sind.⁹⁴ Wulf listet zwölf Merkmale der Performativität auf und verweist darauf, dass

⁸⁸ Neben der soziokulturellen Ausrichtung, die in dieser Arbeit stärker weiterverfolgt wird, gab es auch psychoanalytische Erklärungen für die Ursprünge der Religion und des Rituals, deren erster und bedeutendster Vertreter Sigmund Freud (1856-1939) war.

⁸⁹ WULF/JÖRG ZIRFAS, *Performative Welten*, 12.

⁹⁰ Zu den Funktionalisten kann man Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) und Roy Rappaport (1926-1997) zählen. Zu den Strukturalisten gehören Arnold van Gennep (1873-1957), E. E. Evans-Pritchard (1902-1973), Max Gluckman (1911-1975), Claude Levi-Strauss (1908-2009) und Mary Douglas (1921-2007).

⁹¹ Einige Forscher wie Fritz Staal (1930-2012) haben postuliert, dass Rituale gar keine Bedeutung haben und damit funktionslos sind. Es ist aber eine Extremposition, die selten vertreten wird.

⁹² Einige Vertreter des Strukturalismus, wie Arnold van Gennep und Mary Douglas, haben auch hier ihren Beitrag geleistet. Zum Symbolismus zählen auch Victor Turner (1920-1983), Edmund Leach (1910-1989), Clifford Geertz (1926-2006) und Marshal Sahlins (1930-2021). Eine klare Abgrenzung zwischen den verschiedenen Forschern ist manchmal schwierig zu ziehen, da die Übergänge oft fließend sind.

⁹³ WULF, *Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen*, 181.

⁹⁴ Zu der performativen Ausrichtung kann man Christoph Wulf und Alex Michaels zählen, aber auch Symbolisten wie Catharine Bell und Roland Grimes, die auch in Richtung Performance denken.

Rituale nicht nur bewahrend sind, sondern vor allem gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen einleiten.⁹⁵ Befruchtet wurde die performative Ausrichtung von Bourdieus anthropologischen Untersuchungen⁹⁶ sowie Schechners Theaterausführungen.⁹⁷ Dazu hat sich in der Neuzeit der kognitive Zugang zu Ritualen entwickelt, der auf biogenetischen und evolutionistischen Prämissen gegründet ist.⁹⁸ Mehr über die Anwendung der soziokulturellen und kognitivgenetischen Ritualforschung auf die frühchristlichen Texte wird im nächsten Kapitel gebracht.

Klassifizierung und Merkmale der Rituale

Wie kann man Rituale klassifizieren? Unstrittig ist, dass es nicht nur eine mögliche Klassifizierung von Ritualen gibt. Honko hat eine dreifache Unterteilung vorgeschlagen:

1) Übergangsrituale; 2) Kalenderrituale; 3) Krisenrituale.⁹⁹ Bell unterscheidet sechs Kategorien:¹⁰⁰

1. **Übergangsrituale:** Sie markieren Übergänge von einer Lebensphase zu einer anderen z. B. bei Geburt, Heirat oder Tod.
2. **Kalenderrituale:** Dazu gehören Erinnerungs- und jahreszeitliche Rituale.
3. **Austauschrituale:** Es geht um Opferrituale, bei denen man etwas im Austausch bekommen sollte.
4. **Leidrituale:** eine gewisse Unausgewogenheit soll gemildert werden durch menschliches Leiden.
5. **Fest- und Fastenrituale:** Es geht um eine öffentliche Präsentation von Verpflichtungen.
6. **Politische Rituale:** Die Demonstration der Macht einer Institution.

Bell ist sich gewiss, dass es Überschneidungen bei verschiedenen Arten der Rituale gibt, und dass die Kategorien nicht ausreichen, da einige Rituale in mehr als eine Kategorie passen können. Übergänge sind in den meisten der oben aufgelisteten Ritualarten auffindbar. Grimes differenziert noch genauer als Bell und unterscheidet achtzehn verschiedene Ritualarten: 1) Übergangsrituale; 2) jahreszeitliche Rituale; 3) Rituale der Statuszuschreibung;

⁹⁵ WULF, *Anthropologie*, 270–279.

⁹⁶ BOURDIEU, *Sozialer Sinn*; DERS., *The Logic of Practice*.

⁹⁷ SCHECHNER, *Performance theory*; DERS., *The future of ritual*.

⁹⁸ Wichtigste Vertreter sind E. Thomas Lawson und Robert N. McCauley mit ihrem Buch: LAWSON/MCCAULEY, *Rethinking Religion*.

⁹⁹ HONKO, *Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation*, 372–380. Zitiert in: DEMARIS/LAMOREAUX/MUIR, *Early Christian Ritual Life*, 7.

¹⁰⁰ BELL, *Ritual*, 91–137.

4) Rituale der Statuserhaltung; 5) Rituale der Statusumkehrung; 6) Feerrituale;
 7) Beweglichkeitsrituale; 8) Reinigungsrituale; 9) Austauschrituale; 10) Opferrituale;
 11) Kampfrituale; 12) Weihungsrituale; 13) zeremonielle Rituale; 14) Erinnerungsrituale;
 15) mystische Rituale; 16) magische Rituale; 17) Ritual-Dramen; 18) „Neue“ Rituale.¹⁰¹ Hier
 sieht man eine Fülle von Ritualoptionen, die mit der Liste nicht zu Ende sein muss.

Welche Wesensmerkmale sind bei einem Ritual präsent? Gerade Grimes, der die längste Liste der Ritualarten anbietet, bringt die kürzeste Auflistung der Wesensmerkmale (*qualities*). Für ihn genügt folgendes Minimum an Merkmalen, um eine Handlung als Ritual zu bezeichnen:¹⁰²

1. **Verkörperung (*embodied*):** Rituale sind menschliche Aktivitäten, die mit dem Körper in Bewegung ausgeführt werden.
2. **Komprimierung (*condensed*):** Rituale sind den Alltagssituationen enthoben – sie sind außergewöhnlich und mit hohem Maß an Bedeutung gefüllt – also komprimiert.
3. **Anweisung (*prescribed*):** Rituale besitzen einen festgelegten Modus dahingehend, wie sie ausgeführt werden – man kann etwas falsch machen.
4. **Ausführung (*enacted*):** Rituale erzwingen Aktionen – ohne Aktion gibt es kein Ritual.

Der Vorteil von kurzen Definitionen ist, dass sie das Wesentliche zum Ausdruck bringen. Andererseits ist sich Grimes bewusst, dass die Auflistung erweitert werden kann. So zählt Michaels fünf Merkmale der Rituale als Handlungen auf:¹⁰³

1. **Verkörperung:** Personen, die intentional in einer ritualen Performance handeln, führen eine Verkörperung in Raum und Zeit durch – ohne menschliche Verkörperung findet kein Ritual statt, da Denken allein kein Ritual darstellt.
2. **Formung:** Rituale bestehen aus standardisierten und wiederkehrenden Formen, die als solche erkennbar sein müssen – die Wiederholbarkeit macht sie nachahmbar und öffentlich.
3. **Rahmung:** Ein signalisierter Beginn eines Rituals schafft eine Abgrenzung zum Alltag – der Beschluss zur Durchführung des Rituals zu einem bestimmten Zweck macht aus Alltags- erst Ritualhandlungen.
4. **Transformierung:** Ein Wechsel des Status' oder der Kompetenz wird bewirkt – man ist danach ein anderer.

¹⁰¹ GRIMES, The Craft of Ritual Studies, Appendix 3, 13-15: <http://oxrit.twohornedbull.ca/wp-content/uploads/2017/11/craft-APPENDIXES-REVISED-11Nov20171.pdf> Zuletzt zugegriffen am 30.09.2022.

¹⁰² GRIMES, The Craft of Ritual Studies, 195–196.

¹⁰³ MICHAELS, Zur Dynamik von Ritualkomplexen, 4–5. Vgl. auch: DERS., Wozu Rituale?, 8. Siehe ferner: BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE, Ritual und Ritualdynamik, 13–15.

5. **Überhöhung:** Die Art und Weise ist vorgeschrieben – es geschieht eine

Transzendierung durch den Bezug auf eine höher bewertete Welt oder Tradition.

Hiermit ist die Liste der Merkmale sicherlich nicht zu Ende. Bell zählt Merkmale der Ritualhandlungen (*characteristics*) auf, die gewisse Überschneidungen aufweisen, aber auch zusätzliche Perspektiven zu Michaels präsentieren. Für Bell sind folgende Merkmale weder exklusiv noch final und viele Ritualhandlungen rufen mehr als eines der Merkmale hervor:¹⁰⁴

1. **Förmlichkeit:** Formale Aktivitäten wirken als Kontrast zur informalen, kodierten Kommunikation.
2. **Traditionalismus:** Eine Reihe von Aktivitäten, die mit früheren kulturellen Handlungen identisch oder konsistent sind.
3. **Beständigkeit:** Eine disziplinierte Reihe von Aktivitäten, die präzise wiederholt und körperlich kontrolliert sind.
4. **Normsteuerung:** Bestimmte Normen steuern das rituale Verhalten.
5. **Sakralsymbolisierung:** Aktivitäten, die sich auf das Übernatürliche berufen, drücken die sakrale Bedeutung der Schlüsselsymbole aus.
6. **Performance:** Eine geplante Veranstaltung hoch symbolischer Aktionen in der Öffentlichkeit ist das dominanteste und wesentlichste Merkmal der Rituale.

Bell bestimmt auch, in welchen Situationen mehr oder weniger Merkmale in ein Ritual hineinfließen:

The naturalness of ritual action is also dependent on the coherence and degree of ritualization invoked. The greater the number of ritual features invoked, the more “set off,” imposing, authoritative, and even traditional the event appear to be. The more spontaneity incorporated within the sequence and style of events, the more immediate, personal, and causal it seems... If too elaborately ritualized, an event like a graduation ceremony might express an arrogant or even impersonal ethos. If, however, the occasion is too causally or haphazardly ritualized, it may not effectively evoke any sense of tradition or respect for the solemnity of the passage and the dignity of the community.¹⁰⁵

Der Grad der Ritualisierung ist also durch die Anzahl der obengenannten Charakteristika, die in einem Ritual vorhanden sind, bestimmt. Je weniger Eigenschaften vorhanden sind, umso geringer ist der Grad der Ritualisierung, d. h. die Situation ist zwangsloser. Je mehr Charakteristika vorhanden sind, desto normativer ist die Situation. Schließlich sind nach Wulf Rituale durch insgesamt zwölf Merkmale bestimmt:

„Zusammenfassend lassen sich Rituale charakterisieren als körperlich, performativ, expressiv, symbolisch, regelhaft, nicht-instrumentell, effizient; sie sind repetitiv, homogen, liminoid,

¹⁰⁴ BELL, Ritual, 138–169. Für Bell ist diese Liste mit der Ritualisierung verwandt.

¹⁰⁵ BELL, Ritual, 168–169.

öffentlich und operational.“¹⁰⁶ Die Liste könnte fortgesetzt werden, da es von der Perspektive der Beobachter abhängig ist, auf welche Phänomene man sich konzentriert.

Funktion der Rituale

Welche Funktion haben Rituale? Wozu dienen sie und zu welchem Zweck werden sie durchgeführt? Da es verschiedene Rituale gibt, die mit unterschiedlichen Merkmalen versehen werden können, liegt es nahe, dass sie auch verschiedene Funktionen erfüllen. Für Leach ist es selbstverständlich, dass Rituale nicht rational sind und damit ihre Funktion schwer bestimmbar ist. Für ihn kennzeichnet ein Ritual „a predictable action or series of actions that cannot be justified by a ‘rational’ means-to-ends type of explanation. In this sense, the English custom of shaking hands is a ritual, but the act of planting potatoes with a view to harvest is not.“¹⁰⁷

Nach diesem Verständnis können Rituale nicht als Mittel zu einem Ziel beschrieben werden. Eine Handlung wird eigentlich zum Ritual, gerade weil sie nicht zweckgebunden ist.¹⁰⁸ Rituale haben die Absicht, auf sich selbst zu verweisen und sind somit selbstzweckbezogen.¹⁰⁹ Kartoffeln zu pflanzen, verfolgt einen klaren Zweck, der außerhalb der Handlung liegt. In der Regel will man sie essen, verkaufen oder sonst etwas bezwecken. Ein ritueller Handschlag hingegen hat keinen bestimmten Zweck in einer Interaktion. Man kann eine erfolgreiche Kommunikation auch ohne den Handschlag durchführen. Diese rituelle Geste sendet verschiedenartige Botschaften: Wertschätzung, Zuneigung, Freundlichkeit, Dringlichkeit, eine Übereinkunft – um nur einige Optionen zu nennen, aber die Liste der Möglichkeiten könnte beliebig erweitert werden.

Kann man überhaupt von einer Funktion beim Ritual sprechen?¹¹⁰ Wie oben im geschichtlichen Überblick der Entwicklung der Ritualforschung dargestellt, hat sich der reine Funktionalismus nicht durchsetzen können, da Rituale wesentlich komplexer sind, als nur auf

¹⁰⁶ WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 17. In dieser Auflistung sieht man, wie variabel die Charakteristika in einem Ritual sein können.

¹⁰⁷ LEACH, Ritual. Zitiert in: DEMARIS/LAMOREAUX/MUIR, Early Christian Ritual Life, 4.

¹⁰⁸ Bourdieu hat auf seinem wissenschaftlichen Weg eine Reise vom Strukturalismus gemacht, bis zu der These „Rites are practices that are ends in themselves.“ BOURDIEU, The Logic of Practice, 18.

¹⁰⁹ Diese Selbstbezogenheit ergibt sich aus dem mimetischen und habituellen, also nicht intendierten Charakter der Rituale, der bei Bourdieu durchgehend gut dargestellt ist.

¹¹⁰ Anstelle von festen Regeln (rules) redet Bourdieu von Regelmäßigkeiten (regularities) indem er Ziff zitiert: BOURDIEU, The Logic of Practice, 40. Wenn Bourdieu den Begriff Habitus diskutiert, dann redet er von erwarteten Ergebnissen: „...the habitus tends to generate all the reasonable, common-sense, behaviours (and only these) which are possible within the limits of the regularities...“ a.a.O., 55.

ihre Funktion reduziert zu werden.¹¹¹ Man redet heute eher von Auswirkungen der Rituale, die zwar vielfältig sein können, aber nicht immer auftreten müssen. Den Teilnehmern muss die Wirkung gar nicht bewusst und sichtbar sein, aber sie kann von bestimmten Umständen abhängen.¹¹² Michaels würde sagen, dass Rituale bedeutungslos sind, aber das ist für ihn nicht ohne Bedeutung.¹¹³

Grimes stellt die Frage nach der Funktion der Rituale, indem er ihre Instrumentalisierung anspricht: Zu welchem Zweck also benutzt man die Rituale?

Some theorists think of rituals as non-instrumental... Religious people sometimes deny that rituals accomplish anything. Speaking modestly, they claim that their rituals only generate conditions under which divine action is possible... Art, like sport and ritual, has its social uses regardless of how much artists may wish to celebrate the uselessness or playfulness of art. Likewise, certain kinds of ritual – liturgy as distinct from magic – may aim at usefulness even while doing social or political work.¹¹⁴

Obwohl die Kunst wie ein Ritual, ein Selbstzweck sein mag, sendet sie trotzdem gewisse Botschaften und endet mit einer den Umständen entsprechenden Funktion. Nicht umsonst werden Künstler von diktatorischen Regimes verfolgt, da ihre Performance, die Kraft ihrer Kunst eine deutliche Sprache spricht. In einer ähnlichen Weise haben Rituale Funktionen oder Auswirkungen, die wie in der Kunst nicht immer genau beschreibbar sein mögen. Grimes sagt weiter:

Even if you do not think rituals themselves can do much, no one doubts that ritual can be used, just as you might use a painting to cover a hole in wall or music to sell goods or cover awkward social silence. Just as art can be indentured to politics or good causes, so ritual can be put to use. The minimal claim, then, is that sometimes, in some situations, certain aspects of a ritual achieve something, even if indirectly. Rituals work, maybe not all the time or always well, but they do have consequences... Whatever a ritual (like a coffee) causes, influences, or facilitates is part of its work, or function.¹¹⁵

Die Funktion der Rituale ist von Umständen bedingt, die nicht funktionslos sind. Ganz im Gegenteil ist die Kraft des rituellen Handelns von den Umständen anhängig. Rituale

¹¹¹ Über die Funktion der Rituale sagt Bourdieu, „they may have, strictly speaking, neither meaning nor function, other than the function implied in their very existence.“ BOURDIEU, *The Logic of Practice*. Obwohl sich Bourdieu stark gegen Funktionalismus im Sinne der Verallgemeinerung wendet, wenn er das Konzept des Habitus diskutiert, scheint er offen zu sein für seine Auswirkungen in der Zukunft: “it (habitus) adjusts itself to a probable future which it anticipates and helps to bring about because it reads it directly in the present of the presumed world, the only one it can ever know.“ a.a.O., 64.

¹¹² Gerade Bourdieu warnt vor „cutting practices off from their real conditions of existence, in order to credit them with some alien intentions.“ BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 96. Bei einem kontextbezogenen Zugang kann auch Bourdieu von Funktionen der Rituale sprechen: „by relating it (ritual practice) to the real conditions of its genesis, that is, the conditions in which both the functions it fulfils and the means it uses to achieve them are defined.“ a.a.O., 97.

¹¹³ BROSIUS/MICHAELS/SCHRODE, *Ritual und Ritualdynamik*, 43.

¹¹⁴ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 297.

¹¹⁵ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 298.

können zu bestimmten Zwecken benutzt werden und Bell hebt da besonderes die Machtausübung hervor.¹¹⁶ Es ist keine Frage, dass Rituale missbraucht werden können, wie zum Beispiel für politische Zwecke. Rituale können aber auch misslingen und fehlschlagen.¹¹⁷ Soziales Handeln, „widersetzt sich der Reduktion auf Intentionalität und Funktionalität, denn es ist expressiv und ludisch... Bedeutungsüberschuss, der mit Hilfe von Deutungen nicht eingeholt werden kann, erzeugt seine Komplexität.“¹¹⁸

Mit anderen Worten, das Ritual als eine soziale Handlung ist so komplex, dass man ihm eine bestimmte Funktion zuschreiben kann, aber ob diese tatsächlich in dem konkreten Fall vorhanden sein wird, kann man nicht mit Sicherheit vorhersagen. „In diesem Sinne sind funktionalistische bzw. strukturfunktionalistische Ansätze des Rituals in den *ritual studies* nicht unumstritten. Dabei erscheint den Kritikern einer funktionalistischen Betrachtungsweise nicht nur unklar, welche Funktionen man ob der Komplexität des Rituals diesem überhaupt zurechnen kann und inwiefern es eine dominierende Funktion gibt.“¹¹⁹

Mit diesem Verständnis der Komplexität der Funktion der Rituale¹²⁰ reden Wulf und Zirfas von den sieben, in der Ritualforschung immer wieder vorkommenden Funktionen der Ritualhandlungen:¹²¹

1. **Kommunitär**, indem sie Gemeinschaften hervorbringen, restituieren und gestalten und dadurch ihren emotionalen und symbolischen Zusammenhalt garantieren;
2. **Stabilisatorisch**, indem sie Ordnung, Aufgabenverteilung und Planung gewährleisten, insofern aber sie auch Einordnung, Anpassung und Unterdrückung möglich machen;
3. **Identifikatorisch-transformatorisch**, indem sie die Identität der bisherigen Mitglieder re- oder neu definieren oder ein neues Mitglied aufnehmen;
4. **Gedächtnisstiftend**, indem sie den Teilnehmern eine zeitliche Kohärenz zusichern, kontinuierkeitsstiftend und zukunftsorientierend wirken;

¹¹⁶ “Ritualization is first and foremost a strategy for the construction of certain types of power relationships effective within particular social organizations.” BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 197. Wulf ist die Macht als ein Faktor bei den Ritualen auch bewusst: „Über rituelles Handeln und Verhalten werden soziale Normen in die Körper eingeschrieben. Mit diesen Einschreibungsprozessen werden auch soziale Machtverhältnisse inkorporiert.“ WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 46.

¹¹⁷ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 50–53.

¹¹⁸ WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 7.

¹¹⁹ WULF/JÖRG ZIRFAS, *Performative Welten*, 17.

¹²⁰ Bourdieu denkt gerne in epistemologischen Paaren, die eigentlich dialektische Gegensätze bilden: „Zwei einander widersprechende Positionen werden aufeinander bezogen, damit eine ‚die Wahrheit über die andere‘ zeigt. Die Paare werden als unterschiedliche Sichtweisen auf die Gesellschaft und Positionen in ihr gefasst, die sich gegenseitig kritisieren und einander die blinden Flecken aufzeigen müssen (Hepp 2000:12).“ REHBEIN, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, 56. Das bekannteste solcher Gegensatzpaare bei Bourdieu ist Subjektivismus versus Objektivismus. In unserer Diskussion sind es der Selbstzweck der Rituale und ihre Funktion im gegebenen Kontext. Die zwei Sichtweisen der Rituale müssen sich nicht ganz gegenseitig ausschließen.

¹²¹ WULF/JÖRG ZIRFAS, *Performative Welten*, 18. Man kann diese Funktionen als Auswirkungen ansehen, die aus einem Ritual heraus entstehen.

5. **Kurativ-philosophisch**, indem sie infolge schmerzhafter Erfahrungen Heilungsprozesse und Krisenbewältigungsmechanismen in Gang setzen;
6. **Transzendent-magisch**, indem sie eine Kommunikation mit dem anderen, dem „Heiligen“ gewährleisten;
7. **Differenzbearbeitend**, indem sie zunächst Brüche, Schwellen und Rahmen im Sozialen generieren und markieren, um sie dann gegebenenfalls aufzuheben.

Diese Funktionen machen deutlich, wie stark ein Habitus durch Ritualhandlungen beeinflusst wird. Rituale sorgen für das Einüben bestimmten Handelns, woraus Überzeugungen und Werte in die Körper der Teilnehmer eingeschrieben werden. Der Habitus wird geformt und eine neue Identität bildet sich durch die wiederholte Ritualteilnahme heraus. Zu dieser siebenteiligen Auflistung fügt Wulf in einer späteren Publikation noch drei weitere Funktionen der Rituale hinzu; sie sind:¹²²

8. **Initiator mimetischer Prozesse**: Die Wiederholung rituellen Handelns führt nie zur genauen Reproduktion der früheren Situation, sondern stets zur Erzeugung einer neuen rituellen Situation, in der die Differenz zur früheren ein konstruktives Element ist. In dieser Dynamik liegt der Grund für die Produktivität ritueller Handlungen. Unter Wahrung der Kontinuität bietet rituelles Handeln Raum für Diskontinuität.
9. **Generator praktischen Wissens**: Um in sozialer Hinsicht kompetent handeln zu können, bedarf es weniger theoretischen als vielmehr praktischen Wissens... Große Teile dieses praktischen Wissens werden in rituellen, mimetischen Prozessen erworben... Die mimetische Aneignung führt bei den Handelnden zu einem praktischen Wissen, das auf andere Situationen übertragbar ist.
10. **Produzent von Subjektivität**: Das Handeln von Individuen ist das Ergebnis praktischen sozialen Wissens, dessen Entwicklung ritueller Arrangements bedarf... Erfülltes individuelles Leben ist nur möglich, wenn Individuen in der Lage sind, in Gemeinschaften kompetent zu handeln und zu kommunizieren. Desgleichen bedarf eine Gemeinschaft differenzierter Individuen, die sich sozial kompetent verhalten können und diese Fähigkeit in rituellen Arrangements erwerben und entwickeln.

Eine Habitusbeeinflussung und Identitätsformung wird durch die drei zusätzlichen Funktionen der Rituale bekräftigt. Man wird aber kaum erwarten dürfen, alle zehn Funktionen bei einem Ritual vorzufinden. Um keine Missverständnisse hervorzurufen, wird anstelle des

¹²² WULF, Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, 195–197.

Terminus „Funktionen“ lieber von der Wirksamkeit oder Auswirkung der Rituale geredet.¹²³ Funktion klingt zu konkret und zu bestimmbar, während eine Wirkung erwartet werden kann, aber nicht unbedingt immer und unter verschiedenen Umständen auftreten muss. Trotz dieses Vorschlags ist klar, dass Wulf und Grimes oben deutlich von der „Funktion“ der Rituale sprechen mit der Gewissheit, dass es um einen umstrittenen Ausdruck in der Ritualforschung geht.

Rappaport ist der Forscher, der in Ritualen ein starkes Mittel zur Verwirklichung von Absichten sieht,¹²⁴ während Bell sie als ein schwaches Mittel bezeichnet, um Ziele erfolgreich zu erreichen. So summiert Grimes seine Sicht der zwei entgegengesetzten Positionen: „Bell’s view seems understated and Rappaport’s overstated. Heirs is probably more representative of Western scholarship than Rappaport’s. A suspicion among educated Westerners is that rituals are primitive, inefficient means of trying to achieve ends that other tools more readily accomplish.”¹²⁵ Persönlich sehe ich die Rituale nicht als primitiv und ineffektiv.

Grimes schlägt vor, für analytische Zwecke zwischen der Intention des Rituals und dem Effekt zu unterscheiden: „Ritual intentions are in ‚people’s heads.‘ Sometimes *intentions* come out of mouths in words; sometimes scholars infer them from behavior... Functions are harder to demonstrate than *effects*... the consequences of actions may not correspond with the aims of those who perform them. Mismatched intention-and-consequence pairs happen all the time.“¹²⁶ Es ist klar, dass die Intention der am Ritual Beteiligten nicht immer dem tatsächlichen Ergebnis entsprechen muss, aber Effekte oder Auswirkungen sind in der Regel schwer zu leugnen. Intention hat überwiegend mit der schwer nachweisbaren kognitiven Domäne zu tun (rational), während sich Effekte mit beobachtbaren Auswirkungen beschäftigen (empirisch). Die Intention ist beim Ritual nicht entscheidend, sondern beobachtbare Elemente: die Form, die Handlung, sowie die Auswirkungen.

Die Formgebundenheit ist bei Ritualen das auffälligste Merkmal. Die Intention steht keineswegs im Vordergrund. Feiert man beispielsweise das Abendmahl, um satt zu werden? Oder führt man eine Beerdigung durch, um den Verstorbenen unter die Erde zu schaffen? Man benötigt kein Ritual, um sich zu sättigen oder um jemanden zu begraben. Die Intention ist nicht entscheidend, sondern die sichtbare Form, die beobachtbare Handlung, die auf sich

¹²³ Siehe hierzu den abschließenden Artikel des Buches der Heidelberger Ritualforscher: TÖBELMANN, Wirksamkeit Siehe auch die Diskussion um die Bedeutung der Rituale bei Michaels in demselben Buch: MICHAELS, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit.

¹²⁴ RAPPAPORT, Ritual and Religion in the Making of Humanity.

¹²⁵ GRIMES, The Craft of Ritual Studies, 300. Nach Bell ist die Hauptfunktion der Rituale, Macht zu stabilisieren. BELL, Ritual Theory, Ritual Practice, 207/221. Nur bei Girard ist, eine negativere Sicht der Funktion der Rituale zu finden, da er glaubt, dass Gewaltausübung die Hauptfunktion ist. GIRARD, Violence and the Sacred.

¹²⁶ GRIMES, The Craft of Ritual Studies, 301. Hervorhebungen vom Autor.

selbst verweist, sowie die wahrnehmbaren Auswirkungen, die gar nichts mit physischen Gegebenheiten zu tun haben müssen, sondern eher mit sozialen, psychischen oder transzendenten.

Schließlich redet auch Schechner von Effekten des Rituals, indem er das Ritual mit dem Theater vergleicht:

The fundamental distinction between theater and ritual is functional. Ritual is efficacious; it claims a direct and measurable effect on the world. Theater is entertainment. In ritual action begets action; in theater, action begets thought. But since ritual and theater are a double systems, all theatrical performances have the ambition to affect action, and all rituals seek to entertain and stimulate thought. What distinguishes the one from the other in any given performance is context, including what the audience expects, who the sponsoring agents are and what the occasion for the performance is.¹²⁷

Das Ritual hat also Effekte oder Auswirkungen, wobei sich Schechner nicht scheut, die Funktionen zu diskutieren. Der Unterschied zwischen Ritual und Theater liegt im Kontext. Während das Theater in erster Linie der Unterhaltung dient und zum Nachdenken bewegt, wollen Rituale zu Aktionen bewegen und damit zum Handeln.¹²⁸ Das schließt aber nicht aus, dass ein Theaterstück zur Aktion bewegen kann, oder dass ein Ritual zum Nachdenken führt.¹²⁹ Gegensätze führen beim rituellen Handeln nicht zum gegenseitigen Ausschluss, sondern je nach Kontext kann das Eine oder das Andere entstehen.

So beendet Grimes seine Diskussion um die Auswirkungen der Rituale mit folgenden vier Gegensatzpaaren:

The multiplicity of perspectives and disciplines contributing to ritual studies makes it difficult to say what rituals are supposed to do. It is easier to say what rituals are reputed to do. Because so many of the functions articulated by theorists seem paradoxical, if not contradictory, it is probably more theoretically honest to argue both a thesis and a counterthesis. Set in opposition, some of the more persistent claims about the functions of rituals are that they *empower and disempower groups, attune and disattune bodies, enact transformations and reinforce the status quo, render meaningless and inculcate values*.¹³⁰

Das Verwirrende an Ritualen und ihrer Funktion ist gerade, dass sie tatsächlich solche Gegensätze unter unterschiedlichen Umständen hervorbringen können. Die gegensätzlichen

¹²⁷ SCHECHNER, *The Future of Ritual*, 16.

¹²⁸ Rituale haben tatsächlich eine Entlastungsfunktion, die das Nachdenken nicht fordert. Alles ist vorgegeben, man soll einfach folgen und es mit seinem Körper nachmachen. Dabei ist Mimesis entscheidend. Die Aktion ist bei einem rituellen Handeln wichtiger als Denken. Das Denken kann danach kommen, muss aber nicht, während ein Ritual ohne Handlung nicht möglich ist.

¹²⁹ Fischer-Lichte sieht als das Ziel der Ritualerfahrung eine Transformation der Teilnehmer, was bei der Theaterperformance höchst zweifelhaft sein kann. FISCHER-LICHTE ERIKA, *Ästhetik des Performativen*, 307.

¹³⁰ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 301–302. Hervorhebung vom Autor.

Auswirkungen, die Grimes oben aufzählt, kann man grob in positive und negative Pole unterteilen. Er betont in seiner Ausführung aber die vier positiven Auswirkungen:¹³¹

1) Ermächtigung; 2) Anpassung; 3) Transformierung; 4) Sinnstiftung.

Das scheinen bei ihm die primären Auswirkungen der Rituale zu sein, wobei die gegenteiligen negativen Folgen nicht ausgeschlossen sind und unter bestimmten Umständen ebenfalls vorhanden sein können. Schließlich hängen die Auswirkungen vom Kontext ab, wie Bell und Bourdieu zu Recht betonen.¹³²

Auswirkungen der Rituale

Was sagt die heutige Ritualforschung über die Auswirkungen der Rituale? Und wie steht es konkret um die Auswirkungen der frühchristlichen Rituale? Waren sie ermutigend und hoffnungsgebend? Die vier positiven Auswirkungen von Grimes sind ein guter Einstieg in die Thematik. Anschließend werden sie mit den Forschungsergebnissen von Michaels, Wulf, Bell, Collins, Turner und Fischer-Lichte verglichen, um in Richtung einer Methode für die Untersuchung der frühchristlichen Rituale zu gelangen.

Ermächtigung ist die erste Auswirkung bei Grimes.¹³³ Darunter versteht er, dass bei Ritualhandlungen verschiedene Individuen eine Gruppe zusammenbinden, in der der Einzelne durch die Zugehörigkeit zur Gruppe gestärkt wird. Die Macht der Individuen ist zu der Stärke der Gruppe hinzugefügt. So etwas kann man beim Publikum im Fußballstadion beobachten, oder bei einer Straßenbande, die durch eine Stadt randaliert. Durkheim hat die These aufgestellt, dass das Ritual eine Gruppe stärkt und ihr damit Macht zuweist. Dabei entsteht ein kollektives Aufbrausen und soziale Solidarität. So hilft das Ritual wie ein Klebstoff dabei, die Gesellschaft zusammenzuhalten. Darüber hinaus erzeugen nach Grimes Rituale Symbole, deren Kraft die Gruppe zusätzlich verbindet. Z. B. ist die Fahne eines Fußballclubs ein mächtiges Symbol für die Fans.

Anpassung ist Grimes zweite Auswirkung der Rituale.¹³⁴ Rituale können sich in Texten ausdrücken, aber sie sind vor allem körperlicher Natur; ohne Verkörperung gibt es keine Rituale. Verkörpert in Personen können sie die Anwesenden gegenseitig anpassen oder angleichen. Für Grimes ist es selbstverständlich, dass Rituale ein kollektives Aufbrausen

¹³¹ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 302. Dass die Betonung auf diesen Auswirkungen liegt, kann man an der Tatsache sehen, wie viele Worte er benutzt, um sie zu beschreiben, im Vergleich zu den anderen, die wenig oder weniger behandelt sind.

¹³² BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 96–97.

¹³³ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 302–303.

¹³⁴ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 307–310.

hervorrufen, aber für ihn ist das auch ein Nachteil, da die Teilnehmer manipuliert werden können, wie z. B. bei öffentlichen Veranstaltungen der politischen Parteien. Die kollektive Anpassung stellt also eine sichtbare Auswirkung der Rituale dar.

Transformierung ist die dritte Auswirkung bei Grimes.¹³⁵ Oft wird das Ritual als ein Werkzeug betrachtet, um Veränderungen zu verhindern und die Gesellschaft beim Alten zu halten. Aber Rituale können ebenso konstruieren, erstellen oder unterminieren. Nach Grimes generieren Rituale Ideen, entzünden Fantasien oder inspirieren die Kunst. Sie haben die Fähigkeit, Veränderungen hervorzurufen, Verfallendes aufzufrischen und soziale Konstellationen zu erneuern. Auf diese transformierende Funktion der Rituale hat auch Turner ausführlich hingewiesen. Die zwei gegensätzlichen Funktionen, Veränderung zu verhindern oder zu beschleunigen, befinden sich bei Ritualen nicht immer in der Balance.

Sinnschaffung ist Grimes vierte und letzte Auswirkung.¹³⁶ So erzeugt rituelle Performance eine essenzielle Kommunikation, da Rituale Bedeutung und Werte wie ein Magnet an sich ziehen. Mit performativer Aktivierung einer Reihe von Symbolen produzieren Rituale nach Grimes Relevanz; so werden Werte in ein Netzwerk der Bedeutsamkeit eingebettet. Dadurch kommunizieren Rituale einen wertedurchzogenen Sinn und gleichzeitig Wege, diese Werte weiterzugeben. Z. B. steht eine Fußballfanggruppe für die Werte ein, die in ihrer Gemeinschaft gelten, genauso wie eine Straßenbande ihre eigenen Werte hat, die nicht verletzt werden dürfen. Nach Grimes sind Rituale ein Weg der Wissensvermittlung und sie übernehmen die Aufgabe der modalen Formierung. Er beendet seine Diskussion über die Auswirkungen und Bedeutung der Rituale mit folgender Bekräftigung:

Rituals, like the arts, communicate a worldview or articulate a sense of purpose, and, by connecting its creators and appreciators with each other, enable people to foster community. In a ritually interconnected community bare presence and sheer absence speak... Scholars like me, who believe rituals mean and do, sometimes question whether rituals mean or work in the way that participants assume... My short answer is that rituals work by making meaning. They make meaning by deploying symbols to communicate networks of embodied knowledge.¹³⁷

Grimes ist überzeugt, dass Rituale dadurch, dass sie in Form eines verkörperten Wissens eine Weltanschauung und deren Zweck kommunizieren, Gemeinschaft fördern.¹³⁸ Rituale ermächtigen Gruppen, sie passen die Teilnehmer aneinander an, transformieren sie und geben ihnen Gewicht und Bedeutung. Je nach Perspektive und Umständen kann aber

¹³⁵ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 312–315.

¹³⁶ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 318–327.

¹³⁷ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 328.

¹³⁸ Mit der Sinnstehung in Ritualen wurden auch Gebauer und Wulf stark zustimmen: GEBAUER/WULF, *Spiel - Ritual - Geste*, 139.

auch das Gegenteil auftreten. Die Macht des Einzelnen kann durch Ritualisierung in einer Gruppe missbraucht werden und damit kann sich der Einzelne entmachtet fühlen. Die Anpassungsfähigkeit gegenüber anderen Gruppen mag gemindert werden. Transformation kann zu Gunsten des Traditionalismus ausgespielt werden. Schließlich müssen Bedeutung und Sinn nicht immer auftreten, insbesondere bei misslungenen Ritualen. Im Großen und Ganzen können aber die vier positiven Auswirkungen der Rituale von Grimes in der Praxis empirisch bestätigt werden.

Collins hat aufgrund seiner Untersuchungen ein Modell der Rituale vorgestellt, das auf Durkheims Soziologie und Goffmans Interaktionsritualen basiert.¹³⁹ Er redet von der Mikro-Soziologie, ohne die Absicht, auf der Makroebene die ganze Realität zu erklären,¹⁴⁰ und nennt sein Konzept *Interaction Ritual Chains* (IRC). Er hat sich mit Merkmalen bzw. Bestandteilen der Rituale befasst sowie mit deren Effekten und Auswirkungen. Sein Modell teilt er in *ingredients* (Bestandteile) und *outcomes* (Auswirkungen).¹⁴¹ Die vier Bestandteile sind:

1. Körperlich anwesende Gruppe
2. Barriere zu Außenseitern
3. Gemeinsamer Fokus der Aufmerksamkeit
4. Kollektive Stimmung der Anwesenden

Der gemeinsame Fokus und die Stimmung befruchten sich gegenseitig. Anschließend entstehen nach Collins aus dem Interaktionsritual (IR) folgende vier Auswirkungen:

1. Solidarität der Gruppe
2. Emotionale Energie
3. Symbole der sozialen Zugehörigkeit
4. Moralische Standards

Am Anfang steht für Collins die Tatsache, dass Rituale soziale Phänomene sind, die mindestens vier Bestandteile brauchen. Um ein Ritual zu praktizieren, muss zuerst eine Gruppe von körperlich anwesenden Personen existieren. Die Gruppe soll eine klare Abgrenzung zu anderen möglichen Gruppen in der Gesellschaft pflegen, also als homogene Gruppe erkennbar sein. Um ein wirksames Ritual durchführen zu können, muss die Gruppe einen gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit aufweisen, der zusammen mit der von der

¹³⁹ DURKHEIM, *The Elementary Forms of the Religious Life*; GOFFMAN, *Interaction Ritual*.

¹⁴⁰ Bourdieu wendet sich in seiner Reaktion gegen den Strukturalismus gegen Modelle, die die ganze Realität auf der Makroebene erklären wollen. Er sagt über solche Modelle, dass „they become false and dangerous as soon as they are treated as the real principles of practice.“ BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 11.

¹⁴¹ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 48.

Gruppe gemeinsam empfundenen Stimmung daraufhin wirkt, eine bestimmte Auswirkung zu produzieren.

Unter den vier möglichen Auswirkungen von Ritualen listet Collins zuerst die Solidarität innerhalb der Gruppe auf, die durch den gemeinsamen Fokus der Anwesenden und ihre gemeinschaftliche Stimmung entsteht. Darauf hat schon Durkheim hingewiesen, aber Collins beschreibt es genauer, in dem er postuliert, dass Menschen eigentlich nach der emotionalen Energie suchen und deshalb nach Gruppen und Situationen Ausschau halten, in denen sie dieses Bedürfnis am besten befriedigen können.¹⁴² Durkheim hat dies als *collective effervescence* charakterisiert, als „kollektive Erregung.“ Diese geschieht im Ritual, wenn Menschen ihre Aufmerksamkeit fokussieren und dieselbe Stimmung teilen. Daraus entsteht nach Collins emotionale Energie (EE).¹⁴³ Schließlich sind zwei weitere Auswirkungen der Rituale einerseits Symbole der Gruppenzugehörigkeit, zum anderen Standards der Moral.

Für Collins ist emotionale Energie eine empirische messbare Größe, die er in folgender Weise definiert:

EE is a long-term consequence of IRs that reach a high-degree of focused emotional entrainment, which we can also call attunement, collective effervescence, or solidarity... EE is a consequence that carries over after the individual has left the situation. Thus, we must be able to measure it apart from the collective arousal itself. But it is also important for us to be able to measure the degree of collective effervescence or solidary entrainment within a situation, since this is the causal condition that produces EE. Thus we wish to measure (a) the level of collective attunement reached at the height of an interaction, and see if it predicts the level of (b) emotional energy carried away by individual participants. With good measures of (b), we can also examine how long EE lasts.¹⁴⁴

Collins unterscheidet hier zwischen einer Messung der kollektiven Erregung innerhalb des Rituals und einer Messung der emotionalen Energie, die aus dem Ritual entsteht. Um emotionale Energie zu messen, schlägt Collins vor, folgende Begleiterscheinungen zu beobachten: Körperhaltungen und Bewegungen, Augenspiel, Tonlage, gemeinsames rhythmisches Verhalten, Gesichtsausdrücke sowie Hormonspiegel. Variablen, die nicht direkt empirisch beobachtbar sind, können medizinisch gemessen werden. Die vorgeschlagene emotionale Energie ist damit eine feststellbare Größe, die zu konkreten Resultaten führt.

Collins hat die Auswirkungen seines Modells an verschiedenen Situationen der rituellen Interaktion (IR) untersucht. Er testet sein Modell an dem Ritual des

¹⁴² COLLINS, Interaction Ritual Chains, 44.

¹⁴³ In dem Modell von Collins ist *collective effervescence* ein kollektives Aufbrausen, das in dem Ritual selbst geschieht und aus dem als Ergebnis emotionale Energie hervorgeht. COLLINS, Interaction Ritual Chains, 48.

¹⁴⁴ COLLINS, Interaction Ritual Chains, 134.

gemeinschaftliches Zigarettenrauchens.¹⁴⁵ Die Gruppenzugehörigkeit ist durch den Gebrauch der Zigaretten klar markiert, womit eine sichtbare Grenze zu anderen möglichen Kollektiven entsteht. Das Zigarettenrauchen aller Anwesenden bildet den gemeinsamen Fokus und die von allen empfundene Stimmung. Daraus entsteht emotionale Energie, die eine gewisse Gruppensolidarität hervorbringt. Aus der Interaktion entwickeln sich schließlich Gruppensymbole und moralische Standards. Nach Collins ist Loyalität zu der zigarettenrauchenden Gruppe nicht primär ein Resultat der Sucht, sondern des wiederholten Rituals des Rauchens oder einer Gewohnheit.¹⁴⁶ Menschen halten immer wieder nach derartigen Situationen Ausschau, weil sie nach emotionaler Energie suchen. Ein einzelstehender Raucher, der nie mit einer Rauchergruppe Verbindung hatte, existiert nach Collins gar nicht.¹⁴⁷

Collins hat sein Modell auch auf Paare angewendet, indem er die Sexualbeziehungen untersucht.¹⁴⁸ Er betrachtet sexuelle Leidenschaft als eine Art der emotionalen Energie. Um sie zu erzeugen, ist die körperliche Anwesenheit von zwei Menschen sowie eine Barriere nach außen nötig. Im gemeinsamen Fokus bei dem Sexualakt und in der von beiden Partnern empfundenen Atmosphäre entstehen in der Regel emotionale Energie und Solidarität mit dem Partner. Weitere Auswirkungen sind Symbole der Beziehung sowie moralische Standards.¹⁴⁹ Für Collins führt die Wiederholung des Rituals zu *Interaction Ritual Chains* (IRC) – einem permanent wiederkehrenden Ritual, das dieselben Bestandteile aufweist und gleiche Auswirkungen produziert.

Collins wendet sein Modell in einer kleineren Studie auch auf Religion im Allgemeinen an. Dort erklärt er die vier Auswirkungen bezogen auf religiöse Rituale:

Successful rituals produce the outcomes of *membership* feelings, which are stored in *sacred objects* or symbolic emblems; individuals are pumped up with *emotional energy* – confidence, enthusiasm in carrying out their repeated round of rituals and in a course of life-conduct oriented toward symbolic goals; and the community is filled with *moral feelings* of right and wrong, including righteous anger in punishing those who violate its symbolic code.¹⁵⁰

Die Auswirkungen eines Rituals können unterschiedlich sein. Sie reichen von sehr stark bis zu nicht existent, je nachdem, wie erfolgreich ein Ritual ist. Dieses Modell ist ein

¹⁴⁵ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 295–344.

¹⁴⁶ Diese These belegt Collins ausführlich im Kapitel 8 seines Buches. Siehe COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 299f.

¹⁴⁷ In der Regel hat jemand in der Vergangenheit einen Raucher zum Rauchen eingeladen. COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 304.

¹⁴⁸ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 223–257.

¹⁴⁹ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 231.

¹⁵⁰ COLLINS, *The Micro-Sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, 2. Hervorhebung im Original.

denkbarer Erklärungsversuch für die möglichen Bestandteile und Auswirkungen der Rituale, solange es nicht in einer funktionalistischen Weise auf sämtliche Rituale und auf alle Umstände zwingend übertragen wird.¹⁵¹ Es wurde bereits festgestellt, dass man Rituale individuell betrachten sollte, da die Umstände nicht immer identisch sind. Dazu hat Grimes auch mögliche gegenteilige Auswirkungen aufgezeigt.

Das Modell von Collins wurde vor Kurzem auf heutige Religionsgemeinschaften in einer umfangreichen empirischen Studie von Draper angewandt.¹⁵² Draper zeigt mit seiner Felduntersuchung innerhalb der religiösen Landschaft in den Vereinigten Staaten, was das Modell von Collins leisten kann. Seine Absicht als Soziologe war, das Typische religiöser Rituale herauszufinden. Dafür hat er sechs verschiedene religiöse Gruppierungen untersucht: eine muslimische, eine jüdische, eine schwarze baptistische, eine weiße baptistische, eine buddhistische und eine katholische. Eine Hälfte der Denominationen gehört dem Christentum an, die andere Hälfte jedoch nicht. Damit hat er eine repräsentative Mischung von religiösen Traditionen ausgewählt, um deren Rituale zu untersuchen.

In seiner Studie widmet er drei Kapitel der Untersuchung von folgenden Bestandteilen: 1. die körperlich anwesende Gruppe; 2. die Intersubjektivität – sie beinhaltet sowohl den gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit als auch die Stimmung, die von den Anwesenden geteilt wird; 3. die Barriere zu Außenseitern. Damit hat er alle Bestandteile von Collins erfasst. Draper behandelt jedoch nur eine Auswirkung in seiner Studie ausführlich: die soziale Solidarität. Die restlichen drei Auswirkungen, die von Collins erwartet werden (emotionale Energie, Symbole der sozialen Zugehörigkeit und moralische Standards), erörtert er in seinen Schlussfolgerungen im letzten Kapitel, in dem er die Entwicklung des Glaubens aus der rituellen Praxis diskutiert. Er beginnt seine Studie mit der *collective effervescence*, der kollektiven Erregung. Dabei handelt es sich um eine Variable, die innerhalb des Rituals geschieht und Auswirkungen ermöglicht. Drapers Absicht ist es herauszufinden, wie die Auswirkungen der einzelnen Bestandteile das Geschehen innerhalb des Rituals beeinflussen.

Welche Ergebnisse zeigt die Studie von Draper? Er postuliert, dass Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen heraus nach geistlichen Erfahrungen suchen. Dieses Gefühl des Übernatürlichen nennt Draper „den Geist“ und umschreibt es mit der *collective effervescence* in einem Ritual. Aus dieser kollektiven Erregung oder kollektiven Emotion entstehen Glaube, Moral, Identität und Zweck. Die Erfahrung des Geistes beschreibt Draper

¹⁵¹ Collins selbst sagt über sein mikro-soziologisches Modell: “Micro-sociology cannot claim to have arrived at an ultimate understanding of religious realities. But it can say interesting things about them; it can move us forward.” COLLINS, *The Micro-Sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, 17.

¹⁵² DRAPER, *Religious Interaction Ritual: The Microsociology of the Spirit*.

in folgender Weise: „The spirit is a powerful and unseen force that enters the scene when a religious ritual is clicking. By contrast, the spirit stays away when a ritual feels off, when those gathered are bored, distracted, or just going through the motions.“¹⁵³ Wenn durch das Ritual die kollektive Erregung ein hohes Niveau aufweist, erreicht das Ritual seinen positiven Effekt.

Die Wirksamkeit der Rituale kann man nach Draper aufgrund von bestimmten Kriterien, die er in seiner Studie nachgewiesen hat, voraussagen. Sie beeinflussen sowohl die Komponenten als auch die Ergebnisse des Rituals. Insofern gilt folgende Hauptregel: Je stärker die Charakteristika der Elemente in einem religiösen Ritual sind, umso stärker werden die Auswirkungen sein. Wenn die Bestandteile dagegen schwach ausgeprägt sind, werden auch die Auswirkungen gering sein. Draper hat mit seiner empirischen Feldstudie folgende Hypothesen aufgestellt:¹⁵⁴

1. Kollektive Erregung produziert soziale Solidarität
2. Hohe körperliche Dichte produziert kollektives Aufbrausen
3. Lange Rituale produzieren kollektives Aufbrausen
4. Hohe Besucherzahlen produzieren kollektives Aufbrausen
5. Barrieren nach außen produzieren kollektives Aufbrausen

Um eine Gruppe zu stärken, müssen ihre Rituale eine Quelle kollektiver Erregung und daraus folgender emotionaler Energie sein, damit ihre Solidarität andauern kann. Emotionale Energie, die aus einem Ritual hervorgeht, stärkt die Gruppe in ihrer Solidarität und ihrem Glauben. Ihre Erfahrung grenzt sie von anderen möglichen Gruppen ab und stärkt die Identität aller Angehörigen der Gruppe. Diese festigende Abgrenzung nach außen ist eine Auswirkung der kollektiven Erregung, die sich im Ritual vollzieht.¹⁵⁵ Rituale erzeugen Emotionen, die eine Gruppe stärker zusammenschweißen, ihr eine Existenzberechtigung und einen auf die Zukunft bezogenen Sinn geben. Die Untersuchungen von Collins und Draper eröffnen die Frage der Rolle der Emotionen bei Ritualen. Geht es dabei nur um blinde Energien, oder was sind die Emotionen in ihrem Wesen eigentlich? Der Frage wird im Folgenden nachgegangen, um eine Annäherung an die Auswirkung der Emotionen in Ritualen zu erreichen.

¹⁵³ DRAPER, *Religious Interaction Ritual: The Microsociology of the Spirit*, 3. Drapers Sprache hat funktionalistische Anklänge. Ihm geht es hier darum, das geistliche Phänomen wissenschaftlich zu erfassen, was nur begrenzt machbar ist (siehe Joh 3,8).

¹⁵⁴ DRAPER, *Religious Interaction Ritual: The Microsociology of the Spirit*, 161–170.

¹⁵⁵ Gebauer und Wulf reden von der Erfahrung des Fließens durch mimetische Ansteckung im Ritual, die starke Gefühle vermittelt – sie nennen es “Flow-Erlebnis”: GEBAUER/WULF, *Spiel - Ritual - Geste*, 148. Siehe auch: WULF, *Rituelles Handeln als mimetisches Wissen*, 333–334.

Die Rolle der Emotionen bei Ritualen

Was haben Rituale mit Emotionen gemeinsam? Rituale rufen Empfindungen hervor. Ob es um Taufe, Hochzeit oder Beerdigung geht, Gefühle gehören dazu. Eigentlich kann kein Ritual ohne Emotionen ablaufen, da Gemütsbewegungen in jeder Interaktion entstehen und untrennbar zum Menschsein gehören. Für Wulf ist klar, dass Rituale Emotionen produzieren:

Rituals are among the most effective forms *to create, circulate and educate emotions*. We may think of rituals as practices in which performances of the human body play a central role in *creating and shaping emotions*. Emotions of belonging and togetherness in a community are generated by rituals. Rituals are social constellations, in which *emotions and their individual cultural and global meaning are produced*.¹⁵⁶

Damit sind nach Wulf Rituale unter den wirksamsten Wegen, um Emotionen hervorzurufen. Dabei unterscheidet Michaels zwischen Emotionen, die in einem Ritual ritualisiert und Emotionen, die durch ein Ritual hervorgerufen werden.¹⁵⁷ Weinen und Klagen z. B. sind in manchen Kulturen in dem Kontext einer Beerdigung ritualisiert. Sicherlich werden auch emotionale Vorgänge wie Trauer oder Freude durch ein Ritual hervorgerufen, aber solche Prozesse sollten nach Michaels von den ritualisierten Emotionen unterschieden werden.

Dass es nicht immer einfach ist, zwischen den zwei Arten zu differenzieren, beschreibt Michaels beispielhaft: „It is sometimes difficult to distinguish between staged and ‘real’ weeping... Tears are often called the windows into the soul that show true feelings. But even the tears can be masked, pretended or simulated.”¹⁵⁸ Diese Unterscheidung zwischen ritualisierten Emotionen und Emotionen als Auswirkungen des Rituals könnten für die frühchristlichen Rituale eine Rolle spielen, da man in Texten des Neuen Testaments nach ritualisierten Emotionen suchen kann. Die in Ritualen entstandene Emotionen sind nur limitiert zugänglich, besonders wenn es um vergangene Geschichtsereignisse des Urchristentums geht. Dass die Emotionen aber anwesend sein müssten, ist unumstritten.

Über die Entstehung der Emotionen bei Ritualen sprechen auch Michaels und Wulf in der Einleitung ihres Sammelwerkes, weisen dabei aber auch auf die Vernachlässigung der Emotionen in der Ritualforschung hin:

Rituals are important social practices in which emotions are generated and then modeled and incorporated through repetition... Although they are of central importance for the effect of the rituals, emotions often remain implied, are often not picked out as central theme, and are thus not the object of research... *Rituals bring past emotions into the present and make them relevant for the future*. In this way, they

¹⁵⁶ WULF, *Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals*, 80. Hervorhebung vom Autor.

¹⁵⁷ MICHAELS, *Performative Tears: Emotions in Rituals and Ritualized Emotions*.

¹⁵⁸ MICHAELS, *Performative Tears: Emotions in Rituals and Ritualized Emotions*, 38.

secure emotional continuity and performance for the community... In rituals, emotions are closely associated with the performativity and dynamic of the ritual arrangements, i.e., they are closely linked with the staging, performance, and dynamic of the rituals. Depending on the ritual, different *collective and individual emotions arise*.¹⁵⁹

Emotionen, die in einem Ritual entstehen, haben mit der Vergangenheit zu tun, die in einem gegenwärtigen Ritual verarbeitet wird und eine gefühlsmäßige Auswirkung auf die Zukunft hat. Rituale sind wie Scharniere, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden, aber ohne Emotionen sind diese Verbindungen nicht denkbar. Sicherlich können auch neue Emotionen in einem Ritual entstehen, aber das Wichtigste ist deren gemeinsames Erleben durch die ganze Gruppe. So sagt Wulf über die gemeinsame körperliche Nachahmung bei Ritualen: „Vielmehr entstehen durch die Mimesis der rituellen Handlungen Empfindungen und Gefühle. Entscheidend für die Wirksamkeit der rituellen Aufführung ist nun, dass diese Emotionen nicht nur vom Einzelnen empfunden, sondern kollektiv erlebt werden. Über den kollektiven Charakter der Emotionen entsteht die Gemeinschaft stiftende Wirkung der Rituale.“¹⁶⁰

So wird durch Rituale ein Zusammenhalt geschaffen, wie Collins und Draper es beschreiben, der eine kollektive Erregung produziert und Gruppensolidarität hervorbringt.¹⁶¹ Die Kraft der Rituale, die durch Vermittlung verschiedener Gefühle geschieht, charakterisiert Wulf in folgender Weise:

Rituale entfalten ihre soziale Wirksamkeit vor allem dadurch, dass sie soziale, von symbolischen Deutungen begleitete Handlungen sind. Sie bringen Dinge zur Darstellung, die anders nicht ausgedrückt werden können, und sind daher irreduzibel. Wie Kunstwerke sind sie in semantischer Hinsicht überdeterminiert... Rituale sind darauf angelegt, etwas sichtbar zu machen, etwas zu zeigen, zu demonstrieren. Rituelle Aufführungen wollen etwas zur Darstellung bringen, es dramatisieren und die Zuschauer an der Darstellung beteiligen. Sie haben einen ostentativen, *auf die Vermittlung intensiver Gefühle angelegten Charakter*.¹⁶²

Diese starken Empfindungen sollten bei Ritualen nicht übersehen werden, sonst geht eine wichtige Dimension der Ritualhandlung verloren. Das Ritual ist prinzipiell eine verkörperte, performative, mimetisch nachgeahmte Handlung, die ohne Emotionen nicht zu denken ist. Wulf beschreibt es als ein inneres Fließen:

¹⁵⁹ MICHAELS/WULF, *Emotions in Rituals and Performances*, 14–15. Hervorhebung vom Autor. In der Einleitung ihres Werks beschreiben Michaels und Wulf auch die allgemeine Bedeutung der Emotionen für die Entstehung der Kultur: „Emotions form a central area of subjective and social identity and have major significance for the constellation of individuals, communities, societies, and cultures (Harre 1986). Emotions also play an important role in the relationships between subjects, communities, and societies. They are individual and collective energies with great productive and destructive potential.“ 3.

¹⁶⁰ WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 53.

¹⁶¹ In Anlehnung an Durkheim reden Collins und Draper von „collective effervescence.“

¹⁶² WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 53. Hervorhebung vom Autor.

Für das szenische Arrangement und die Kontinuität szenischer Gestaltung von Ritualen ist dieses „Fließen“ im Inneren der Handelnden von zentraler Bedeutung. Das im „Flow-Erlebnis“ liegende Gefühl der Zufriedenheit stellt das Gefühl der Zusammengehörigkeit her, das sich in ritualisierten Handlungen in Gemeinschaften ergibt. Für das Erlebnis des Fließens und seine Gemeinschaft stiftenden Wirkungen sind die mimetischen Fähigkeiten der Mitglieder einer Gemeinschaft eine Voraussetzung. Sie ermöglichen eine Anähnlichung der Handelnden einander und lassen dadurch das gemeinsame bzw. Gemeinschaft stiftende „Flow-Erlebnis“ entstehen. Das Einander-ähnlich-Werden im gemeinsamen Vollzug von Ritualen oder rituellem Verhalten geschieht über eine sinnlich-körperliche (mimetische) „Ansteckung.“¹⁶³

Solidarität innerhalb der Gruppe wäre ohne Emotionen gar nicht möglich. Ohne das gemeinsame „Flow-Erlebnis“ in einem Ritual wäre auch ein inneres Fließen bei einzelnen Teilnehmern nicht zu denken. Erst aus der Kraft dieser emotionalen Erfahrung entstehen Gefühle der Zusammengehörigkeit sowie Solidarität, Symbole und Ethik. In einer späteren Studie bringt Wulf zusätzlich eine ansteckende Art der Emotionen ins Gespräch, die durch mimetischen Vollzug bei einem Ritual entstehen:

The emotions often become infectious and intensified. Individual feelings are intensified by feelings of other people. *A flow of emotions* is created; a circulation which captures the ritual participants. The individual can only withdraw from this by consciously stepping outside the ritual. The infectious side of mimetic processes can also be seen outside of rituals when people smile and cry... This mimetic infection of rituals and *the circulation of emotions* is an essential reason that rituals create feelings of belonging together and social coherence.¹⁶⁴

Rituale führen zu emotionalen Erfahrungen, die eine Gruppe konstituieren. Wulf betont schließlich die soziale Seite der Emotionen und behauptet sogar, dass erst die Ritualisierung von Gefühlen die Bildung von emotionalen Gemeinschaften ermöglicht: „Emotions are social. The social side of emotions consists of people expressing to each other something about how they are feeling. People communicate and interact with emotions. Emotions are articulated in stagings and performances. They are performative. *Ritualization of emotions allows emotional communities to be created.*“¹⁶⁵ Chaniotis hat Rituale in der Welt der antiken Griechen untersucht und festgestellt, dass emotionale Gemeinschaften durch Rituale gebildet werden.¹⁶⁶ Bezogen auf die Frühchristenheit es wird in Laufe dieser Arbeit deutlich, wie Emotionen in ihren Ritualen ritualisiert wurden.

Für die Stärkung einer Gemeinschaft sind einerseits der ritualisierte Aspekt der Emotionen sowie andererseits die Emotionen, die durch Rituale produziert werden,

¹⁶³ WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 54. Hervorhebung vom Autor.

¹⁶⁴ WULF, Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals, 87. Hervorhebung vom Autor.

¹⁶⁵ WULF, Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals, 89. Hervorhebung vom Autor.

¹⁶⁶ CHANIOTIS, Emotional Community through Ritual.

entscheidend. Die möglichst weitgehende Annäherung an Emotionen soll helfen, sie so exakt wie möglich zu beschreiben, denn auch frühchristliche Rituale haben ritualisierte Emotionen integriert und produziert. Auf eben diese emotionale Seite aufmerksam zu machen, sie herauszufiltern und daraus Schlüsse auf das Alltagsleben der Gläubigen zu ziehen, ist eines der Anliegen dieser Arbeit.

Von Scheve zeigt mit seiner Studie, was zu kollektiven Emotionen bei einem Ritual beiträgt und stützt sich dabei direkt auf die von Durkheim und Collins verwendete Begriffe. Um kollektive Emotionen zu erklären, erweitert er das Model von Collins um drei weitere Konzepte:¹⁶⁷

1. **Bewertungstheorien** (*Appraisal Theories*): Die Teilnehmer bewerten Handlungen, Ereignisse oder Objekte im Hinblick auf Ziele, Wünsche, Werte und Normen – wenn eine Gruppe solche Bewertungen vornimmt, sollen ähnliche Emotionen im Kollektiv entstehen.
2. **Geteilte Intentionen** (*Shared Intentions*): Kollektive Intentionen repräsentieren die Gemeinsamkeit und gegenseitige Zielorientierung einer Gruppe – solche geteilten kollektiven Intentionen führen zu gemeinsamen Emotionen.
3. **Emotionale Ansteckung** (*Emotional Contagion*): Dabei geht es um eine mimetische Synchronisierung mit anderen Gliedern einer Gruppe, um sich emotional anzupassen – emotionale Ansteckung postuliert Vermittlung von Emotionen mit dem Ziel einer Angleichung innerhalb einer Gruppe.

Diese drei Konzepte bieten eine willkommene Ausweitung der Theorie von Collins.

Abschließend resümiert von Scheve das Ergebnis seiner Studie über kollektive Emotionen:

With respect to collective emotions in rituals and their supposed socio-cognitive effects, in particular their potential to increase solidarity and cohesions, it can be concluded that they are more likely and more effective in groups that exhibit a fair amount of *shared appraisal contents and collective intentions*... Groups that are already close-knit, cohesive, and exhibit a high degree of shared cognitive components of emotion elicitation profit most from collective emotions and their social functions.¹⁶⁸

Gruppen, die gemeinsame Intentionen haben und kollektiv Situationen bewerten, entwickeln also auch kollektive Emotionen. Ein solcher Vorgang steigert ihre Solidarität und ihren Zusammenhalt, sodass schließlich positiv bewertete Rituale wiederholt werden. Gerade dieser Bewertungsaspekt der Emotionen wird in der analytischen Philosophie als Wesen der

¹⁶⁷ SCHEVE, *Collective Emotions in Rituals: Elicitation, Transmission and a "Matthew-effect"*, 60–71. Hervorhebung vom Autor.

¹⁶⁸ SCHEVE, *Collective Emotions in Rituals: Elicitation, Transmission and a "Matthew-effect"*, 73.

Emotionen postuliert. So setzt sich Solomon für eine kognitive Deutung der Emotionen ein, in dem er behauptet, dass sie nicht einfach passieren, sondern dass Menschen sie steuern; deshalb definiert er sie als menschliche Beurteilungen.¹⁶⁹ So beschreibt er Emotionen „as our own judgments, with which we structure the world to our purposes, carve out universe in our own terms, measure the facts of reality, and ultimately ‘constitute’ not only our world but ourselves.“¹⁷⁰ Solomon hält also Emotionen nicht bloß für blinde Zwänge oder irrationale Kräfte, sondern sieht sie in erster Linie als Beurteilungen durch den Verstand. Als Beurteilungen definiert sind Emotionen schließlich Gedanken und damit in ihrem Wesen rational, wie auch andere gedankliche Einschätzungen in ihrem Wesen rational sind.¹⁷¹

Emotionen als Beurteilungen

Nussbaum geht in eine ähnliche Richtung wie Solomon und definiert Emotionen als kognitiv: „emotions are appraisals or value judgments, which ascribe to things and persons outside the person’s own control great importance for that person’s own flourishing.“¹⁷² Diese Begriffsbestimmung bringt Beurteilungen mit Emotionen in Verbindung. Wie funktionieren Emotionen als Beurteilungen? Nussbaums Definition beinhaltet drei Komponenten:

1) kognitive Beurteilung; 2) eigener Erfolg hängt von eigenen Zielen ab; 3) Bedeutung von externen Objekten für eigene Erfolge. Damit hat jede Emotion zuerst ein Objekt, auf das sie sich bezieht und die angesprochene Beurteilung ist keine festgelegte statische Angelegenheit, sondern ein dynamischer Vorgang.¹⁷³

Objekt meiner Liebe z. B. ist eine ganz bestimmte Person. Bezogen auf diese Person habe ich bestimmte Ziele. Meine Liebe ist eigentlich mein kognitives Urteil meiner Beziehung zu dieser Person. Dieselbe Person kann in einer anderen Situation zum Objekt meines Hasses werden. Dabei ist das Gefühl des Hasses nur mein kognitives Urteil über mich selbst und meine Beziehung zu der anderen Person. Solomon stellt fest, „an emotion is a basic judgment about our Selves and our place in our world, the projection of the values and ideals, structures and mythologies, according to which we live and through which we experience our

¹⁶⁹ Für eine Einleitung in die Theorien der Emotionen, *non-kognitive* und *kognitive*, siehe ELLIOTT, Faithful Feelings, 18–42.

¹⁷⁰ SOLOMON, The Passions, xvii. Seine Untersuchung über Emotionen stammt ursprünglich aus dem Jahr 1975, und er betrachtet sein Werk als die Philosophie des Lebens.

¹⁷¹ Die Rationalität der Emotionen hindert sie aber nicht, gelegentlich auch unbewusst abzulaufen, wobei man sie manchmal nicht klar in Worte fassen kann. Siehe dazu: NUSSBAUM, Upheavals of Thought, 79.

¹⁷² NUSSBAUM, Upheavals of Thought, 4.

¹⁷³ NUSSBAUM, Upheavals of Thought, 45.

lives.”¹⁷⁴ Emotionale Beurteilungen steuern das Alltagsleben. Nussbaum erklärt in folgender Weise verschiedenartige Emotionen:

What distinguishes fear from hope, fear from grief, love from hate – is not so much the identity of the object, which might not change, but the way in which the object is seen. In fear, one sees oneself or what one loves as seriously threatened. In hope, one sees oneself or what one loves as in some uncertainty but with a good chance for a good outcome. In grief, one sees an important object or person as lost; in love, as invested with a special sort of radiance.¹⁷⁵

Wenn die Beurteilung der Situation wechselt, wechseln auch die Emotionen.

Verschiedene Menschen können dieselben Fakten vor sich haben, aber trotzdem verschiedenartige Emotionen entwickeln. So schlussfolgert Nussbaum: „The fact of having an emotion depends on what the person’s beliefs are, not on whether they are true or false.”¹⁷⁶ Barton zeigt, dass „emotions communicate culturally mediated moral judgments.“¹⁷⁷ Wenn Emotionen moralische Beurteilungen offenlegen, dann zeugen sie nach Barton auch von der Ethik des Urteilenden. Wie man eine Situation einschätzt, ist durch verschiedene Faktoren bedingt, wie z. B. durch die Weltanschauung, den Glauben, die Ethik, die Werte sowie die gesellschaftlichen und eigenen Erwartungen an eine Interaktionssituation.¹⁷⁸

Auch dynamische Skripts und statische Frames, die eine Person mit sich bringt, bestimmen die emotionale Bewertung der Interaktionssituation. Skripts sind handlungsorientiert und beziehen sich, nach Finnern und Rügemeiers kognitiver Narratologie, auf *prozedurales Vorwissen*, im Hinblick auf Abläufe, die in einer bestimmten Situation zu erwarten sind.¹⁷⁹ Menschen wissen, was sie z. B. beim Friseur erwartet, im Unterschied zu einem Kirchenbesuch. Oder es kann sich auch um instrumentale Skripts handeln wie beim Fahrradfahren im Unterschied zum Pflanzensetzen im Garten. Somit beziehen sich Skripts auf das mimetisch erworbene Wissen.

Frames beziehen sich andererseits auf die Semantik und repräsentieren *deklaratives Vorwissen*:¹⁸⁰ Man hat eine Vorstellung wie ein Tisch, ein Fahrrad, ein Berg oder ein typischer Christ aussehen sollte. „Bei einer Erwähnung im Text werden diese Vorstellungen aufgerufen und gegebenenfalls durch genauere Beschreibungen intensiviert und modifiziert.

¹⁷⁴ SOLOMON, *The Passions*, 126.

¹⁷⁵ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 28.

¹⁷⁶ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 46. Solomon bringt auch menschliche Beurteilungen mit dem Glauben der jeweiligen Person in Verbindung. SOLOMON, *The Passions*, 126.

¹⁷⁷ BARTON, *Eschatology and the Emotions in Early Christianity*, 578. Hervorhebung im Original.

¹⁷⁸ Weltanschauung, Glaube, Ethik und Werte werden auch durch Rituale beeinflusst und geformt.

¹⁷⁹ FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden der neutestamentlichen Exegese*, 175. Siehe auch: FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese*, 39.

¹⁸⁰ FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden der neutestamentlichen Exegese*, 175. Siehe auch: RÜGGEMEIER, *Poetik der markanischen Christologie*, 11–12.

Dieses Vorwissen, das emotional konnotiert sein kann, ist stark kulturabhängig.“¹⁸¹ So arbeiten Menschen mehr oder weniger unbewusst mit verschiedenen Skripts und Frames und greifen auf das Vorwissen zurück, um verschiedene Lebenssituation zu deuten und zu beurteilen.¹⁸²

Nussbaum startet ihre Untersuchung der Emotionen mit der eigenen Trauererfahrung nach dem Tod ihrer Mutter. Ihrer Meinung nach ist das Gefühl der Trauer, in der sie sich befand, ihre eigene kognitive Beurteilung der Situation.¹⁸³ Dazu kommt, dass der Umgang mit dem Tod in verschiedenen Kulturen unterschiedlich gehandhabt wird, je nach vorhandenen Skripts und Frames. Im europäischen Kulturraum bevorzugt man schwarze Kleidung und zeigt einen traurigen Gesichtsausdruck, während man in anderen Kulturen Traurigkeit öffentlich nicht zeigen darf, sondern strahlende Gesichter erwartet werden. Aus ihren verschiedenartigen Beobachtungen zieht Nussbaum den Schluss, dass Emotionen durch menschliche Sozialisation erlernt sind. Menschen können also in derselben Situation unterschiedliche Emotionen zeigen, je nach dem was in ihrer sozialen Umgebung gesellschaftlich akzeptabel ist.¹⁸⁴

Das Erlernen der Emotionen geschieht mimetisch in der Kindheit, da z. B. Kinder erst lernen müssen, welche Objekte mit Ekel oder mit Liebe verbunden werden sollen. Was man liebt oder hasst, muss zuerst aus eigenen Erfahrungen gelernt werden. So behauptet Nussbaum, dass „social construction of emotions are transmitted through parental cues, actions, and instructions, long before the larger society shapes the child.“¹⁸⁵ Die Ursachen vieler menschlicher Emotionen liegen damit in der Kindheit. Dabei schließen Emotionen auch die Anerkennung eigener Bedürfnisse und den Mangel an Selbstgenügsamkeit ein.¹⁸⁶

Nach Solomon beziehen sich Emotionen als Bewertungen sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart und Zukunft:

¹⁸¹ FINNERN, Narratologie und biblische Exegese, 38. Finnern leistet mit den Skripts und Frames einen Beitrag zur kognitiven Narratologie, bei der man bestimmte Skripts und Frames für bestimmte Autoren und ihre Leser bei der Deutung der Texte voraussetzt.

¹⁸² Bei Skripts und Frames redet man von kulturspezifischem Wissen. Zu Skripts im Verhältnis zum Ritual bemerkt Johnson: „We are all performing rituals according to scripts handed to us or fashioned by us and asking others to do the same.“ JOHNSON, Human Rites, 2.

¹⁸³ Mit „kognitiv“ meint sie einfach das Empfangen und Verarbeiten von Informationen, NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 23. Neben Solomon und Nussbaum ist auch Ben-Ze'ev ein wichtige Vertreter des kognitiven Zugangs zu Emotionen: BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 48ff.

¹⁸⁴ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 141–142. Nussbaum bemerkt weiter: „If emotions are evaluative appraisals, then cultural views about what is valuable can be expected to affect them very directly.“ a.a.O., 157.

¹⁸⁵ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 173; siehe auch 230. Damit setzt sich Nussbaum für eine soziale Konstruktion der Emotionen ein, angelehnt an die soziale Konstruktion der Realität. Siehe auch: BERGER/LUCKMANN, *The social construction of reality*.

¹⁸⁶ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 22. Emotionen, die Nussbaum in ihrem Werk behandelt, sind: Grief, fear, love, joy, hope, anger, gratitude, hatred, envy, jealousy, pity and guilt.

Emotions are not only judgments about *our present situations*. Emotions are also judgments about *our past*, editing and organizing the countless incidents and acts of our previous years into coherent and meaningful heritages, depending upon our judgment of the present circumstances... Most importantly, *emotions include intentions for the future, to act*, to change the world and change our Selves, to revenge ourselves in anger, to punish ourselves in guilt, to redeem ourselves in shame, to restore our dignity in embarrassment, to help another person in pity, to caress and care for another in love, to destroy – but at a safe distance – an oppressor in resentment.¹⁸⁷

Gerade die Zukunftsdimension ist bei Emotionen von besonderer Bedeutung,¹⁸⁸ denn sie verursacht den Willen, um den gegenwärtigen Zustand aktiv zu verändern. So fährt Solomon fort: „Emotions are concerned not only with “the way the world is” but with the way world *ought* to be. Every emotion, in other words, is also a personal ideology, a projection into the future, and a system of hopes and desires, exceptions and commitments, intentions and strategies for changing our world.“¹⁸⁹ In dem Kontext ist zu erwarten, dass für eine Untersuchung der frühchristlichen Zukunftserwartungen Emotionen eine große Bedeutung bekommen. Dabei soll die Aktionskomponente der Emotionen mitbedacht werden.¹⁹⁰

Nach Wulf sind Emotionen dafür zuständig, dass bestimmte Rituale in Erinnerung bleiben und wiederholt werden:

The intensity of emotions created in rituals helps us to better remember the staged events. This knowledge of the interconnection between the ritual, emotions and memory, leads to, for example, the repeated staging of religious rituals... Using mimetic processes, knowledge of the activity is acquired. This is an implicit embodied knowledge... Large parts of that practical knowledge acquired in this way are also parts of our memory and can be activated, staged and performed in new situations.¹⁹¹

Bei frühchristlichen Gemeinden hat es an wiederholbaren Ritualinszenierungen nicht gefehlt. Auch gemeinsame Intentionen und kollektive Bewertungen werden einen Teil ihrer Zusammenkünfte gebildet habe, da die kollektive emotionale Beurteilung im Ritual für Solidarität und Zusammenhalt einer Gruppe sorgt. Darüber hinaus spiegeln sich Zukunftserwartungen in Emotionen wider. Wenn man Emotionen als kognitive Beurteilungen der Interaktionssituation betrachtet, dann sagen sie einiges über die vollzogenen Rituale. Nach

¹⁸⁷ SOLOMON, *The Passions*, 129. Hervorhebung vom Autor. Nussbaum setzt sich für eine narrative Struktur der Emotionen in dem Sinn ein, dass man einzelne Emotionen nicht verstehen kann, ohne ihre narrative Geschichte zu erfassen: NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 236.

¹⁸⁸ Bourdieu betont bei Emotionen die Dimension der Zukunft in der Gegenwart: „Emotion... is a hallucinatory ‘presenting’ of the impending future.“ Siehe Fußnote 12 auf Seite 292: BOURDIEU, *The Logic of Practice*.

¹⁸⁹ SOLOMON, *The Passions*, 153. Nach Nussbaum sind Emotionen nicht gut oder schlecht, noch sind sie moralisch verdächtig in sich selbst, sondern sollen im jeweiligen Kontext beurteilt werden. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 453.

¹⁹⁰ Moors diskutiert verschiedene Theorien der Emotionen, die unterschiedliche Komponenten der Emotionen vorschlagen; in der Regel aber werden ihre Auflistungen mit einer Aktionskomponente beendet. MOORS, *Theories of Emotion Causation: A Review*.

¹⁹¹ WULF, *Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals*, 90.

eben diesen Spuren ritualisierter Emotionen sollte in den frühchristlichen Texten gesucht werden. Ein Modell für die Erforschung der frühchristlichen Rituale sollte also auch Emotionen integrieren.

Performativität der Rituale

Verkörperung ist ein wichtiger Aspekt der Rituale und Emotionen geschehen auch immer verkörpert.¹⁹² Verkörperung hat aber in erster Linie mit der Performance zu tun, die als Grundlage des sozialen Miteinanders geschieht. Wulf sagt mit Recht: „Für die Entstehung des Sozialen in Ritualen ist ihr Inszenierungs- und Aufführungs-, ihr performativer Charakter von besonderer Bedeutung.“¹⁹³ Das soziale Miteinander der Gruppen, sowie des Einzelnen in einer Gruppe, ist ohne den performativen Aspekt, inklusive Gestik, Mimik und Bewegungen aller Art, nicht zu denken. Mit seinem Buch *The Presentation of Self in Everyday Life* hat Goffman die Leser in die performative Dimension des menschlichen Daseins eingeführt.¹⁹⁴ Er benutzt die Metapher des Theaters, um soziales Leben zu erklären. Da Rituale eigentlich performative Akte sind,¹⁹⁵ ist ein Verständnis der Performativität für das Ritualgeschehen grundlegend.

Performance ist ein Handeln in dem Bewusstsein, dass andere das Handeln sehen und bewerten. Sie zielt auf eine ansteckende Auswirkung auf das Publikum. In der Performance werden Grenzen überschritten, um zu neuen Konstellationen und Kreationen zu führen sowie möglicherweise zu einer Transformation des Publikums.¹⁹⁶ Performance hat mit Übergängen zu tun; die Überleitung von einem Zustand in einen anderen. Turner hat sich besonderes mit der Übergangsphase der Rituale beschäftigt und sie als liminale Phase bezeichnet.¹⁹⁷ Er sieht Gesellschaft als eine geordnete Struktur, die immer wieder durch Anti-Struktur herausgefordert wird, welche eine Potenz für Veränderung mit sich bringt und eine liminale Phase darstellt. Turner unterscheidet drei Phasen: Zuerst die geordnete Phase der Struktur, die mittlere liminale Phase der Herausforderung (Anti-Struktur) und die letzte Phase der Wiedereingliederung in die geordnete Struktur.¹⁹⁸

¹⁹² Verkörperung wurde, bezogen auf Mimesis und Habitus, am Anfang dieses Kapitels schon behandelt.

¹⁹³ WULF, Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, 183.

¹⁹⁴ GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Gebauer und Wulf haben es, in Anlehnung an Bourdieu, weiter ausgebreitet: GEBAUER/WULF, *Spiel - Ritual - Geste*.

¹⁹⁵ In Anlehnung an Austins Sprechakte und sein Motto, dass Sprache immer Handeln ist. AUSTIN, *How to Do Things with Words*. Wie vorher gezeigt, ging Wittgenstein mit seiner Sprachphilosophie schon vor Austin in dieselbe Richtung.

¹⁹⁶ FISCHER-LICHTE, *Performativität*, 10–19.

¹⁹⁷ TURNER, *The Ritual Process*, 94–96.

¹⁹⁸ Diese drei Phasen sind von Van Gennep übernommen, der sie für die *rites de passage* verwendet: VAN GENNEP, *Les rites de passage*.

In der ersten geordneten Phase der Struktur herrschen Ordnung und Stabilität; es geschehen keine Veränderungen. Veränderungen sind ein Kennzeichen der mittleren liminalen Phase, die durch *communitas* gekennzeichnet wird, eine unstrukturierte und undefinierte Gemeinschaft.¹⁹⁹ Liminale *communitas* gehen über die Normen der rigiden Struktur hinaus und sind Orte der Ermöglichung, der Kreativität, und der Potenz. In dieser Phase sind Subjekte in einem unklaren zweideutigen Zustand²⁰⁰ und befinden sich in einem Prozess, der mit einer Transformation und neuer Identität enden kann.²⁰¹ Der neue Status führt in die dritte Phase der Ordnung und Struktur hinein. So sieht Turner Gesellschaft in ständiger Bewegung zwischen Struktur und Anti-Struktur befindlich, zwischen fester Ordnung und liminalen Veränderung. Er beschreibt folgende Dialektik:

Social life is a type of dialectical process that involves successive experience of high and low, *communitas* and structure, homogeneity and differentiation, equality and inequality. The passage from lower, to higher status is through a limbo of statuslessness... In other words, each individual's life experience contains alternating exposure to structure and *communitas*, and to states and transitions.²⁰²

Menschen bewegen sich ständig im Spannungsfeld zwischen Struktur und Anti-Struktur. Es gibt jene, die strukturorientierter sind, und solche, die eben mehr Anti-Struktur mögen;²⁰³ aber alle bewegen sich in beiden Welten und müssen unter bestimmten Umständen mit beiden Optionen rechnen. In Krisenzeiten geht man in der Regel in die liminale Phase hinein, um daraus gestärkt rauszukommen.²⁰⁴ Zu der Dynamik des Liminalen gehören Anti-Struktur, *communitas*, Übergang und Transformation. Turner kam zu seiner Entdeckung der Gesellschaft in diesem Prozess zwischen Struktur und *communitas* durch seine ethnografischen Feldstudien der von Ritualen geprägten afrikanischen Gesellschaft. In dem er die Dialektik zwischen festen Strukturen und liminalen Ritualen festlegt, sagt er Folgendes:

In *rites de passage*, men are released from structure into *communitas* only to return to structure revitalized by their experience of *communitas*. What is certain is that no society can function adequately without this dialectic. Exaggeration of structure may well lead to pathological manifestation of *communitas* outside "the law." Exaggeration of *communitas*, in certain religious or political movements of the leveling type, may

¹⁹⁹ TURNER, *The Ritual Process*, 96. Struktur und *communitas* sind für Turner klare Gegensätze, die nicht in dieselbe Phase gehören.

²⁰⁰ TURNER, *The Ritual Process*, 94.

²⁰¹ Der Habitus wird in der liminalen Phase beeinflusst, die Verkörperung ergibt neue Bedeutung. Mehr dazu bei: KAPFERER, *Beyond Symbolic Representation*, 13

²⁰² TURNER, *The Ritual Process*, 97.

²⁰³ Vielleicht kann man hier wage gesprochen den Unterschied zwischen rational und empirisch vermuten: Anti-Struktur sehnt sich nach neuen Erfahrungen, wobei Struktur das Bestehende bewahren will.

²⁰⁴ TURNER, *The Ritual Process*, 10. Kapferer expands on Turner: „Rites come into play at the failure of the social or when the social threatens to break apart... The transitional and transformational socio-symbolic dynamics of ritual are particularly potent at moments of crisis in social and personal experience and are immanently sacred in the re-orienting emergence of the social.“ KAPFERER, *Victor Turner and The Ritual Process*, 2.

be speedily followed by despotism, overbureaucratization, or other modes of structural rigidification... Maximalization of *communitas* provokes maximalization of structure, which in its turn produces revolutionary strivings for renewed *communitas*. The history of any great society provides evidence at the political level for this oscillation.²⁰⁵

Communitas sind nach Turner Orte der Regenerierung oder Wiederbelebung. Jeder Mensch und jede Gesellschaft braucht regelmäßig solche Orte. Mit ihrer Performance stellen Rituale eben solche liminalen Orte dar, die Veränderung ermöglichen.²⁰⁶ Kapferer beschreibt sie als „events of origination, of innovative construction and reorientation.“²⁰⁷ Damit zielen Rituale auf eine Transformation der Teilnehmer ab und ermöglichen diese mit der Verkörperung in Performance. Neue Werte und Normen werden im Ritual verkörpert, oder regelrecht in den Leib eingraviert, um durch die Ausführung in der liminalen *communitas* eine neue Identität zu gewinnen, oder die Zugehörigkeit zu der Gruppe zu festigen. Mit Kapferer kann man sagen: „Much of the dynamics of rite... are a property of its performance structure... It is in the performance structuration of ritual that transformational possibilities of the dynamics of rite perceptually and cognitively can occur.“²⁰⁸

Damit liegt eine enorme Potenz in der Ritualperformance. Zu der Kraft des Performativen sagt Fischer-Lichte: „Seine Kraft besteht gerade darin, eine soziale Wirklichkeit zu schaffen, die es vorher nicht gegeben hat, und Wirkungen auszulösen, welche die Betroffenen in unterschiedlicher Hinsicht zu verwandeln vermögen.“²⁰⁹ Transformation als eine Charakteristik der Performance wird hier betont. Nun kommt die Frage auf, ob es bei solchen performativen Handlungen Einschränkungen gibt, die eine Veränderung oder Transformation hindern können? Fischer-Lichte zählt folgende vier Qualitäten des Performativen auf, die zu dieser Frage einiges zu sagen haben: 1) Unvorhersehbarkeit; 2)

²⁰⁵ TURNER, *The Ritual Process*, 129.

²⁰⁶ Fischer-Lichte sagt zu dem liminalen Zustand: „In ihm sei für kurze Zeit die Vergangenheit negiert und aufgehoben, während die Zukunft noch nicht begonnen habe. Er stelle daher einen Augenblick reiner Potenzialität dar, der die Voraussetzung dafür bilde, dass die Aufführung des Rituals eine Transformation zu bewirken vermöchte.“ FISCHER-LICHTE, *Performativität*.

²⁰⁷ KAPFERER, *Beyond Symbolic Representation*, 6. Weiter auf der Seite 10 desselben Werkes beschreibt er „rituals as the generative source for the invention of new cosmological and other cultural categories within which original constructs of persons and their relations might be created.“

²⁰⁸ KAPFERER, *Beyond Symbolic Representation*, 13.

²⁰⁹ FISCHER-LICHTE, *Performativität*, 84. Nach Fischer-Lichte liegen Theater und Ritual dicht beieinander, da beide auf die Schaffung der neuen Bedeutung zielen. Sie beobachtet aber zwei Eigenschaften der rituellen Liminalität, die ihr zusätzlich Kraft verleihen: „Liminality in performance lacks two traits that apply exclusively to ritualistic liminality: first, durability (irreversibility); and second, social recognition.“ DIES., *The Transformative Power of Performance*, 179.

Ambivalenz; 3) Wahrnehmung; und 4) Transformation.²¹⁰ Da diese Qualitäten auch bei Ritualen eine Rolle spielen, muss man sie näher betrachten.

Unvorhersehbarkeit besagt, dass während einer Aufführung ungeplante Phänomene auftreten können, womit eine unvorhersehbare Wendung einhergeht. Dabei redet Fischer-Lichte von der Emergenz, die ein solches plötzliches Aufkommen von nicht intendierten Ereignissen darstellt, weswegen die Ergebnisse einer Performance unvorhersehbar sind.²¹¹ Im Zuge einer Bestimmung der Zukunft durch rituale Performance, ist es daher selbstverständlich, dass Zukunft eine nicht mit Sicherheit planbare Komponente enthält, da viele unvorhergesehene Elemente dazwischen kommen können. Wie Fischer-Lichte zeigt, verweisen performative Prozesse per definitionem „alle unüberhörbar auf eben die Zukunft, die durch ihren Vollzug hervorgebracht wird. Aus ihnen geht Zukünftiges hervor, das häufig weder so intendiert und geplant noch vollständig dem Zufall überlassen ist.“²¹² Auch Rituale wollen auf die Zukunft Einfluss nehmen – und dieses Potenzial haben sie dank der Liminalität –, aber eine Performance ist deshalb nicht automatisch gleichzusetzen mit einer Bestimmung.

Die zweite Qualität des Performativen äußert sich in der Ambivalenz, einer gewissen Doppeldeutigkeit. So redet Fischer-Lichte von folgenden Ambivalenzen, die bei Performance im Spiel sind: „(1) die Ambivalenz von aktiv vollzogenen Prozessen und passiv erlittenem Geschehenlassen, von Tun und Nicht-Tun sowie (2) die Ambivalenz von Zerstören und Erschaffen, Destruktion und Kreation.“²¹³ Man kann aktiv oder passiv an einer Performance beteiligt sein; man kann bewegt werden etwas zu tun oder es sein zu lassen. Die zweite damit verbundene und weiterführende Ambivalenz ist der Gegensatz von Destruktion oder Kreation: man kann animiert werden etwas zu zerstören oder zu erschaffen.²¹⁴ In welche Richtung es sich bewegen wird, ist unvorhersehbar. Damit ist Ambivalenz eine Weiterführung der Unvorhersehbarkeit.

Wahrnehmung ist die dritte Qualität des Performativen, nach Fischer-Lichte, wobei es um die Einschätzung oder Deutung der Performance geht. Es ist selbstverständlich, dass die Wahrnehmung von der jeweiligen Perspektive abhängig ist, womit die Subjektivität der Einschätzung zum Tragen kommt.²¹⁵ Jeder Teilnehmer entscheidet für sich selbst wie er die

²¹⁰ FISCHER-LICHTE, Performativität, 85. Wenn sie über Rituale spricht, dann definiert sie sie in folgender Weise: „Unter *Ritual* verstehe ich transformative Handlungen, die einem tradierten Muster folgen.“ DIES., Das Theater der Rituale, 118.

²¹¹ FISCHER-LICHTE, Performativität, 89–90.

²¹² FISCHER-LICHTE, Performativität, 101.

²¹³ FISCHER-LICHTE, Performativität, 104.

²¹⁴ Muss Zerstörung unbedingt als negativ angesehen werden? „Vielmehr wird mit der Zerstörung der alten Ordnung ein Möglichkeitsraum eröffnet, ein liminaler Raum und eine liminale Zeit, aus der sich dann allmählich eine neue Ordnung herausbilden kann.“ FISCHER-LICHTE, Performativität, 116–117.

²¹⁵ FISCHER-LICHTE, Performativität, 119.

Ambivalenz aufheben will, insofern ist der Prozess der Wahrnehmung unvorhersehbar. Sie vollzieht sich „häufig im Zusammenspiel mit Imagination, Erinnerung oder auch Reflexion... Die Wirklichkeit, die dabei konstruiert wird, ist nun nicht als solche bereits in Bild bzw. im Text enthalten... Vielmehr wird sie erst im Prozess der Wahrnehmung in der besonderen Begegnung zwischen diesem wahrnehmenden Subjekt und diesem wahrgenommenen Bild oder Text konstruiert.“²¹⁶ Es geht hier um die Konstruktion der Wirklichkeit, die, je nach Subjekt und Kontext verschiedenartig ausfallen kann.

Wahrnehmung trägt zur Transformation bei. Damit kommt man zu der vierten Qualität des Performativen, das mit der Transformation ihr Ziel erreicht. Performance ermöglicht eine neue identitätsstiftende Wirklichkeit. In der liminalen Phase des Rituals geschieht die Statustransformation, wobei entweder die Identität geändert oder die Zugehörigkeit zu der Gruppe befestigt wird.²¹⁷ Die Schwelle (Übergang) ist im Gegensatz zur Grenze (Linie) ein Ort der Ermöglichung und Verwandlung, aber ob es sich um Schwelle oder Grenze handelt, entscheidet die subjektive Wahrnehmung.²¹⁸ Damit ist man wieder bei den Hindernissen der Transformation angelangt. Rituale sind liminale, anti-strukturelle Phänomene, die eine Beeinflussung des Habitus ermöglichen,²¹⁹ wenn man sich auf sie einlässt. Solche verkörperten, performativen Erfahrungen werden im Ritual durch Wiederholung bekräftigt.

Diese vier Qualitäten des Performativen weisen gewisse Ähnlichkeiten – besonderes in ihrer Gegensätzlichkeit – mit den vier oben diskutierten Auswirkungen der Rituale bei Grimes auf: 1) Ermächtigung; 2) Anpassung; 3) Transformierung; 4) Sinnstiftung. Die Gegensätze bei diesen Auswirkungen beschreibt Grimes, in dem es sagt, Rituale „empower and disempower groups, attune and disattune bodies, enact transformations and reinforce the status quo, render meaningless and inculcate values.“²²⁰ Weil performative Handlungen unvorhersehbar und ambivalent sowie der Wahrnehmung des Einzelnen überlassen sind, sind sie durch Gegensätzlichkeiten bestimmt. Obwohl sie keinen funktionalen Zweck erfüllen und nur auf sich selbst verweisen, ermöglichen liminale Ritualhandlungen Ermächtigung, Anpassung, Transformation und Sinnstiftung; gleichzeitig sind sie unvorhersehbar. Da

²¹⁶ FISCHER-LICHTE, *Performativität*, 129. Hier geht es um die Hermeneutik und es wird die leserorientierte Hermeneutik der Rezeptionsästhetik betont. Es geht um eine soziale Konstruktion der Realität, die schon bei Goffman beschrieben wurde: GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*.

²¹⁷ FISCHER-LICHTE, *Performativität*, 133.

²¹⁸ FISCHER-LICHTE, *Performativität*, 142.

²¹⁹ „Wird eine Transformation proklamiert, deren Folgen sich auch nach dem Ende der Aufführung im gesellschaftlichen Leben auswirken, ja, eventuell gar zu einer Veränderung des Habitus der Zuschauer führen können.“ FISCHER-LICHTE, *Die verwandelnde Kraft der Aufführung*, 16.

²²⁰ GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 302.

liminale Orte etwas ermöglichen können und Potenz beinhalten, spielen dabei auch Gegensätze eine Rolle:

Das Ritual ist seinem Wesen nach nicht, wie in der westlichen Kultur gemeinhin angenommen wird, ein Eckpfeiler des gesellschaftlichen Konservatismus, wiewohl es diese Funktion unter bestimmten Bedingungen übernehmen kann. Viel eher ist es, zumal in seinem liminalen Stadium, die verwandelnde Kraft, aus der Kultur und Struktur immer neu entspringen. Das Ritual steht per definitionem in engem Zusammenhang mit sozialen Übergängen.²²¹

Trotz der Unvorhersehbarkeit, der Ambivalenz und der unterschiedlichen Wahrnehmung ermöglichen Rituale Ermächtigung der Einzelnen, Anpassung an die Gruppe mit der neuen Identität, Transformation des Wesens und schließlich Sinnstiftung, die auf die Zukunft zielt. Es geht um eine Beeinflussung des Habitus, der mimetisch durch die Wiederholung im Ritual geformt wird, wobei die Kräfte der Ritualperformance auch unbewusst im Hintergrund wirken. So sagt Fischer-Lichte: „Der Körper in seiner besonderen Materialität ist das Ergebnis einer Wiederholung bestimmter Gesten und Bewegungen; es sind diese Handlungen, die den Körper als ein individuell, geschlechtlich, ethisch, kulturell markierten überhaupt erst hervorbringen. Identität – als körperliche und soziale Wirklichkeit – wird also stets durch performative Akte konstituiert.“²²²

Ritualperformance mit ihrer wiederholten Verkörperung formt eine bestimmte Identität.²²³ In der rituellen Verkörperung schreibt sich durch ständige Wiederholungen ein Habitus in den Körper hinein, was in ein habitualisiertes Verhalten mündet. Die Kraft des Performativen trägt dazu bei, dass das liminale Moment der Rituale zu einem veränderten oder erneuerten Sein führt. Diese Schwellenerfahrungen stellen „im Ritual den Weg zu einem neuen Status, einer neuen Identität dar, die von der betreffenden Gemeinschaft akzeptiert werden muss. Die in ihr vollzogene Transformation ist also irreversibel.“²²⁴ Die neue Identität wird auch von der umliegenden Gesellschaft erkannt, da die neue Gruppe ein Teil des größeren sozialen Umfelds ist.

²²¹ TURNER, Prozeß, System, Symbol, 142.

²²² FISCHER-LICHTE, Performativität, 49. Das Stichwort „Identität“ kann hier mit dem Habitus gleichgesetzt werden.

²²³ „Identität – als körperliche und soziale Wirklichkeit – wird also stets durch performative Akte konstruiert.“ FISCHER-LICHTE ERIKA, Ästhetik des Performativen, 37.

²²⁴ FISCHER-LICHTE, Theaterwissenschaft, 64. Wie oben dargestellt, ist die Transformation, die von Turner als Ziel der Rituale angesehen wird, auch eine der Hauptauswirkungen bei Grimes. Es wurde auch gezeigt, dass bei Wulf Transformation eine der Funktionen, und bei Michaels eine der Merkmale der Rituale ist. So sagt Michaels, dass Turners Ritualtheorie auf nahezu alle Rituale zutrifft. Siehe dazu: MICHAELS, Geburt - Hochzeit - Tod, 238/258.

Zusammenfassend über Rituale

In diesem Kapitel wurden Rituale in der heutigen Forschung beschrieben. Es wurde deutlich, dass Rituale als Teil des sozialen Miteinanders im Alltag kaum vermeidbar sind. Bewusst oder unbewusst nimmt der Mensch an verschiedenartigen Ritualen täglich teil. In diesem Kapitel wurden Arten, Elemente, Merkmale, Geschichte, Funktionen und Auswirkungen der Rituale behandelt. Ihre Beziehung zu Emotionen als Beurteilungen der Situationen wurde herausgearbeitet. Schließlich wurde ihre performative Seite behandelt, die in einer Transformation endet.

In der Ritualforschung gibt es nicht nur eine Definition, zu der sich alle verpflichtet fühlen, denn eine solche Definition hängt stark vom Blickwinkel des Forschers ab. Diese Arbeit fühlt sich einem soziokulturellen Zugang zu Ritualen verpflichtet. So definierte Wulf Rituale als kommunikative kulturelle Aufführungen, die die Grundlage der jeweiligen Kultur bilden.²²⁵ Nach Gebauer und Wulf geben Rituale „gesellschaftlichen Werten und Normen einen körperlich-sinnlichen Ausdruck.“²²⁶ Schließlich beschreibt Wulf Rituale als Gelenkstellen zwischen Vergangenheit und Zukunft, die Übergänge zwischen verschiedenen Zeiten ermöglichen.²²⁷ So gesehen geben Rituale einen gesellschaftlichen Halt in der Gegenwart, der nicht nur auf Traditionen in der Vergangenheit blickt, sondern auch für die Zukunft der Gesellschaft bestimmend ist.

Die Ritualtheorie, an der sich diese Arbeit orientiert, ist durch Mimesis und Habitus bestimmt und kann in folgender Weise beschrieben werden: In den mimetischen Wiederholungen geschieht im Ritualprozess eine Verkörperung, die mit einer Habitusbeeinflussung endet. Die Emotionsbeurteilung bereichert den ganzen Prozess und trägt zu der gegenseitigen Solidarität der Gruppe bei. Im Ritualprozess entstehen ein kollektiver Sinn, gemeinsame Werte und eine neue Identität. Aufgrund ihrer performativen Eigenschaften bilden Rituale in ihrer liminalen Phase eine *Communitas*, die eine Transformation der Teilnehmer ermöglicht. Insofern ist Ritualen eine innere Kraft eigen, die gruppenspezifische Prozesse beeinflusst und zur Habitualisierung des Verhaltens führt.

Dass Rituale einen Einfluss auf den Menschlichen Habitus ausüben können, ist beachtlich. Strecket sagt: „Der Habitus ankert im Körper. Er prägt sich somatisch ein, in die Art der Körperhaltung, des Gehens, des Redens bis hin zum Geschmack.“²²⁸ Dieses

²²⁵ WULF, Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, 183.

²²⁶ GEBAUER/WULF, Spiel - Ritual - Geste, 301.

²²⁷ WULF, Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual, 112.

²²⁸ STRECKER, Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche, 1426.

eingeprägte Verhalten wird im Ritualprozess unbewusst mit neuen Inhalten gefüllt. Nach Rehbein ist der Habitus die einverlebte Tradition einer Gruppe, die durch gesellschaftliche Strukturen geprägt ist.²²⁹ Bourdieu beschreibt den Habitus als „einverlebte Geschichte“, die im Körper gespeichert ist.²³⁰ Insofern werden im Ritual bestehende Bewegungen, Strukturen und Traditionen mit neuen Inhalten gefüllt. Durch die Ritualpartizipation wird der Mensch zu einem erneuerten Wesen.

Wie dieser Prozess bei christlichen Ritualen vor sich geht und was dabei involviert ist, soll in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit untersucht werden. Um diese Aufgabe zu erfüllen, wird im nächsten Kapitel, auf Grundlage der Ritualdiskussion in diesem Kapitel, ein Modell ausgearbeitet. Anschließend soll anhand dieses Modells die Methode für die Untersuchung der frühchristlichen Rituale vorgestellt werden. Diese Methode soll danach im Kapitel 4 auf das Abendmahl und im Kapitel 5 auf die Taufe der Frühchristen angewendet werden. Es geht in der Arbeit um die ständige Erneuerung der Hoffnung der Frühchristen, die ihren Habitus beeinflusst und ihre Identität geformt hat. Es soll gezeigt werden, wie mit einer ständigen Wiederholung im Ritual ein habitualisiertes Verhalten entsteht, das einen Einfluss auf die Zukunftshoffnungen der Teilnehmer hat.

²²⁹ REHBEIN, Die Soziologie Pierre Bourdieus, 246.

²³⁰ BOURDIEU, Sozialer Sinn, 105; DERS., The Logic of Practice, 56.

Kapitel 3

Modell und Methode der Arbeit

Auf dem Weg zu einem Verstehen der Hoffnung

Habitualisiertes Verhalten entsteht im Ritualprozess nicht getrennt von Emotionen. Wie oben dargestellt, sind Emotionen als kognitive Beurteilungen der Situation zu verstehen.²³¹ Elliot war der erste, der eine umfangreiche Untersuchung der verschiedenen Emotionen in den Schriften des Neuen Testaments unternommen hat.²³² So behandelt er die Emotionen der Liebe, Freude, Hoffnung, Eifersucht, Angst, Trauer und Ärger. Hockey hat die Rolle der Emotionen im 1. Petrusbrief behandelt.²³³ Nachdem sie Emotionen unter Stoiker und ihren rhetorischen Gebrauch untersucht hat, fokussierte sie sich auf die Freude und das Leid sowie Hoffnung und Angst im 1. Ptr. Für Hockey ist die Aktionskomponente der Emotionen von besonderer Bedeutung und gerade sie hat mit der Zukunft zu tun.²³⁴

Jew hat die paulinischen emotionalen Regime untersucht.²³⁵ Nachdem er auch Emotionen unter Stoiker behandelt hat, widmet er sich einem Vergleich der Freude im Philipperbrief und der Trauer im 1. Thessalonicherbrief. Diese Arbeiten haben die Anwendung der Emotionsforschung im Neuen Testament versucht und sind hilfreich für eine Behandlung der Emotionen in frühchristlichen Ritualen. Das Ritualgeschehen bewegt eben Emotionsbeurteilungen, so redet Wulf von innerem „Fließen“ oder „Flow-Erfahrungen“, wodurch „Zufriedenheit und Gefühle der Zusammengehörigkeit entstehen.“²³⁶ Derartige Erfahrungen führen nicht nur zur Entstehung, sondern auch zur Erhaltung der Gemeinschaft, da die Ritualteilnahme eine ständige Erneuerung der Identität ermöglicht. Bei christlichen Ritualen ist die Hoffnung, die als Produkt der performativen Ritualhandlung erneuert und verkörpert wird, die wichtigste Emotion.

Hoffnung ist auch die wichtigste Emotion im Kontext dieser Arbeit über die Parusieerwartung im Frühchristentum, deshalb soll sie an dieser Stelle explizit behandelt

²³¹ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 4.

²³² ELLIOTT, *Faithful Feelings*.

²³³ HOCKEY, *The Role of Emotion in 1 Peter*.

²³⁴ HOCKEY, *The Role of Emotion in 1 Peter*, 26. Hockey glaubt, dass „emotions are drivers for action,“ 31.

²³⁵ JEW, *Paul's Emotional Regime*. Emotionen werden bei den Jahrestagungen der *Society of Biblical Studies* regelmäßig in verschiedenen Sektionen behandelt.

²³⁶ WULF, *Rituelles Handeln als mimetisches Wissen*, 334. Ritualisierte Formung des Habitus findet hier statt.

werden. Dass Hoffnung eine Emotion ist, wird heute in der Forschung nicht bestritten²³⁷ und selbst von antiken Quellen bestätigt.²³⁸ In der Forschung wird Hoffnung als eine zukunftsorientierte Emotion behandelt.²³⁹ Sie steht in Opposition zu Angst²⁴⁰ und kann in einer Reaktionsskala zwischen Angst und Freude positioniert werden.²⁴¹ Also befindet sich eine Person, die hofft, in einer liminalen Situation, da die Aussichten noch gut sind, und bislang kein Grund für Angst besteht.²⁴²

Damit ist Hoffnung eine liminale Emotion, die die Möglichkeit zur bewussten Beurteilung der Situation beinhaltet, mit guten Aussichten für eine Verwirklichung in der Zukunft. Ben-Ze'ev glaubt, dass Hoffnung eine Komponente der Unsicherheit enthält: „When I know for certain the existence of a certain situation, I cannot hope for it... The element of probability is what distinguishes hope from fantasy... Although hope involves future uncertainties, the uncertainties should not be too great.”²⁴³ Andererseits betont Ben-Ze'ev die Haltung des Optimismus als bestimmend für die Hoffnung.²⁴⁴ Wenn Hoffnung sehr sicher ist, dann bezeichnet er sie als Zuversicht, bei der die Emotion der Hoffnung kaum eine Rolle spielt.²⁴⁵

Nussbaum bringt Hoffnung in Verbindung mit Machtlosigkeit: „Hope involves not just a desire for something good, but an evaluation of it as importantly good, worth pursuing... hope, like fear, always involves significant powerlessness.“²⁴⁶ Obwohl es um gute Aussichten für die Zukunft geht, hat es die Person, die hofft, nicht in der Hand, eine Verwirklichung herbeizuführen. Insofern ist mit der Hoffnung immer eine gewisse Machtlosigkeit verbunden. Nussbaum zeigt, dass auch im antiken Griechenland Hoffnung als das Gegenteil von Angst betrachtet wurde, indem sie gewisse Gemeinsamkeiten aufzeigt:

²³⁷ Experten auf dem Feld der Emotionen setzen sich für die Hoffnung als eine Emotion ein: SOLOMON, *The Passions*, 328; BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 473–478; NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 28.; DANNENMANN, *Emotion, Narration und Ethik*, 259–260.

²³⁸ Hockey untersucht z. B. stoische Philosophen und die LXX um zu zeigen, dass Hoffnung auch in der Antike als eine Emotion betrachtet wurde. HOCKEY, *Seeing Emotionally*, 201–208.

²³⁹ NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 146.; BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 473f. Elliotts Position, bezogen auf das Neue Testament, ist da auch klar: „Hope is a positive expectation for something in the future. Or, the emotion that comes from believing that something good might/will happen to something you love in the future.“ ELLIOTT, *Faithful Feelings*, 181.

²⁴⁰ Nussbaum gruppiert verschiedene Emotionen als Gegensatzpaare: Angst und Hoffnung; Ärger und Dankbarkeit; Trauer und Freude. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 87. Elliott arbeitet auch mit Gegensätzen von Angst und Hoffnung, fügt aber Hass und Liebe hinzu: ELLIOTT, *Faithful Feelings*, 182.

²⁴¹ “People hope for a good medical outcome for themselves or their loved ones even when the prognosis is grim. Indeed, as the probability of a good outcome rises, hope starts to seem superfluous and is often replaced by cheerful expectations.” NUSSBAUM, *The Monarchy of Fear*, 161.

²⁴² Strecker sieht das ganze christliche Leben als eine liminale Existenz: STRECKER, *Leben als liminale Existenz*.

²⁴³ BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 476.

²⁴⁴ BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 477.

²⁴⁵ Ben-Ze'ev verweist hier auf Descartes in seiner Fußnote 21 zum Kapitel 16: BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, 481

²⁴⁶ NUSSBAUM, *The Monarchy of Fear*, 203.

„Both involve evaluation of an outcome as very important, both involve great uncertainty about the outcome, and both involve a good measure of passivity or lack of control.“²⁴⁷

Machtlosigkeit wurde auch in der Antike als immanenter Bestandteil der Hoffnung angesehen. Da das Frühchristentum von der Teilhabe an den politischen Machtstrukturen ausgeschlossen war, wurde das Objekt ihrer Hoffnung Gott selbst. Deshalb ist für Dannenmann die christliche Hoffnung „buchstäblich die Hoffnung der Menschen auf Jesus Christus.“²⁴⁸

Ist die Hoffnung nun nur eine kognitive Emotion, oder kann sie auch als Überzeugung bezeichnet werden? Oben wurde gezeigt, dass auf sehr sichere Hoffnung der Terminus „Zuversicht“ besser passt. In Bezug auf das Christentum redet Paulus von Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13,13). Bei der Liebe hat man kein Problem von Emotionen zu sprechen. Wie ist es bei dem Glauben? Der Glaube ist für die Christen in der Regel eine feste Überzeugung, hierbei geht es um eine Haltung. In seiner Untersuchung der antiken Vorstellungen vom Glauben stellt Morgan fest, dass der Glaube drei Dimensionen hatte: „emotional, cognitive und virtue.“²⁴⁹ Dementsprechend kann Hoffnung ohne Weiteres eine emotionale Komponente haben, wie zuvor besprochen, aber sie kann gleichzeitig auch als eine Überzeugung betrachtet werden. Die Mehrdimensionalität der christlichen Hoffnung wird nicht bestritten, wenn hier die emotionale Komponente besprochen wird.²⁵⁰

Schließlich bleibt die Frage in Bezug auf Hoffnung vs. Angst: Was führt bei einer Person zu einem hoffnungsvollen Blick, während eine andere, die sich in derselben Situation befindet, Angst verspürt? Es ist keine Seltenheit, dass dieselbe Situation entgegengesetzte Emotionen hervorrufen kann, doch wie entsteht dieses Paradoxon? Nussbaum beantwortet diese Frage folgendermaßen: „It appears that the difference is one of focus. It’s like the glass is half empty, the glass is half full. The same glass, a different focus of vision. In fear, you focus on the bad outcome that may occur. In hope, you focus on the good.“²⁵¹ Der Fokus macht den Unterschied aus. Gerade Rituale, mit ihrem Konglomerat aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, helfen einer Person, in ihrer emotionalen Bewertung einer Situation

²⁴⁷ NUSSBAUM, *The Monarchy of Fear*, 203. Nussbaum zitiert Seneca, der sagt, dass beide, Hoffnung und Angst „belong to a soul that is hanging in suspense, to a soul that is made anxious by concern with the future (*Moral Epistles*, 5,7-8).“ 204.

²⁴⁸ DANNENMANN, *Emotion, Narration und Ethik*, 259. Sie verweist auf Matthäus 12,21 und bringt die Zukunftshoffnung des Alten Testaments (Jes 11,10 LXX) als das Objekt der Hoffnung in die Gegenwart.

²⁴⁹ MORGAN, *Is Pistis/Fides Experienced as an Emotion in the Late Roman Republic, Early Principate, and Early Church?*

²⁵⁰ Moltmann sagt über das Verhältnis von Glauben und Hoffnung: „Der Glaube ist das Fundament, auf dem die Hoffnung ruht, die Hoffnung nährt und stützt den Glauben.“ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 16. In meinem Verständnis geht es um eine dialektische Beziehung zwischen der Hoffnung und den Glauben.

²⁵¹ NUSSBAUM, *The Monarchy of Fear*, 205.

den erhofften Fokus zu schärfen. Immer wieder vollzogene Rituale tragen zur entsprechenden Fokussierung bei.

Christliche Hoffnung basiert auf dem Geschichtsereignis Jesu Christi, auf seinem Kreuzestod, seiner Auferstehung sowie den darauffolgenden Erscheinungen.²⁵² Weitere bestätigende Ereignisse folgten, wie die Ausgießung des Heiligen Geistes und große Missionserfolge der anfänglich kleinen Gruppe, die der neuen Bewegung einen Aufschwung gegeben hat.²⁵³ Man kann sagen, dass Gottes historisches Handeln das Denken der damaligen Menschen bewegt hat, sodass aus dem Handeln Gottes der Glaube der Menschen entstand. Hier ist die Rede von der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit.²⁵⁴ Aus dem Handeln Gottes ergibt sich menschliches Handeln, aus dem sich ein Habitus inklusive Zukunftshoffnung formt.

Neutestamentliche Hoffnung ist durch eine Naherwartung geprägt. Der Auferstandene hat sich von seinen Jüngern am Anfang der Apostelgeschichte verabschiedet und wurde in den Himmel aufgenommen,²⁵⁵ aber die Erwartung ist geblieben, das er wieder, sicherlich noch zu ihren Lebzeiten, zurückkommen wird (Apg 1,9-11).²⁵⁶ So kann man den Kern der neutestamentlichen Hoffnung mit der Naherwartung gleichsetzen. Neben der Wiederkunft Christi hat die christliche Hoffnung mit der Wiederherstellung des Menschen bei der Auferstehung zu tun (z.B. 1 Kor 15,12-28; 1 Ths 4,13-18), mit der Wiederherstellung der Gerechtigkeit beim Gericht Gottes (z.B. Apg 17,31; Offb 20,11-15), mit der Neuschöpfung (Offb 21,5), die auch eine Wiederherstellung der Natur miteinschließt (Röm 8,21) sowie der allumfassende Herrschaft Gottes auf der Erde (Mk 1,15; Offb 20,6).²⁵⁷ Die benannten

²⁵² Das Neue Testament berichtet von verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen: Mt 28,9-10; 16-20; Mk 16,12-20; Lk 24,13-31; 36-53; Joh 20,11-18; 19-31; 21,1-25; Apg 1,3-11; 9,3-9; 22,6-11; 26,12-18; Offb 1,11-20.

²⁵³ Siehe besonderes die Berichte der Apostelgeschichte. Ein gut fundiertes Kommentar bringt JERVELL, Die Apostelgeschichte Siehe auch FITZMYER, The Acts of the Apostles.

²⁵⁴ Siehe: CULLMANN, Heil als Geschichte; HENGEL, Heilsgeschichte; FREY/KRAUTER/LICHTENBERGER, Heil und Geschichte.

²⁵⁵ Jervell redet hier von dem Ereignis der Himmelfahrt Jesu: „Das Sehen der Jünger wird betont durch parallelismus membrorum: sie sahen, was passierte, und er wurde durch eine Wolke aufgenommen, so dass er ihren Blicken entwand.“ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 116. Fitzmyer sagt: „Luke stresses the visible perception of Christ’s leave-taking... Thus the apostles become eyewitnesses of Christ’s exaltation.“ FITZMYER, The Acts of the Apostles, 208–209. Bruce fügt hinzu: „The transfiguration, the ascension (as here described), and the parousia are three successive manifestations of Jesus’ divine glory.“ BRUCE, The Book of Acts, 38.

²⁵⁶ Die sieben Nahaussagen Jesu in den synoptischen Evangelien erwarten die Erfüllung innerhalb der Lebzeiten der damaligen Generation: Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27; Mt 10,23; Mt 24,32; Mk 13,30; Lk 21,32. Paulus erwartet die Wiederkunft Jesu während seinen Lebzeiten (z. B. 1 Ths 4,17). Schließlich redet das Buch Offenbarung auch von der Kürze der Zeit (z. B. Offb 1,3; 3,11; 22,10).

²⁵⁷ Peres hat einen Vergleich der Hoffnungen der antiken Griechen mit den neutestamentlichen gemacht: PERES, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 260. Eine Hoffnung auf eine leibliche eschatologische Existenz war für die Griechen kein Thema; sie bedachten die räumliche, aber nicht die zeitliche Komponente: DERS., Positive griechische Eschatologie, 280–281. Um Unterschied zu Peres verfolgen Bultmann und seine Nachfolger eine griechisch beeinflusste eschatologische Ausrichtung.

Elemente haben eine zeitlich eschatologische und zukunftsbezogene Perspektive, in dem sie alle nicht in eine ferne Zukunft gerückt, sondern durch eine Naherwartung geprägt sind. Die Parusie Christi ist das entscheidende Ereignis um die weiteren einzuleiten.

Die Hauptfrage, die in dieser Arbeit aufkommt, ist, ob die Hoffnung auf eine Naherwartung, die auf der vergangenen Geschichte basiert, mit der Zeit nachlässt und schließlich ganz aussterben wird. Diese Arbeit wendet sich gegen eine ausgefallene zeitliche Dimension des Glaubens, wie von Erlemann vertreten.²⁵⁸ Was sorgt dafür, dass die Hoffnung bestehen bleibt? Wie wird sie erneuert? Die These der Arbeit ist, dass eine solche historisch basierte Hoffnung in der Gegenwart neue Ereignisse braucht, um am Leben erhalten zu werden. Der Ort, an dem neue Ereignisse und gemeinsame Begegnungen mit Gott möglich sind, ist im Ritual, oder allgemeiner gesagt, im Gottesdienst.²⁵⁹ Hier dient Gott persönlich den Menschen, sodass neue Begegnungsereignisse den Zukunftsglauben der Teilnehmenden stärken. Die ganze Liturgie des Gottesdienstes ist auf eine Begegnung mit dem Göttlichen ausgerichtet.²⁶⁰ Aus ihr heraus entsteht eine Erneuerung der Hoffnung und Stärkung des Glaubens.

Modell der ritualisierten christlichen Hoffnung

Rituale im Gottesdienst, mit Hymnen, Gebeten, Abendmahlsfeiern, Taufen und anderen ritualisierten Handlungen sind liminale Orte der Ermöglichung und Potenz. Durch die Ritualperformance im Gottesdienst wird die christliche Identität mimetisch verkörpert und damit der Habitus der Teilnehmer beeinflusst. In gemeinsamen bewussten und unbewussten Emotionsbeurteilungen in gottesdienstlichen Ritualen wird die christliche Hoffnung bestätigt und gestärkt. Regelmäßig wiederholte christliche Rituale, mit ihrer liminalen transformativen Kraft, erfrischen die Hoffnung und halten sie über lange Zeitperioden am Leben. Dieser unbewusste mimetische Weg der Hoffnungserneuerung im Ritual ist ein natürlicher, weil sich die performative Ritualerfahrung in den Körper hineinprägt und im Alltag weiterwirkt. Hierbei werden keine überragenden rationalen philosophischen Denkprozesse vorausgesetzt, sondern aus dem praktischen Handeln heraus geschieht eine Erneuerung des Denkens.

²⁵⁸ ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 420.

²⁵⁹ Der Terminus „Gottesdienst“ muss nicht nur auf das Geschehen in organisierten Versammlungen begrenzt werden, sondern kann sich breiter auf Ritualsituationen beziehen, in denen eine Überhöhung mit dem Einschluss des Göttlichen existiert.

²⁶⁰ Keller unterstreicht: „In der irdischen Liturgie dürfen wir schon vorauskostend in die himmlische Liturgie einstimmen und am kommenden Leben teilhaben.“ KELLER, Eucharistie und Parusie, 1.

Damit sind die Hauptbestandteile gesammelt, die nötig sind, um ein Modell der ritualisierten Entstehung der christlichen Hoffnung zu präsentieren. In dem Gottesdienst wird im Ritual durch Mimesis eine Identität geformt oder bestätigt. Dabei geschieht eine Verkörperung, die die Hoffnung durch regelmäßige Wiederholung erneuert. So trägt die gottesdienstliche Handlung direkt zur eschatologischen Hoffnung bei, das heißt, die Liturgie unterstützt die christlichen Erwartungen von der Zukunft. Folgendes Modell visualisiert die Erneuerung der christlichen Hoffnung mithilfe des Rituals sowie die Hauptbestandteile, die in dem Prozess mitwirken:

$$\text{Ritual} + \text{Mimesis} + \text{Emotionen} = \text{Habitus} / \text{Identität}^{261}$$

Oder mit anderen Begriffen ausgedrückt:

$$\text{Wiederholung} + \text{Verkörperung} + \text{Emotionsurteilung} = \text{Hoffnungsstärkung} / \text{Glaube}$$

Wie funktioniert dieses Modell? Für die mimetische Einschreibung der christlichen Hoffnung in die Menschen im Ritual braucht man Wiederholung, Verkörperung und Emotionsurteilung, damit sie in Transformation oder Erneuerung und einer neuen oder erneuerten Identität mündet. Christliche Rituale beeinflussen den menschlichen Habitus, so dass eine gestärkte Hoffnung entsteht. Dieses Modell stellt den natürlichen Weg dar, der von der gottesdienstlichen Handlung zur eschatologischen Hoffnung führt. Es ist ein Prozess, wie Turner es für die sozialen Realitäten richtig erkannt hat. Hier stärkt das menschliche Handeln auf einem natürlichen Weg die Zukunftshoffnung. Der Glaube muss dabei nicht unbedingt auf rationalen Füßen stehen, sondern kann mimetisch weitertradiert werden. Dieser mimetische Weg ist auf lange Sicht am effektivsten, um die rationale Glaubensvermittlung zu unterstützen.

Das Modell zeigt des Weiteren, wie Hoffnung verkörpert wird: Im christlichen Ritual kommt es zu einer unbewussten Situationsbeurteilung, aus der Hoffnung resultiert. Obwohl der Grundstein der Hoffnung im Ritual gelegt wird, geht sie über die Ritualsituation hinaus in den Alltag über und vermag es, die Teilnehmer weiterzutragen. Die Frage ist, wie lange so etwas effektiv andauern kann und auch wenn es selbstverständlich kein konkretes Verfallsdatum gibt, wird diese Hoffnung mit der Zeit natürlicherweise nachlassen. Um diesem

²⁶¹ Es ist klar, dass Habitus und Identität nicht nur durch Rituale geformt werden, aber Rituale sind eine wesentliche handlungsorientierte Möglichkeit sie unbewusst zu beeinflussen.

Verlauf entgegenzuwirken, sollte das Ritual regelmäßig wiederholt werden.²⁶² Die drei Punkte rituelle Wiederholung, mimetische Verkörperung und Emotionsurteilung sind damit die Grundbestandteile einer Ritualisierung der Hoffnung, die mit einer Habitualisierung des Verhaltens endet. Natürlich können auch Gegensätze als Ergebnisse auftreten, wie vorher dargestellt, aber die erwartete Auswirkung eines christlichen Rituals ist und bleibt die Stärkung der Hoffnung bzw. des Glaubens im Allgemeinen.

Wenn Bell über Ritualisierung spricht, bestimmt sie ihren Zweck in folgender Weise: „It is nothing other than the production of ritualized agents, persons who have an instinctive knowledge of these schemes embedded in their bodies, in their sense of reality, and in their understanding how to act.“²⁶³ Eine unbewusste Verkörperung des praktischen Wissens ist hier präsentiert als das Resultat der Ritualisierung.²⁶⁴ Aus dem Handeln entsteht das Denken. Im Folgenden wird in der frühchristlichen Literatur gesucht, wie das Ritualhandeln der Christen ihr Denken und vor allem ihre Zukunftshoffnung geformt hat. Diese Reise in die Geschichte des Frühchristentums, die von der gottesdienstlichen Handlung zu der eschatologischen Hoffnung führt, ist es wert unternommen zu werden, weil sie unter anderem Auskunft über die heutige Praxis geben kann.²⁶⁵

Rituealforschung im Neuen Testament

Die heute stark gewachsene Rituealforschung befasst sich vermehrt mit dem Frühchristentum und hat sich in neutestamentlichen Studien etabliert.²⁶⁶ Diese Forschung kann neue Horizonte eröffnen und zu neuen Erkenntnissen führen. Trotzdem wird gelegentlich der Einwand erhoben, ob frühchristliche Rituale für uns heute überhaupt zugänglich sind. Tatsache ist, dass besonderes im Protestantismus Rituale oft abgewertet

²⁶² Collins hat gezeigt, dass „emotionale Energie“ durch eine regelmäßige Rituealteilnahme erneuert werden muss. COLLINS, *Interaction Ritual Chains*, 134.

²⁶³ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 221.

²⁶⁴ Wenn Fischer-Lichte Verkörperung thematisiert, dann sagt sie, dass bei Verkörperung eine Vermittlung der Bedeutung durch den Leib geschieht. Damit wird der Körper zum Träger der Bedeutung. FISCHER-LICHTE ERIKA, *Ästhetik des Performativen*, 132. Man redet hier vom verkörperten Wissen oder *emodied cognition*.

²⁶⁵ Diese Fragen sind für meine eigene Glaubenstradition in der Freikirche der Siebenten-Tags Adventisten besonderes relevant, da immer wieder Versuche unternommen wurden Hoffnung primär mit rationalen Mitteln zu stärken, wobei man für eine handlungsorientierte Hoffnungsvermittlung nicht sensibilisiert war. Für mehr Details siehe die fortkommende Publikation: LORENCIN, *Communion and Coming*.

²⁶⁶ Selbst habe ich Ende September 2022 als Referent zum Symposium der Abteilung des Neuen Testaments der Ruhr Universität Bochum dem folgenden Themenkomplex beigetragen: „Agency – Design – Performanz – Rituale im Neuen Testament und in seiner Umwelt im Horizont gegenwärtiger Rituealforschung.“ Auch bei den Jahrestagungen der *Society of Biblical Studies* gibt es regelmäßig mehrere Sektionen die sich mit Ritualen befassen, wo von mir schon mehrere Beiträge geleistet wurden. Siehe auch LORENCIN, *Hospitality as a Ritual Liminal-Stage Relationship with Transformative Power*.

wurden, da es sich bei der protestantischen Reformation um eine Befreiung von den Traditionen und um eine Besinnung auf die Ursprünge des christlichen Glaubens handelte.

Bultmann schloss sich seinen Vorgängern in dem Versuch das Christentum von Mythen zu befreien an und gerade der Mythos wurde dabei als Ursprung des Rituals angesehen.²⁶⁷ Dass Handeln und auch Ritualhandeln zum Denken und zur Erkenntnis führen kann wurde von diesen primär rational ausgerichteten Forschern nicht für möglich gehalten. Auch das Motto „aus dem Glauben alleine“, im Gegensatz zu den Werken, ist mehr an einer Theorie der Errettung interessiert als an der Praxis des rituellen Handelns.²⁶⁸ Dazu kann man die ursprünglichen frühchristlichen Rituale nicht mehr selbst erleben. Also, wo kann man ihnen heute noch begegnen?

Strecker erstellt eine umfangreiche Liste mit „sechs Formen der textlichen Verarbeitung ritueller Handlungen, Elemente und Strukturen im Neuen Testament“, die hier im Folgenden zusammengefasst wird:²⁶⁹

1. **Texte, die zur Ausführung eines Rituals anweisen:** In diese Kategorie gehören die Anordnungen zur regelmäßigen Feier des Abendmahls in 1 Kor 11,24–25 und Lk 22,19 sowie die Taufbefehle in Mt 28,19f., Mk 16,15f. und Apg 2,38; 10,48. Hierzu gehört auch die Fußwaschung in Joh 13,12–15. Die paulinische Exkommunikation des Unzüchtigen in 1 Kor 5,4f.13 kann ebenfalls hierzu gezählt werden.
2. **Texte, die den Vollzug einer rituellen Handlung konstatieren oder genauer schildern:** In diese Kategorie gehören Taufberichte, angefangen von der Taufe Jesu durch Johannes (Mk 1,9–11 par.) sowie Taufschilderungen und Notizen in der Apostelgeschichte (Apg 2,41; 8,12; 8,36–39; 9,18; 16,15–33; 18,8). Weiterhin gehören hierzu die Berichte über die Einsetzung des Abendmahls durch Jesus (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; 1Kor 11,23–26). Auch die Mahlgemeinschaften Jesu gehören hierzu (Mk 2,15–17; Lk 15,2; 19,1–10; Mk 6,35–44; 8,1–10; Lk 7,36–50; 11,37–54; 14,1–24). Dazu zählen auch die Handauflegungen (Mk 1,41; 5,23; 6,5; 7,32; 8,23.25; Lk 4,40; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), Ölungen (Mk 6,13; Jak 5,14) sowie Beten und Fasten (Mk 9,29); vor allem die Praxis des Betens tritt häufig auf (Mk 1,35; 14,35–42; Mt 11,25f.; Apg 1,14; 2,42; 4,23–31) sowie das Fasten (Lk 2,37; Apg 13,2f.; 14,23).

²⁶⁷ Siehe die Geschichte der Ritualforschung im vorigem Kapitel.

²⁶⁸ STRECKER, *Anstöße der Ritualforschung*, 5.

²⁶⁹ Für mehr Details siehe: STRECKER, *Anstöße der Ritualforschung*, 9–10. Strecker hat mit diesem Artikelbeitrag eine ganze Ausgabe der *Zeitschrift für Neues Testament* zum Thema der Rituale im Neuen Testament eingeleitet.

3. **Texte, die sich mit der Bedeutung, Funktion oder rechten Durchführung rituellen Handelns auseinandersetzen:** In 1 Kor 14 diskutiert Paulus die Bedeutung ritueller Elemente im Gottesdienst. 1 Kor 8–10 kreist um das Problem des adäquaten Umgangs mit Götzenopferfleisch und heidnischen Kulturen. 1 Kor 11 erörtert das Verhalten der Frauen im Gottesdienst sowie die angemessene Form des Feierns des Herrenmahls. Die Bedeutung der Taufe wird von Paulus mehrfach behandelt (Röm 6,1–14; 1 Kor 6,11; 12,13; Gal 3,26–28). Das Beschneidungsritual negiert er im Blick auf nichtjüdische Christusgläubige (Gal 2,1–10; 5,1–12; 6,12–15; Röm 2,25–29; 4,9–12; 1 Kor 7,18f.; Phil 3,3ff.).
4. **Texte, die direkt rituellem Gebrauch entstammen:** Dazu zählen die vielen unterschiedlichen traditionellen Formeln (z. B. Röm 10,9; 1 Kor 8,6), Gebete (z. B. Mt 6,9–13) und Hymnen (z. B. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20). Die Bestimmung des konkreten ursprünglichen rituellen Kontextes dieser Formeln mag oft nicht leicht sein.
5. **Texte, die eine unmittelbare rituelle Funktion besitzen:** Hierzu gehört der rituelle Akt der Begrüßung in der Briefliteratur. Ähnliches gilt für die Doxologien bei der förmlichen Beendigung eines Briefes (Röm 16,27; Phil 4,20; 2 Tim 4,18; Hbr 13,21), eines Lobpreises (Röm 11,36; Eph 3,21) oder auch Eulogien, die als Schlussformeln am Ende eines Satzes (Röm 1,25; 9,5) oder am Anfang einer längeren Preisung erscheinen (2 Kor 1,3; Eph 1,3; 1 Ptr 1,3). Hierzu gehört auch die Aufforderung zum rituellen Kuss in der Gemeindeversammlung (1 Ths 5,26; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; Röm 16,16; 1 Ptr 5,14). Auch das Vorlesen eines Briefes in einer Gemeinde galt als rituell performativer Akt (vgl. 1 Ths 5,27; Kol 4,16; Apg 15,30 und Offb 1,3).
6. **Texte, die synekdochisch mit einem Ritual vernetzt sind:** Oftmals begegnen einem im Neuen Testament Texte, die auf ein bestimmtes Ritual anspielen oder in denen sich die Struktur eines Rituals spiegelt. Relativ klar zielen in diesem Sinn Joh 3,3–8 und 6,51c–58 auf die Taufe bzw. das Abendmahl. Erwogen wurde dies auch für Joh 2,1–10 und 13,1–30. Die Speisegeschichten der Evangelien fungieren als Vorschattung des Abendmahls (Joh 21,13; Lk 24,30f.). Debattiert wird auch, inwieweit ganze neutestamentliche Schriften in ihrem Aufbau durch Rituale oder rituelle Strukturen geformt sind. Nach Ansicht einiger älteren Exegeten spiegelt sich etwa in 1 Ptr möglicherweise eine TaufLiturgie wider.

Anhand der obigen Auflistung sieht man, wie viele Spuren frühchristliche Rituale auf den Seiten des Neuen Testaments hinterlassen haben. Strecker selbst wendet in seiner

Ritualforschung eine soziokulturelle Ausrichtung an (empirisch).²⁷⁰ Dazu gibt es den kognitiven Zugang zu Ritualen im Neuen Testament (rational).²⁷¹ Basierend auf biogenetischen und evolutionistischen Prämissen wenden Uro und Czachesz die Erkenntnisse des kognitiven Zugangs in der Erforschung des Frühchristentums an.²⁷² Andererseits stellen DeMaris, Lamoreaux und Muir die soziokulturelle Seite der Ritualforschung für die Erforschung des Neuen Testaments als gewinnbringend dar. Die letztgenannten bringen mit dem Buch ihre Ausrichtung dar und erwähnen die existierende Polarisierung zwischen kognitiver und ihrer soziokulturelleren Forschung zu Ritualen:

Most of the leading voices in American ritual theory over the past four decades have pursued site-and-culture-specific approaches to ritual... On the other hand, leading European scholars have widely applied what they call “cognitive science” in explicit critique of the largely American preference for culture-specific approach so that cognitive science might “help counter the one-sided emphasis on social distance.”²⁷³

Eine Grundfrage in der ganzen Diskussion ist, ob erst Denken und Vererbung die Rituale produzieren (kognitiv/rational), oder ob Symbole, Werte und Moral als Produkte der ritualen Handlungen (sozial/empirisch) zu verstehen sind. Der rationale Zugang ist für die erste Option grundlegend, indem das Denken in den Vordergrund gestellt wird, während der empirische Zugang die Handlung/Performance herausstellt und das Denken als eine nachgeordnete Folge der Handlung sieht. Je nachdem, ob man das Denken oder Handeln in den Fokus der Untersuchung stellt, entsteht ein rationaler oder empirischer Zugang.

Eine Integration von soziokulturellen (empirischen) und kognitivgenetischen (rationalen) Zugängen in die neutestamentlichen Forschung wurde vor Kurzem vom *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* versucht.²⁷⁴ Zuerst beschreibt Barry Stephenson im Kapitel 2 des Buches den kognitiven Zugang zu Ritualen und danach im Kapitel 3 den performativ-kulturellen. Im 5. Kapitel desselben Werkes verwenden Klocova und Geertz das Stichwort „embodied cognition“, um die kognitive bzw. soziokulturelle Orientierung miteinander zu verbinden. Schlussfolgernd sagen sie Folgendes zu ihrem Integrationsversuch:

In conclusion, although this burgeoning new field promises highly relevant and interesting insights into ritual behaviour and religious traditions, there is still much to be done. Most of the breakthroughs in embodied cognition research are seldom found in studies of religious behavior... Much of the embodied literature on religious behavior, religious experiences, and religious rituals is speculative. Interesting as this

²⁷⁰ STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus.

²⁷¹ Die theoretische Grundlage wurde im vorigem Kapitel schon angegeben: LAWSON/MCCAULEY, Rethinking Religion.

²⁷² URO, Ritual and Christian beginnings; CZACHESZ, Cognitive Science and the New Testament.

²⁷³ DEMARIS/LAMOREAUX/MUIR, Early Christian Ritual Life, 187. Hier ist ins Besondere Uro erwähnt und seine Forschung kritisch beurteilt.

²⁷⁴ URO u.a., The Oxford Handbook of Early Christian Ritual.

literature is, a more solid empirical base is needed in order to open up the field and make it useful for future research.²⁷⁵

Ein großer Durchbruch auf dem neuen Feld ist bis jetzt nicht in Sicht, so dass eine Anwendung des Terminus „embodied cognition“ in der Erforschung des Frühchristentums bislang noch aussteht. Möglicherweise sind die beiden ohnehin entgegengesetzten Ansätze geradezu inkompatibel, womit eine Integration kaum erfolgreich gelingen mag. Strecker spottet in seinem Übersichtsartikel der neutestamentlichen Ritualforschung gar über Uros kognitive Wissenschaftlichkeit, die den Anspruch erhebt, die „klassische hermeneutische neutestamentliche Forschung“ zu überwinden.²⁷⁶ Der Ritualforscher Michaels zeigt aber eine gewisse Offenheit für ein mögliches Zusammenwirken:

Ungeklärt ist bislang, ab welchem Alter Kinder Rituale als solche erkennen können. Nach ersten Untersuchungen scheint das erst mit dem Schulalter der Fall zu sein. Dabei sind Rituale in der Adoleszenz besonderes häufig und wichtig. Diese Beobachtung passt dazu, dass die Fähigkeit, Rituale nachahmend durchzuführen und zu verstehen, mit der Entwicklung des präfrontalen Kortex des Gehirns einhergeht, der für höhere Denkfunktionen wie Handlungsplanung zuständig ist. Hirnforscher gehen heute von einer angeborenen Verschaltung des Gehirns aus, bei dem sich ein genetisch angelegtes Grundwissen in ererbten Verhaltensmustern ausdrückt. Es bedarf jedoch auch der Umwelt und des Lernens, um sich entfalten zu können. Ebenso ist die Neigung zu Ritualen dem Menschen angeboren, wobei sich dann jeweils kulturell verschiedene Formen bilden. Denn Rituale sind überall und in allen Gesellschaften anzutreffen.²⁷⁷

Wie die angeborenen und erlernten Fähigkeiten der Menschen zusammenspielen, bleibt weiterhin ein Geheimnis, da man kaum genau wissen kann, welche Fähigkeiten unbedingt angeboren sind. Andererseits kann man mimetische Fähigkeiten sowie ihre Auswirkungen in der Performance und schließlich im Ritual empirisch beobachten. Bell ringt um die Gegensätze zwischen einem Verständnis des Rituals als Akt des Denkens oder als Handlungsvorgang in ihrem Werk *Ritual Theory, Ritual Practice*. Dort redet sie verstärkt von der Ritualisierung, was in erster Linie mit Handlungen zu hat.²⁷⁸ Aus der Ritualisierung entsteht ein „sozialer Korpus“ (*social body*), in dem die rituelle Aktivitäten eingraviert sind.²⁷⁹ Bell entscheidet sich für die performative Seite des Rituals, die die Aktion oder

²⁷⁵ KLOCOVA/GEERTZ, *Ritual and Embodied Cognition*, 88.

²⁷⁶ STRECKER, *Anstöße der Ritualforschung*, 11. Hier sieht man, dass es auch renommierte europäische Neutestamentler gibt, die sich dem kognitiven Zugang nicht verpflichtet fühlen. Dieser wird in Europa vor allem durch die skandinavische Schule vorangetrieben.

²⁷⁷ MICHAELS, *Wozu Rituale?*, 13.

²⁷⁸ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 93.

²⁷⁹ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 107.

Handlung bei Ritualen hervorhebt.²⁸⁰ Damit geht für Bell die Aktion oder Handlung dem Denken oder der Theorie voraus.²⁸¹

Die Frage, die sich stellt, ist, ob man ein gewisses Denken, das dem Ritual vorausgeht und das in die rituelle Handlung mit hineinfließt, unbedingt ausschließen muss. Bei dem sehr einleuchtenden Modell des mimetischen Lernens von Kleinkindern kommt nach Wulf das Handeln vor der Fähigkeit zu denken.²⁸² Sprechen wird beispielsweise mimetisch erlernt; eine bestimmte Sprache ist niemandem angeboren, sondern wird bei den Kleinkindern in der Alltagspraxis erworben. Mimetisches Lernen bestimmt das Leben des Kleinkindes, aber auch religiöser Glaube kann sich durch Nachahmen entwickeln. Menschen schließen sich religiösen Gemeinschaften manchmal an, ohne die ausgeübten Rituale zu verstehen, aber mit der Zeit erschließt sich ihnen das Verständnis. Kinder religiöser Eltern lernen ihren Glauben durch nachahmende Praxis kennen.

Religiöse Bekehrungen sind oft nicht das Ergebnis eines Verständnisprozesses, sondern entstehen aus dem Erleben, der Gemeinschaft und der Ritualteilnahme im Gottesdienst. Seit der Aufklärung regiert der Verstand und bestimmt primär das Handeln, sodass Rituale in einen schlechten Ruf geraten sind, da man bei ihnen nicht unbedingt mit dem Denken anfängt. Die Vorstellung, dass Handeln dem Denken vorausgeht, mag dem aufgeklärten Verstand befremdlich erscheinen, aber etwas körperlich auszuführen kann offenbar Gedanken anstoßen, die man sonst nicht entwickelt hätte. Das Ritual ist nicht das funktionale Ergebnis eines Denkprozesses. Es ist möglich zuerst zu handeln und dann reflektierende Überlegungen anzuschließen, oder das Handeln kann den Menschen im Ritualprozess unbewusst formen, ohne dass ein Denken miteingeschlossen sein muss.

Ein Ritual ist in erster Linie eine Handlung. Die Kraft der Rituale kann nur bruchstückhaft aus Büchern oder beim Nachdenken darüber erfasst werden, da man sie praktizieren muss, um ihre volle Wirkung zu erleben. Ein Verstehen der Rituale ohne diese Dimension ist nur begrenzt möglich. Unter Ritualforschern, egal ob man Bourdieu, Wulf, Michaels, Turner, Grimes oder Bell zu Rate zieht, wird die soziokulturelle Seite des Rituals als eine Handlung betont.²⁸³ Dass im rituellen Prozess auch das Denken eine Rolle spielt, wird aber in diesem Kapitel in dem vorgeschlagenen Modell für die Untersuchung der antiken

²⁸⁰ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 45–46.

²⁸¹ Hiermit sind wir bei Wittgenstein mit seinem Grundsatz wieder angelangt: Sprache ist in erster Linie ein Handeln.

²⁸² WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 45.

²⁸³ Z. B. Grimes bekräftigt in seiner Ausführung den Handlungsaspekt der Rituale: GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, 195–196.

Ritualtexte sichtbar. Insofern wird in dieser Arbeit eine Integration von kognitiven und empirischen Elementen der frühchristlichen Rituale gewagt.

In Laufe der Arbeit werden das Abendmahl und die Taufe der Frühchristen untersucht, um Schlussfolgerungen über ihr Ritualleben zu gewinnen. Die Spuren der Rituale zu vernachlässigen, hätte uns um eine wichtige Dimension des frühchristlichen Lebens ärmer gemacht. Wenn man dazu noch bedenkt, dass es Vorschläge gibt, die gesamte neutestamentliche Literatur vor dem Hintergrund des Kultes und ihres Gebrauchs im Gottesdienst zu verstehen, dann sind Rituale möglicherweise überall im Hintergrund vorzusetzen.²⁸⁴ In dieser Arbeit soll diese Spur der Rituale weiterverfolgt werden, um Aussagen über die Grundlage der frühchristlichen Hoffnung machen zu können.

Methode der Arbeit

Welche Vorgehensweise würde sich also eignen, um die frühchristlichen Texte nach ihren Ritualen zu erforschen? Meine Aufgabe ist es, nach Merkmalen zu suchen, die auf Rituale in Texten hinweisen.²⁸⁵ Nach dem oben dargestellten Modell sollen Wiederholung, Verkörperung und Emotionsurteilung dabei verfolgt werden, um schließlich Aussagen über die frühchristliche Hoffnung machen zu können. Aus dem vorigen Kapitel scheinen mir die fünf Merkmale der Rituale nach Michaels grob die Untersuchungen in dieser Arbeit zu unterstützen: 1) Förmlichkeit, 2) Rahmung, 3) Verkörperung, 4) Transformation, 5) Überhöhung.²⁸⁶

Formelemente werden in den geschriebenen Texten erwartungsmäßig am ehesten zu finden sein; dabei sollten vor allem wiederholte Formen in Texten ein möglicher Hinweis für Ritualhandlungen sein und können erfolgreich mit der eventuellen Rahmung kombiniert werden. Verkörperung ist das zweite grundlegende Element, das in Texten mit Sprachhandlungen verbunden ist. Schließlich wird im dritten Schritt nach

²⁸⁴ In diese Richtung geht auch Cullmann, der Abendmahl und Taufe hinter dem Johannesevangelium sieht: CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst. Sandvik hat eine Behandlung des Abendmahls im Neuen Testament vorgelegt: SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament. Einige neuere Forscher haben sich im Rahmen des frühchristlichen Gottesdiensts mit verschiedenen Ritualen befasst: MCGOWAN, Ancient Christian Worship; BRADSHAW, Reconstructing Early Christian Worship; HEIL, The Letters of Paul as Rituals of Worship.

²⁸⁵ In der folgenden Neuerscheinung fragen die Beiträge intensiv danach, ob sie einen Ritualtext vor sich haben: NIHAN/RHYDER, Text and ritual in the Pentateuch. Siehe besonderes den Beitrag von WATTS, Texts Are Not Rituals, and Rituals Are Not Texts, with an Example from Leviticus 12. In dieser Arbeit wird nicht unbedingt nach Ritualtexten gesucht, sondern nach Spuren des ritualisierten Handelns in Texten.

²⁸⁶ MICHAELS, Zur Dynamik von Ritualkomplexen, 4–5.

hoffnungsstärkenden Elementen bei frühchristlichen Ritualen gesucht, die mit Erneuerung, Transformation, Überhöhung und zum Schluss mit Sinngebung zu tun haben.²⁸⁷

Nun soll die Arbeitsmethode für die Herausstellung eines habitualisierten Ritualverhaltens in frühchristlichen Texten vorgestellt werden. Es konnte sicherlich komplexer sein können, aber diese Arbeitsmethode dient primär der vereinfachten Darstellung des Prozesses. Auch wenn alles, was in diesem und im letzten Kapitel diskutiert wurde, mit in die Arbeitsmethode hineinfließen sollte, konzentriert sich diese Arbeit auf den folgenden Dreischritt:

- 1) Formung
- 2) Verkörperung
- 3) Hoffnung

Im christlichen Kontext schaffen Rituale die Voraussetzungen für habitualisiertes Verhalten.²⁸⁸ Der obere Dreischritt sucht nach habitualisiertem, auf Wiederholung angelegtem Handeln. In dieser Arbeit wird deswegen zuerst nach Spuren von solchem wiederholten Verhalten oder mimetischen Gruppeneinübung bei frühchristlichen Ritualen gesucht. In ihrer Literatur findet man es in der Formgebundenheit, also in wiedererkennbaren und wiederholten Ritualformen, die bezogen auf die frühchristlichen Gemeinschaften vorkommen. Diese Formen spielen sich in bestimmten Rahmen ab, die in Texten manchmal noch zu erkennen sind und dienen dazu, ein mögliches Ritual ausfindig zu machen.

Zum zweiten wird in frühchristlichen Texten habitualisiertes, verkörpertes Gruppenhandeln gesucht. Dabei geht es um Phänomene, die sich in einer sozialen Gemeinschaft direkt auf den Körper auswirken. In den Texten soll nach Indikatoren gesucht werden, die das körperliches Erleben bezeugen. Wo verweist die Sprache der Textzeugen auf körperliches Tun? Weiterhin wird rituelle Verkörperung in Sprechakten zum Ausdruck gebracht. Damit ist gemeint, dass mittels Sprache eine Handlung vollzogen wird, wobei Sprache dadurch eine neue Wirklichkeit konstituiert.²⁸⁹ Ritualisiertes Sprechen nimmt Einfluss auf die Wirklichkeit der Teilnehmer. Auf solches wirklichkeitsschaffendes, verkörpertes Ritualsprechen und Handeln soll man in den Texten achten. Erst wenn

²⁸⁷ Die Emotionskomponente ist in den fünf Merkmalen von Michaels nicht vertreten, aber in seinen späteren Schriften redet er, wie im vorigen Kapitel gesehen, emphatisch von der Rolle der Emotionen im Ritualprozess: MICHAELS, *Performative Tears: Emotions in Rituals and Ritualized Emotions*; MICHAELS/WULF, *Emotions in Rituals and Performances*.

²⁸⁸ Ritualisierung und Habitualisierung führen im Verständnis dieser Arbeit auf dasselbe hinaus.

²⁸⁹ Es geht um Austins Sprache als Handlung, im Gegensatz zur Sprache als reiner Information. AUSTIN, *How to Do Things with Words*. Für weitere Details über das Zusammenwirken der Sprechakte, Performance und Verkörperung siehe: FISCHER-LICHTE ERIKA, *Ästhetik des Performativen*, 31–38.

Wiederholung und Verkörperung aufeinandertreffen, sind dies deutliche Anzeichen dafür, dass es tatsächlich um ein Ritual geht.

Nachdem das Ritual in seiner Formgebundenheit durch Wiederholung und Verkörperung festgestellt wurde, kann in einem dritten Schritt nach Hoffnungselementen in dem Ritual gesucht werden.²⁹⁰ Wie oben beschrieben, setzt Ritualisierung eine Emotionsbeurteilung voraus; bei christlichen Ritualen ist Hoffnung die Hauptemotion, die entstehen sollte, und schließlich mit einer Überzeugung gleichzusetzen ist.²⁹¹ Hoffnung ist es, die im Endeffekt den Glauben stärkt, während das Ritualhandeln das Denken beeinflusst. Hoffnungsstärkung, Erneuerung, Transformation, Überhöhung und schließlich Sinngebung sind die erwarteten Folgen der christlichen Rituale. Mit dem beschriebenen methodischen Dreischritt wird dementsprechend aufgezeigt, wie christliche Hoffnung durch die frühchristlichen Rituale in die Menschen eingeschrieben wird, wie also ein Mensch zu einem Hoffenden und Glaubenden wird.²⁹²

In dieser Arbeit geht es darum, eine wesentliche Quelle der frühchristlichen Hoffnung zu bestimmen, die die Identität der Christen gestärkt und sie ermutigt hat, über eine verzögerte Parusie hinaus in ihrer Gegenwart weiterhin an ihrem zukunftsorientierten Glauben festzuhalten. Wie ist diese zukunftsbezogene frühchristliche Hoffnung über Jahrhunderte lebendig geblieben? In den folgenden Kapiteln soll gezeigt werden, wie frühchristliche Rituale dazu beigetragen haben und es bis heute tun. Es werden das Abendmahl und die Taufe der Frühchristenheit untersucht, um zu demonstrieren, wie sie Verhalten habitualisieren und Hoffnung ritualisieren, um dem gesamten Leben der Christen einen tieferen Sinn für die Gegenwart sowie die Zukunft zu geben. Im Gegensatz zu Erlemann möchte diese Arbeit nachweisen, dass Ritualteilnahme im Gottesdienst auch die zeitliche Dimension, bezogen auf die Zukunftshoffnung, stärkt. Frühchristliche Ritualpraxis war vermutlich eine wesentliche Quelle, aus der sie ihre Zukunftshoffnung in der Gegenwart geschöpft haben.

²⁹⁰ Vegge fragt die Frage, wie man Rituale in Textkommunikationen untersucht, bezogen auf seine Untersuchung der Mahlrituale im Kolosserbrief und Judasbrief. Er postuliert, dass rhetorische Erinnerungen auf vergangene gemeinsame Ritualerfahrungen die Emotionen der Rezipienten (pathos) zu wecken schaffen und damit Identität, sowie Gruppenzugehörigkeit stärken. VEGGE, *Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, and the Letter of Jude*, 651.

²⁹¹ Man hätte auch andere Emotionen untersuchen können, wie z. B. Freude, aber im Rahmen dieser Arbeit wird die zukunftsbezogene Emotion der Hoffnung verfolgt, da sie gerade für die Naherwartung von entscheidender Bedeutung ist. Freude ist, wie vorab gesehen, erfüllte Hoffnung, von der man bei einer Parusieerwartung noch nicht sprechen kann.

²⁹² Es geht um eine ständige Einübung in die Hoffnung.

Kapitel 4

Rituale in der Praxis des Frühchristenheit I

Das Abendmahl

Die Eucharistie mag in der Christenheit heute verschiedenartig verstanden und ihre Bedeutung vielfältig beschrieben werden.²⁹³ Die Wurzeln des Abendmahls sind umstritten; sein Ursprung wird als strikt jüdisch²⁹⁴ bis zu strikt hellenistisch bestimmt.²⁹⁵ Klauck argumentiert für die Verbindung des Abendmahls mit dem historischen Jesus und seinem letzten Mahl, lässt aber genug Raum für den Einfluss der griechisch-römischen Mahltraditionen zu.²⁹⁶ Paulus ist geschichtlich der erste neutestamentliche Autor, der vom Abendmahl berichtet, woraus man entnehmen kann, dass frühchristliche Zusammenkünfte mit einem Mahl verbunden waren (1 Kor 11,17–34). Lukas bestätigt dieses Bild, wenn er vom regelmäßigen Brotbrechen und Mahlzeiten berichtet (Apg 2,42–47). Cullmann ist der Überzeugung, dass die Mahlfeste, inklusive der Abendmahlsfeier, die Hauptzwecke frühchristlicher Versammlungen waren.²⁹⁷

In seinem Sammelband über das Herrenmahl ringt Ebner um die Frage, wie man aus schriftlichen neutestamentlichen Quellen antike Mahlkonventionen gewinnen kann. Er behauptet: „über das Mahlverhalten wird das Selbstbild der Feiernden generiert und nach außen transportiert.“²⁹⁸ Demnach formen gemeinsame Mähler eine gemeinsame

²⁹³ In meiner eigenen Glaubenstradition gibt es gute Bemühungen das Abendmahl besser zu verstehen: ZURCHER, Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie. Siehe auch: PÖHLER, Die theologische Bedeutung der Abendmahlsfeier. Folgende sieben Aspekte des Abendmahls behandelt Pöhler: Gedächtnismahl, Bundesmahl, Gemeinschaftsmahl, Liebesmahl, Danksagung, Hoffnungsmahl und Festmahl. Für verschiedene Deutungen der eucharistischen Praxis heute, reformiert, lutherisch, katholisch und baptistisch, siehe: MOORE, Understanding Four Views on the Lord's Supper.

²⁹⁴ Der jüdische Hintergrund des Abendmahls wird betont von: JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu; Peter STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl; HOFIUS, The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition; SANDNES, Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew; STUBBS, Table and Temple.

²⁹⁵ Für den hellenistischen Ursprung des Abendmahls siehe: BRADSHAW, Reconstructing Early Christian Worship; MCGOWAN, Rethinking Eucharistic Origins; TAUSSIG, The Primary Role of Meals in Matthew's Construction of Diasporic Identity; KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft.; KAŠE, Meal Practices.

²⁹⁶ KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult, 297–332. Ähnlich verankert Betz das Abendmahl in der geschichtlichen Situation des Lebens Jesu: BETZ, Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl, 403–405. Schnelle vermutet den Impuls für die Herausbildung des Abendmahls im letzten „Mahl Jesu mit seinen Jüngern in Jerusalem unmittelbar vor seiner Verhaftung (vgl. 1 Kor 11,23c).“ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 136. Andererseits setzt sich unter anderen Alikin für eine Diskontinuität der Eucharistie zu dem historischen Jesus. ALIKIN, The Earliest History of the Christian Gathering, 146. Mehr dazu unten.

²⁹⁷ CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 31.

²⁹⁸ EBNER, Herrenmahl und Gruppenidentität, 13. Die soziale Dimension der Nahrung wurde untersucht von DOUGLAS, Food as a System of Communication.

Gruppenidentität der Beteiligten und ermöglichen somit ihre neue Identität. Bochum glaubt, dass „durch die gemeinsam verspeiste Nahrung eine soziale Identität hergestellt oder vergegenwärtigt“ wird.²⁹⁹ Das Essen wird zu einem Identitätsmarker und Al-Suadi spricht von „the affirmation of common and individual identities“ durch die gemeinsamen Mähler.³⁰⁰ Weiterhin zeigt Leinhäupl-Wilke wie Lukas gemeinsame Mähler in seinem Werk benutzt, um identitätsstiftende Strukturen zu generieren.³⁰¹ Vearncombe redet von „group boundary maintenance“ durch die frühchristlichen Mahlsituationen.³⁰² Klinghardt glaubt, dass sich die Gottesdienste der Frühchristen aus den Gemeinschaftsmählern entwickelt haben.³⁰³ Damit trug das Mahl zu der Entwicklung der neuen Bewegung und zu ihrer Identität bei. Der Grundsatz findet sich hier bestätigt, dass sich aus dem Handeln heraus das Denken entwickelt.

Außer in den antiken Mahlkonventionen ist der Ursprung des frühchristlichen Abendmahls bei Jesus zu suchen;³⁰⁴ nicht nur in seinem Handeln beim letzten Mahl, sondern schon davor beim Essen mit den Sündern sowie in seinen Vermehrungswundern.³⁰⁵ Seine Mahlzeiten mit den Zöllnern und Ausgestoßenen bezeugten die Offenheit des Reiches Gottes sogar für die schwersten Sünder. Seine Speisungen der armen Massen der Bevölkerung, mit minimalen Ressourcen, verkündigten einen fürsorglichen Gott, der sich um die Einwohner seines Königreichs sorgt. Bei der Passafeier des letzten Mahles mit seinen Jüngern eröffnete Jesus ihnen neue Perspektiven, die sie in eigenen Mahlzusammenkünften nach seiner Himmelfahrt kontinuierlich gefeiert haben.³⁰⁶ Aus dieser urchristlichen Praxis und daraus folgenden Erfahrungen entwickelten sich ihre Bekenntnisse.

²⁹⁹ BOCHUM, Die semantische und sozialstrukturellen Kontexte der Mahlfeier, 40–41.

³⁰⁰ AL-SUADI, The Meal in 1 Corinthians 11, 227.

³⁰¹ LEINHÄUPL-WILKE, Zu Gast bei Lukas.

³⁰² VEARNCOMBE, Rituals for Communal Maintenance, 103–104.

³⁰³ KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Ähnlich auch MCGOWAN, Rethinking Eucharistic Origins, 183–185; DERS., Ancient Christian Worship, 19ff; DERS., The Eucharist, 394. Untersuchungen der griechisch-römischen Welt haben unser Wissen über ihre Mahltraditionen sehr bereichert. Siehe auch AL-SUADI/PETER-BEN SMIT, T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World.

³⁰⁴ Es ist eine umstrittene Aussage, da sich etliche Theologen eine Abendmahlhandlung der Frühchristen nur als ein Resultat des Nachdenkens und der Bekenntnisse vorstellen können. Andererseits kann aber ihr Nachdenken ein Resultat ihrer Praxis sein. Die Hauptfrage ist, ob sich aus der Handlung bestimmtes Denken etablieren kann, wie Bourdieu und soziokulturell ausgerichtete Ritualforschung im Kapitel 2 dieser Arbeit behaupten.

³⁰⁵ STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, 4–6. Luz verweist auch auf Jesu Speisungen (Mt 14,19; 15,36): LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28), 106. Schweitzer verbindet das letzte Mahl Jesu mit Jesu Speisungen der Mengen: SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, 235.

³⁰⁶ Nach Löhr geht es beim Passafest der Juden „um das Vergegenwärtigen der Aktualität und Gültigkeit heilsgeschichtlicher Ereignisse zur Artikulation der Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft hin und zur Verwirklichung der durch Gott selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewährten Nähe.“ BEYERLE, Kult - Opfer - Erinnerung, 23–24. Eine Verbindung der drei Zeitaspekte ist typisch für die Rituale, wie im Kapitel 2 dargestellt, und bestimmt auch das christliche Ritual des Abendmahls.

Die soziologische Grundidee Bourdieus, Denken aus dem Handeln, befindet sich hier im Hintergrund.³⁰⁷ Als ein Gegensatz zum Handeln als Ursprung setzt sich aber Bormann, in Nachfolge Bultmanns, für den Vorrang des Denkens und den Anfang des Abendmahls mit der Entstehung der nachösterlichen Bekenntnisse ein.³⁰⁸ Erst das Nachdenken über die Leidenserfahrung Jesu hat nach Bormann das Abendmahl ins Leben gerufen.³⁰⁹ In dieser Arbeit wird die These vertreten, dass das Handeln Jesu beim letzten Mahl der tatsächliche Ursprung des Abendmahls ist, wie in vier separaten Berichten des Neuen Testaments bezeugt.³¹⁰ Auch wenn sich daraus regionale Unterschiede entwickelt haben mögen, ist aber der Ursprung ein und derselbe.³¹¹ Dazu kommen allgemeine Mahlkonventionen, die den soziokulturellen Hintergrund der Eucharistie bilden. Schröter äußert sich dazu wie folgt:

Die urchristlichen Mahlgemeinschaften sind dabei nicht einfach aus der jüdischen oder paganen Umwelt des Urchristentums ableitbar, wenngleich die dort praktizierten Mähler auf die konkreten Gestaltungen der urchristlichen Mahlfeiern eingewirkt haben. Die sakramentalen Mähler des Urchristentums sind somit nur als Verbindung von historischer Erinnerung und sakramentaler Vergegenwärtigung angemessen zu erfassen.³¹²

Die historische Situation Jesu sowie die allgemeinen Mahlkonventionen der damaligen Welt haben das Abendmahl der Frühchristen beeinflusst. Aber wie sah eine Mahlzeit in der griechisch-römischen Welt überhaupt aus? Die Mähler wurden erst einmal in zwei Teile

³⁰⁷ „There can only be practical learning of the schemes of perception, appreciation and action which are the precondition of all ‘sensible’ thought and practice.” BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 14. Siehe auch die Anwendung von Bourdieu bei LARSON-MILLER, *Eucharistic Practices*, 546.

³⁰⁸ Siehe BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 2: „Erst mit dem Kerygma der Urgemeinde also beginnt das theologische Denken, beginnt die Theologie des NT.“ Damit sind Verkündigung und Handeln Jesu, nach Bultmann, kein Teil der neutestamentlichen Theologie. Es geht um einen durchgehend rationalen Denkansatz zum Neuen Testament.

³⁰⁹ BORMANN, *Das Abendmahl*, 727–728. Sein rationaler Zugang ist deutlich. Ähnlich vertritt Heilmann die These, „it was the textual reception of the Gospel of John that influenced the development of a ritual and not the ritual that gave rise to the text.“ HEILMANN, *A Meal in the Background of John 6,51-58*, 481. Schnelle wendet sich gegen Heilmann, sowie gegen Bultmann, und sieht das Abendmahl als den Hintergrund von Joh 6: SCHNELLE, *Symbol und Wirklichkeit*, 64.

³¹⁰ 1 Kor 11,23-26; Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,18-20. Dunn behauptet: „We need have no doubt that Jesus did meet with his disciples for what proved to be their final meal together ‘on the night when he was handed over’ (1 Cor. 11.23).“ DUNN, *Jesus Remembered*, 771. Wick sieht eine Ritualstiftung bezogen auf das Abendmahl bei Paulus, Matthäus und Lukas vor, bei Markus findet er aber keine Hinweise, dass Jesus Rituale gestiftet hat: WICK, *Übernahme und Zurückweisung von Ritualen und rituellen Praktiken im Markusevangelium*.

³¹¹ Löhr betont die Wichtigkeit des historischen Kontexts des Abendmahls: „Einer Mahlfeier, die auf den Verweis auf die ‚Nacht, in der Jesus ausgeliefert wurde‘, verzichten würde, würde nicht nur eine andere Definition von Sakrament erfordern und die Einsetzungsworte als Schriftbezug aufgeben müssen...“ LÖHR, *Abendmahl*, 237. Das Abendmahl muss sich also auf die Verratsnacht und die Einsetzungsworte berufen. Ähnlich behauptet Schröter, wenn er Verhaftung und Tod Jesu in den Vordergrund rückt: „Das letzte Mahl lässt sich dann als eine zeichenhafte Handlung angesichts dieser bevorstehenden Ereignisse verstehen: Jesus blickt auf seine eigene Vollendung in der Gottesherrschaft voraus und gibt seinen Jüngern symbolischen Anteil an seiner Person.“ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 160.

³¹² SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 161.

unterteilt: *Deipnon* und *Symposion*.³¹³ Auf das Hauptessen (*Deipnon*) folgte damals das sogenannte *Symposion*, bei welchem man das Trinken fortsetzte, während man sich im geselligen Gespräch weiter bis in den Abend hinein austauschte.³¹⁴ Verschiedenartige Vereine in der Welt der Antike benutzten dieses Modell für ihre Treffen. Das antike Abendessen ist ein Hintergrund für das Abendmahl der Frühchristen.

Rein formal wurde das Abendmahl im Haus eines wohlhabenden Christen im Kontext des Abendessens gefeiert. Das ganze Zusammenkommen war als spontaner Gottesdienst gedacht, der sich nach dem Essen in den Abend, mit verschiedenen Beiträgen der Anwesenden, hineinziehen konnte (z. B. Apg 20,7–12). Spontaneität und häusliche Gottesdienstatmosphäre können uns heute im Zeitalter der Kirchengebäude und festen Kirchenliturgien fremd erscheinen. Damals war das jedoch der selbstverständlichste Rahmen, um eigene Überzeugungen zu bestätigen und weiter an die Anwesenden zu verbreiten.

Nun, wer hätte das Abendmahl der Frühchristen leiten können? Bei der Passafeier war der Hausvater für die Leitung zuständig,³¹⁵ während die paulinische Briefliteratur sowie die Apostelgeschichte von Aposteln, Bischöfen, Ältesten und Diakonen berichten (z. B. Apg 14,23; Apg 15,1–22; 1 Tim 3,1–13).³¹⁶ Wenn keine außenordentliche Amtsperson anwesend war, oblag es dem Gemeindeältesten die Leitung zu übernehmen. In der damaligen patriarchalen Gesellschaft ist diese Rolle möglicherweise mit der des gastgebenden Hausherrn identisch gewesen. In einem Haushalt war es in der Regel der *pater familias*, der älteste männliche Vertreter einer Familie, der die Verantwortung für die Ereignisse im Haus übernahm. In einer Großstadt konnte man mit mehreren solcher Zusammenkünfte der Christen rechnen, die pro Haus ca. 30-50 Leute für ein Abendessen aufnehmen konnten. Mit dabei gewesen sein konnten Sklaven, die zum Haushalt gehörten sowie Verwandte und Freunde des Hausherrn.

³¹³ ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 4; KLINGHARDT, *Meals in the Gospel of Luke*, 108; MCGOWAN, *Ancient Christian Worship*, 20–21; WICK, *Die urchristlichen Gottesdienste*, 120–126; AL-SUADI, *The Meal in 1 Corinthians 11*, 229.

³¹⁴ Klinghardt bespricht zusätzlich noch mögliche *Libation*, die zwischen den zwei Teilen stattfindet und eine Ausgießung des Weins im Sinne eines Opfers. KLINGHARDT, *Meals in the Gospel of Luke*, 114. *Libation* wird auch von Taussig vertreten. TAUSSIG, *Was bei Tisch passiert*, 15. Klauk hat auch von der *Libation* gesprochen: KLAUCK, *Presence in the Lord's Supper*, 66. Ebner erklärt den größeren sozialen Kontext der *Symposia* in der Antike: EBNER, *Mahl und Gruppenidentität*.

³¹⁵ STUHLMACHER, *Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl*, 9; LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, 106. Die antiken Mahlzeiten kannten aber die Rolle des *symposiarchs*, die nicht mit dem Hausherrn identisch sein musste: „His duty was to decide on the arrangement of the seats, on the mixture of water and wine, and to make decisions regarding the order of the meal.“ AL-SUADI, *The Meal in 1 Corinthians 11*, 234. Es ist fraglich, ob jeder Hausherr froh war, diese wichtige und prestigevolle Aufgaben im eigenen Haus aus der Hand zu geben. Er hätte wohl verschiedenartige Helfer organisieren können, aber gleichzeitig die Entscheidungsmacht bei sich behalten. Kaše schreibt die Rolle dem *paterfamilias* zu: KAŠE, *Meal Practices*, 417.

³¹⁶ Didache 10,7 gestattet den Propheten eine uneingeschränkte Verwaltung der Eucharistie in frühchristlichen Gemeinden.

Paulus fordert die Gemeinde Korinth heraus, das Abendmahl mit Bezug auf ihren Herrn Jesus Christus zu feiern. Er redet dabei vom Herrenmahl oder in Griechisch vom κυριακὸν δεῖπνον (1 Kor 11,20). Für ihn ist das ein Gegensatz zu dem ἴδιον δεῖπνον (1 Kor 11,21).³¹⁷ Ein eigenes Mahl wird in Korinth für sich selbst genommen, ohne Rücksicht auf die Armen und Minderbemittelten. Paulus nennt solch einen Vorgang „die Beschämung der Nichthabenden“ sowie der ganzen Gemeinde (1 Kor 11,22). In solcher Weise kann man untereinander keine gesunde Gemeinschaft bauen.³¹⁸ Die Lösung Pauli tritt gegen Ende des Abschnitts auf, wenn er der Gemeinde auffordert aufeinander zu warten, damit alle gleich behandelt werden (1 Kor 11,33).³¹⁹ Man kann es nicht als Herrenmahl bezeichnen, wenn es gläubige Mitchristen gibt, die nicht als gleichwertig behandelt daran teilnehmen. Das Abendmahl soll eben „die liminale Transzendierung gesellschaftlicher Gegensätze und Dichotomien, wie sie rituellen Prozessen eigen ist,“ ermöglichen und so eine gemeinsame Identität schaffen.³²⁰

Gerade die Transformation ist es, worauf Rituale abzielen. Um eine Transformation zu ermöglichen, bringt das Abendmahl seine Teilnehmer in eine liminale Phase, in der alle gleichgestellt sind und soziale Unterschiede verwischt werden.³²¹ In der Abendmahlsfeier wird durch die rituelle Wiederholung und Verkörperung der Habitus beeinflusst und Identität geformt. Die Emotionsbeurteilung der Ritualsituation durch die Teilnehmer sollte sich in der Regel positiv auf ihre gemeinsame Hoffnung auswirken. Durch Formung, Verkörperung und Emotionsbeurteilung werden die Gruppenwerte bestätigt und gemeinsamer Sinn vertieft. Diese Auswirkungen sind beim Abendmahlsritual zu erwarten.

Formung

Zu jedem Ritual gehören natürlicherweise Formen. Selbst wenn sich diese mit der Zeit ändern oder anpassen, lebt ein Ritual von seinem Bezug auf eine Tradition. Insofern knüpft eine Ritualform an die Vergangenheit an, um die Gegenwart zu formen und schließlich der Zukunft einen Sinn zu geben. Die Formen in einem Ritual sind auf die Wiederholung

³¹⁷ THEIBEN, Soziale Integration und sakramentales Handeln, 197.

³¹⁸ Um Erbauung der Gemeinde (gr. οἰκοδομήν) geht es dem Paulus im 1. Korintherbrief durchgehend: 1. Kor 3,9; 8,1; 10,23; 14,3; 14,26.

³¹⁹ „Paulus wehrt nur dem Egoismus der Reichen; wenn sie schon ihr Essen mitbringen, sollen sie es allen zur Verfügung stellen.“ ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 379.

³²⁰ STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus, 324. Strecker redet auch von einer „liminalen Auflösung der Statusunterschiede vermittelt einer offenen bzw. egalitären Kommensalität,“ sowie einer „Transformation der Sozialstruktur im Sinne einer Communitas,“ nach Turner. Meeks brachte Liminalität auch mit der Eucharistie in Verbindung: MEEKS, The First Urban Christians, 161.

³²¹ STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus, 332–333. Wir werden im nächsten Kapitel Ähnliches auch bei dem Ritual der Taufe beobachten, z.B. Gal 3,27-28.

angewiesen. Diese Untersuchung des Frühchristentums soll methodisch mit der Formgebung des Abendmahlsrituals starten. Dabei steht die Frage im Vordergrund, ob es bestimmte wiederholte Formen bei der Eucharistie gibt, die eindeutig auf ein Ritual hinweisen könnten. Wo kann man wiederholte Formen beim Abendmahl der Frühchristen finden?

Sie finden sich bei den neutestamentlichen Einsetzungsberichten von Paulus und aller drei synoptischen Evangelien.³²² Paulus ist möglicherweise der erste, der die Einsetzungsworte aufgeschrieben hat.³²³ Ich gebe sie in der wahrscheinlichen Reihenfolge der Niederschrift wieder, angefangen mit Paulus, Markus, Matthäus und Lukas,³²⁴ nach dem griechischem Wortlaut der NA28.³²⁵

1 Kor 11,23 Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον 24 καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Mk 14,22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου. 23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστὶν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Mt 26,26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου. 27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, 28 τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Lk 22,19 Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Alle vier selbstständigen Berichte wiederholen folgende Handlungselemente: Das Brot nehmen, dafür danken, es brechen, es weiter verteilen, und ansagen. Dasselbe geschah auch mit dem Kelch, so haben Markus und Matthäus die Reihenfolge der Handlungen in folgender Weise aufgeschrieben: Den Kelch nehmen, danken, weitergeben und ansagen, während

³²² Luz spricht von „für jede Herrenmahlfeier der Gemeinde konstitutiven Worte.“ LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), 119.

³²³ Stuhlmacher startet historisch vom Markus-Evangelium aus, da man so am leichtesten andere Varianten erklären kann. STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, 5. Markus Evangelium war in einer oralen Form höchst wahrscheinlich schon vor dem ersten Brief des Paulus im Umlauf.

³²⁴ Für die heute in der neutestamentliche Forschung weit vertretene Entstehungszeiten der einzelnen neutestamentlichen Schriften siehe: SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament. Für die Bevorzugung des Paulus vor Markus siehe BORNKAMM, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, 203.

³²⁵ ALAND/ALAND, Novum testamentum Graece.

Paulus und Lukas das Ganze mit dem Stichwort „desgleichen“ zusammenfassen, bezogen auf die vorangehende Brothandlung. Diese fünfteilige Brot-, bzw. vierteilige Kelchhandlungsform ist ein Teil der antiken Mahlkonventionen.³²⁶ Insofern ist die Einheitlichkeit der bis jetzt beobachteten äußeren Handlungsform nicht allzu verwunderlich, aber in Verbindung mit dem, was danach gesagt wird, erscheint schon eine gezielte Einheitlichkeit.

Folgende Wendung Jesu übermitteln die Frühchristen beim Brot: „Das ist mein Leib“ (gr. τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα). Es ist eine Formulierung, die in allen vier oberen Berichten einheitlich ist.³²⁷ Paulus fügt „für euch“ hinzu (gr. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν), während Lukas sagt „für euch gegeben“ (gr. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). Alle vier stimmen darin überein, dass das Brot auf den Leib Jesu deutet. Jesu Hingabe wird oft mit einem Opfer im Kontext des Abendmahls gedeutet.³²⁸ Wenn von einem Opfern die Rede ist, dann sollte es martyrologisch als Jesu Selbsthingabe im Sinne von Jes 53 verstanden werden:³²⁹

¹¹ Weil seine Seele sich abgemüht hat, wird er das Licht schauen und die Fülle haben. Durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schaffen; denn er trägt ihre Sünden. ¹² Darum will ich ihm die Vielen zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben dafür, dass er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Übeltätern gleichgerechnet ist und er die Sünde der Vielen getragen hat und für die Übeltäter gebeten. (Jes 53,11-12)³³⁰

Einer opfert sich in dem Jesajatext für die vielen. Eine Anwendung auf die Nachfolger Christi mit der Wendung „für euch“ fehlt aber bei Matthäus und Markus, wobei die beiden eine Erweiterung beim Kelch haben: Markus sagt „das vergossen wird für viele“ (gr. τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν)³³¹ und dasselbe mit einem Zusatz „zur Vergebung der Sünden“ (gr. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) kommt bei Matthäus vor. Also, die fehlende Anwendung bei Markus und Matthäus in Bezug auf das Brot wird bei beiden beim Kelch nachgeholt. Jesaja ist hier weiterhin bestimmend: „Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um

³²⁶ Stein untersucht in seinem Werk die Mahlverlaufssituationen: STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern, 334–342.

³²⁷ Schrage startet seine Untersuchung auch mit Gemeinsamkeiten der Einsetzungsberichte: SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 10ff.

³²⁸ Siehe z.B. LÖHR, Abendmahl, 84/87. Die Opfervorstellungen weisen eine Nähe zu der späteren johannäischen Jesus-Vorstellungen als Lamm (Joh 1,29) auf. Paulus kennt z. B. die Passalamm-Vorstellung für Jesus (1 Kor 5,7). Kazen negiert die Opfervorstellungen in den vier neutestamentlichen Berichten über das letzte Mahl: KAZEN, Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal. Opfervorstellung sollte auf keinen Fall sakramental verstanden werden, im Sinne einer Leistung, die Menschen bringen, um erlöst zu werden, da ein Christ alleine durch die Tat Gottes am Kreuz erlöst worden ist: BARTH, Das Mahl des Herrn, 199/216.

³²⁹ Siehe KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult, 331; STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 293–295. Betz redet von einer Selbsthingabe Jesu (Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25), aber gleichzeitig von einem von Gott dargebrachten Opfer seines Sohnes (Röm 3,25-26; 4,25; 8,32). BETZ, Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl, 410. Neutestamentlich wird das Opfer von Gott dargebracht, nicht von Menschen (siehe auch die Selbstopferung Jesu in Heb 9,26-28 und 10,12-14).

³³⁰ Bibelzitate werden in dieser Arbeit nach Luther 2017 wiedergeben, außer anders vermerkt.

³³¹ Schrage sieht „den gewaltsamen Tod“ bei dem Vergießen des Blutes: SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 38.

unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5). Er hat stellvertretend für die anderen gelitten.³³²

Bezogen auf den Kelch stimmen alle vier mit der Deutung auf das Blut Jesu des Bundes überein. Paulus und Lukas ergänzen einen „neuen Bund“ (gr. ἡ καινὴ διαθήκη).³³³ Die Formulierung von einem neuen Bund stammt aus Jeremia 31,31–33:³³⁴

³¹ Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, ³² nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, mein Bund, den sie gebrochen haben, ob ich gleich ihr Herr war, spricht der HERR; ³³ sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.

Der neue Bund führt zu einem neuen Volk, wodurch die am Abendmahl Partizipierenden zu einer neuen *communitas* werden. Der Gedanke des neuen Bundes wird beim Abendmahl mit dem Blut kombiniert. Dafür muss man auf den Bundschluss am Sinai in Exodus 24 zurückgehen, wo der Bund mit dem Blut versiegelt wurde.³³⁵ Nun, die christliche Versiegelung geschieht durch das Blutvergießen Jesu am Kreuz in märtyrerartiger Selbsthingabe und wird beim Abendmahl mit dem gemeinsamen Trinken aus dem Kelch versinnbildet.³³⁶ Die Teilnehmer bei der Eucharistie werden so zu Teilnehmern des Bundes mit Jesus, indem sie am Kelch partizipierten.³³⁷

Es ist erstaunlich, wie sowohl in der Handlungsreihenfolge als auch im Inhalt des Gesprochenen alle vier Berichte der Evangelien Übereinstimmungen aufweisen. Alle vier verbalisieren die Anwendung des Brotes auf den Leib Jesu und die Anwendung des Kelches auf sein Blut. Formal thematisieren die Berichte dieselbe Sache, obwohl dabei Variationen vorhanden sind, die mit der lebendigen frühchristlichen Oraltradition zu rechtfertigen sind.³³⁸

³³² STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 190–195. Schrage redet von einer Selbsthingabe und Stellvertretung: SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 35.

³³³ Schrage diskutiert, ob es sich hier um Bund oder Testament handelt, und entscheidet sich für den Bund: SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 39.

³³⁴ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 312–313. Schrage diskutiert auch diese Möglichkeit: SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 39–40.

³³⁵ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 313. Kazen unterstützt die Verbindung zu Exodus 24: KAZEN, *Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal*, 484–487. Luz setzt sich auch für die Verbindung des Bundes zu Exodus 24,8 ein: LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)*, 114.

³³⁶ Schnelle versteht Jesu Tod als Selbsthingabe im Sinne von Jes 53 (vgl. Mk 10,45b). SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 136.

³³⁷ Der Bund mit Jesus wurde für die am Abendmahl Partizipierenden schon mit dem Ritual der Taufe versiegelt, so handelt es sich bei der Eucharistie um eine Erneuerung des Bundes. Mehr zu der Taufe im nächsten Kapitel.

³³⁸ Siehe: BUTTICAZ/NORELLI, *Memory and Memories in Early Christianity*; GALINSKIY, *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*; EVE, *Writing the Gospels*, 101–103.

Es ist ein immer wiederkehrender Kern, der bei einem Ritual erwartet wird und den man in den Einsetzungsworten findet.³³⁹ Diese Übereinstimmung in der Form weist darauf hin, dass zu dem Zeitpunkt des Aufschreibens der Berichte die Frühchristen das Ritual des Abendmahls mit einem einheitlichen Kern gefeiert haben.

Ein genauer Rahmen ist damit noch nicht gegeben, außer dass die Reihenfolge festgelegt werden konnte – erst das Brot und dann der Kelch, wobei Lukas vor dem Brot einen anderen Kelch erwähnt (Lk 22,17).³⁴⁰ Auch wenn man sich berechtigterweise fragen kann, wie viele Kelche es eigentlich bei dem Ritual gegeben hat, muss man bedenken, dass es im Kontext des Mahls gefeiert wurde und bei einer solchen Mahlzeit sicherlich nicht nur einmal getrunken wurde. Die ursprüngliche Situation Jesu, auf die die frühchristlichen Berichte verweisen, geschah im Kontext des Passamahls, das mit mehreren Kelchen gefeiert wurde.

Jeremias hat eine geschichtliche Rekonstruktion der Passafeier unter Juden im ersten Jahrhundert erprobt.³⁴¹ Bekanntlich feierten sie mit dem Passafest die Errettung ihrer Vorfahren aus der ägyptischen Knechtschaft (Deu 16,1). Im ersten Jahrhundert waren sie aber im eigenen Land durch die Römer unterjocht. So beinhaltete ein Passafest zur Zeit Jesu nicht nur einen Blick in die Geschichte, sondern auch einen Blick nach vorn, in Richtung einer möglichen Befreiung.³⁴² Pitre setzt sich für einen neuen Exodus und ein neues Passafest in der Erwartung der Juden des 1. Jh. ein.³⁴³ Damit lagen bestimmte Erwartungen in der Luft und das Fest war ideal für Jesus, um eigene Akzente zu setzen. Nach Jeremias Rekonstruktion gab es bei dem Passamahl insgesamt vier Becher, die gemeinsam ausgetrunken wurden.³⁴⁴

1. Der Qiddušbecher mit dem Weispruch des Hausvaters – darauf folgt die Vorspeise
2. Der Passaliturgiebecher während des Lesens der Passahaggada des Hausvaters – darauf folgt das Tischgebet des Hausvaters und das Brechen des Brotes mit der Verteilung an die Anwesenden sowie das Hauptmahl

³³⁹ Rituale sind nicht unveränderbar, und ein Bezug auf eine Tradition muss schon vorhanden sein. Zu der Ritualdynamik siehe MICHAELS, Die neue Kraft der Rituale, 6–7.

³⁴⁰ Für mehr Details siehe NOLLAND, Luke, 1051.

³⁴¹ Ähnlich wie Jeremias sieht auch Badenas das Passafest als den entscheidenden geschichtlichen Hintergrund des christlichen Abendmahls: BADENAS, Der historische und theologische Hintergrund der Abendmahlsfeier, 17–33.

³⁴² Jeremias sagt, „daß das Passafest zur Zeit Jesu keineswegs nur als Erinnerungsmahl gefeiert wurde, sondern daß es zugleich, ja primär, Vergegenwärtigung der Stunde der Enderlösung war.“ JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, 251.

³⁴³ PITRE, Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist, 50. Neuer Exodus ist auch ein wichtiges Thema für WRIGHT, The Challenge of Jesus. Siehe auch TÓTH, Der Exodus im Matthäusevangelium.

³⁴⁴ JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, 79–80. Siehe auch: STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 133

3. Der Segensbecher – direkt nach dem Mahl
4. Der Hallelbecher – abschließend nach dem Lesen des Passahallels (Ps 115–118)

Die Schreiber des Neuen Testaments rechnen damit, dass die Skripts solcher Feiern bei ihren Lesern bekannt sind. Sogar die hellenistischen Leser Lukas' konnten grob mit dem Ablauf solch einer jüdischen Mahlzeit vertraut gewesen sein und werden von der Erwähnung eines Kelchs vor dem Brotbrechen nicht verwirrt, da ihre Mahlzeiten auch mehrere Kelche beinhalteten. Wie man sehen kann, der Rahmen der ganzen Mahlzeit ist wesentlich größer als nur das Brot und Wein mit den Einsetzungsworten.³⁴⁵ Nach der Ausarbeitung Jeremias „hat Jesus sein besonderes Handeln auf Beginn und Abschluß des Hauptmahls konzentriert.“³⁴⁶ Nach dem zweiten Becher folgt das Brotbrechen der Hauptmahlzeit, bei dem Jesus die Brotworte aussprach. Nach der Hauptmahlzeit folgt der dritte Becher, bei dem Jesus die Kelchworte verkündete.³⁴⁷ So kann die Handlung Jesu geschichtlich in den Kontext des Passafests eingeordnet werden,³⁴⁸ wobei jedes jüdische Mahl eine ähnliche Reihenfolge der Kelche aufweisen könnte.³⁴⁹

„Jesus beging mit den Zwölfen zwar das Fest der Errettung Israels aus der Schuldknechtschaft in Ägypten, aber er feierte inmitten dieses Festes schon weit mehr als nur die Erlösung Israels aus der ägyptischen Sklaverei.“³⁵⁰ Der Rahmen des Passafestes wird gebraucht, um auf ein neues geschichtliches Handeln Gottes hinzuweisen. Die bevorstehende Kreuzigung Jesu geschieht „für euch,“ zielend auf die Jünger, bzw. auf die ursprünglichen Leser, oder wie Markus und Matthäus es formulieren „für die vielen.“ Der in den Texten des

³⁴⁵ Einige unterscheiden zwischen einer Sättigungsmahlzeit mit der Bezeichnung „Agape“, und einer sakramentalen Feier, die „Eucharistie“ benannt wird. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 12. Bei den neutestamentlichen Abendmahlsberichten fließen aber die zwei Formen ineinander.

³⁴⁶ STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 133. Luz ist kritisch gegenüber den Versuchen, den genauen Ort des Brot- und Kelchwortes im Ablauf des Passamahls zu bestimmen: LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), 102–103.

³⁴⁷ Löhr verweist auf 1 Kor 11,25, wo Paulus den Kelch des Abendmahls „nach dem Mahl“ ansetzt. Also, zwischen der Verteilung des Brotes und dem Abendmahlskelch ereignet sich die ganze Hauptmahlzeit. LÖHR, Abendmahl, 59; HOFIUS, The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition, 88/95; BORNKAMM, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, 203. Klauck setzt sich aber für die Reihenfolge 1) Hauptmahlzeit; 2) Libiation mit Brot und Wein, die auf Jesus hinweisen; 3) Symposion mit dem Gottesdienst. KLAUCK, Presence in the Lord's Supper, 66.

³⁴⁸ Nach Pitre, wenn Jesus seinen Jüngern versprach, nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks zu trinken (Lk 22,18), hat er den vierten Kelch nicht getrunken und damit das Passamahl nicht beendet, was ein Schock für die Versammelten gewesen sein musste, aber auch ein Zeichen der neuen Akzentsetzung. PITRE, Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist, 162.

³⁴⁹ Hofius verweist auf die Abendmahls-Formulierung des Paulus „Kelch des Segens“ in 1 Kor 10,16 und sagt: „The cup of blessing was by no means used exclusively for the Passover meal or even for a Jewish festival meal; in Jewish table-custom it belonged rather, to every meal at which wine was drunk.“ HOFIUS, The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition, 85. Hofius selbst verweist für diese Information auf GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments, 477.

³⁵⁰ STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 133.

Neuen Testaments mangelhafte Rahmen der Eucharistie kann durch geschichtliche Rekonstruktionen gewonnen werden.

Ein vorausgesetzter Rahmen ist allgemein in antiken Mahlzeiten sowie spezifisch in der Passamahlzeit zu finden. Was bei der Gemeinde Korinth davon übrig blieb, steht in 1 Kor 11,21: „Denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken.“ Bei den Korinthern erkennt man einen zerstörten Rahmen, deshalb verweist Paulus auf die Mahltradition, die auf den historischen Jesus zurückgeht; sie wird mit dem Brotbrechen eingeleitet und mit dem Trinken aus dem Kelch fortgesetzt. Zwischen diesen zwei symbolischen Handlungen geschieht die Hauptmahlzeit,³⁵¹ und diese soll nicht nur unter Wohlhabenden alleine genossen werden, vor dem gemeinsamen Nehmen der Symbole, sondern gemeinsam (1 Kor 11,33).³⁵²

Mehr von einem möglichen Rahmen finden man in der frühchristlichen Schrift mit dem Namen „Didache“ oder die „Lehre der Zwölf Apostel.“ Es geht um eine frühchristliche Schrift, die gegen Ende des ersten Jahrhunderts entstanden ist, möglicherweise aber ältere christliche Traditionen überliefert.³⁵³ Kapitel 9 und 10 der Didache enthalten drei eucharistische Gebete, die im Kontext der frühchristlichen Abendmahlfreier in einigen Gebieten ihren Einsatz fanden. Das erste Gebet der Didache dankt in 9,2 zuerst für den Kelch. Dann geht es mit 9,3 über zu der Danksagung für das Brot. Danach kommt eine Anweisung, dass bei der Eucharistie nur Getaufte essen und trinken dürfen (9,5). Interessanterweise wird dabei zuerst das Essen (gr. φαγέτω) und danach das Trinken (gr. πιέτω) aufgelistet, obwohl die Reihenfolge der Gebete in Didache 9 vom Kelch zum Brot übergeht.³⁵⁴

Mit dem Kapitel 10 setzt in der Didache ein längeres Gebet oder Danksagung ein, von dem im Vers 1 spezifisch gesagt wird, dass es auf die Sättigung folgt. Im Vers 3 dieser Danksagung wird zweimal von „Speise und Trank“ in dieser Reihenfolge geredet. Die

³⁵¹ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 137.

³⁵² BETZ, Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl, 420.

³⁵³ Für die Details der Datierung der Didache siehe WILHITE, The Didache, 18–22.; HOLMES, The Apostolic Fathers, 247; NIEDERWIMMER, Die Didache, 78–79; KOCH, Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache, 845; SCHWIEBERT, Knowledge and the Coming Kingdom, 4–5; DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 122.

³⁵⁴ Paulus bringt auch in 1 Kor 10,16 in seiner Argumentation über das Götzenopferfleisch zuerst den Kelch in Verbindung mit dem Blut Jesu, und danach das Brot in Verbindung mit dem Leib Christi. Ist die Reihenfolge doch egal, wenn er es in 1 Kor 11 umgekehrt macht? In 1 Kor 10, 3-4 redet aber Paulus vom Essen und Trinken und er wiederholt es in derselben Reihenfolge in 1 Kor 10,7 mit dem alttestamentlichen Zitat. Das ist die übliche Reihenfolge vom *Deponon* zum *Symposion* in der Antike. Es mag sein, dass die Reihenfolge im 1 Kor 10,16 für die rhetorischen Zwecke umgedreht wurde, um mit dem Brot zu enden, damit man den gemeinschaftlichen Aspekt des Essens von dem Götzenopfer herausstellen kann. Die Reihenfolge Kelch und dann Tisch kommt anschließend im 1 Kor 10,21 und ist passend in dem Kontext der Götzenopferthematik. Dunn behauptet, bezogen auf die frühchristlichen Mahlversammlungen, „the meal beginning with the breaking of bread, in the usual way, and the cup reserved till ‘after dinner’.“ DUNN, Beginning from Jerusalem, 198.

Danksagung endet in Vers 7 mit einer Anweisung, wer die Eucharistie durchführen darf. Niederwimmer schlägt vor, dass erst nach dieser Danksagung von Kapitel 10 der eigentliche Abendmahlskelch mit der Anwendung auf das Blut Jesu kam,³⁵⁵ da in der Abendmahlsliturgie der Didache Leib und Blut Christi nicht erwähnt werden. Meiner Meinung nach wiederholt die Didache nicht die Traditionen, die durch synoptische Evangelien bereits bekannt sind,³⁵⁶ enthält aber Gebete, die den Rahmen des neutestamentlichen Abendmahls unterstützen und das Ritual bereichern.³⁵⁷ Was auf jeden Fall festgestellt werden kann ist, dass der hier grob herausarbeitete Rahmen den Hinweis liefert, dass die Frühchristen das Abendmahl als ein Ritual gefeiert haben,³⁵⁸ denn wiederholbare Rahmen und Formen, die ein Ritual braucht, sind hier vorhanden.

Welche weiteren wiederholbaren Formen, die einen Hinweis für den Rahmen liefern könnten, kann man im Kontext der Abendmahlsfeier der Frühchristen beobachten? Das dritte Abendmahlsgebet der Didache endet in 10,6 mit der Wendung „Maranatha, Amen.“ Der Ausdruck *Maranatha* ist ein aramäischer Ruf, doch seine genaue Bedeutung ist umstritten.³⁵⁹ Es geht um eine Wortwendung, die inhaltlich das Kommen des Herrn zum Ausdruck verarbeitet und den Zeitaspekt dieses Ereignisses bringt. Direkt davor startet Did 10,6 mit dem Kommen der Gnade im Imperativ. Interessanterweise hat die koptische Version anstelle der „Gnade“ eigentlich „der Herr.“³⁶⁰ Es ist gut möglich, dass auch *Maranatha* hier als Imperativ übersetzt werden sollte: „Komm Herr.“³⁶¹ Der davor aufgegriffene Bezug auf die Buße würde den Herrn damit zu seinem Gerichtskommen aufrufen.

Der direkte Ausdruck *Maranatha* kommt nur einmal im Neuen Testament vor, und interessanterweise auch hier in einem Gerichtskontext: „Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht. Maranata!“ (1 Kor 16,22). Paulus endet hier seinen Brief mit dem

³⁵⁵ Niederwimmer sieht in Did 10,6 eine Einladung zum Herrenmahl, die erst nach dem dritten Gebet folgt: NIEDERWIMMER, Die Didache, 179

³⁵⁶ In einer ähnlichen Weise wiederholt das Johannesevangelium auch nicht, was von den Synoptikern schon vorher niedergeschrieben wurde, sondern bringt zusätzliche Perspektiven und Inhalte, oft voraussetzend, dass der Leser die Zusatzinformationen der anderen Evangelien kennt (z. B. die Einsetzung des Abendmahls).

³⁵⁷ Hier wird bewusst gegen Kollmann argumentiert, der keine Möglichkeit sieht, dass die Einsetzungsworte mit den Mahlgebeten der Didache kombiniert werden könnten: KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, 100–101. Ähnlich behauptet Koch in Didache die vollständige Liturgie des Ritualmahls vorzufinden, die keine Einsetzungsworte braucht: KOCH, Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache. Schwiebert betont die Unabhängigkeit und Einzigartigkeit des Mahlrituals der Didache, wobei es um eine Tradition gehen kann, die älter ist als die kanonische Evangelien: SCHWIEBERT, Knowledge and the Coming Kingdom, 4–12. Anstelle der Diskontinuität suche ich in meiner Arbeit eher nach Kontinuitätslinien und Gemeinsamkeiten in frühchristlichen Dokumenten.

³⁵⁸ Wir werden später auf die Abendmahlsgebete der Didache zurückkommen, besonders wenn wir den Aspekt der Zukunftshoffnung behandeln.

³⁵⁹ Es gab verschiedene Versuche die Bedeutung von seinem aramäischen Hintergrund zu lösen: MESSMER, Maranatha (1 Corinthians 16:22): Reconstruction and Translation Based on Western Middle Aramaic.

³⁶⁰ NIEDERWIMMER, Die Didache, 202, Fußnote 77.

³⁶¹ Diese Option führt Niederwimmer als sehr wahrscheinlich an: NIEDERWIMMER, Die Didache, 204.

Aufruf sich vor Gottes Gericht verantworten zu müssen. Diejenigen, die nicht im Sinne des Herrn in der Gemeinde vorgehen, sind mit *Maranatha* verflucht worden.³⁶² Die Offenbarung des Johannes endet in einer ähnlichen Weise mit einem Aufruf zum Gericht: „Amen, komm Herr Jesus!“ (Offb 22,20). Hinter dieser Wendung verbirgt sich sehr wahrscheinlich der Ausdruck *Maranatha*.³⁶³ Vom positiven und negativen Handeln der Menschen sowie einem werkebasierenden Gericht ist davor in Offb 22,11–12 die Rede. In Vers 15 werden verschiedene Übeltaten aufgelistet, während sich der Gerichtskontext in den Versen 18–19 fortsetzt. Das Kommen des Herrn zum Gericht wird mit *Maranatha* („komm Herr Jesus!“) im Vers 20 aufgerufen. *Maranatha* hat anscheinend ein zukünftiges Kommen des Herrn im Sinn.

Paulus endet auch seinen Einsetzungsbericht in 1 Kor 11,26 mit dem Motiv des Kommens des Herrn indem er die Wendung „bis er kommt“ benutzt. Anschließend ist von einer würdigen Teilnahme am Abendmahl des Herrn die Rede und ein Gericht ist im Vers 29 ausdrücklich benannt. Es ist also gut möglich hinter der Wendung des Paulus „bis er kommt“ den aramäischen Ausdruck *Maranatha* zu vermuten.³⁶⁴ Es lässt aufhorchen, dass einige Theologen für das Vorkommen der Wendung *Maranatha* in Offb 22,20 einen eucharistischen Kontext vermutet haben,³⁶⁵ ähnlich wie es in der Didache 10 geschieht. Insofern liegt es nahe, auch in 1 Kor 11,26 *Maranatha* zu vermuten und diesen Ausdruck als eine feste und wiederholende ritualisierte Form am Abschluss der Abendmahlsfeiern der Frühchristen zu postulieren. Das Ganze endet schließlich mit einem bestätigenden *Amen* (Didache 10,6).

Wenn das dritte Abendmahlsgebet der Didache 10,1–6 nach der Eucharistiefeyer mit dem abschließenden *Maranatha* gesprochen wurde, dann mussten die Einsetzungsworte für das Brot und den Kelch zwischen dem zweiten und dritten Gebet der Didache, d. h. zwischen Kapitel 9 und 10 vermutet werden. Tatsächlich enthält der Abschluss von Didache 9 mit Vers 5 die Anweisung, wer teilnehmen darf. Darauf konnten die Einsetzungsworte für das Brot folgen, die Hauptmahlzeit und anschließend die Einsetzungsworte für den Kelch. Danach geht es in Didache 10,1 mit der Wendung „nach der Sättigung“ und dem abschließenden dritten Gebet oder der Danksagung weiter, das/die mit *Maranata* endet.³⁶⁶ Damit schließt

³⁶² Siehe FOTOPOULOS, Paul's Curse of Corinthians, 309.

³⁶³ Diese Vermutung ist nicht neu und wurde schon von einigen Forschern geäußert: KOESTER, Revelation, 845; MOUNCE, The Book of Revelation, 410; AUNE, Revelation 17-22, 1234–1235. Aune löst die Bedeutung von *Maranatha* auf mit dem imperativischen Gebrauch in Offb 22,20.

³⁶⁴ Schottroff bringt 1 Kor 11,26 mit Offb 22,20 in Verbindung. SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 236. Wolff verbindet es mit dem Gebrauch von *Maranatha* in 1 Kor 16,22. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 276.

³⁶⁵ Z.B. BEALE, The Book of Revelation, 1155. Aune lässt die Möglichkeit zu, dass *Maranatha* im eucharistischen Kontext gebraucht wurde, wobei er da nicht den ausschließlichen *Sitz im Leben* sehen will: AUNE, Revelation 17-22, 1236

³⁶⁶ Zusätzlich zu dem hier Vorgeschlagenen, beobachtet Draper parallele Strukturen in Did 9 und 10: „There are thus two thanksgiving and a petition, each concluded by the ‚seal‘ of doxology, before the meal, and two

Maranata den Rahmen des Abendmahls ab,³⁶⁷ genauso wie derselbe Ausdruck den 1. Korintherbrief und das Buch Offenbarung abschließt. Man endet die Feier mit *Maranatha*, um abschließend einen Blick in die Zukunft zu eröffnen.³⁶⁸

Was sagen diese Reihenfolge und der Rahmen der Eucharistie? Sie bezeugen wiederholte Formen, die bei den Frühchristen immer wieder ausgeübt wurden. Das Abendmahl ist ein Ritual, in dem wiederholte Formen ausgiebig vorhanden waren. Die mimetische Wiederholung bewirkt eine Habitualisierung des Verhaltens. Die ausgeübten Formen gehen den Teilnehmern in Fleisch und Blut über und werden Teil ihrer Identität. Schließlich zeugen die besprochenen Formen von einer regulären Praktizierung des Abendmahls unter Frühchristen.

Welche weiteren Formen können bei der Eucharistie der Frühchristen gefunden werden? Bei Paulus und Lukas wird bezogen auf das Brot der Ausdruck *εὐχαριστήσας* für die Danksagung verwendet, während bei Markus und Matthäus an derselben Stelle *εὐλογήσας* steht (Mk 14,22; Mt 26,26). Ist dadurch ein substanzieller Unterschied in der Form oder Handlung zu erwarten? Markus und Matthäus haben beide aber *εὐχαριστήσας* bei dem darauffolgenden Kelch (Mk 14,23; Mt 26,27), wobei Paulus und Lukas mit „dergleichen“ (gr. *ὡσαύτως*) den Kelch einleiten. Das Wort *εὐλογήσας* kann neben Lob (z. B. Jak 3,9) und Segnen (z. B. Röm 12,14) auch für die Danksagung benutzt werden, aber *εὐχαριστήσας* in der folgenden Kelchhandlung stellt es eindeutig in den Kontext der Danksagung.³⁶⁹

Bei dem Abendmahl dankt man Gott für die Dinge, die er zur Verfügung stellt, für alles, was er ermöglicht hat – dabei gehört die Errettung aus der Knechtschaft zu dem jüdischen Passamahlhintergrund (Deu 16,1), und die Errettung aus der Sündenknechtschaft zu

thanksgivings and a petition after the meal. The petition after the meal is formally parallel to the petition before the meal.“ DRAPER, *Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10*, 141. Die Parallelstrukturen bereichern den Rahmen des Abendmahls.

³⁶⁷ Diesen Vorschlag *Maranata* als Abschlussrahmung zu sehen, habe ich aus Oestreichs fortkommenden Publikation übernommen. OESTREICH, *Ritualized Actions Stimulating Eschatological Hope*. Diese Sicht ist betont bei Satake der glaubt, „dass der Ruf ‚komm, Herr Jesus!‘ schon in den aramäisch sprechenden Gemeinden als das letzte Gebet des Gottesdienstes gesprochen wurde.“ SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes*, 428. In diese Richtung geht auch Aune: „it is not unreasonable to assume, particularly in view of the liturgical echoes found in 22:14-21, that ‚Come, Lord Jesus!‘ is a liturgical ejaculatory prayer that John has adopted for the use at the conclusion of Revelation.“ AUNE, *Revelation 17-22*, 1234. Sandvik behauptet aber: „Maranatha gehört also zu der Eingangsliturgie vor der eigentlichen Eucharistiehandlung und ist ein Eucharistiegebet.“ SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 13. Damit folgt die eigentliche Eucharistie nach dem dritten Gebet der Didache und getrennt nach der Mahlzeit. *Maranatha* ist in dieser Sichtweise ein Aufruf an Gott, bei der bevorstehenden Eucharistie persönlich präsent zu sein. Andererseits sieht Aune in *Maranatha* mehr eschatologische Deutung: AUNE, *Revelation 17-22*, 1235. Eschatologische Deutung ist betont auch bei SCHWIEBERT, *Knowledge and the Coming Kingdom*, 76–78.

³⁶⁸ Siehe auch 1 Kor 11,26 mit der Wendung „bis er kommt.“ Schnelle schlägt einen Abendmahlsrahmen vor, der mit der Brothandlung anfängt und mit der Kelchhandlung abschließt: SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 137.

³⁶⁹ FRANCE, *The Gospel of Mark*, 568. Luz verweist auf die Bedeutungsgleichheit der beiden Vokabel hin: LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, 114, Fußnote 90.

dem christlichen (Mt 26,28). Aus dem Kontext der Danksagung hat sich das Wort „Eucharistie“ für das Abendmahl herausgebildet. Während man Gott für die Errettung dankt, schaut man auf seine Werke in der Vergangenheit und wirft gleichzeitig einen hoffenden Blick in die Zukunft. Bei solch einer Handlung wie der Danksagung findet eine unbewusste mimetische Habitualisierung des Verhaltens und Ritualisierung der Hoffnung statt. Durch die Ritualhandlung wird also Hoffnung verkörpert.

Auf die Danksagung folgt in allen vier Berichten das Brechen des Brotes (gr. ἔκλασεν). Diese Handlung erinnert an die synoptischen Vermehrungswunder (Mk 6,41; Mt 14,19; Lk 9,16), die wiederum auf das alttestamentliche Versprechen Gottes von einem Festmahl des Überflusses in Jes 25,6 zurückgehen. Bei Lukas nimmt der Ausdruck auch nach der Auferstehung eine zentrale Stelle auf. Die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus erkennen Jesus erst im Brechen des Brotes (Lk 24,30.35).³⁷⁰ In der Apostelgeschichte wird die Wendung τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου („im Brechen des Brotes“) zu einem Terminus technicus für die Eucharistie im summarischen Bericht von Apg 2,42–47³⁷¹ wie auch in einigen weiteren Versammlungsberichten (Apg 20,7.11; 27,35). Zusammen das Brot zu brechen, wird für die Frühchristen eine Ritualhandlung, die sie direkt an ihren Herrn Jesus Christus erinnert und mit ihm verbindet (1 Kor 10,16–17).

Schließlich schreibt Paulus beim Brechen des Brotes: „Das tut zu meinem Gedächtnis“ (gr. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν – 1 Kor 11,24). Die gleiche Anweisung gibt Paulus auch bei der Kelchhandlung im folgenden Vers (1 Kor 11,25). Lukas nutzt dieselbe Wendung bei der Brothandlung in Lk 22,19. Für Nolland steht es außer Frage, dass diese Wendung eine wiederholte Handlung meint; die einzige Frage für ihn ist, ob sie auf den historischen Jesus zurückgeht, da Markus und Matthäus sie nicht aufgreifen.³⁷² Rituale leben eben von der Wiederholung und Paulus und Lukas beschreiben es in Erinnerung an den Herrn Jesus, der es selbst im Kontext der Passafeier ritualisiert hat. Paulus verschärft es abschließend noch mit „jedesmal wenn“ (gr. ὅσάκις – 1 Kor 11,26), indem er voraussetzt, dass die Eucharistie regelmäßig gefeiert wird. Damit ist das Abendmahl als eine Ritualform auf Wiederholung angelegt und Frühchristen haben es offenbar als solches praktiziert.

Das Johannesevangelium enthält keinen direkten Bericht von der Passafeier Jesu mit seinen Jüngern, aber Johannes hat bereits Hinweise auf Brot und Wein nach dem

³⁷⁰ „For Luke, there is no longer need for an annual Passover meal to recall God’s salvation; it can come regularly in the ritualization of daily meals.” ASCOUGH, *Ritual Modification and Innovation*, 179.

³⁷¹ Jervell redet vom kultischen Charakter des Brotbrechens in der Apostelgeschichte und einer „Fortsetzung der Tischgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern.“ JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 155. Bruce redet von der regulären Beachtung der Eucharistie. BRUCE, *The Book of Acts*, 73.

³⁷² NOLLAND, *Luke*, 1047.

Vermehrungswunder Jesu von Joh 6 integriert.³⁷³ So redet Joh 6,35 über das Brot des Lebens, was auf Jesu eigenes Fleisch rekurriert (Joh 6,51), und Joh 6,53–56 weitet es auf das Blut aus, womit in Joh 6 die eucharistischen Bilder komplettiert sind. Schnelle versteht die Ansprache über das Brot des Lebens in Joh 6 als erweiterte Abendmahlsansprache,³⁷⁴ und weist auf das Abendmahlsgebet in Joh 6,11 mit der Wendung „ἔλαβεν... καὶ εὐχαριστήσας“ hin („nahm... und dankte“), die auch bei Paulus in 1 Kor 11,23b–24 zu finden ist.³⁷⁵ Das Auftreten von εὐχαριστέω ist in den synoptischen Evangelien limitiert auf die Berichte über die Einsetzungsworte sowie die Brotvermehrungsnarrative, was ihn als Fachbegriff für Abendmahlsgebete auszeichnet.³⁷⁶ Das Beten ist eine wiederholte, ritualisierte Handlung und die Empfänger des Johannesevangeliums werden mit dieser eucharistischen Gebetsformel an ihre eigenen Gebete erinnert, die im Rahmen der Eucharistiefeier vorkommen und ihr somit eine feste Form geben.

Zusammenfassend kann man nun einige formgebende Elemente auflisten, die auf die Eucharistie als eine feste Ritualhandlung im Urchristentum hinweisen. Zuerst sind da die Einsetzungsberichte, die sich gegenseitig ergänzen und zusammen in dieselbe Richtung weisen. Das Brot als ein Symbol des Leibes Christi im Empfang nehmen, dafür danken, es brechen und an die Anwesenden verteilen sind Handlungen, die eine Verkörperung fordern. Dasselbe geschieht mit dem Kelch, dessen Inhalt symbolisch auf Jesu Bundesblut hinweist. Es wurde auch eine Reihenfolge erkannt, die vom Brot zum Kelch führt, was allgemein auf einen Übergang vom *Deipnon* zum *Symposion* hinweist. Der Rahmen wird mit einem *Maranatha* und damit mit einer Zukunftsperspektive geschlossen. Die Eucharistie geschieht als Erinnerung an den Herrn Jesus, seinen Tod und seinen Sieg und sie hat einen Wiederholungscharakter. Alle diese wiederholten Formelemente weisen darauf hin, dass die Frühchristen die Eucharistie als ein Ritual gefeiert haben. Die ausgeübten Formen mit den Rahmen führen zu einer Habitualisierung des Verhaltens und Ritualisierung der Hoffnung der Teilnehmer.

³⁷³ Bei dem Vermehrungswunder benutzt Johannes das Wort εὐχαριστήσας in Joh 6,11 und bei der späteren beiläufigen Erwähnung des Wunders wird das Wort nochmal in Joh 6,23 gebraucht.

³⁷⁴ Schnelle verbindet die Brot-des-Lebens-Ansprache von Joh 6 direkt mit dem Abendmahl: SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 166, 168, 176f. Stuhlmacher sieht in Joh 6 die Johanneische Interpretation des Abendmahls: STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, 5. Siehe auch eucharistische Diskussion von Thyen, der sich schließlich gegen die Abendmahlsinterpretierung einsetzt: THYEN, Das Johannesevangelium, 368–369.

³⁷⁵ SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 160–161.

³⁷⁶ See SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 161. Siehe auch εὐχαριστέω in Joh 6,23 und vergleiche es mit der Verwendung in Did 9,1; 10,1.7.

Verkörperung

Die Verkörperung in einer Performance führt zu einer Transformation der Teilnehmer, weil durch die Kraft des Performativen eine neue Wirklichkeit geschaffen wird. Dabei ermöglicht die mimetische Verkörperung, sich die Welt außerhalb des Individuums geradezu einzuverleiben. Durch Verkörperung werden in der liminalen Phase des Rituals neue Werte mit dem Leib adaptiert und neues Wissen erworben. Rituale schaffen eine *communitas*, durch die eine neue Identität verkörpert oder gefestigt wird. Mimetische Verkörperung ist der natürliche Lernweg, der zur Formung des Habitus und schließlich der Identität führt. Solch eine Verkörperung ist unumgänglich für die Entwicklung einer Gruppe.

Wie sieht eine in der Ritualperformance verkörperte Handlung während der Eucharistie aus? Der Wiederholungscharakter und die mimetische Einübung der vorgegebenen Formen sind dabei entscheidend, um eine neue Wirklichkeit und Transformation durch Verkörperung zu ermöglichen. Es wird in frühchristlichen Texten nach Hinweisen auf körperliches Erleben gesucht. Eine festgelegte Ritualsprache, die sich auf bestimmte Traditionen beruft, gehört ebenfalls dazu, denn Sprache als Handlung hat nach Wittgenstein eine Wirkung auf die Versammelten.³⁷⁷ Somit spielen bei der eucharistischen Verkörperung auch die Sprechakte eine Rolle und sie sind bei den Einsetzungsworten präsent.

Zuerst wird die Wendung „das ist mein Leib“ untersucht (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου – Mk 14,22; Mt 26,26). Was für eine Handlung bewirkt das Aussprechen dieser Worte bei der Eucharistie? Das Brot, das gebrochen und an die Anwesenden weitergegeben wird, symbolisiert, wie beschrieben, den Leib Christi.³⁷⁸ Die Teilnehmer der Eucharistie erinnern sich an die Berichte über die Verteilung des Brotes durch Jesus an seine Jünger und an seine Vermehrungswunder. Wenn Jesus etwas austeilte, dann ist eine Fülle da. Es wird Brot verzehrt, das das Leben fördert.³⁷⁹ Das verteilte Brot, als Symbol des Leibes Christi, erinnert die Teilnehmer außerdem an Berichte über die „Teilung“ des Leibes Jesu am Kreuz.³⁸⁰

Wie wirkt sich das physische Brechen des Brotes und sein Verteilen an die Teilnehmer aus? Beim Brotbrechen findet eine körperliche Hinwendung der durchführenden Person nach oben Richtung Himmel statt. Man dankt Gott für das Brot. Nach dem Dankgebet kommt eine Hinwendung zu den Feiernden. In dem Abendmahl empfangen die Teilnehmer das Brot aus

³⁷⁷ Siehe auch AUSTIN, *How to Do Things with Words*.

³⁷⁸ DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, 365. Für das Brot als Symbol für den Leib siehe: HAGNER A. DONALD, *Matthew 14-28*, 772. Siehe auch die ausführliche kirchengeschichtliche und exegetische Diskussion bei LUZ bezüglich das ἐστιν: LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, 106–113.

³⁷⁹ Paulus fordert das Leben mit dem Brot, indem er die Schiffsinsassen in Seenot in Apg 27,35 zum Essen aufforderte.

³⁸⁰ FRANCE, *The Gospel of Mark*, 568; EVANS, *Mark*, 390.

der Hand dessen, der gerade mit Gott verbunden war.³⁸¹ Diese Hinwendung vom Himmel zu der feiernden Versammlung versichert den Teilnehmenden, dass Gott für sie sorgt. Die Fürsorge Gottes in der Gegenwart gibt auch eine Sicherheit für die Zukunft. Durch die Ritualhandlung des Brotverteils wird Hoffnung im Abendmahl verkörpert. Man isst und genießt die Gaben Gottes in der Gewissheit, dass die Zukunft durch Gott gesichert ist.

Zu der Wendung „das ist mein Leib“ kommt bei Paulus und Lukas der Zusatz „für euch“ (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν – 1 Kor 11,24; Lk 22,19). Daraus kann man die Sterbesituation Jesu am Kreuz entnehmen,³⁸² die den Teilnehmern bei der Eucharistie ins Gedächtnis gerufen wird.³⁸³ Bei der Eucharistie geht es um eine Teilhabe am Leib Christi, der für die Anwesenden gegeben wurde. Damit schafft die Ritualsprache eine Handlung, die mit der Verkörperung endet. Die Teilnehmer der Eucharistie verkörpern nicht nur physisch das Brot, sondern vor allem die Befreiung,³⁸⁴ die durch den gebrochenen Leib Christi am Kreuz erreicht wurde.³⁸⁵ Die Sprache schafft in der Ritualhandlung eine neue Wirklichkeit – die Befreiung der Teilnehmer – und durch die rituelle Verkörperung wird das neue Wissen unbewusst mimetisch aufgenommen.

Gemeinsam an der rituellen Handlung der Brotverteilung teilzunehmen, schafft auch eine neue Gruppe. Paulus sagt „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist’s. So sind wir, die vielen, ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben“ (1 Kor 10,16–17).³⁸⁶ Die Sprachhandlung der Einsetzungsworte kreiert eine neue Wirklichkeit, die sich darin äußert, dass die Teilnehmer der rituellen eucharistischen Erfahrung nun eine geschlossene Gemeinschaft unter sich bilden.³⁸⁷ So entsteht durch wiederholte mimetische Verkörperung eine neue oder erneuerte Identität der Gruppe.³⁸⁸

Damit kommen man zur zweiten Sprachhandlung der Einsetzungsworte, die bei Markus wie folgt lautet: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (τοῦτο

³⁸¹ Die Gedanken über die rituelle Verkörperung bei dem Brechen des Brotes verdanke ich dem Austausch mit Bernhard Oestreich.

³⁸² Für weitere Details siehe: WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 273. Auch NOLLAND, Luke, 1054.

³⁸³ Mit der Teilnahme an der Eucharistie verkündigt man nach 1 Kor 11,26 den Tod Christi.

³⁸⁴ Befreiung ist das große Thema bei dem Passafest, als ursprünglichen Hintergrund des letzten Mahles Jesu. In Bezug auf Jesus: „He will now for the last time take part in the Passover meal which, as it celebrates redemption from Egypt, also anticipates final redemption of his people by God.“ NOLLAND, Luke, 1055.

³⁸⁵ Wolff redet in Bezug auf „für euch“ von der „Tilgung der Sünden“ mit dem Verweis auf 1 Kor 8,11; 15,3; Röm 5,6-8. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 273.

³⁸⁶ Wolff beobachtet eine Verbindung dieser Stelle zu den synoptischen Einsetzungsworten: WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 227.

³⁸⁷ Der Aspekt der Gemeinschaft wird von Wolff besonders hervorgehoben. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 227.

³⁸⁸ Schnelle redet von der Herausbildung einer neuen christlichen Identität durch das Herrenmahl. SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 204.

ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν - Mk 14,24).³⁸⁹ Was für eine Handlung wird durch das Aussprechen dieser Worte bei der Eucharistie bewirkt? Das Blut ist ein Symbol des Lebens, ähnlich wie auch das Brot das Leben fördert. Die Teilnehmer werden an Jesu Kreuzestod erinnert, bei dem er sein Blut vergossen und sein Leben verloren hat.³⁹⁰ In der Sprachhandlung geschieht es „für viele.“³⁹¹ Jesus verliert sein Leben, damit die vielen leben können. Eine neue Wirklichkeit der Errettung wird mithilfe der Ritualsprachhandlung für die Teilnehmer eröffnet.

Des Weiteren wird das Blut Jesu in der Sprachhandlung mit dem Bund in Verbindung gebracht. Paulus und Lukas reden von einem „neuen Bund“ (gr. ἡ καινὴ διαθήκη – Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Klinghardt sieht hier einen Verweis auf den neuen Bund von Jer 31,31–34, im Zuge dessen von einer Einschreibung des Gesetzes in die Herzen die Rede ist.³⁹² Mit der Ritualteilnahme an dem Blut Christi wird der Bund der Partizipierenden mit ihrem Herrn Jesus Christus in ihre Körper eingeschrieben.³⁹³ Mit der Sprachhandlung werden die Ritualteilnehmer in die neue Wirklichkeit des Bundes mit Jesus, oder dessen Erneuerung hineingeführt.³⁹⁴ Die rituelle Transformation von außerhalb des Bundes zu am Bund teilhabend findet im Ritual statt, wobei eine neue Wirklichkeit geschaffen wird.³⁹⁵

Matthäus fügt über dem für viele geschehen hinzu „zur Vergebung der Sünden“ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – Mt 26,28).³⁹⁶ Wie kommt es von einer rituellen Sprachhandlung zu der Vergebung? Erneut ist hier eine Transformation in Sicht. Das Leiden Jesu geschieht stellvertretend für die vielen.³⁹⁷ Sein Blut wurde vergossen und sein Leben genommen, damit die Teilhaber seines Bundes befreit leben können. Das Ritual bewirkt aufgrund seiner liminalen Eigenschaft eine Transformation. Die Teilnehmer erleben eine Verkörperung ihres

³⁸⁹ Paralleltexte sind Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25. Siehe auch Hbr 9,15 mit dem Gedenken der Vermittlung des neuen Bundes durch das Blut Jesu.

³⁹⁰ DSCHULNIGG, Das Markusevangelium, 365; FRANCE, The Gospel of Mark, 570.

³⁹¹ Der Gedanke der Stellvertretung steht dahinter. Evans verweist auf Jeremias, der diese Stelle mithilfe von Jes 53 deutet. EVANS, Mark, 394. Luz bezieht περὶ πολλῶν auf Jes 53,11f, aber auch auf die mit Jesus feiernden Jünger: LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), 115–116.

³⁹² KLINGHARDT, Meals in the Gospel of Luke, 115.

³⁹³ Evans sieht in dem Bund Jesu ein Versprechen vom kommenden Königreich Gottes. „Jesus will give his own blood to effect the new covenant, the restoration of Israel, and the kingdom of God ‚having come in power‘ (cf. Mark 9:1).“ Mit der Teilnahme am Blut Jesu erneuern die Partizipierenden ihren Taufbund und ihre Teilnahme am Königreich Gottes. EVANS, Mark, 394.

³⁹⁴ Für mehr Details zu dem Bund siehe: FIEDLER, Das Matthäusevangelium, 390.

³⁹⁵ Dabei kann es sich um eine erstmalige Transformation der Teilhabern des Bundes handeln, oder was geläufiger bei der Eucharistie vorkommt, um eine Erneuerung des Bundes.

³⁹⁶ Damit wird auf Mt 1,21 verwiesen, wobei die Parallele zu 1 Kor 10,16 auch da ist: FIEDLER, Das Matthäusevangelium, 389. Hagner sagt: „This notice links the death of Jesus both with that of suffering servant of Isaiah (cf. Isa 53:12), and with the new covenant prophecy of Jeremiah (Jer 31:34).“ HAGNER A. DONALD, Matthew 14-28, 773. Luz sagt, dass der Zusatz dem matthäischen Verständnis der Sündenvergebung entspricht (Mt 1,21; 9,6.8; 18,15-18). LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), 95.

³⁹⁷ Jes 53,6-12. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 293-295. Hbr 9,14 bezeugt, dass sich Jesus selbst hingegen hat.

neuen Zustands, die eine neue Wirklichkeit des Errettetseins darstellt. Die rituelle Erinnerung an die Vergangenheit schafft eine neue Wirklichkeit in der Gegenwart.

Aus der Eucharistie kommt somit eine erneuerte Gemeinschaft mit einer festen Identität in der Kreuzestat Jesu hervor.³⁹⁸ Die Vergebung der Sünden der einzelnen Teilnehmer stellt alle in die gleiche Position. In der liminalen Phase des Eucharistierituals sieht Strecker, wie vorab schon angedeutet, eine Auflösung der Statusunterschiede der Partizipierenden.³⁹⁹ Paulus klagt über Spaltungen sowie unterschiedliche oder mangelnde Essensmengen für die Anwesenden in korinthischen Versammlungen (1 Kor 11,18.21)⁴⁰⁰ und redet dabei von der Verachtung der Gemeinde Gottes die von einigen Teilnehmer getrieben wird (1 Kor 11,22). Seine Ausführungen über die eucharistische Tradition Jesu soll im Ritual zur Bildung der *communitas* führen, in der alle Statusunterschiede verschwinden und eine wahre, gleichwertige Gemeinschaft möglich wird.⁴⁰¹ Eine Transformation in eine Liebesgemeinschaft wird als ein direktes Produkt der Ritualverkörperung erwartet.⁴⁰²

Bei der Eucharistie geht es laut Paulus um die Vergangenheitsperspektive mit der Verkündigung des Tods des Herrn (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε – 1 Kor 11,26).⁴⁰³ Dunn sieht in allen vier neutestamentlichen Abendmahlsberichten die Symbolik des Todes Jesu.⁴⁰⁴ Jedes Abendmahl ist eine visualisierte und mit dem eigenen Körper erlebte Predigt. Der Leib Christi wurde gebrochen und sein Blut vergossen. Bei dem Aussprechen der Einsetzungsworte in der Ritualhandlung transformieren diese vergangenen Ereignisse die Gegenwart der Teilnehmer in der Eucharistie. Jesu Taten aus der Vergangenheit schaffen im Ritual eine neue Wirklichkeit für die Glaubenden. Die Ritualhandlung wirkt sich auf das Leben der Teilnehmer in der Gegenwart aus und bezeugt von einer neuen Zukunft.

Als modernes Beispiel greift Wulf das Ritual der Beerdigung von Michael Jackson auf und redet von dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, das dabei konstruiert wurde.⁴⁰⁵ Die körperliche Verinnerlichung seiner Musik und die Erinnerung an ihn brachte eine stark heterogene Gruppe bestehend aus Menschen aus aller Welt zusammen an einen Ort. Dieses

³⁹⁸ Das Brechen des Leibes und Vergießen des Blutes stehen bei der Eucharistie im Fokus.

³⁹⁹ STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus, 324

⁴⁰⁰ Die soziale Dimension des Konflikts wird von Theissen herausgearbeitet, wobei er vier Fragen stellt: 1) Gab es verschiedene Gruppierungen beim Herrenmahl? 2) Gab es zeitlich verschiedene Beginne des Mahls? 3) Gab es qualitativ verschiedene Portionen beim Mahl? 4) Gab es qualitativ verschiedene Mähler? Alle vier Fragen werden mit ja beantwortet: THEIßEN, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Siehe auch WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 259; SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 57.

⁴⁰¹ STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus, 333.

⁴⁰² Taussig redet in Bezug auf die matthäische Gemeinde von „liminal space of belonging.“ TAUSSIG, The Primary Role of Meals in Matthew's Construction of Diasporic Identity, 129.

⁴⁰³ Zu der Verkündigung beim Herrenmahl siehe: WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 274–275.

⁴⁰⁴ DUNN, Jesus Remembered, 805.

⁴⁰⁵ WULF, Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals, 83.

Beerdigungsritual war in der Lage, durch seine weltweite Ausstrahlung die Bewunderer des Werks von Michael Jackson nochmals zu mobilisieren und kurzfristig eine globale Bewegung ins Leben zu rufen. Da in diesem Fall keine regelmäßige Wiederholung des Rituals und die dazugehörige Verkörperung stattgefunden hat, ist diese Bewegung spontan wieder auseinandergegangen.

Im Fall des Todes Jesu wiederholen die Christen bis heute die rituelle Erinnerung und Verkörperung in der Eucharistie, da sie in dem Ereignis Jesu Christi eine geschichtliche Schlüsselerfahrung finden. Schließlich sagt Paulus, dass es geschieht „bis er kommt“ (ἄχρι οὗ ἔλθῃ - 1 Kor 11,26). Damit ist die Zukunftsperspektive der Ritualhandlung wieder im Fokus.⁴⁰⁶ Wenn die Parusie stattfindet, wird es nicht mehr nötig sein, sich an den Herrn zu erinnern, da es Wirklichkeit wird. Das Ritual der Eucharistie will auf Jesu Tod hinweisen und die Teilnehmer mit ihm verbinden. Dabei verkörpert die gegenwärtige Verbindung im Ritual die Hoffnung auf eine zukünftige Parusie.

Paulus gibt auch Anweisungen dazu, wer nicht an der Eucharistie teilnehmen sollte. Eine Verbindung mit dem Herrn im Herrenmahl sollte es nur für diejenigen geben, die es in einer würdigen (ἀναξίως) Art und Weise praktizieren: „Wer also unwürdig von dem Brot isst oder von dem Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch. Denn wer isst und trinkt und nicht bedenkt, welcher Leib es ist, der isst und trinkt sich selber zum Gericht“ (1 Kor 11,27–29). Die Würdigkeit bezieht sich in Korinth dem Kontext gemäß zuerst auf die Spaltungen (1 Kor 11,18), die durch die sozialen Unterschiede in der Gemeinde verursacht wurden (1 Kor 11,20-21).⁴⁰⁷

Paulus beendet den ganzen Komplex mit dem Gebot, aufeinander zu warten, um gleichzeitig (1 Kor 11,33) und mit denselben Essensmengen (1 Kor 11,34) gemeinsam das Abendmahl zu feiern.⁴⁰⁸ So vermeidet man das Gericht des Herrn, von dem in Korinth schon einige betroffen sind (1 Kor 11,30–32).⁴⁰⁹ Paulus setzt sich für eine Ritualteilnahme ein, die

⁴⁰⁶ SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 236; WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 275–276; SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 47. Thiselton sagt: „The story does not reach its culmination until he comes, and only then will the full meaning of all present moments be disclosed, beyond the need for partial significations.“ THISELTON, The First Epistle to the Corinthians, 888.

⁴⁰⁷ Siehe SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 237. Wolff redet zusätzlich von der „Geringschätzung gegenüber Gemeindegliedern“ die „zugleich Vergehen an der Heilstat Christi“ ist. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 277. Die Frage mit der Paulus hier zu tun hat ist, wie kann man an der selbst hingebenden Tat Christi partizipieren und dabei nicht auf die Bedürftigen in der Gemeinde achten?

⁴⁰⁸ WENDLAND, Die Briefe an die Korinther, 100. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 280–281. Schottroff bestreitet die zeitliche Bedeutung des Aufeinander Wartens und bevorzugt „sich gegenseitig beschenken.“ SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 239.

⁴⁰⁹ Siehe WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 279; SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 238. Kann es sein, dass „viele Schwache und Kranke“ in Korinth ein direktes Produkt der Mangel an Nahrung beim christlichen Herrenmahl sind?

die Partizipierenden mit ihrem Herrn verbindet (1 Kor 11,23-26), um dadurch ihre Gemeinschaft untereinander zu stärken. Die gemeinsame Verkörperung der eucharistischen Werte stärkt dabei ihre Identität und führt zur Transformation ihrer Gemeinschaft.

Weitere Ritualverkörperung findet man in den eucharistischen Gebeten der Didache, der frühchristlichen Gemeindeordnung.⁴¹⁰ Das erste Dankgebet thematisiert im Kontext vom Kelch die Offenbarung des heiligen Weinstock Davids durch Jesus (τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυεὶδ τοῦ παιδός σου ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ – Didache 9,2). Was ist mit dem Weinstock Davids gemeint? Bei Schöllgen findet sich der Hinweis auf „Wein“ als eine Metapher für Israel als das erwählte Volk.⁴¹¹ Durch Jesus wird ein neues Volk gebildet, das am Gottesheil partizipiert. Durch die Teilnahme an der eucharistischen Ritualhandlung wird die neue Wirklichkeit der Zugehörigkeit zu Jesus Realität. Im Ritual entstehen Transformation und neue Identität.

In dieselbe Richtung geht auch die Wendung bei dem darauffolgenden Brotgebet, die von der Sammlung des gebrochenen Brotes redet (τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν – Didache 9,4). Diese Wendung des Gebets wird im Folgenden auf die Kirche gedeutet (ἡ ἐκκλησία), womit die zerstreute Gemeinde aus der ganzen Welt in das Reich Gottes gesammelt werden soll.⁴¹² Damit sind die zerstreuten Brotstücke wieder eine Metapher für Israel oder für das neue Volk Gottes. Es geht hier um eine Sammlung des Volkes Gottes. Die Transformation, die in der Eucharistie geschieht, ermöglicht die Herausbildung des neuen Volkes. In der Ritualperformance wird diese neue Identität immer wieder verkörpert und erneuert.

Gleich nach dem zweiten Eucharistiegebet der Didache kommt eine Anweisung, wer an dem Ritual teilnehmen kann: „Doch niemand soll essen und trinken von eurer Eucharistie außer denen, die auf den Namen des Herrn getauft sind“⁴¹³ (μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ’ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου – Didache 9,5). Hier wird das

⁴¹⁰ Lindemann redet von einer Kirchenordnung: LINDEMANN, Zur frühchristlichen Taufpraxis, 767. Draper betrachtet die Didache als liturgische Regeln für die Integration von Heiden in die judenchristliche Gemeinden, im Sinne der liminalen Ritualtheorie Truners: „The *Didache* would seem to reflect this kind of alternation ritual, designed to remove the novices permanently from their old (Gentile) society and weld them into a new and permanent (Jewish Christian) community.“ DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 124.

⁴¹¹ SCHÖLLGEN, Didache, 121, Fußnote 100. Schöllgen weist mit seiner Bemerkung auf Vööbus hin.

Niederwimmer redet von einer „Metapher für das Heil selbst.“ NIEDERWIMMER, Die Didache, 183. Ähnlich auch Kollmann, wobei er symbolisch „das erwählte Volk Israel“ hinter der Wendung sehen will, mit dem Hinweis auf Ps 80,9.15; Hos 10,1; Jer 2,21; 4 Esr 5,23. KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, 81. Für Koch ist der Weinstock Davids „die von Gott erwählte Gemeinde, die auf den παῖς Jesus bezogen ist und von ihm die Mitteilung der Heilsgaben erhält.“ KOCH, Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache, 872. Siehe auch DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 149–150.

⁴¹² KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, 83; NIEDERWIMMER, Die Didache, 190; WILHITE, The Didache, 182.

⁴¹³ Zitate aus der Didache sind in dieser Arbeit nach Schöllgen wiedergegeben: SCHÖLLGEN, Didache.

Ritual der Taufe mit dem der Eucharistie als dessen Voraussetzung in Verbindung gebracht.⁴¹⁴ Die Didache will eine Bestätigung des Bundes durch die Eucharistie nur für diejenigen zulassen, die schon Teil des Volkes Gottes sind. Nach dieser Anweisung kommen im Rahmen der Abendmahlsgebete der Didache wahrscheinlich die Einsetzungsworte und das eigentliche Ritual mit der Sättigungsmahlzeit in der Mitte. Von der rituellen Verkörperung werden nach Didache diejenigen ausgeschlossen, die noch nicht Ja zu Jesus als ihren Herrn gesagt haben.⁴¹⁵ Eine weitere Anweisung an die am Abendmahl Teilnehmenden kommt später in Didache 14,1-3 vor, diesmal bezogen auf die Mitchristen. Das Brotbrechen bei der Eucharistie ist nur für solche Gemeindeglieder zugelassen, die sich davor gegenseitig versöhnt und ihre Sünden bekannt haben.⁴¹⁶ Eine richtige Gesinnung gehört also zu der christlichen Feier des Abendmals, ohne die die Gemeinschaft gestört ist und das Ritual nicht seine vollen Auswirkungen entfalten kann.

In dem dritten Eucharistiegebet der Didache, nach dem eigentlichen Ritual, zieht Gottes heiliger Name in die Herzen der individuellen Teilnehmer ein (τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν – Didache 10,2). Wie geschieht die Verkörperung des Namens in den Herzen der Partizipierenden? Der Name Gottes steht nach Schöllgen für seine Präsenz.⁴¹⁷ Die Präsenz Christi bei dem Abendmahl wird besonders bei Sandvik und Keller betont.⁴¹⁸ Schröter redet von „Vergegenwärtigungsmählern... bei denen sich die Gemeinde gleichermaßen mit dem irdischen und dem erhöhten Herrn verbindet.“⁴¹⁹ Die Ritualteilnahme schafft eine neue oder bestätigt die schon vorhandene Wirklichkeit der Präsenz Gottes im Leben der Gläubigen. Die durch die Ritualperformance ausgedrückte Präsenz Gottes schreibt sich in die Körper der Teilnehmer ein und formt so eine identitätsstiftende Realität.

⁴¹⁴ Wilhite zitiert Zangenberg, der hier die Gruppenzugehörigkeit durch Taufe, anstelle der Beschneidung feststellt. WILHITE, *The Didache*, 186.

⁴¹⁵ Diese Anweisung schließt aber nicht zwingend aus den urchristlichen Versammlungen und ihren Sättigungsmahlzeiten aus, sondern nur von der Beteiligung an dem eucharistischen Herrenmahl selbst. So NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 192. Schöllgen weist auf einen späteren Ausschluss der Nichtgetauften bei Hippolyt hin (*Trad. Apost.* 25-27). SCHÖLLGEN, *Didache*, 123, Fußnote 105.

⁴¹⁶ Schöllgen glaubt, es handelt sich hier um ein kollektives Sündenbekenntnis. SCHÖLLGEN, *Didache*, 68–69. Niederwimmer sagt, „daß die Gemeinde ihr eucharistisches Opfer nur dann rein darbringt, wenn sich (1) ihre Glieder durch eine vorausgehende Beichte von ihrer Schuld gereinigt haben, und wenn (2) jeder Streit zuvor durch Versöhnung bereinigt worden ist.“ NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 240.

⁴¹⁷ SCHÖLLGEN, *Didache*, 123, Fußnote 108. Niederwimmer verbindet das Wohnen Gottes in den Gläubigen mit dem Ritual der Taufe. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 195. Wilhite verbindet es mit der Taufe, schließt die Eucharistie aber nicht aus. WILHITE, *The Didache*, 187.

⁴¹⁸ SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 152; KELLER, *Eucharistie und Parusie*, 17–19.

⁴¹⁹ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 167.

Zum Abschluss des dritten Eucharistiegebets kommt der Ruf „es komme die Gnade“ (ἐλθέτω χάρις – Didache 10,6).⁴²⁰ Jesus selbst als Personifizierung der Gnade wird hier aufgerufen. Mit der Sprechakte wird seine Präsenz in der Eucharistie bewusstgemacht, aber auch sein zukünftiges eschatologisches Kommen wird herbeigeseht.⁴²¹ Rituale verbinden also nachvollziehbar Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Mit der Wendung verkörpert sich die Zukunftssehnsucht in den Leibern der Teilnehmer in der Ritualperformance. Die Gläubigen hoffen, auf eine baldige Parusie des Herrn.

Hosanna – dieser Ruf folgt in demselben Vers (Ὡσαννὰ – Didache 10,6). Es geht um einen Hilferuf an einen König oder Gott (2 Sam 14,2; 2 Kön 6,26; Ps 12,2; 20,10).⁴²² In dem Hallel-Psalms 118, der bei der Passaliturgie verwendet wurde, ruft der Psalmschreiber: „O Herr, hilf!“ (Ps 118,25). Diese ursprüngliche Verwendung wurde mit der Zeit zu einem Jubelruf und hier in Didache findet man dessen älteste christliche Ritualverwendung.⁴²³ Was wird in den Sprechakten mit einem *Hosanna*-Jubelruf zum Ausdruck gebracht? Es geht in dem vorhergehenden Kontext von Didache 10,5 um die Befreiung und Errettung, die Gott möglich macht. Gott wird für seine befreiende Aktion zugejubelt und dieser Jubel überträgt sich in der Ritualverkörperung direkt auf die Körper der Teilnehmer.

Nun folgt eine Formulierung, die wie ein Ausschluss von dem Ritual klingt,⁴²⁴ oder zumindest eine nötige Sinnesänderung bezeugt: „Wer heilig ist, der soll herkommen! Wer es nicht ist, soll Buße tun!“ (εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω εἴ τις οὐκ ἔστι μετανοεῖτω – Didache 10,6). Die Verkörperung einer neuen Gesinnung ist Teil der Eucharistie. Es geht um eine Warnung an die Unbußfertigen, die in einen Gerichtskontext eingebettet ist.⁴²⁵ Diejenigen, die nicht zur Buße bereit sind, werden auch nicht ermutigt an dem Ritual der Eucharistie teilzunehmen, da man durch das Ritual Teil von Gottes Volk wird. Wer aber die Ritualverkörperung an sich nicht einwirken lassen will, um damit eine Gemeinschaft der Gleichgesinnten zu bilden, wird zu einer Sinnesänderung gerufen. Denn ohne Transformation hat das Ritual kaum Auswirkung auf die Teilnehmer.

⁴²⁰ Koptische Übersetzung voraussetzt ὁ κύριος anstelle der Gnade. NIEDERWIMMER, Die Didache, 202, Fußnote 77.

⁴²¹ Niederwimmer nennt es „den Ausblick auf die Parusie,“ und gemeint „ist das eschatologische Heil.“ NIEDERWIMMER, Die Didache, 202..

⁴²² SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 37. Schwiebert bringt es in Verbindung mit jüdischem Sukkot-Fest. SCHWIEBERT, Knowledge and the Coming Kingdom, 116.

⁴²³ NIEDERWIMMER, Die Didache, 202–203. Dieser Ruf wird in Evangelien in Bezug auf Jesu königlichen Einzug in Jerusalem verwendet (Mt 21,9; Mk 11,9-10; Joh 12,13).

⁴²⁴ Niederwimmer sieht hier die Zulassungsbedingungen zum Herrenmahl und weist auf eine ähnliche Formulierung in 1 Kor 16,22 hin: NIEDERWIMMER, Die Didache, 203. Wilhite konstatiert hier auch Ausschluss, aber es ist ihm unklar, wieso gerade an dieser Stelle in der Liturgie. WILHITE, The Didache, 191.

⁴²⁵ Niederwimmer redet auch von einer Warnung, mit dem Verweis auf 1 Kor 11,27. NIEDERWIMMER, Die Didache, 204, Fußnote 92.

Didache 10,6 endet mit einem weiteren Ruf an Gott. *Maranatha* (μαράν ἠθά) ist, wie zuvor beschrieben, eine aramäische Wendung, zu der es verschiedenartige Deutungen gab.⁴²⁶ Niederwimmer schlägt vor, es vom unmittelbaren Kontext in der Didache her zu deuten inklusive des Gerichtskontextes.⁴²⁷ Dementsprechend stellt *Maranatha* einen Gott auffordernden Ruf dar, um dessen zukünftiges Kommen zum Gericht zu realisieren: „Herr komme!“ Die Teilnehmer nehmen mit dem Ruf *Maranatha* den Ausblick in die Zukunft. Eine Verkörperung der Zukunftsperspektive findet statt, indem man es gemeinsam betet. Das Gebet der Didache 10 endet schließlich mit einem bestätigenden *Amen*.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Verkörperung in der eucharistischen Ritualperformance Transformation und neue Identität ermöglicht. Durch mimetische Einübung und Wiederholung werden neue Werte und eine neue Wirklichkeit in den Leib eines jeden Teilnehmers eingeschrieben. In den Ritualsprechakten werden Symbole des Leibes und Blutes Jesu auf Gottes Befreiung und Errettung hin angewendet.⁴²⁸ Indem man sich rituell an Jesu Taten erinnert, wird man aus der Gegenwart in die Vergangenheit versetzt. Diese Erinnerung erfüllt aber einen Zweck, der in der Zukunft liegt – bis er kommt – und so ist die zukünftige Parusie eine Hoffnung der Gläubigen, die in der Ritualperformance körperlich verinnerlicht wird. In dem Ritual der Eucharistie versammelt sich ein neues Volk, das durch Ritualteilnahme ein habitualisiertes Verhalten eingeübt hat. In der liminalen *communitas* geschieht eine Beeinflussung des Habitus, die der neuen Gemeinschaft Identität verschafft. Die Verkörperung in der rituellen Performance unterstützt den ganzen Prozess.

Hoffnung

Ein habitualisiertes Ritualverhalten bei der Eucharistie startet mit der Formung und Verkörperung, kann jedoch ohne Hoffnung nicht finalisiert werden. Hoffnung hat mit Sinngebung zu tun, da sie dem ganzen Sein der Menschen eine neue zukunftsöffnende Dimension in Aussicht stellt. Hoffnung beinhaltet eine emotionale Komponente, die mit kognitiven menschlichen Urteilen zu tun hat.⁴²⁹ Somit stellt Hoffnung als eine Emotion ein

⁴²⁶ MESSMER, *Maranatha* (1 Corinthians 16:22): Reconstruction and Translation Based on Western Middle Aramaic. Die Frage ist, ob es perfektisch, präsentisch, futuristisch oder imperativisch übersetzt werden sollte. Sandvik charakterisiert die Wendung an sich als ein Eucharistiegebet: SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 13.

⁴²⁷ NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 204–205. Einen ähnlichen drohenden Kontext beobachtet Niederwimmer in 1 Kor 16,22. Es geht in Didache 10,6 um eine würdige Teilnahme an der Eucharistie, wobei Unbußfertige durch Gott gerichtet werden. Ein ähnlicher Gebrauch konnte möglicherweise Offb 22,20 bestimmen. Siehe auch: MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*.

⁴²⁸ Schröter nennt das Abendmahl „eine Symbolhandlung.“ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 164.

⁴²⁹ Siehe NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*; SOLOMON, *The Passions*. Außer Emotion wurde im vorigen Kapitel von der Mehrdimensionalität der Hoffnung gesprochen und sie wurde auch mit einer Überzeugung gleichgesetzt.

auf die Zukunft ausgerichtete Denken dar.⁴³⁰ Ein Zusammenspiel der drei Komponenten, Formung, Verkörperung und Emotionsbeurteilung, ermöglicht eine Habitualisierung des Verhaltens. Die mimetisch wiederholte Verkörperung in der Ritualperformance erneuert die Hoffnung, beeinflusst den Habitus und formt die Identität der Teilnehmer.

Hoffnung ist, wie im vorigen Kapitel dargestellt, eine liminale Erscheinung, die eine Möglichkeit darstellt. Wer etwas hofft, hat es noch nicht ergriffen, sondern strebt danach, es zu erlangen. Mit Paulus ausgedrückt: „Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“ (Röm 8,24). Laut Paulus verstanden die antiken Menschen seiner Zeit, dass sich Hoffnung nicht auf die Dinge bezieht, die sie in ihrer Gegenwart schon besitzen, sondern auf zukünftige, noch nicht erreichte Wünsche.⁴³¹ Somit befindet sich Hoffnung auf einer Skala der Emotionen zwischen Angst und Freude. Erfüllte Hoffnung wechselt zu Freude, aber unerfüllte zur Angst.⁴³² Damit hat Hoffnung mit der Machtlosigkeit zu tun, da man selbst den Ausgang schwer bestimmen kann.⁴³³ Mit der Hoffnung befindet man sich in einem liminalen Zustand der Potenz.⁴³⁴

Um die urchristliche Ritualisierung der Hoffnung im Kontext der Eucharistie zu verfolgen, werden zuerst die Einsetzungsberichte untersucht. Paulus endet seine Einsetzungsworte, wie schon beobachtet, mit der Nebenbemerkung „bis er kommt“ (ἄχρι οὗ ἔλθῃ – 1 Kor 11,26,⁴³⁵ bezogen auf Jesu Wiederkunft.⁴³⁶ Er verweilt nicht bei der Wendung, erklärt sie nicht weiter und braucht sie gar nicht nachzuweisen. Anscheinend ging es bei

⁴³⁰ Da Sprache eine Handlung ist, nach Wittgenstein, so ist auch Denken zugleich eine Handlung und beinhaltet eine Aktionskomponente, die auf die Zukunft ausgerichtet ist. Für die Aktionskomponente der Emotionen siehe: HOCKEY, *The Role of Emotion in 1 Peter*, 26.

⁴³¹ Für die soziale und kulturelle Bestimmung der Emotionen in der griechischen Welt der Antike siehe CHANIOTIS, *Unveiling Emotions*, 16. Siehe auch JEW, *Paul's Emotional Regime*, 14.

⁴³² Siehe NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, 48.

⁴³³ NUSSBAUM, *The Monarchy of Fear*, 203.

⁴³⁴ Strecker beschreibt das ganze christliche Leben als in einem liminalen Zustand befindlich: STRECKER, *Leben als liminale Existenz*.

⁴³⁵ In der *Epistula Apostolorum* aus der Mitte des zweiten Jahrhundert, etwa 100 Jahre nach dem 1. Korintherbrief, gebietet Jesus seinen Jüngern, das Abendmahl zu feiern und betont dabei die eschatologische Perspektive im Vers 15: „And we said to him, ‘O Lord, have you then not completed the drinking of the Passover? Must we, then, do it again?’ And he said to us, ‘Yes, until I come from the Father with my wounds.’“ SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, 258. Die Wendung „bis er kommt“ ist hier möglicherweise ein Hinweis auf den 1 Kor 11,26 oder eine frühchristliche Tradition, die von der eschatologischen Perspektive beim Abendmahl zeugt. Der Hinweis zu der *Epistula Apostolorum* ist entnommen von MCGOWAN, *Ancient Christian Worship*, 230.

⁴³⁶ Wolff setzt sich ganz klar für die Parusie Christi mit der Wendung des Paulus ein. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 275–276. Wendland redet hier von der Wiederkunft Christi: „Die Feier des Herrenmahls geschieht im Blick auf das kommende Ende, es ist die Feier der Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn.“ WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, 98. Thiselton betont auch die eschatologische Ausrichtung: THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 888. Hofius redet von einer finalen Ausrichtung der Wendung (final clause) „until (things have reached the point that) he comes, until (the goal is reached, that) he come (s).“ HOFIUS, *The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition*, 111. Hofius verweist auf Jeremias für diese Bemerkung: JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 244.

seinen christlichen Erstlesern in Korinth um eine selbstverständliche Hoffnung, die keiner weiteren Erläuterung bedurfte. Dass das Herrenmahl in der Gegenwart mit einem Blick in die Zukunft gefeiert wird und dass es bis zu der Parusie regelmäßig gefeiert werden soll, war ihnen anscheinend selbstverständlich.⁴³⁷

Die Evangelischreiber lassen erahnen, dass das Problem des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern die Andeutungen über sein Weggehen waren.⁴³⁸ Diese Situation hat Unsicherheiten und Emotionen der Traurigkeit bei den Jüngern verursacht. Im gewissen Sinne ist die Situation der Erstleser der Evangelien ähnlich, da sie trotz der Vergegenwärtigung im Ritual und der Präsenz des Geistes in ihrem Leben nun auf die Erscheinung des Herrn bei seiner Parusie warten. Schröter sagt dazu: „Im letzten Mahl und den Deuteworten wird damit die Bedeutung des Kommens Jesu in besonders dichter Weise zum Ausdruck gebracht und für die Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt und das Mahl feiert, transparent.“⁴³⁹ Dem Abendmahl ist von seinem ursprünglichen Kontext her eine klare Zukunftsperspektive immanent.

Die Synoptiker berichten, dass Jesus bei diesem letzten Mahl folgendes Versprechen gab: „Wahrlich, ich sage euch, dass ich nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis an den Tag, an dem ich aufs Neue davon trinke im Reich Gottes.“ (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ – Mk 14,25).⁴⁴⁰ Nachdem die Jünger am Brot und Wein bei dem Passamahl teilgenommen haben, verspricht Jesus bis zu der Wiedervereinigung im Reich Gottes auf Wein zu verzichten.⁴⁴¹ Um zu betonen, dass es um eine Wiedervereinigung geht, fügt Matthäus in seinem Bericht die Wendung „mit euch“ hinzu (μεθ’ ὑμῶν - Mt 26,29). Die Nachfolger Jesu können damit rechnen, dass es Jesus sehr ernst ist, bald mit ihnen zu

⁴³⁷ „Past, present and future are thus gathered up in one sacred and joyful festival of the Lord’s Table.” MARTIN, *Worship in the Early Church*, 128.

⁴³⁸ Mk 14,7; Mt 26,11; Joh 12,8. Siehe auch die Abschiedsrede Jesu in Joh 13-17. Ferner siehe auch das traurige Versprechen Jesu mit dem Hochzeitsbild in Mt 9,15. Schließlich sind allen vier neutestamentlichen Evangelien die Berichte über die Verratspläne Judas im Kontext des letzten Mahles eigen und sie bringen eine gewisse Spannung mit sich. Verrecchia stellt für den Abendmahlsbericht von Lk 22 das Genre der Abschiedsrede fest: VERRECCHIA, *Das Abendmahl in den synoptischen Evangelien und im ersten Korintherbrief*, 47–50.

⁴³⁹ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 159. Schröter verweist auf Luz für diese Bemerkung: LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 118f.

⁴⁴⁰ Schweitzer sah in diesen Worten die wahre Grundlage für die Wiederholung des Abendmahls unter Frühchristen in Erwartung ihres Herrn: SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 238.

⁴⁴¹ Nach Frey „belegt das Logion klar die von Jesus bis zum Ende seiner Wirksamkeit durchgeführte eschatologische Perspektive der βασιλεία–Verkündigung.“ FREY, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft*, 72.

feiern. Diese Ernsthaftigkeit drückt er mit seinem Verzicht bis zu der Wiedervereinigung aus.⁴⁴²

Damit eröffnen Markus und Matthäus eine neue Zukunftsperspektive für ihre Leser, von der Paulus auch mit der Wendung „bis er kommt“ zeugt. Diese Worte lassen im Ritual die Hoffnung Einzug in ihre Leiber halten. Mit der Wiederholung im Abendmahl geschieht eine Habitualisierung für die Teilnehmer. Die rituelle Erinnerung beim Abendmahl blickt nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft auf die Parusie des Herrn. Bewegt durch die Partizipation am Brot und Wein ersehnen die Partizipierende das zukünftige Mahl Jesu. Ihre neue Identität als wartende Kinder Gottes wird im Ritual bestätigt und diese erneuerte Hoffnung trägt sie in den Alltag.

Im Bericht des Lukas vom letzten Mahl wurde schon ein zusätzlicher Kelch vor den Einsetzungsworten zum Brot und Wein beobachtet. Ganz am Anfang des Berichts, vor diesem ersten Kelch, bringt Lukas ein Versprechen im Bezug auf das Passalam: „Denn ich sage euch, dass ich es nicht mehr essen werde, bis es erfüllt wird im Reich Gottes“ (λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ – Lk 22,16). Also, nicht nur auf das Gewächs des Weinstocks, sondern auch auf das Passalam will Jesus, nach Lukas, bis auf Weiteres verzichten. Die Worte von dem Verzicht auf den Wein bringt Lukas anschließend nach dem ersten Kelch in Lk 22,18 ein. In seinem Bericht geht es dabei um einen doppelten Verzicht.⁴⁴³ Das Jesus nicht feiern will, solange seine Nachfolger sich nicht in der Sicherheit des Reiches Gottes befinden, weckt bei seinen Nachfolgern Hoffnung.

Nach den Einsetzungsworten spricht Lukas eine weitere Zukunftsperspektive an, in dem Streit, wer von den Jüngern der Größte sein sollte. Da verspricht Jesus ihnen eine große Ehre erst im Reich Gottes: „dass ihr essen und trinken sollt an meinem Tisch in meinem Reich und sitzen auf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.“ (ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ – Lk 22,30; par Mt 19,28). Das ist schon das dritte Zukunftsversprechen Jesu formuliert durch Lukas im Kontext des letzten Mahles. Nolland sieht hier bei Lukas Bilder des eschatologischen Festessens: „The end-time future is pictured

⁴⁴² Nach Fiedler geht es hier um eine Vollendung im Reich Gottes: FIEDLER, Das Matthäusevangelium, 390. Nach Nolland zielt Jesus hier auf den eschatologischen Banquet: NOLLAND, The Gospel of Matthew, 1085. Hagner bestätigt die eschatologische Perspektive mit dem eschatologischen Banquet: HAGNER A. DONALD, Matthew 14-28, 774. Luz sieht in der Wendung μεθ' ὑμῶν „die noch ausstehende eschatologische Vollendung“: LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28), 117.

⁴⁴³ Möglicherweise will Lukas mit dem doppelten Verzicht die Traurigkeit Jesu wegen des Abschieds von seinen Jüngern zum Ausdruck bringen. Damit trifft Lukas möglich einen Bedarf bei seinen Lesern.

as a never-ending banquet, at table with Jesus in his kingdom.“⁴⁴⁴ Das Bild des Festmahls ist hier zusätzlich mit der Aufgabe beim Zukunftsgericht verknüpft. Seine engsten Vertrauten haben eine Zukunft und die dahingehenden Versprechen wecken ihre Hoffnung, die im Kontext der eucharistischen Feier der Gemeinde Jesu immer wieder erneuert wird.⁴⁴⁵

Das Versprechen über das Festmahl Gottes für sein Volk geht auf die damals vertraute alttestamentliche Ankündigung von einem fetten Mahl Jahwes zurück: „Und der HERR Zebaoth wird auf diesem Berge allen Völkern ein fettes Mahl machen, ein Mahl von reinem Wein, von Fett, von Mark, von Wein, darin keine Hefe ist.“ (Jes 25,6). Gott sorgt sich um die Seinen. Während seines öffentlichen Dienstes erfüllte Jesus mehrmals dieses Versprechen Gottes mit seinen Vermehrungswundern, wobei tausende Menschen durch jeweils kleine Mengen Nahrung gesättigt wurden (z. B. Mk 6,30–44; 8,1–9). Es geht um eine lebensspendende Aktion Gottes.⁴⁴⁶ Die christliche Feier der Eucharistie gibt einen Vorgeschmack auf die zukünftige Erfüllung des Festmahles im Reich Gottes, das in Offb 19,7–9 als Hochzeitmahl des Lammes angekündigt worden ist. Diejenigen, die heute schon am Ritual der Eucharistie teilnehmen, blicken mit Hoffnung in die Zukunft und ersehnen die Vereinigung mit ihrem Herrn.

Lukas berichtet in seiner Apostelgeschichte von weiteren Mahlsituationen unter Frühchristen. Sie haben sich damals kontinuierlich zu gemeinsamen Mahlzeiten getroffen, bei denen sie sich an ihren Herrn erinnern und seine Präsenz erleben konnten.⁴⁴⁷ Marguerat argumentiert für den Abendmahlshintergrund der Mahlsituationen in der Apostelgeschichte.⁴⁴⁸ Wie schon zuvor beobachtet, verwendet Lukas das Brechen der Brotes als *Terminus technicus* für die Eucharistie. Das Brot zu brechen, es zu teilen und gemeinsam davon zu essen, ist ein lebensschaffender Vorgang, der die zukünftige Entfaltung des Lebens ermöglicht.⁴⁴⁹ Daraus erwächst bei den Teilnehmenden eine zukunftsbezogene Hoffnung auf die eschatologische Vereinigung, die durch sich wiederholenden Ritualmahlsituationen gestärkt wird.

War diese frühchristliche Hoffnung ansteckend? Lukas berichtet jedenfalls von wachsenden Teilnehmerzahlen in den Versammlungen (Apg 2,47; 5,14). Auch für die

⁴⁴⁴ NOLLAND, Luke, 1068. Für ein eschatologisches Verständnis siehe auch WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas, 372.

⁴⁴⁵ Man kann einwenden, dass sich dieses Versprechen nicht im Kontext des letzten Mahles befindet, aber Lukas bringt diesen Bericht sofort nach dem Mahl und direkt vor Gethsemane und der Gefangennahme Jesu.

⁴⁴⁶ Für mehr Details siehe STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, 5.

⁴⁴⁷ Die erste Mahlsituation in Apg ist in 1,4, als Jesus nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern ein Mahl teilt. Nach seiner Himmelfahrt berichten Apg 2,42 und 2,46 von regelmäßigen urchristlichen Mahlzeiten.

⁴⁴⁸ MARGUERAT, Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles, 513–535.

⁴⁴⁹ Für die Verbindung von Lk 24,30–35 zum Abendmahl siehe NOLLAND, Luke, 1206. Siehe weiter Mt 14,19 für die Tradition, die auf das Wirken Jesu und seine Vermehrungswunder zurückgeht.

Neuankömmlinge schreibt sich durch die Beteiligung an den Ritualmahlzeiten die neue Identität mimetisch in ihre Körper hinein. Lukas fasst die Atmosphäre der Gruppe wie folgt zusammen: „Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; auch nicht einer sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam“ (Apg 4,32). Es entwickelte sich eine Art der Liebesgemeinschaft, in der gegenseitige Solidarität praktiziert wurde. Mimesis scheint demnach zur Beeinflussung des Habitus geführt zu haben, während sich die kollektive emotionale Beurteilung der Ritualzusammenkünfte in Hoffnung niederschlägt. Die Teilnahme an der Eucharistie bestätigte den Glauben der Frühchristen und stärkte ihre Identität.

Was sagt Johannes zur Bildung der frühchristlichen Hoffnung durch das Abendmahl?⁴⁵⁰ Im Kontext des johanneischen Berichts über das letzte Mahl Jesu in Joh 13 fehlen zwar die Einsetzungsworte, aber die Verratssituation durch Judas (Joh 13,18–30) scheint dieselbe zu sein wie bei den Synoptikern.⁴⁵¹ Johannes bringt vor dem Mahl den Bericht von einem zusätzlichen Ritual im Kontext der antiken Gastfreundschaft: den Anwesenden werden die Füße gewaschen.⁴⁵² Eine verkörperte Ritualhandlung, durchgeführt durch den Hausherrn oder dessen Ermächtigten, ist hier in Sicht.⁴⁵³ Es ist ein Dienst an den Eingeladenen, womit eine Eingliederung in die Gemeinschaft derer, die im Haus feiern passiert. Den Gewaschenen wird ein Platz im dem innersten Kreis der Nachfolger Jesu zugesichert (Joh 13,4–17). Insofern ist die Fußwaschung ebenfalls ein liminales Ritual, das identitätsstiftend wirkt.⁴⁵⁴

Mit ihrer neuen Identität sind Hoffnungen verbunden und johanneischer Jesus redet in seinen Abschiedsreden (Joh 13–17) von eben diesen Zukunftshoffnungen:⁴⁵⁵ „Und wenn ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf

⁴⁵⁰ Cullmann findet Abendmahl und Taufe hinter dem Narrativ des Johannesevangeliums. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst. Sandvik findet Eucharistie durchgehend im NT inklusive des Johannesevangeliums. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament. Ähnlich auch bei Keller: KELLER, Eucharistie und Parusie.

⁴⁵¹ Hier wird nicht die abweichenden Chronologie des Johannes und seine mehr typologische Passionsdarstellung diskutiert. Siehe mehr dazu bei: STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 55.

⁴⁵² Johannes hat die Tendenz, die Synoptikern nicht zu wiederholen, oder wenn erwähnt, dann von denen aus einem anderen Blickwinkel zu erzählen. Sein Bericht von der Fußwaschung ist allein bei ihm zu finden.

⁴⁵³ Für die Bedeutung der Fußwaschung siehe OESTREICH, Die Bedeutung der Fusswaschung in Johannes 13. Nicht als eine rituelle Reinigung zur Sündenvergebung im Sinne der Taufe verstanden, sondern als eine Handlung, die auf den selbsthingebenden Dienst Christi hinweist, womit Parallelen zum Abendmahl entstehen.

⁴⁵⁴ Für die liminale Seite der ritualisierten antiken Gastfreundschaft siehe: LORENCIN, Hospitality as a Ritual Liminal-Stage Relationship with Transformative Power.

⁴⁵⁵ Im Johannesevangelium redet Jesus auch von der Verbindung zu seinen Nachfolgern in der Weinstockrede. Beasley-Murray sieht eine Verbindung zwischen dieser Rede Jesu in Joh 15,1-8 und der Eucharistie. BEASLEY-MURRAY, John, 269. Sandvik betont Jesu gegenwärtige Präsenz in der Eucharistie, die in seinen Nachfolgern eine Sehnsucht nach der Parusie weckt. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 50.

dass auch ihr seid, wo ich bin“ (Joh 14,3).⁴⁵⁶ Jesus verspricht zwar seinen Geist (Joh 14,26), aber er ist kein Ersatz für seine eigene zukünftige Parusie.⁴⁵⁷ Johanneischer Jesus endet sein hohepriesterliches Gebet mit folgender Bitte an den Vater: „Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet war“ (Joh 17,24).⁴⁵⁸ In den Lesern des Johannes wird eine Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft Christi geweckt.

In der eucharistischen Brotansprache des Johannesevangeliums verweist Jesus weiter auf die Zukunftsperspektive. „Das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts verliere von allem, was er mir gegeben hat, sondern dass ich’s auferwecke am Jüngsten Tage. Denn das ist der Wille meines Vaters, dass, wer den Sohn sieht und glaubt an ihn, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage“ (Joh 6,39–40).⁴⁵⁹ Das Abendmahl eröffnet eine zukunftsbezogene eschatologische Perspektive, die in der Endzeit mit der Auferstehung der Gläubigen kulminiert.⁴⁶⁰ Die Brotansprache von Joh 6 endet mit der Verratssituation Jesu,⁴⁶¹ die Wünsche für die Zukunft weckt. Joh 6 ist mit der erwartungsvollen Abendmahlssituation der Synoptiker stark verwandt. Die Zukunftshoffnungen werden eben im Abendmahl ritualisiert.

Der Hebräerbrief ruft seine Empfänger auf hinzutreten (gr. προσερχώμεθα), im Kontext des Blutes Christi und seiner hohepriesterlichen Rolle (Hbr 10,19–22). Zum Schluss des Briefes wird von einem anderen Altar gesprochen, der nur für die Christen reserviert ist (Hbr 13,10). Es gibt Exegeten, die im Hebräerbrief einen eucharistischen Hintergrund beobachten.⁴⁶² Es ist möglich, dass es für die Empfänger des Briefes um ein Hinzutreten zum

⁴⁵⁶ Schnelle betont, dass sich Joh 14,3 ganz um die eschatologische Parusie Jesu dreht: SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 299. Ähnlich auch BEASLEY-MURRAY, John, 250. Sogar Bultmann sah in Joh 14,3 die Zukunftsperspektive, aber diese Zukunft startet für ihn mit dem Tod der Gläubigen, nicht mit einer eschatologischen Parusie (Joh 12,26; 17,24): BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 464–465.

⁴⁵⁷ Präsentische Eschatologie kann zwar aus Stellen wie Joh 14,23 erschlossen werden, aber andererseits beinhaltet das Johannesevangelium klare Zukunftsaussagen. So redet Frey von den doppelzeitlichen Aussagen des Johannes, die durch Joh 4,23 und 5,25 vertreten sind. FREY, Die johanneische Eschatologie, 465. Frey weist mit seiner Studie nach, dass die präsentische und futuristische Eschatologie bei Johannes nebeneinander existieren und sich ergänzen, ohne sich zu widersprechen.

⁴⁵⁸ Schnelle sieht hier ganz klar die Parusie Jesu: „Den gegenwärtigen Zustand der Gemeinde kann der Evangelist kaum als Stand der Vollendung bezeichnen, so daß sich der erwartete Umschwung bei der Parusie ereignen soll.“ SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 284.

⁴⁵⁹ Präsentische und zukünftige Eschatologie stehen hier nebeneinander. Von der Auferweckung am Jüngsten Tage ist weiterhin in Joh 6,44.54 die Rede. Ewiges Leben durch das Essen des Brotes Jesu ist den Lesern versprochen in Joh 6,51.58. Weiterhin, Joh 6,35.51 redet über das Brot des Lebens, aber die Verse 53–56 weiten es auf das Blut aus, womit in Joh 6 die eucharistischen Bilder komplettiert sind.

⁴⁶⁰ Schnelle nennt es „futurische-eschatologie“: SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 172. Beasley-Murray bezieht sich hier auf die zukünftige Auferstehung: BEASLEY-MURRAY, John, 92. Siehe auch THYEN, Das Johannesevangelium, 353–354.

⁴⁶¹ Zuerst wird im Vers 64 Verrat erwähnt, und abschließend wird im Vers 71 Judas direkt benannt.

⁴⁶² SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 107; KELLER, Eucharistie und Parusie, 29f. Eine eucharistische Thematik sieht Keller unter anderem auch in dem Ausdruck „das Blut des Bundes“ (gr. τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) in Heb 10,29 und 13,20 (vgl. Mk 14,24). Michel sagt: „Hebr spricht nur in

Abendmahl geht.⁴⁶³ Man soll als Christ nicht wanken, sich gegenseitig anspornen und eigene Versammlungen nicht verlassen (Hbr 10,23-25). Vor allem wird im Kontext des Hinzutretens ein Bekenntnis der Hoffnung hervorgehoben (gr. τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος – Hbr 10,23). Die Gottesdienstpartizipation und eine Ritualteilnahme am Abendmahl führen eben zur Stärkung dieser christlichen Hoffnung.

In der Offenbarung des Johannes⁴⁶⁴ wurde schon öfters ein liturgischer Ansatz beobachtet.⁴⁶⁵ Man glaubt, dass das Buch in den gottesdienstlichen Versammlungen der Frühchristen benutzt wurde.⁴⁶⁶ Den abschließenden Worten des Buches „Ja, ich komme bald. Amen, komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20) wurde ein eucharistischer Kontext zugeschrieben.⁴⁶⁷ Hinter der Wendung „komm, Herr Jesus“ wird der zukunftsbezogene Ruf *Maranatha* vermutet,⁴⁶⁸ der in der Didache in die Eucharistie gehört. Die Offenbarung ruft ihre Empfänger zum Herrenmahl: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auf tun, zu dem werde ich hineingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir“ (Off 3,20).⁴⁶⁹ Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern und die Erfahrung der Emmausjünger können im Alltag der Gläubigen wiederholt werden.⁴⁷⁰ Das Ritual der Eucharistie vertieft den Wunsch nach der zukünftigen Vereinigung bei der Parusie.

Andeutungen vom Herrenmahl (z. B. 13,10), doch setzt er Lehre und Feier voraus.“ MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 320. Zu Hbr 13,10 sagt Hegermann: „Mitgewirkt haben jedoch Traditionen der urchristlichen Herrenmahl-Theologie.“ HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer, 275.

⁴⁶³ SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 110; KELLER, Eucharistie und Parusie, 32.

⁴⁶⁴ Es gibt bestimmte konzeptuelle Verbindungen zwischen der johanneischen Literatur und Offenbarung, wie z. B. die Gleichzeitigkeit der realisierten und zukünftigen Eschatologie (z.B. Offb 3,20 vs. 3,21).

⁴⁶⁵ CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 38; DELLING, Zum gottesdienstlichen Still der Johannes-Apokalypse. KELLER, Eucharistie und Parusie, 39f. Über den himmlischen Kultus in der Offenbarung siehe TÓTH, Der himmlische Kult.

⁴⁶⁶ Vanni redet vom liturgischen Dialog und sieht die Parusie als „one of the central themes of the whole book of Revelation.“ VANNI, Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation, 372. Das Kommen Gottes ist tatsächlich ein durchgehendes Thema in der Offenbarung. Allein in den sieben Sendschreiben kommt es ohne Ausnahmen immer wieder vor: Offb 2,5; 2,16; 2,17; 2,25; 3,3; 3,11; 3,20. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 30. Liturgischen Dialog in Offenbarung diskutiert ausführlich auch STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern, 298–307.

⁴⁶⁷ Beale betont den eucharistischen Hintergrund der Offb 22,20 und weist auf weitere Forscher, die diese Meinung unterstützen: Bornkamm, Sweet, Aune und Krodel. BEALE, The Book of Revelation, 1155. Satake betont die Parusie und listet einige Forscher auf, die den eucharistischen Hintergrund herausstellen, er selbst ist aber kritisch gegenüber dem Abendmahl hier: SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 428.

⁴⁶⁸ KOESTER, Revelation, 845; MOUNCE, The Book of Revelation, 410; SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 428; AUNE, Revelation 17-22, 1234; LOHSE, Die Offenbarung des Johannes, 114.

⁴⁶⁹ Satake sieht hier die eschatologische Parusie Jesu: SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 190. Beale setzt sich hier aber für ein Feier des Abendmahls in der Gegenwart der Gläubigen: BEALE, The Book of Revelation, 308. Einige sehen im Versprechen von dem verborgenen Manna (gr. τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου) in Offb 2,17 auch einen Hinweis auf die Eucharistie. PITRE, Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist, 184. Siehe auch KELLER, Eucharistie und Parusie, 49–50. Ulfgard hat gezeigt, dass Offenbarung gefüllt ist mit Mahlbildern, die für Teilhabe (sharing) und Vereinigung (union) stehen: ULFGARD, Sharing with the Divine in the Apokalypse.

⁴⁷⁰ Sandvik betont das gegenwärtige Kommen des Herrn beim Abendmahl, sieht da aber nur eine Vorwegnahme des zukünftigen endgültigen Kommens. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen

Die Offenbarung redet auch von dem zukünftigen Mahl. Im Kontext der Wiederkunft Jesu im Kapitel 19 findet man eine Ankündigung des Hochzeitmahls des Lammes „Lasst uns freuen und fröhlich sein und ihm die Ehre geben; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und seine Frau hat sich bereitet“ (Offb 19,7).⁴⁷¹ Frühchristliche Gemeinschaften waren Orte, in denen Jesu Präsenz erfahren werden könnte, was die Sehnsucht nach der zukünftigen Vereinigung steigerte. In dem sie am Abendmahlsritual teilnahmen, verkörperten die Partizipierenden ihre Hoffnungen.⁴⁷²

Die Hoffnung ist es, die in der Offenbarung durchgehend zum Vorschein kommt, unter anderem durch die vielzähligen Hymnen, die in dem Buch immer wieder auftauchen.⁴⁷³ Sie unterstützen die These des liturgischen Hintergrunds der Offenbarung.⁴⁷⁴ Was bei ihnen wiederholt vorkommt, ist die eschatologische Perspektive des Autors. Nach Haloviak-Valentine thematisieren die Hymnen in der Offenbarung die vergangenen Werke Gottes, aber „hymns herald the presence of the future, as well as the future implications of the present.“⁴⁷⁵ Indem die Christen am Ritual teilnehmen, schauen sie auf die zukünftige Erfüllung. „In this Christian apocalypse, liturgical moments within the narrative become places of ideological feasts.“⁴⁷⁶ Das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons schaut mit seinem liturgischen Ansatz in die Zukunft und bezeugt die frühchristliche Hoffnung.

Die Didache enthält in Kapitel 9 und 10 konkrete liturgische Abendmahlsgebete. Diese Gebete weisen allgemein auf eine Wiederholung und körperliche Teilnahme am Ritual hin. In den Gebeten der Didache finden sich einige eschatologische Elemente, die die Hoffnung der Partizipierenden stärken. Das erste Gebet bezieht sich auf den Kelch und thematisiert „den heiligen Weinstock Davids,“ was Davids Königreich ins Gedächtnis ruft

Testament, 31. Joh 21,9-14 und Apg 1,3-4 bezeugen von weiteren Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung. Popkes weist auf die eucharistische Dimension von Lk 24,13-35 und Joh 21,1-7 und betont die gegenwärtige Präsenz Jesu im Lichte von Joh 6: POPKES, *Die verborgene Gegenwart Jesu*, 503–511.

⁴⁷¹ Siehe hierzu: ÖHLER, *Meals and Banqueting Culture in the Apocalypse of John*. Die Wurzeln des Hochzeitbildes sind im AT zu finden (Hos 2,19; Jes 54,4ff; 61,4f; Ez 16,7ff), wobei Jes 25,6-8 hier mitreinspielt; das ganze Bild ist in Offenbarung eschatologisch zu verstehen: SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes*, 373. In Mt 9,15 verwendet Jesus selbst das Bild des Bräutigams für sich.

⁴⁷² In seiner Abhandlung über das Abendmahl im Buch *Offenbarung* sagt Sandvik: „Die Eucharistie steht als Bindeglied zwischen der Gegenwart und Parusie. Der Herr ist in ihr schon gegenwärtig... Gegenwärtig in der Eucharistiefeyer der Gemeinde, eschatologisch beim messianischen Vollendungsmahl, dessen Vorwegnahme schon in der Gemeindefeyer erlebt wird.“ SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 33–34.

⁴⁷³ HALOVIK VALENTINE, *Worlds at War, Nations in Song*.

⁴⁷⁴ Schedtler zählt acht hymnische Einheiten in der Offenbarung auf: 4,9-11; 5,9-13; 7,10-13; 11,1-18; 12,10-12; 15,3-4; 16,5-7; 19,1-8. SCHEDTLER, *The Hymns in Revelation*, 161. Aune sortiert die Hymnen der Offenbarung in sieben Einheiten: 4,8-11; 5,9-14; 7,9-12; 11,15-18; 15,3-4; 16,5-7; 19,1-4, 5-8. Zitiert von HALOVIK VALENTINE, *Worlds at War, Nations in Song*, 45.

⁴⁷⁵ HALOVIK VALENTINE, *Worlds at War, Nations in Song*, 182. Schedtler sieht auch die eschatologische Perspektive in Hymnen: SCHEDTLER, *The Hymns in Revelation*, 175. Siehe z. B. die futurischen Angaben in Hymnen in Off 4,8; 5,9-13; 11,5; 19,5-8.

⁴⁷⁶ HALOVIK VALENTINE, *Worlds at War, Nations in Song*, 41.

(τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυεῖδ – Did. 9,2). Dieses Königreich Israels, das nach der Zerstörung Jerusalems kaum mehr als eine Option existierte, war für Christen ein Symbol des messianischen Königreiches Jesu. In der Wendung „der heilige Weinstock Davids“ sieht Niederwimmer einen Ausdruck des eschatologischen Heils.⁴⁷⁷ In dem die Frühchristen dieses modellhafte Gebet der Didache in ihren Abendmahlsfeiern ständig wiederholten, habitualisierten sie ihre Hoffnungen, sodass sie sich in ihre Körper fest eingrub.

Nach dem für den Kelch gebetet wurde, konzentrierte sich die Didache auf das Brot: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins geworden ist, so soll zusammengeführt werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich; denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit“ (Did. 9,4). Die zerstreuten, gebrochenen Brotstücke (gr. τὸ κλάσμα διεσκοπισμένον) sind ein Hinweis auf das gebrochene Brot beim Abendmahl. Aber in der Didache werden diese Stücke zusammengebracht, was erneut auf das eschatologische Heil hinweist, das durch das Brot repräsentiert wird. Niederwimmer erklärt die Metapher wie folgt:

Wie das Brot entstanden ist durch Sammlung der einst zerstreuten Körner rings auf den Bergen, so möge auch Gott die Diaspora seiner Kirche von den Enden der Erde versammeln in sein Reich. Die βασιλεία ist natürlich im eschatologischen Sinn verstanden, als das Reich der Endzeit, in dem alle Zerstreuung ein Ende findet.⁴⁷⁸

Wie die zerstreuten Israeliten aus dem Exil zusammengebracht wurden, um ein neues Israel im verheißenen Land zu konstituieren, so verspricht Gott den Christen eine neue Sammlung.⁴⁷⁹ Indem sie vom Brot essen, werden die Frühchristen an die eschatologische Sammlung des Volkes Gottes erinnert. Mit der wiederholten Teilnahme am Abendmahlsritual hatten Frühchristen die Gelegenheit, ihre Hoffnung gemeinsam zu erneuern. Wilhite bemerkt, dass „in both sets of Eucharistic liturgies (Did. 9 and 10), eschatological overtones emerge as a concluding motif... Both sayings are eschatological in orientation as God gathers the church from the deep recesses of the world.“⁴⁸⁰ Indem sie am Abendmahlbrot teilnahmen wird in der Ritualperformance die Hoffnung der Teilnehmenden verkörpert.

Das Abendmahlsgebet von Didache 10 endet mit einer Bitte um die zukünftige Errettung: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gott Davids!“ (Did. 10,6a). Die koptische Übersetzung voraussetzt den „Herrn“ an die Stelle der

⁴⁷⁷ NIEDERWIMMER, Die Didache, 183–185. Koch spricht auch von einer eschatologischen Orientierung, ohne die metaphorische und geistliche Option ausschließen zu wollen: Dietrich-Alex KOCH, Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache, 870–872.

⁴⁷⁸ NIEDERWIMMER, Die Didache, 191.

⁴⁷⁹ Es ist eine jüdische Idee, die ihre exilischen Bilder mit dem eschatologischen Heil verbindet. Siehe auch bei WILHITE, The Didache, 182–183.

⁴⁸⁰ WILHITE, The Didache, 69. Für eine Betonung der zukünftigen Eschatologie bei Wilhite siehe auch Seite 190.

„Gnade.“⁴⁸¹ Das Kommen Christi als die endgültige Gnade wird hier mit dem Vergehen dieser Welt in Verbindung gebracht – mit der Hoffnung auf eine neue Welt. Niederwimmer sieht in der Bitte um Gnade und eschatologisches Heil „den Ausblick auf die Parusie.“⁴⁸² Die Teilnehmer in der Abendmahlsfeier hoffen durch die Sprechakte auf ihre Errettung und beten um Jesu baldige Wiederkunft.⁴⁸³ Schwiebert betont die allgemeine eschatologische Ausrichtung der Abendmahlsgebete der Didache und behauptet, dass der Ausruf „komm“ in Did. 10,6–7 ein eschatologisches Kommen darstellt und die Teilnehmer im Abendmahlsritual gleichzeitig ermahnt „to continue in expectation of the coming kingdom/Lord/grace.“⁴⁸⁴ Die Gebete der Didache beeinflussen den Habitus und erwecken passende Emotionen, die die Hoffnung der Partizipierenden stärken.⁴⁸⁵

Der Ausdruck *Hosanna* in diesem Gebet, wie oben gesehen, bezieht sich auf den Hilferuf aus dem Passafest Psalm 118,25 und richtet sich von den Menschen in Richtung Gott. Die Frühchristen, die in ihrer Abendmahlsfeier mit dem Hosanna-Ruf beteten, hofften in den Sprechakten auf eine baldige Wiederkunft Jesu, die ihnen Befreiung und Errettung bringen würde. Wörter, die der griechischen Sprache fremd waren, eigneten sich gut für einen rituellen Gebrauch, da sie eine ursprüngliche, spezifische Bedeutung enthielten, die nun in einem neuen Kontext angewendet werden konnte.⁴⁸⁶ Indem sie es wiederholt beteten, ritualisierten die Frühchristen ihre kollektiven Hoffnungen, die mimetisch auf ihre Körper übertragen wurden.

Schließlich endet das Abendmahlsgebet von Didache 10 mit dem Ruf *Maranatha*:⁴⁸⁷ „Wer heilig ist, der soll herkommen! Wer es nicht ist, soll Buße tun! Maranatha. Amen“ (Did. 10,6b). Eine Warnung zur Buße bildet hier den unmittelbaren Kontext.⁴⁸⁸ Wie oben gesehen, stellt *Maranatha* eine Aufforderung an Gott dar, um sein zukünftiges Kommen zum

⁴⁸¹ Siehe NIEDERWIMMER, Die Didache, 202, footnote 77.

⁴⁸² NIEDERWIMMER, Die Didache, 202.

⁴⁸³ Siehe die Verbindung zum „Vater unser“ mit der Bitte „Dein Reich komme“ (Mt 6,10).

⁴⁸⁴ SCHWIEBERT, Knowledge and the Coming Kingdom, 76.

⁴⁸⁵ Schwiebert weist auch darauf hin, dass die eschatologische Orientierung dieser Abendmahlssektion „is closely attuned to that of *Didache* 16“ und geschrieben „in the context of a community that firmly believed in the inevitability of events described in 16.“ SCHWIEBERT, Knowledge and the Coming Kingdom, 78.

⁴⁸⁶ CHANIOTIS, Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult?, 14–15.

⁴⁸⁷ Stuhlmacher verortet den *Sitz im Leben* der *Maranatha* hauptsächlich in der frühchristlichen Abendmahlsfeier: STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 183. Auch Schweitzer sah eine Verbindung zum Abendmahl: „Der aramäische Ruf Maranatha stammt also aus der Mahlfeier der Urgemeinde zu Jerusalem. Aus ihm läßt sich entnehmen, welche Rolle die Erwartung des Kommens Jesu in jenen ersten Feiern des Danksagungsmahles gespielt hat.“ SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, 246.

⁴⁸⁸ Indem Fotopoulos den Kontext von *Maranatha* in 1 Kor 16,22 untersucht, beobachtet er einen Fluch, der mit *Maranatha* (*voce mysticae*) Gottes Kommen (eschatologische Parusie) über seine unbußhaften Gegner aufruft. FOTOPOULOS, Paul's Curse of Corinthians, 303–304.

Gericht zu realisieren: „Herr komme!“⁴⁸⁹ Nach Niederwimmer drückt *Maranatha* in dem Kontext das Kommen des Herrn als eschatologischen Richter aus, was als Warnung für die, die nicht Buße tun, verstanden werden sollte.⁴⁹⁰ Gedeutet als die zukünftige Parusie Christi, ist die Botschaft von *Maranatha* dieselbe wie auch in *Hosanna*. Wiederholt dieses Abendmahlsgebet zu beten und kontinuierlich körperlich am Abendmahlsritual teilzunehmen, beeinflusste den Habitus der Frühchristen und ritualisierte ihre Hoffnungen.⁴⁹¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Hoffnung der Jesusnachfolger durch das Ritual des Abendmahls regelmäßig erneuert und gestärkt wurde. In der Eucharistie erlebten sie die Präsenz ihres Herrn, was ihre Hoffnungen für die Zukunft erweckte. Jesus versprach seinen Nachfolgern eine Wiedervereinigung und auf dessen Erfüllung bei der Parusie warten sie. Diese Zukunftsperspektive wurde durch die Ritualhandlung, Einsetzungsworte und Abendmahlsgebete der Frühchristen verkörpert. Als eine liminale Erscheinung aus der Ritualperformance war ihre Hoffnung an ihrer Sinnggebung beteiligt. Durch die wiederholte Ritualteilnahme ritualisierten die Frühchristen ihre Hoffnung, habitualisierten ihr Verhalten und formten ihre Identität.

Zusammenfassend über das Abendmahl der Frühchristen

Das Handeln Jesu beim letzten Mahl sowie weitere Mahlzusammenkünfte der frühen Christen haben zu einer Ritualisierung des Abendmahls geführt. Das Handeln in dem Ritual der Eucharistie beeinflusst das Denken der Teilnehmer. Durch Formung, Verkörperung und Emotionsurteilung führt das Ritual zu einem habitualisierten Verhalten. Formung geschieht durch die Reihenfolge der Handlungen: Das Brot nehmen, danken, brechen, verteilen und essen. Anschließend setzt es sich fort mit den Handlungen beim Kelch. In der Didache werden dazu Abendmahlsgebete aufgeführt, die den Rahmen des Rituals bereichern und zur Verinnerlichung der frühchristlichen Hoffnung führten. Der Ruf an Gott – *Maranatha* – schließt den Rahmen mit einer Zukunftsperspektive ab. Die Eucharistie geschieht in Erinnerung an den Herrn Jesus Christus, gleichzeitig ist ihr ein Wiederholungscharakter

⁴⁸⁹ Keller sieht eine Doppeldeutung des Rufes *Maranatha*: „Es ist sowohl Ausdruck gegenwärtiger Erfahrung als auch Ausdruck von Hoffnung und Erwartung.“ Eine Spannung von Schon und Noch nicht wird dabei beobachtet. KELLER, Eucharistie und Parusie, 73.

⁴⁹⁰ NIEDERWIMMER, Die Didache, 204–205. Wie schon beobachtet, existiert ein ähnlicher Gebrauch von *Maranatha* in 1 Kor 16,22, während in Offb 22,18–20 nach der Drohung der Aufruf kommt: „Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ“ („Amen. Come, Lord Jesus!“). Siehe auch: Charles F.D. MOULE, A Reconsideration of the Context of *Maranatha*; SCHULZ, *Maranatha* und Kyrios Jesus *ZNW*, no. 53 (1962) 125–144.

⁴⁹¹ Keller glaubt, „daß gerade die Erfahrung des Kommens und der Gegenwart des Herrn in der Eucharistie sowohl die Erwartung seines endgültigen Kommens in Herrlichkeit wachhielt als auch zur Bewältigung der Gegenwart half.“ KELLER, Eucharistie und Parusie, 4.

immanent, der auf das zukünftige „bis er kommt“ ausgerichtet ist. Die gesammelten formgebenden Elemente weisen darauf hin, dass die Frühchristen das Ritual der Eucharistie damals gefeiert haben, was zu Stärkung ihrer Hoffnung beigetragen hat.

Die Verkörperung im Ritual macht eine Habitualisierung des Verhaltens möglich. Mimetische Einschreibung in den Leib geschieht durch rituelle Wiederholung und Sprechakte. Symbole des Leibes und Blutes Jesu werden auf die eigene Befreiung und Errettung im Ritual angewendet. In der Eucharistie wird man verwiesen an Jesu vergangene Taten, aber auch an seine Zukunftsversprechung. Es entstehen neue Werte und neue Wirklichkeit eröffnet sich, was sich auf den Habitus auswirkt und eine neue Identität möglich macht. Ein neues Volk wird durch die Ritualperformance vorbereitet, dass in der liminalen *communitas* eine gemeinsame Hoffnung verkörpert. Diese Hoffnung trägt die Teilnehmer auch im Alltag und muss im Ritual immer wieder erneuert und bestätigt werden.

In der Eucharistie erlebten die Frühchristen die Anwesenheit Jesu, sehnten sich gleichzeitig aber nach der zukünftigen Vollendung. Das Zusammenwirken von gegenwärtigem Erleben und Zukunftshoffnung erklärt Schröter folgendermaßen:

Ein wichtiger Aspekt des Abendmahls im frühen Christentum besteht schließlich darin, dass es bereits gegenwärtig Anteil gibt am endzeitlichen Heil. Zwar wird daran festgehalten, dass *die Verwirklichung dieses Heils erst in der Zukunft erfolgt...*, jedoch vermittelt das Mahl bereits in der Gegenwart die Teilhabe daran. Dieser Bezug auf *das endzeitliche Heil* ist deshalb ein weiteres Merkmal, das die frühchristlichen Texte miteinander verbindet.⁴⁹²

Die gegenwärtige Teilnahme am Herrenmahl ist ein Vorgeschmack der zukünftigen Erfüllung bei der Parusie und der Vereinigung mit dem Herrn.⁴⁹³ Durch die Habitualisierung des Verhaltens stärkt die Teilnahme an der Eucharistie die Zukunftshoffnung. Diese Untersuchung der Auswirkung des urchristlichen Abendmahls ging grob gesprochen von der Ekklesiologie zu der Eschatologie, oder von dem Gottesdienst zur Vollendung. Durch die rituelle Wiederholung, mimetische Verkörperung und Emotionsbeurteilung wird Hoffnung ritualisiert und eine neue Identität gebildet.

⁴⁹² SCHRÖTER, Das Abendmahl, 164. Hervorhebung vom Autor. Dies ist im Einklang mit der johanneischen präsentischen Aussage „ewiges Leben haben“ (z.B. Joh 3,16 - ἔχει ζωὴν αἰώνιον), wobei die zukünftige Vollendung noch aussteht (z.B. Joh 6,39-40).

⁴⁹³ Sandvik redet bei der Eucharistie von einer Vorwegnahme des eschatologischen Kommens Gottes. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 31, 50, 151. Das Leuenberger Agreement aus dem Jahr 1973 drückte das gemeinsame lutherische und reformierte Verständnis des Abendmahls aus und bringt auch die drei Zeitdimensionen ein: „Wenn wir das Abendmahl feiern, verkündigen wir *den Tod Christi*, durch den Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Wir bekennen *die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns*. In der Freude darüber, daß der Herr zu uns gekommen ist, *warten wir auf seine Zukunft in Herrlichkeit*.“ Paragraph 16 des Leuenberger Agreements. Hervorhebung vom Autor.

Das Ritual der Eucharistie hat somit eine formative Rolle für die langfristige Erwartung der Nachfolger Christi auf seine Wiederkunft. Ohne die Ritualteilnahme bestünde tatsächlich die Gefahr, dass die Hoffnung nachlässt und der Glaube geschwächt wird. Historisch findet man aber keine Hinweise darauf, dass die Christen langfristig aufgehört haben, das Abendmahl zu feiern. Die Tradierung der Hoffnung ist es, wofür sich diese Untersuchung einsetzt. Sie präsentiert die sozialen Konzepte der Mimesis und des Habitus, die das Potenzial der Weitertradierung der ritualisierten eschatologischen Erwartungen aufzeigen. Eben diese Ritualkontinuität, über die Jahrhunderte hinweg bis hinein ins Heute, spielte eine wichtige Rolle für das Überleben der zeitbezogenen und zukunftsgerichteten Parusie-Hoffnung.

Kapitel 5

Rituale in der Praxis der Frühchristenheit II:

Die Taufe

Dieses Kapitel soll aufzeigen, dass dasselbe Muster des habitualisierten Verhaltens, das im vorigen Kapitel bei der Eucharistie entdeckt wurde, auch bei der Taufe zu finden ist. Im Folgenden wird das Ritual der Taufe nach der Formung, Verkörperung und Emotionsbeurteilung untersucht, um zu sehen, ob auch die Taufe den Habitus beeinflusst und eine Identitätsformung bewirkt. Vor allem wird verfolgt, ob eine Ritualisierung der Hoffnung auch bei der Taufe präsent ist. Dabei wird zuerst der Frage nach dem Ursprung der christlichen Taufe nachgegangen.⁴⁹⁴

Eine Sache ist sicher, die Taufe entwickelte sich ursprünglich nicht aus dem Nachdenken, sondern aus der Praxis.⁴⁹⁵ Der Gebrauch des Wassers war in der antiken Welt stark verbreitet, angefangen von allgemeinen Bädern, bis zu spezifischen Ritualwaschungen. So stellt DeMaris bezüglich der Entwicklung der christlichen Taufe fest: „For it seems unlikely that baptism would have become a key Christian ritual had it not been for the prominence of bathing in the ruling culture of the eastern Mediterranean, first Greek, and then Roman.“⁴⁹⁶ Für die Ursprünge der christlichen Taufe braucht man aber mehr als eine allgemeine Vorliebe für das Wasser in der Antike.

Im Judentum spielte Wasser eine wichtige Rolle, die alttestamentliche Propheten wie folgt zum Ausdruck bringen: „Wascht euch, reinigt euch, tut eure bösen Taten aus meinen Augen. Lasst ab vom Bösen“ (Jes 1,16); „...und ich will reines Wasser über euch sprengen, dass ihr rein werdet; von all eurer Unreinheit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen“ (Hes 36,25). Die reinigende Kraft des Wassers wurde unter Juden an Menschen

⁴⁹⁴ Für das Verständnis der Taufe in meiner Glaubenstradition siehe: BADENAS, Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie. Siehe auch PÖHLER, Die theologische Bedeutung der Taufe und ihre Implikationen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. Er behandelt folgende zehn Bedeutungen der Taufe, die gewisse Überschneidungen beinhalten können: Bekenntnis und Zeugnis, Reinigungsbad, Todesgericht, Begräbnis und Auferstehung, Beschneidung, geistliche Wiedergeburt, Geisterfüllung und Berufung, Versiegelung, Eingliederung in den Leib und Teilhabe an Christus. Für die verschiedenen Deutungen der Taufe heute, reformiert, lutherisch, katholisch und baptistisch, siehe: NETTLES, Understanding Four Views on Baptism.

⁴⁹⁵ Bourdieu mit seinem praktischen Ansatz soll auch in diesem Kapitel weiterverfolgt werden: BOURDIEU, The Logic of Practice.

⁴⁹⁶ DEMARIS, Water Ritual, 394. Martin sagt, dass „the use of water in religious ceremonial is age-old.“ MARTIN, Worship in the Early Church, 88. Feurgeson weist auf den allgemeinen Gebrauch des Wassers in griechischen und römischen religiösen Aktivitäten zur Zeit des Aufkommens der Christenheit: FERGUSON, Baptism in the Early Church, 25. Siehe auch RODRIGUEZ, Baptism, 361–362.

angewendet. Besonders bezeugt ist es unter Essenern in der Qumrangemeinschaft durch „die große Zahl von Reinigungsgefäßen und Becken.“⁴⁹⁷ Aus dort gefundenen Texten stellt Labhan fest, dass es Waschungen bei verschiedenen Vorgängen gab: vorwiegend handelte es sich um Selbstwaschungen, die wiederholt wurden; dabei ging es um kultische Reinheit und manchmal auch um Sühne. Es wurde deutlich, dass die Waschungen das Thema der Förderung des Lebens im Gegensatz zu Tod betreffen.⁴⁹⁸ Longenecker verweist auf viele Ritualbäder aus dem ersten Jahrhundert, die in Jerusalem und in Süd-Judäa gefunden wurden.⁴⁹⁹

Ähnlich wie bei der Eucharistie, stellt sich bei der Taufe die Frage des jüdischen oder hellenistischen Hintergrunds.⁵⁰⁰ Im christlichen Kontext des Neuen Testaments tritt die Taufe zum ersten Mal bei Johannes dem Täufer in Erscheinung.⁵⁰¹ Frey wendet sich gegen eine direkte Ableitung der Taufe des Johannes von Qumran: „John’s baptism of forgiveness differs from the purity practices of the Qumranites not only in its ritual form and setting but also in its meaning. John’s baptism as a ritual anticipation of judgment by fire as announced in Mal 3 cannot be derived from the Essene ritual baths and the practice of daily purity discussed in the sectarian halakic documents.“⁵⁰² Der Täufer hat allem Anschein nach an allgemeine jüdische Vorstellungen angeknüpft, um Gott ein Volk vorzubereiten und damit auch das Leben der Menschen zu fördern. Nach Mk 1,3 handelt er im Sinne eines eschatologischen Wegbereiters wie in Jes 40,3-5 beschrieben:⁵⁰³

³ Es ruft eine Stimme: In der Wüste bereitet dem HERRN den Weg, macht in der Steppe eine ebene Bahn unserm Gott! ⁴ Alle Täler sollen erhöht werden, und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden, und was uneben ist, soll gerade, und was hügelig ist, soll eben werden; ⁵ denn die Herrlichkeit des HERRN soll offenbart werden, und alles Fleisch miteinander wird es sehen; denn des HERRN Mund hat’s geredet.

⁴⁹⁷ LABHAN, *Aus dem Wasser kommt das Leben*, 208.

⁴⁹⁸ LABHAN, *Aus dem Wasser kommt das Leben*, 209–211.

⁴⁹⁹ LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, 613.

⁵⁰⁰ Strecker verweist auf die Problematik der direkten Ableitung der Taufe von der jüdischen Proselytentaufe, Symbolhandlungen der hellenistischen Mysterienkulte, oder den Praktiken ritueller Waschungen der Qumran-Gemeinschaft. STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1385. Siehe auch SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 133. Mehr über Qumran siehe in der kürzlich erschienenen Publikation bei FREY, *Qumran and Christian Origins*. Mehr über die griechische, ägyptische und römische Mysterienkulte der Antike bei LUTHER, *Initiation*.

⁵⁰¹ Collins behauptet: „I would suggest that Christian baptism also had its origin in the baptism performed by John.“ COLLINS, *The Origin of Christian Baptism*, 28. Betz sieht auch den Ursprung der christlichen Taufe bei Johannes dem Täufer (Mk 1,9): BETZ, *Jesus' Baptism and the Origins of the Christian Ritual*, 377. Siehe auch THEISSEN, *Rituale des Glaubens*, 11; ALAND, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 3; SCHNELLE, *Taufe*, 663; OESTREICH, *Die Taufe als Symbol für das eschatologische Gericht*, 49. ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, 139.

⁵⁰² FREY, *Qumran and Christian Origins*, 425.

⁵⁰³ GROHMANN, *Kultische und prophetische Konzepte von Reinheit und Initiation im Alten Testament und im Judentum*, 26.

Der Täufer bereitet die Menschen auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes vor. Seine Botschaft will aber von dem kommenden Gericht warnen: „Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt. Darum: Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“ (Mat 3,10). Mit dieser Gerichtsbotschaft verweist Johannes auf die unter Juden bekannten Konzepte aus Maleachi 3 und 4.⁵⁰⁴ Menschen sollen umkehren und für das Kommen Gottes bereit sein. Mit seinem Verweis auf das Alte Testament knüpfte er zwar an die Vergangenheit an. Indem er aber das zukünftige Gericht thematisiert, ist seine Botschaft eschatologisch ausgerichtet.⁵⁰⁵

Wo sind bei dem Täufer die Unterschiede zum Judentum zu finden? „Jüdische rituelle Waschungen unterscheiden sich aber darin von der Taufe des Johannes, dass es sich um ein Selbst-Eintauchen handelt, während die Johannestaufe eine Fremdstaube durch einen Täufer ist.“⁵⁰⁶ Die Waschungen sind regelmäßig wiederholbar, die Taufe jedoch nicht.⁵⁰⁷ Ihre Einmaligkeit im Leben des Einzelnen stellt sie in die Nähe der jüdischen rituellen Beschneidung.⁵⁰⁸ Diese ist für die Juden das einmalige Zeichen des Bundes, während bei Christen die Taufe das einmalige Ritual der Zugehörigkeit zu Gott ist.

Schnelle weist auf folgende charakteristische Merkmale der urchristlichen Taufpraxis hin, die die Kontinuität zur Johannestaufe aufzeigen: „a) Die urchristliche Taufe ist keine Selbsttaufe, sondern wird von einem Täufer vollzogen... b) Die urchristliche Taufe ist wie die Johannestaufe ein einmaliger Akt und unterscheidet sich dadurch von rituellen Waschungen... c) in der Regel durch Untertauchen im fließenden Wasser vollzogen... d) eine Taufe zur Vergebung der Sünden... und hatte somit eine eschatologische und soteriologische Dimension.“⁵⁰⁹ Es bestehen gewaltige Unterschiede zum Judentum, aber diese Merkmale stellen die Taufe des Täufers in die Nähe der christlichen Taufe.

⁵⁰⁴ „There is the perspective of the coming Day of Yahweh, we encounter the following motifs: a messenger sent before God (3:1), God’s coming (3:1-2,5), the coming of the Day (3:2; 4:1,5), purification through fire (3:2-4), burning (4:1), returning to God (3:7) from sins against fellowmen (3:5) and against God (3:8-9,13-15), the sending of Eliah before the Day comes (4:5).“ HARTMAN, Baptism, 584. Siehe auch OESTREICH, Die Taufe als Symbol für das eschatologische Gericht, 38–41.

⁵⁰⁵ Oestreich weist darauf hin, dass die vom Täufer gebrauchte Kombination der alttestamentlichen Zitate ausdrückt, „dass der Täufer als die eschatologische Vorläufergestalt aus Maleachi 3, gedeutet wird, die in Maleachi 3,23-24 als der Prophet Elia identifiziert wird. Diese Deutung findet sich ausdrücklich auch in Markus 9,13; Matthäus 11,14 und 17,13.“ OESTREICH, Die Taufe als Symbol für das eschatologische Gericht, 37. Siehe auch FERGUSON, Baptism in the Early Church, 88.

⁵⁰⁶ GROHMANN, Kultische und prophetische Konzepte von Reinheit und Initiation im Alten Testament und im Judentum, 21.

⁵⁰⁷ Choi bespricht römische öffentliche Bäder sowie jüdische Ritualwaschungen und sagt: „The daily washings of Romans and Jews stood in contrast with the singular event of Christian baptism.“ CHOI, Boundary-Crossing in Christian Baptism, 81.

⁵⁰⁸ Mills und Moore zweifeln die Einmaligkeit der Taufe des Johannes an: MILLS/MOORE, One Baptism Once, 208.

⁵⁰⁹ SCHNELLE, Taufe, 664. Strecker verweist auf die Taufe als einmaligen Akt, der von einer anderen Person gespendet wurde: „Für die Koppelung dieser beiden Merkmale finden sich in der rituellen Umwelt keine

Jesus selbst ließ sich von Johannes taufen.⁵¹⁰ Nach Frey erklärt gerade die Verbindung Jesu zu der apokalyptischen Botschaft des Täufers seine apokalyptisch-eschatologische Ausrichtung.⁵¹¹ So sagt Frey: „Auch die Verkündigung Jesu ist von einem apokalyptischen Bewußtsein der unmittelbaren Nähe des göttlichen Gerichtshandelns geprägt.“ Mit seiner Taufe zeichnete Jesus seinen Weg des Sterbens und Auferstehens vor und verwies auf die Reinigung der Menschheit, die er am Kreuz durchführen würde (Kol 2,14-15). Seinen Jüngern sagte er, dass er eine andere Taufe erhalten wird, mit der er getauft werden soll, womit er auf seinen Kreuzestod hindeutete (Mk 10,38; Lk 12,50). So sagt Cullmann, „dass Jesus im Hinblick auf seinen Tod getauft wird, der die Vergebung der Sünden für alle Menschen bewirkt.“⁵¹² Folglich hat seine Taufe mit der Gerechtigkeit zu tun und ein getaufter Christ erlebt diesen Weg Jesu an sich selbst (Röm 6,3-6).⁵¹³ In der Taufe wird ein Christ mit in das Gericht hineingenommen, durch das Jesus gegangen ist und entrinnt so dem zukünftigen eschatologischen Gericht.⁵¹⁴

Nach Joh 4,2 hat Jesus selbst niemanden getauft, aber seine Jünger haben diesen Dienst verrichtet.⁵¹⁵ Dunn glaubt, dass gerade die physische Abwesenheit des Auferstandenen im Frühchristentum mit der Taufe als einem Mittel ausgeglichen wurde, um sich mit Jesus zu verbinden.⁵¹⁶ Öhler verweist „auf die Bedeutung der eschatologischen Naherwartung“ für die Herausbildung der christlichen Taufe.⁵¹⁷ Paulus wurde getauft (Apg 9,18) und hat auch selbst andere getauft (1 Kor 1,13-16). Das Ritual der Taufe wurde zur Eingangsvoraussetzung für

direkten Parallelen.“ STRECKER, Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche, 1388. Somit ist eine direkte Ableitung aus der Proselytentaufe, aus Ritualwaschungen des Qumran oder aus Mysterienreligionen problematisch.

⁵¹⁰ Cullmann sieht gerade in der Taufe Jesu die Begründung der christlichen Taufe: CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 15. Siehe auch FERGUSON, Baptism in the Early Church, 99. Nach Stuhlmacher hat Jesus in seiner Taufe seine Bevollmächtigung zu seinem Dienst erhalten: STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 62.

⁵¹¹ FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft, 59–60. Schnelle meint, dass Jesus die Gerichtsbotschaft und die Zukunftsperspektive des Täufers übernommen hat: „die Gerichtsverfallenheit des nicht umkehrwilligen Israel und die Überzeugung von Gottes unmittelbar bevorstehendem Eingreifen in die Geschichte.“ SCHNELLE, Taufe, 664

⁵¹² CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 13.

⁵¹³ Die Idee der Gerechtigkeit und in Christus sein hat Schnelle in seiner Dissertation herausgearbeitet: SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart.

⁵¹⁴ OESTREICH, Die Taufe als Symbol für das eschatologische Gericht, 51. Gerade das Motiv des Gerichts verbindet nach Oestreich die Taufe von Johannes, Jesus und der Urgemeinde: „Es ist vor allem die eschatologische Perspektive der Taufe als ein symbolisches Eintreten und Erleben des kommenden Gerichts Gottes, die es ermöglicht hat, die Taufe des Johannes, die Taufe Jesu und die christliche Taufe zusammenschauen, ohne dass die Unterschiede verwischt werden.“

⁵¹⁵ Dunn glaubt nicht, dass Jesus Menschen getauft hat: DUNN, Jesus Remembered, 606–607. Labhan bestreitet die Taufstätigkeit Jesu und seiner Jünger und bezeichnet Joh 4,2 als eine Glosse: LABHAN, Kreative Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung, 352–354. Andererseits hält Aland den Bericht des Joh 3 und 4 für historisch glaubwürdig. ALAND, Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, 11. Aland sieht gerade in der Taufstätigkeit der Jünger Jesu das Bindeglied zwischen der Taufe des Johannes und der Taufe der Urgemeinde.

⁵¹⁶ DUNN, Beginning from Jerusalem, 188.

⁵¹⁷ ÖHLER, Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive, 46.

den christlichen Glauben (Apg 2,38).⁵¹⁸ Mit der Taufe startet ein Mensch sein Leben mit Gott; so bezeichnet Schnelle die Taufe als „das Primärdatum christlicher Existenz.“⁵¹⁹ Er sagt weiter, „sie ist der Ort, an dem das Leben der Glaubenden durch die Verleihung des Heiligen Geistes und der Vergebung der Sünden eine neue Ausrichtung erhält.“⁵²⁰ Mit der Vergebung und der neuen Existenz kann man dem Gericht Gottes gelassen begegnen und sich auf die kommende Parusie des Herrn freuen (Kol 3,3-4).⁵²¹

Schnelle listet folgende Charakteristika der frühchristliche Taufpraxis auf: „1) Sie versteht das Christusgeschehen als das eschatologische Heilsereignis, welches in der Taufe ‚auf den Namen des Herrn Jesus/im Namen Jesu Christi‘ gegenwärtig ist. 2) Die urchristliche Taufe ist mit der Gabe des Geistes verbunden. 3) In der Taufe vollzieht sich die Aufnahme in die eschatologische Heilsgemeinde.“⁵²² Nach Schnelle drücken diese drei Punkte das Wesen der frühchristlichen Taufe aus. Sie äußern sich in der Gemeinschaft der Gläubigen im Hier und Jetzt, haben aber auch eine zukunftsbezogene Perspektive. Der Zustand, in dem sich ein Getaufter befindet, „ist nicht substanzhaft zu verstehen, sondern gerade als Gabe in rechter Verantwortung immer wieder neu in der eigenen Existenz und in der Gemeinde zu verwirklichen (1 Kor 1,30; 6,11; Gal 3,26-28; Röm 6).“⁵²³ Also, es geht nicht hauptsächlich um intellektuelle Wahrheiten, sondern um einen Seins-Zustand in der Gemeinschaft.

DeMaris sieht die Taufe als eine soziale Grenzüberschreitung, die zur Eingliederung in die Christengemeinschaft dient. So definiert er Taufe als, „a mechanism for crossing the domestic threshold and establishing kinship bonds.“⁵²⁴ Mit der Taufe werden Christen in die Familie Gottes aufgenommen und können sich Brüder und Schwestern nennen. DeMaris setzte diesen Gedanken der Neueingliederung fort, indem er gesellschaftlich störende und destabilisierende Eigenschaften der christlichen Rituale besprach.⁵²⁵ Christen haben sich mit ihren Ritualen gegen die umliegende hellenistische Kultur gewandt, um die eigene Identität zu stärken. Mit der Taufe wurde eine neue soziale Ordnung etabliert.⁵²⁶ Choi sieht die frühchristliche Taufe als ein politisches Ritual, um Macht zu konstruieren, in Opposition zu

⁵¹⁸ Cullmann sieht Ähnlichkeiten zwischen dem Abendmahl und der Taufe, indem beide auf Jesu Tod und Auferstehung hinweisen: CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 24–25. Die Eingangsvoraussetzungen haben mit Eingliederung und Grenzüberschreitungen zu tun, wie unten ausgeführt.

⁵¹⁹ SCHNELLE, Taufe, 663.

⁵²⁰ SCHNELLE, Taufe, 673. Damit hat die Taufe direkt mit der Rechtfertigung der Menschen sowie dem „in Christus sein“ zu tun.

⁵²¹ Z. B. Schweitzer war der Meinung, dass frühchristliche „Sakramente aus der Eschatologie herzuleiten“ sind: SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, 223.

⁵²² SCHNELLE, Taufe, 665.

⁵²³ SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart, 101.

⁵²⁴ DEMARIS, The New Testament in its Ritual World, 25. Siehe auch DASS., Water Ritual, 398–399.

⁵²⁵ DEMARIS, Ritual Transgression, 144–163.

⁵²⁶ DEMARIS, Water Ritual, 404.

römischen und jüdischen Machtquellen.⁵²⁷ Man kann sagen, dass sich Christen mit der Taufe sowohl selbst definiert als auch den Habitus ihrer Mitglieder beeinflusst haben.

Allgemein lässt sich die Taufe sehr gut als Übergangsritual im Sinne Turners verstehen.⁵²⁸ Solch ein Ritual besteht „aus einer Trennungsphase, einer Schwellen- bzw. Umwandlungsphase sowie der Wiedereingliederungsphase.“⁵²⁹ Turner untersuchte besonders die Umwandlungsphase und bezeichnete sie als liminal.⁵³⁰ Es geht um die Phase, in der eine Transformation geschieht. Wie oben bereits ausgeführt, wird eine Transformation bei einem Ritual durch eine Performance ermöglicht. Taufe ist eine performative Ritualhandlung, die für die Teilnehmer eine neue Wirklichkeit schafft. „Das Ritual als die Performanz des Glaubens konstituiert also die Welt neu und schafft eine individuelle und gemeinschaftliche Identität.“⁵³¹ Diese neue Wirklichkeit sichert eine neue Identität und eröffnet eine lebenslange liminale Phase, die das ganze christliche Leben miteinschließt.⁵³²

Mit der Taufe tritt man in die Schwellenphase ein: „Die Taufe eröffnet und markiert bei Paulus ein Leben im Übergang.“⁵³³ Diese liminale Übergangsphase führt zu einer Transformation. Strecker redet von Transformationsprozessen auf drei Ebenen: 1) die individuelle Ebene; 2) die soziale Ebene; 3) kosmologische Ebene.⁵³⁴ Es geht also um drei Ebenen des Liminalen. „Wichtig ist, dass das Taufritual grundsätzlich als sozialer Konstituierungsakt der christusgläubigen Gemeinschaften fungierte, indem es generell Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit markierte und performativ herstellte.“⁵³⁵ Dieser soziale Aspekt, mit dem Taufritual Teil der Gemeinschaft zu werden, soll bei der Taufe, die sich auf den Einzelnen fokussiert, mit bedacht werden.

Dabei stellt sich eine fundamentale Frage bezüglich der Einmaligkeit der Taufe im Leben des Einzelnen: Da Rituale auf Wiederholung bauen, wo ist der Wiederholungscharakter der Taufe? Im vorigen Kapitel wurde beim Abendmahl bereits der Gemeinschaftsaspekt des Rituals sowie seine gruppenbildenden Charakteristika beobachtet. Das Ritual trägt direkt zu der Gruppenzugehörigkeit bei. Ähnlich soll auch bei der Taufe der

⁵²⁷ CHOI, *Boundary-Crossing in Christian Baptism*, 78. Choi beruft sich auf Bell, die Rituale mit Macht verbindet: BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*. DeMaris redet von „resistance to Roman hegemony“ mit der christlichen Taufe: DEMARIS, *Water Ritual*, 405.

⁵²⁸ Van Gennep redete von *rites de passage*: VAN GENNEP, *Les rites de passage*.

⁵²⁹ ÖHLER, *Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive*, 68.

⁵³⁰ TURNER, *The Ritual Process*, 94f.

⁵³¹ ÖHLER, *Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive*, 73.

⁵³² STRECKER, *Leben als liminale Existenz*. An anderer Stelle redet Strecker von einem „permanent liminalen Raum“: DERS., *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang*, 280.

⁵³³ STRECKER, *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang*, 275.

⁵³⁴ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1406.

⁵³⁵ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1413.

Gemeinschaftsaspekt im Fokus bleiben.⁵³⁶ Das Ritual der Taufe ist im Leben des Einzelnen in der Regel einmalig, die Wiederholung ist im Leben der Gemeinschaft der Gläubigen präsent. Sie erleben jede einzelne Taufe unter sich als gruppenstärkend, da ihre Gruppe wächst und damit an Größe und Bedeutung gewinnt.⁵³⁷

Auffarth sagt, dass Taufe zu der generationenübergreifenden Struktur der *Memoria* gehört: Eine Erinnerungsgemeinschaft besteht demnach aus einer Gruppe, die durch gemeinsame Erfahrungen geprägt wurde, woraus ein soziales Gedächtnis entsteht, das weitertradiert wird.⁵³⁸ Da antike Gesellschaften stark gemeinschaftsorientiert waren, darf man den individuellen Charakter der Taufe nicht im Sinne des Individualismus des 21. Jahrhundert verstehen, sondern sollte die Sippen- und Gruppenzugehörigkeit in den Vordergrund stellen. Der Wiederholungscharakter der Taufe ist im Leben einer Gemeinschaft durch die verschiedenen Individuen, die getauft werden, immer wieder gegeben.⁵³⁹

Schließlich glaubt DeMaris, dass die Taufe als eine Antwort auf die soziale Krise des Zusammenbruchs der bestehenden Sippenverhältnisse entstanden ist:⁵⁴⁰ „Kinship-breaking and -making constitutes a social crisis that fosters the development of rites around it. Like other rites, baptism arose in response to crisis, in this case to facilitate an alteration in kin relations and thus lessen the disruptive impact of that shift on the social relations involved.“⁵⁴¹ In dem Sinne redet DeMaris über Taufe als eine grenzüberschreitende Handlung, die die soziale Familienkrise regeln soll. Die Tauf-Teilnehmer werden mithilfe des Rituals Teil einer neuen Familie. Indem sie aus dem Wasser steigen, werden sie zu Kindern Gottes und damit Teil seiner Familie. Taufe ist somit ein Ritual der Zugehörigkeit, der Eingliederung, der neuen Identitätsstiftung und beeinflusst den Habitus der Teilnehmer.

⁵³⁶ Taufe hat eine Eingliederungsfunktion (siehe Apg 2,41): ÖHLER, Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive, 61. DeMaris sagt: „For rites, past or present, affect not only the subject of the rite but also a broad web of social relations in which the subject is embedded.“ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 24. Betz glaubt, dass Matthäus die Taufe als eine Bedingung für die Zugehörigkeit zu der christlichen Kirche sieht: BETZ, *Jesus' Baptism and the Origins of the Christian Ritual*, 388–389.

⁵³⁷ Cullmann redet von der „Vermehrung“ bei der Taufe und sagt, dass sie nicht nur den Einzelnen betrifft, „sondern die Kirche als Ganzes.“ CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 27.

⁵³⁸ AUFFARTH, *Rituale der Initiation als Aufnahme und Abgrenzung*, 214.

⁵³⁹ Aus persönlicher pastoraler Erfahrung kann ich sagen, dass ein Unwohlsein in einer Gemeinschaft entsteht, die länger keine Taufe erlebt hat, da man das Gefühl des Wachstums vermisst. Wenn man regelmäßig Beerdigungen hat, aber kaum Taufen, dann fragt man sich schon, was die Zukunft für die Gemeinschaft bereithält.

⁵⁴⁰ Die Verbindung zwischen Ritual und Krise hat DeMaris von Turner übernommen: „very often decisions to perform ritual were connected with crises in the social life of villagers.“ TURNER, *The Ritual Process*, 10.

⁵⁴¹ DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, 27.

Formung

Wie jedes Rituale lebt auch Taufe von der Form. Bezogen auf Initiationsrituale sagt Auffarth: „Rituale haben eine Form. Eine abgesteckte Zeit, ein abgesteckter Ort je mit definiertem Anfang und Ende, innerhalb dessen nicht-alltägliche Spielregeln gelten. Die symbolische Handlung dient der Mitteilung des Inhalts.“⁵⁴² Formen verweisen auf eine bestimmte Tradition und sind auf Wiederholung angelegt. Bei der Ausübung sollen sie erkannt und mit dem Früheren verknüpft werden, um der Gegenwart und Zukunft eine Bedeutung zu verleihen. Gibt es bei der urchristlichen Taufe wiederholte Formen? Was hätten die Versammelten bei einer Taufe beobachten können?

Bei der neutestamentlichen Taufe handelt es sich um βάπτισμα, was ein Untertauchen mit sich bringt.⁵⁴³ Dafür musste der Täufling in das Wasser steigen, dann von der durchführenden Person untergetaucht werden und schließlich aus dem Wasser steigen. Es gibt zwei Berichte über die Taufhandlung im Neuen Testament: Jesu Taufe in Mk 1 und die Taufe des äthiopischen Schatzmeisters in Apg 8.⁵⁴⁴ So berichtet Mk 1,10 wie Jesus nach seiner Taufe aus dem Wasser ausstieg. Von einem Einstieg sowie von einem Ausstieg aus dem Wasser berichtet Apg 8,38-39: „³⁸ Und er ließ den Wagen halten und beide stiegen in das Wasser hinab, Philippus und der Kämmerer, und er taufte ihn (ἐβάπτισεν). ³⁹ Als sie aber aus dem Wasser heraufstiegen...“ Es ist zuerst ein körperliches Erleben für den Täufling, der am eigenen Leib das Untertauchen erfährt.⁵⁴⁵ Für die im Gemeindekontext versammelten Frühchristen ist es eine visuelle Erinnerung an ihre eigene Taufe.

Solche Erinnerungen nutzt Paulus auch in seinen Briefen spontan in seiner Argumentation: „Aber ihr seid reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6,11). Weil sie getauft worden sind, hat ihr Leben einen neuen Sinn erhalten, der sich positiv auf ihren Alltag auswirkt. Taufe ist auch eine Reinigung, nach der bestimmte Praktiken nicht mehr Teil des Habitus der Getauften sind. Die Erinnerungen in einem Taufritualkontext haben

⁵⁴² AUFFARTH, Rituale der Initiation als Aufnahme und Abgrenzung, 213.

⁵⁴³ Siehe die profane Benutzung des Verbs βάπτω in Lk 16,24; Joh 13,26; Offb 19,13. Ein Untertauchen bei der frühchristlichen Taufe wird betont bei: HARTMAN, Baptism, 583; RODRIGUEZ, Baptism, 363. Schnelle redet klar vom Untertauchen als ursprünglichen Form der Taufe: SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 134.

⁵⁴⁴ ÖHLER, Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive, 39.

⁵⁴⁵ Didache 7,1 redet nicht von der Taufe „mit“, sondern „in“ dem lebendigen Wasser (gr. ἐν ὕδατι ζῶντι). Auch das Sterben und Auferstehen von Röm 6,3-6 kann sehr gut mit einem Untertauchen und Rauskommen aus dem Wasser visualisiert werden. Heute entdecken traditionelle Kirchen die Ganzkörpertaufe wieder: <https://www.katholisch.de/artikel/39699-liturgiewissenschaftler-ganzkoerpertaufe-macht-ritual-neu-erlebbar> Zuletzt zugegriffen am 26.09.2022.

also mit der Vergangenheit zu tun, die einen Einfluss auf Gegenwart und Zukunft der Versammelten ausüben.

Rein formal wird die christliche Taufe im Namen Christi durchgeführt.⁵⁴⁶ „Im Neuen Testament befinden sich bekanntlich zwei Basistypen: (1) ἐπὶ/ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act 2,38; 10,48; vgl. 1 Kor 6,11) und (2) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Act 8,16; 19,5; vgl. Did 9,5; Herm., vis. 3,7,3). Die letztgenannte Variante begegnet in ausgebauter Form auch in der triadischen Taufformel (Mt 28,19; vgl. Did 7,1.3).“⁵⁴⁷ Die Formulierung ἐπὶ/ἐν τῷ ὀνόματι hat Heitmüller auf den semitischen Hintergrund zurückgeführt, während er εἰς τὸ ὄνομα auf den hellenistischen Ursprung deutete.⁵⁴⁸ Ob man dies aufgrund der sprachlichen Form so leicht trennen und eine Herkunft bestimmen kann, ist in diesem Fall aber fraglich. Schröter behauptet, dass die ἐπὶ/ἐν Wendungen kaum inhaltliche Unterschiede mit sich bringen.⁵⁴⁹

Delling glaubt, dass die Taufe im Namen Jesu „den Getauften in das an diesen Namen gebundene Heilsgeschehen“ einfügt.⁵⁵⁰ Deswegen kann für ihn die Taufe nicht aus der LXX oder aus dem pagan-hellenistischen Bereich abgeleitet werden, da ein spezifischer neutestamentlicher Kontext zu ihr gehört.⁵⁵¹ Inhaltlich spannender wird es, wenn man zu Mt 28,18-20 mit seiner triadischen Taufformel kommt: „¹⁸ Und Jesus trat herzu, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. ¹⁹ Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ²⁰ und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“⁵⁵² Auf Griechisch lautet hier die Taufformel εἰς τὸ ὄνομα

⁵⁴⁶ Nach Hartman wurde diese Wendung benutzt, um christliche Taufe von anderen Riten zu unterscheiden: HARTMAN, *Into the Name of Jesus*, 440.

⁵⁴⁷ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1389.

⁵⁴⁸ SCHRÖTER, *Die Taufe in der Apostelgeschichte*, 563–564.

⁵⁴⁹ SCHRÖTER, *Die Taufe in der Apostelgeschichte*, 566.

⁵⁵⁰ Dellings Fazit ist hier zusammengefasst bei SCHRÖTER, *Die Taufe in der Apostelgeschichte*, 565. Siehe auch HEINZ, *Der Missions- und Taufbefehl in Matthäus 28*, 27.

⁵⁵¹ Auch so SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 134.

⁵⁵² Luz verweist darauf, dass es umstritten ist, ob hier der Einsetzungsbericht zu der christlichen Taufe zu finden ist, da es nicht vom historisch nachweisbaren Irdischen, sondern von dem Auferstandenen Jesus kommt. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, 454. Wenn ein Einsetzungsbericht, dann ist der in Mk 16,16 knapper ausgefallen, wobei Mk 16,9-20 nach ältesten Textzeugen nicht zum ursprünglichen Evangelium gehört. Labhan bezweifelt, dass in Mt 28,18-20 die Einsetzungsworte zu finden sind: LABHAN, *Kreative Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung*, 355–357. Auch Aland zweifelt an der Historizität des Taufbefehles: ALAND, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 3. Obwohl einige Theologen hier das Interesse der matthäischen Gemeinde sehen und an der Ursprünglichkeit dieser Worte Jesu zweifeln, sagt Martin: „There seems no convincing argument to prevent our accepting the closing words of Matthew as conveying the meaning of Jesus with no less confidence than attaches to almost any other word or deed attributed to Him.“ MARTIN, *Worship in the Early Church*, 97. Dunn glaubt, dass „the root of Matt. 28.29 is probably a memory of a revelation experienced as from on high, or specifically of the risen Christ’s commission including a command to baptize those who respond to the proclamation of the good news about him.“ DUNN, *Beginning from Jerusalem*, 186. Stuhlmacher sieht in Mt 28, 16-20 den Anfang der christlichen Mission nach Ostern, die von Anfang an die Heiden miteinschließt: STUHLMACHER, *Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age*, 42–43. Heinz

τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Diese Formel bringt zum Ausdruck, was nach Synoptischen Berichten schon bei der Taufe Jesu präsent war, nämlich dass nachdem Jesus aus dem Wasser stieg, vom Himmel der Heilige Geist in Form einer Taube auf ihn kam (Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22) und die Stimme vom Himmel sprach „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22). Alle drei also, der Vater, der Geist und der Sohn waren bei der Taufe Jesu präsent, was eine spätere Verwendung bei dem Auferstandenen rechtfertigen mag.⁵⁵³

In der Didache gibt es im Kapitel 7 eine kurze Abhandlung über die Taufe, zu der auch die triadische Taufformel gehört: βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι („tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem Wasser“ – Did 7,1). Diese Taufformel ist identisch mit der oben dargestellten Form aus Mt 28,19.⁵⁵⁴ Die Didache kennt aber auch die eingliedrige Taufformel „ἀλλ’ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου“ (die auf den Namen des Herrn getauft sind – Did 9,5).⁵⁵⁵ Niederwimmer ist bewusst, dass die eingliedrige Formel in der Forschung als die ursprüngliche angesehen wird, er fragt aber nach der Richtigkeit solch einer Schlussfolgerung und kommt zu dem Schluss, dass der Auffassung, die triadische Taufformel als die ursprüngliche anzusehen, nichts im Weg steht.⁵⁵⁶ Diese Formel könnte von Anfang an im Frühchristentum im Gebrauch gewesen sein.⁵⁵⁷

Nach den Berichten des Neuen Testaments gehört auch der Heilige Geist zu der Taufe dazu. Für die Apostelgeschichte heißt es: „das Verhältnis von Taufe und Geistesempfang ist demnach ein für die lukanischen Tauferzählungen zentrales Thema.“⁵⁵⁸ Über den Zusammenhang von Taufe und Geistesempfang wird in der Apostelgeschichte durchgängig berichtet: Apg 2, 41, 10,44.47f; 11,15-17; 8,26-40; 9,18; 22,16. Der Prozess der Taufe ist beschrieben in Apg 2,38: „Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes“ (μετανοήσατε, φησὶν καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος).

hält ohne jeglichen Zweifel an der Ursprünglichkeit des Taufbefehls: HEINZ, Der Missions- und Taufbefehl in Matthäus 28, 29.

⁵⁵³ Ob die triadische Taufformel erst von Matthäus gedichtet wurde, wie viele Forscher behaupten, sei dahingestellt, aber der Sache nach waren ihre Bestandteile historisch schon bei der Taufe Jesu gegeben.

⁵⁵⁴ Die Dreieinigkeit mit der Taufe kommt auch in Eph 4,3-6 vor.

⁵⁵⁵ Anscheinend benutzt Didache die zwei Versionen synonym. Siehe SCHÖLLGEN, Didache, 42–43.

⁵⁵⁶ NIEDERWIMMER, Die Didache, 160, Fußnote 8. Er zählt folgende eingliedrige Beispiele aus der Apg auf: 2,38; 8,16, 10,48; 19,5.

⁵⁵⁷ Damit muss Matthäus nicht als der Erfinder der Formel betrachtet werden, obwohl sie bei ihm historisch zum ersten Mal schriftlich belegt ist.

⁵⁵⁸ SCHRÖTER, Die Taufe in der Apostelgeschichte, 558. Zu der Wichtigkeit des Geistes bei der Taufe des Lukas siehe: BETZ, Jesus' Baptism and the Origins of the Christian Ritual, 389.

Taufe hat mit Buße zu tun, um beim Gericht Gottes bestehen und eine Vergebung der Sünden erleben zu können.⁵⁵⁹ Die Taufe geschieht hier zwar im Namen Christi, aber die Gabe des Heiligen Geistes ist ein Teil des Taufprozesses. Der Geist ist also präsent und der Vater vermutlich mitgedacht, auch wenn er nicht direkt erwähnt wird. Damit steht einem trinitarischen Verständnis der Taufe auch in der Apostelgeschichte nichts im Wege. In den paulinischen Schriften ist bei der Taufe die Rede von einer „Versiegelung mit dem Heiligen Geist“ (gr. ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι – Eph 1,13; 4,30). Dazu wird der Geist als eine Vorauszahlung oder eine feste Sicherheit der Gläubigen, bezogen auf ihren Heil, bezeichnet (gr. ἀρραβὼν – Eph 1,14). Damit kommt dem Geist auch in den paulinischen Schriften eine entscheidende Rolle bei der Taufe zu, wobei Paulus selbst auch in anderen Zusammenhängen trinitarisch redet (z. B. 2 Kor 13,13).

Für das lukanische Werk konstatiert Schröter Folgendes: „Es werden jedoch nirgendwo konkrete Regelungen genannt, wie das Taufritual zu vollziehen ist. So begegnet weder eine triadische Taufformulierung noch ein Hinweis darauf, mit welcher Art von Wasser getauft werden soll oder wer zur Taufe berechtigt ist.“⁵⁶⁰ Lukas zeigt nach Schröter also kein Interesse am liturgischen Vollzug der Taufe, sondern an dessen geschichtlicher Bedeutung für die Ausbreitung der Christenheit. „Im Neuen Testament findet sich bekanntlich an keiner Stelle eine umfassende Darlegung der rituellen Taufpraktiken. Zwar werden einzelne rituelle Elemente immer wieder genannt, das rituelle Prozedere in seiner Gesamtheit bleibt jedoch unerörtert.“⁵⁶¹ So ist die Form der frühchristlichen Taufe in allen ihren Details aus dem Neuen Testament rein formal schwer zu erschließen.

Das, was im Neuen Testament fehlt, findet sich zu derselben Zeit teilweise in der frühchristlichen Schrift Didache. In dieser Kirchenordnung wird das Wasser als das wichtigste Taufelement diskutiert:

Was die Taufe angeht, tauft folgendermaßen: Nachdem ihr das alles vorher mitgeteilt habt, tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im lebendigen Wasser. Wenn du aber kein lebendiges Wasser hast, taufe in anderem Wasser; wenn du es nicht in kaltem Wasser kannst, dann in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, gieße über den Kopf dreimal Wasser aus auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. (Did. 7,1-3)

⁵⁵⁹ Schon Johannes der Täufer hat eine Bußtaufe verwaltet nach Mt 3,11. Bei Markus ist Buße mit der Vergebung der Sünden eng verbunden – Mk 1,4-5. Bei Lukas ist Bußtaufe auch mit der Vergebung der Sünden zu sehen – Lk 3,3.

⁵⁶⁰ SCHRÖTER, Die Taufe in der Apostelgeschichte, 578.

⁵⁶¹ STRECKER, Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche, 1386. Für die Zeit um das Jahr 200 übermittelt Tertullian in seiner Schrift *De baptismo* „die erste eigenständige Abhandlung über die Taufe“, aus der man neun Elemente des Taufrituals erschließen kann. A.a.O., 1393.

Als erste und beste Option wird lebendiges Wasser empfohlen, was nach Niederwimmer ein Semitismus für „lebendiges, nämlich fließendes, frisches Quellwasser“ ist.⁵⁶² Mögliche judenchristliche Interessen scheinen hier im Hintergrund zu stehen, da gerade Juden für ihre Ritualwaschungen feste Vorschriften hatten: „In der mischnischen Tradition nimmt das ‚lebendige Wasser‘, also das fließende, reine Quellwasser den obersten Rang innerhalb der Klassifizierung der Wasserarten ein (Mikw. I,8).“⁵⁶³ Dem fließenden Wasser ist warmes Wasser (Did. 7,2), sowie dreifaches Übergießen (Did. 7,3) unterlegen und wird von der Didache nur als Ausnahmeoption hinzugefügt.⁵⁶⁴

Schöllgen führt solche Ausnahmen auf „die örtlichen und jahreszeitlichen Gegebenheiten“ zurück, und setzt voraus, „daß die für ein Tauchbad notwendige Menge an Wasser nicht zur Verfügung steht.“⁵⁶⁵ Das lebendige Wasser ist den Ausnahmeoptionen also deutlich vorzuziehen. So sagt Schöllgen weiter: „Die Didache teilt mit der jüdischen und paganen Umwelt die Hochschätzung des ‚lebendigen Wassers‘, das heißt des fließenden Wassers aus Quellen, Flüssen und aus dem Meer, und schreibt als Normalfall die Taufe durch Untertauchen im ‚lebendigem Wasser‘ vor.“⁵⁶⁶ Ein Untertauchen im qualitativ hohen Wasser sollte also als Standard gelten, wobei bei Mangel minderwertige Optionen zugelassen sind.

Weiterhin diskutiert die Didache die Frage der richtigen Vorbereitung für die Taufe. Didache 7,1 greift eine Formulierung auf, die voraussetzt, dass der Taufe eine Taufbelehrung vorangehen sollte: ταῦτα πάντα προειπόντες („nachdem ihr das alles vorher mitgeteilt habt“).⁵⁶⁷ Hier wird also einerseits eine Erwachsenentaufe und des Weiteren eine der Taufe vorausgehende Belehrung im christlichen Glauben vorausgesetzt. Schließlich wird in Did 7,4 auch ein Fasten für den Täufling, im Sinne einer Vorbereitung, verordnet.⁵⁶⁸ Wenn die Taufe von Sünden reinigen soll, dann gehört auch die richtige Gesinnung dazu.⁵⁶⁹ Das Fasten soll

⁵⁶² NIEDERWIMMER, Die Didache, 161. Auch FERGUSON, Baptism in the Early Church, 204. Draper summiert: „ὕδωρ ζῶν carries with it a rich legacy in Hebrew tradition and comes to be understood as an expression of eschatological cleansing, renewal and fertility.“ DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 144. Nach Draper steht Wasser allgemein für das Leben.

⁵⁶³ NIEDERWIMMER, Die Didache, 161. Siehe auch SCHÖLLGEN, Didache, 43.

⁵⁶⁴ Bei dem dreifachen Übergießen in Did. 7,3 rückt aber wieder die dreigliedrige Taufformel in den Fokus.

⁵⁶⁵ SCHÖLLGEN, Didache, 43–44. Lindemann glaubt aber nicht, dass es um Ausnahmeoptionen geht, sondern eher um gleichwertige. LINDEMANN, Zur frühchristlichen Taufpraxis, 781.

⁵⁶⁶ SCHÖLLGEN, Didache, 43.

⁵⁶⁷ Schöllgen glaubt, dass „die Zwei-Weg-Lehre der Kap. 1-6 der Taufe als präbaptismale Katechese vorausging.“ SCHÖLLGEN, Didache, 42. Wilhite sagt auch, dass „Did 1,1 - 6,2 functions as catechism material.“ WILHITE, The Didache, 167. Draper sieht es „as teaching preparatory to baptism.“ DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 122. Siehe auch LINDEMANN, Zur frühchristlichen Taufpraxis, 774.

⁵⁶⁸ Lindemann sieht hier ein Akt der Buße, die Herstellung der kultischen Reinheit und Vorbereitung auf die Taufe. LINDEMANN, Zur frühchristlichen Taufpraxis, 782. Draper sagt zum Fasten hier: „Fasting creates a break between the food of the old life and the life-giving food of the new community; it symbolizes a hunger which will be satisfied.“ DRAPER, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, 135.

⁵⁶⁹ 1 Pet 3,21 redet von einem guten Gewissen (gr. συνειδήσεως ἀγαθῆς), das durch die Taufreinigung zu Stande kommt. Es geht demnach also nicht zuerst um eine körperliche Reinigung, sondern um eine geistliche.

sich über ein bis zwei Tage ausstrecken und den Täufling sowie nach Möglichkeiten auch die Gemeinschaft der Gläubigen miteinschließen.⁵⁷⁰ Mit der Taufe nimmt man den christlichen Glauben in sich auf und wird gleichzeitig Teil der lokalen Versammlung der Gläubigen.

Damit wurde einiges über die Form der Taufe zusammengetragen, obwohl Delling bedauert, „über die Form des Vollzugs der christlichen Taufe sind wir wenig unterrichtet.“⁵⁷¹ Moule listet aber folgende Handlungen auf, die mit der urchristlichen Taufe zusammenhängen: „Absage an das Reich des Bösen, Buße, Fasten (Apg 9,9.19), Entkleidung (Kol 3,9 usw.), Glaubensbekenntnis, Taufe im bzw. auf den Namen des Herrn Jesus, Bekleidung (Gal 3,27 usw.), Salbung, Handauflegung, Schmecken der neuen Speise (Apg 9,19).“⁵⁷² Einige dieser Elemente haben wir auch beobachtet, die anderen mögen aber erst in der nach neutestamentlicher Zeit klar bezeugt worden sein, wie zum Beispiel, der Hinweis, dass die Täuflinge nackt getauft wurden.⁵⁷³ Insofern muss sich zu entkleiden nicht unbedingt nur metaphorisch verstanden werden (Kol 3,9). Bei der Taufe zieht ein Täufling metaphorisch Jesus an, was mit der Taufe im Namen Jesu einhergeht (Gal 3,27). Nicht zuletzt korrespondiert das Schmecken der neuen Speise mit der Information aus Did. 9,5, dass nur Getaufte am Abendmahl teilnehmen sollten, was ebenfalls nicht nur metaphorisch anzusehen ist.⁵⁷⁴

Schließlich führt die Taufe der Frühchristen in das neue Leben hinein. Sie ist von ihrer Form her ein liminales Übergangsritual, das den Getauften von einem Zustand der Sünde und Gottesferne in die Nähe Gottes und Zugehörigkeit zu seiner Familie versetzt. In dieser liminalen Phase geschieht eine Transformation, die eine Habitusbeeinflussung ermöglicht. Der Täufling wird mit neuen Werten ausgestattet, die ihm eine neue Identität verleihen, womit er auch ein Teil der lokalen Gemeinde Gottes wird. Immer wieder bei solchen Taufritualen

⁵⁷⁰ Schöllgen glaubt „daß es sich um Gemeindeglieder handelt.“ SCHÖLLGEN, *Didache*, 45. Wilhite vermutet, bezogen auf das Fasten, „this community involvement possibly aided the acceptance of the catechumen into the community.“ WILHITE, *The Didache*, 171. Apostelgeschichte berichtet, dass Saulus vor seiner Taufe gefastet hat: Apg 9,9.

⁵⁷¹ DELLING, *Die Taufe im Neuen Testament*, 74.

⁵⁷² DELLING, *Die Taufe im Neuen Testament*, 74, Fußnote 250. Moule redet eigentlich von Dingen, auf die von unseren Quellen verwiesen oder hingedeutet wird: „Renunciation, penitence, fasting, divestiture; confession of faith; Baptism in the name of the Lord Jesus; clothing, anointing, imposition of hands, tasting the new food.“ MOULE, *Worship in the New Testament*, 56. Handauflegung kommt vor in Apg 8,14-17; 9,17-19; 19 5-6. Eine Salbung verbunden mit der Taufe ist mir aber aus der neutestamentlichen Zeit nicht direkt bekannt.

⁵⁷³ MEEKS, *The First Urban Christians*, 151. Mehr dazu im nächsten Abschnitt unter Verkörperung.

⁵⁷⁴ 1 Ptr 2,3 redet vom Schmecken der Güte des Herrn. Es ist ein Zitat aus Ps 34,9. Nach Achtemeier wurde dieser Psalm im Frühchristentum eucharistisch ausgelegt. ACHEMEIER, *1 Peter*, 148. Achtemeier erwähnt auch den Brauch, den Neugetauften Milch zum Trinken zu geben, wenn sie aus dem Wasser aussteigen (siehe 1 Ptr 2,2). Heb 5,12 redet von Milch für die neuen Christen, sowie in Heb 6,5 vom Schmecken der Errettung. Die Milch erwähnt auch 1 Ptr 2,2.

anwesend zu sein, ermöglicht das Lebendig halten der Erinnerungen an die eigene Taufsituation und eine Habitualisierung des eigenen Verhaltens.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Formen bei der frühchristlichen Taufe, bezogen auf die Durchführung und das Gesprochene, vielfältig sind. In der Durchführung steigt ein Täufling ins Wasser, wird untergetaucht, und steigt anschließend aus dem Wasser heraus, wobei die Didache auch die Option benennt, dreimal Wasser über den Kopf des Täuflings zu gießen. Die gesprochenen Formulierungen kennen die Taufe im Namen Jesu sowie die triadische Formel im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Zugehörigkeit des Täuflings zu Jesus ist in beiden Fällen gegeben. Die Taufe wird durchgeführt, um den Täufling vor dem Gericht Gottes zu bewahren und ihm die Sündenvergebung zuzusprechen, wobei der Heilige Geist als eine Gabe verliehen wird (Apg 2,38). Dazu gab es vorbereitende Handlungen wie Buße, Fasten und das Ausziehen der Kleider sowie nachträgliche Handlungen wie Anziehen und Schmecken, womit der größere Rahmen der Taufhandlung angedeutet ist.⁵⁷⁵ Beobachtete Formen bezeugen eine Wiederholung und machen so fest, dass die Frühchristen die Taufe als ein Ritual gefeiert haben.

Verkörperung

Die Entstehung eines habitualisierten Verhaltens durch die Taufe wird durch den Prozess der Verkörperung unterstützt. Taufe hat einen klaren körperlichen Bezug, da man mit dem ganzen Körper am Ritual teilnimmt. Die mimetische Verkörperung trägt dazu bei, dass die Welt außerhalb des Täuflings geradezu einverleibt wird. Wie weiter oben beschrieben, geht es bei der Taufe um βύπτισμα, was ein Untertauchen im Wasser mit sich bringt. „Die Glaubenden werden durch die Taufe, das körperliche Ritual, in die Verkörperung des Heils hineingenommen.“⁵⁷⁶ So wird der ganze Körper des Täuflings in das Ritual miteinbezogen, es wird zu einer Körpererfahrung. Taufe ist damit eine erfahrbare Handlung, die nach Bourdieu durch mimetische Nachahmung Erkenntnishorizonte eröffnet.⁵⁷⁷ Die Praxis der Taufe formt

⁵⁷⁵ Welche Gebete und Lieder es bei einem Taufgottesdienst gab, sowie welche Ansprachen, ist aus der Zeitspanne des Neuen Testaments nicht direkt berichtet. Interessanterweise kommt direkt nach der Behandlung der Taufe in Didache 7 eine Belehrung über das Gebet in Didache 8. Einige vermuten, dass der 1. Petrusbrief als Taufbelehrung gedient hat, die anderen sehen in Didache 1-6 eine Vorbereitung auf die Taufe. So redet Schöllgen, bezogen auf Didache 1-6 von einer präbaptismalen Katechese: SCHÖLLGEN, Didache, 42.

⁵⁷⁶ ÖHLER, Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive, 50.

⁵⁷⁷ Bourdieu sagt: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“ BOURDIEU, Sozialer Sinn, 135. Zitiert bei: STRECKER, Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche, 1425.

und beeinflusst das Verhalten der Teilnehmer. Neue Werte werden in den Leib eingraviert und eine neue Identität geschaffen.

Bell erklärt es mithilfe des Kniebeugens beim Gebet: „Hence, required kneeling does not merely *communicate* subordination to the kneeler. For all intents and purposes, kneeling produces a subordinated kneeler in and through the act itself.”⁵⁷⁸ Die Verkörperung im Ritual beeinflusst den Habitus der Teilnehmer und ermöglicht ihre Transformation. Strecker sagt, dass „Katechumenat und Taufe nicht auf eine bloß mentale Umorientierung, sondern auf eine grundlegende Neuausrichtung des ganzen Menschen einschließlich der Anlage der Dispositionen zielten, also auf eine grundlegende Transformation des Selbst im Sinne einer neuen Schöpfung (2 Kor 5,17).“⁵⁷⁹ Das Ritual der Taufe ist eine Performance des Glaubens, die zu einer Habitualisierung des Verhaltens der Teilnehmer führt.⁵⁸⁰ Dazu sollte man sehen, ob die Sprechakte bei der Taufe auch das Verhalten beeinflussen.

Die einzigen Sprechakte, von der die frühchristlichen Texte berichten, sind in den Taufformeln erhalten. „Im Namen Jesu Christi“ ist, wie bereits beschrieben, die kürzere Variante; die triadische Taufformel die längere. Beide drücken dieselbe Handlung aus, dass nun ein getaufter Mensch den Besitzer wechselt.⁵⁸¹ Mit der Taufe gehört ein Christ nun Gott an oder spezifischer: Jesus Christus.⁵⁸² Die Verkörperung des Heils ist in den Taufsprechakten zusammengefasst und wird in dem praktischen Taufakt am eigenen Körper erlebt sowie von der versammelten Gemeinde mitbezeugt.

Mehr von dieser Verkörperung, Transformation und Neuausrichtung beim Taufritual der Frühchristen bezeugt Paulus in Röm 6,3–6:

³ Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? ⁴ So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. ⁵ Denn wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind, ihm gleich geworden in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein. ⁶ Wir wissen ja, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, sodass wir hinfort der Sünde nicht dienen.

⁵⁷⁸ BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 100. Hervorhebung im Original. Zitiert bei STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1420.

⁵⁷⁹ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1426.

⁵⁸⁰ Es ist ein Gegensatz zu der hauptsächlich hellenistischen, umliegenden Kultur der Frühchristenheit: „Das Ritual der Taufe, in dem sich das christliche Selbstverständnis und die maßgeblich liminal geprägte christliche Identität bekundete und immer wieder neu gründete, fungierte folglich als Gegenmodell zu den genannten nichtchristlichen kulturellen Performanzen. Die Taufe war in der Spätantike mit anderen Worten die zentrale christliche Performanz.“ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1430.

⁵⁸¹ Jervell sagt: „Im Taufakt wird der Name Jesu über dem Täufling ausgesprochen, wodurch der Getaufte Jesu Eigentum wird, unter seinen Schutz gestellt.“ JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 150.

⁵⁸² Jak 2,7 redet, bezogen auf die Empfänger des Briefes, von „dem guten Namen, der über euch genannt ist.“ Es ist möglich, dass hier von der Taufe die Rede ist und von dem Namen Jesu Christi.

Paulus vergleicht das Untertauchen (gr. ἐβαπτίσθημεν) bei einer Taufe mit dem Tod. Indem der Leib unter das Wasser geht, bleibt der alte Mensch mit seinen Gewohnheiten dort im Wasser zurück. Es ist ein Begräbnis und gleichzeitig eine körperliche Erfahrung; doch während sie bei realen Begräbnissen keine Auswirkungen auf das Erleben des Toten, aber Auswirkungen auf die Versammelten hat,⁵⁸³ erlebt ein Täufling, der sein altes Leben im Ritual der Taufe tötet und begräbt, eine starke körperliche Erfahrung und die versammelte Gemeinde erlebt sie auch. Diese Verkörperung des Todes kann kaum ohne Emotionen für die Beteiligten geschehen.

In dem Taufritual steigt der Täufling aus dem Wasser hinaus und in das neue Leben hinein.⁵⁸⁴ Es kommt ein neuer Mensch heraus mit neuen Zielen, Werten und Gewohnheiten. Paulus vergleicht dieses Begräbnis mit der Kreuzigung des alten Menschen und bringt den ganzen Prozess der Taufe zusätzlich mit der Kreuzigung, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi in Verbindung.⁵⁸⁵ So wie Jesus gestorben und begraben worden ist, so begräbt ein Täufling sein altes Ich im Taufwasser.⁵⁸⁶ Wie Jesus aus dem Grab zum Leben auferstanden ist, so steigt ein Täufling aus dem Wasser, um am neuen Leben mit Christus teilzuhaben. Die Transformation ist genauso real wie das neue verkörperte Dasein des Täuflings. So redet Strecker von einer neuen Handlungsgrammatik:

Der rituelle Raum des Katechumenats und der Taufe war offenkundig darauf hin ausgerichtet, den Initianden die Aneignung einer neuen christlichen ‚Handlungsgrammatik‘ zu ermöglichen und ihnen nicht allein nur neue Vorschriften des Handelns zu übermitteln. Katechumenat und Taufe eröffneten mit anderen Worten einen Erfahrungsraum, in welchem vermittels diskursiver und v.a. nichtdiskursiver Praktiken im körperlichen Erleben eine auf Dauer tragende Neuausrichtung des Denkens, Fühlens, Wahrnehmens und Bewertens der Initianden evoziert werden sollte. Es ging in der Taufe mithin um eine Neuausrichtung der ‚Sinne‘ im oben dargestellten, umfassenden Bourdieuschen Verständnis.⁵⁸⁷

Die Taufe ermöglicht allen Beteiligten eine Erfahrung, die eine Habitualisierung des Verhaltens bewirkt. Die neue Handlungsgrammatik ist ein Teil der Neuausrichtung. Nach Paulus begibt sich der Mensch nun in ein Leben, in dem er nicht der Sünde, sondern Christus dient (Röm 6,6). Die persönliche Nachahmung des Todes Christi führt in ein neues Sein

⁵⁸³ Die Unreinheit des Todes wird im Neuen Testament benutzt, um bei der Taufe die Grenzüberschreitung und Umkehrung der Werte darzustellen: STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 286.

⁵⁸⁴ Für Haacker ist die Taufe „als Grundlage christlicher Existenz“ zu sehen. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, 157.

⁵⁸⁵ „The association of baptism and death is probably distinctively Christian. Jesus himself was remembered as having made the link (Mark 10:38-39; Luke 12:50), that is, explicitly using baptism as a metaphor for his own death.“ DUNN, Romans 1-8, 312.

⁵⁸⁶ Die Taufe Jesu durch Johannes verweist auf das Kreuz und den Tod Jesu, wodurch die eigentliche Gerichtshandlung und die Vergebung für die Menschheit geschah. In der Taufe erlebt ein Täufling das Geschick Jesu, die Gerichtshandlung, den Tod und die Auferstehung, inklusive der Vergebung der Sünden.

⁵⁸⁷ STRECKER, Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche, 1427.

hinein. Um auf seinem neuen Weg erfolgreich zu sein, bekommt der Täufling bei der Taufe den Heiligen Geist (Apg 2,38). Jesus selbst wurde bei seiner Taufe mit dem Heiligen Geist beschenkt, um in seinem Dienst erfolgreich zu sein (Mk 1,10; Joh 1,32-34), so sollen auch seine Nachfolger die gleichen körperlichen Erfahrungen machen, um in ihren täglichen Herausforderungen sieghaft zu sein (Apg 1,5; 19,2; Tit 3,5). Strecker redet von einem kontinuierlichen Sterben der Gläubigen (z. B. Phil 3,19; 2 Kor 4,10; Röm 8,35; Ps 44,23) – der Christ befindet sich in einem permanent liminalen Raum.⁵⁸⁸ Insofern ist die liminale Erfahrung der Taufe ein Zustand, indem sich ein Getaufte ständig befindet, was zu einem habitualisierten Verhalten führt.

Weiterhin wird Taufe mit einer anderen körperlichen Erfahrung, mit dem Ausziehen und Anziehen der Kleidung, verglichen:

⁹ belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen ¹⁰ und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat. ¹¹ Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus. ¹² So zieht nun an als die Auserwählten Gottes, als die Heiligen und Geliebten, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld; ¹³ und ertrage einer den andern und vergebt euch untereinander, wenn jemand Klage hat gegen den andern; wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! ¹⁴ Über alles aber zieht an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit. ¹⁵ Und der Friede Christi, zu dem ihr berufen seid in *einem* Leibe, regiere in euren Herzen; und seid dankbar (Kol 3,9–15).

Es mag sein, dass hier nur auf die Ebene der Metapher rekurriert wird, doch andererseits ist es möglich, dass dieser Vergleich durch das tatsächliche Ausziehen der Kleidung bei der frühchristlichen Taufe zu Stande kam. Meeks findet durchgehend in frühchristlichen Gemälden, sowie bei Hippolytus Ende des zweiten Jahrhunderts Hinweise darauf, dass die Taufe nackt praktiziert wurden.⁵⁸⁹ Ob es nach der Taufe wirklich neue Kleider gab oder womöglich frisch gewaschene, sei dahingestellt.⁵⁹⁰ Es werden hier zwei Partizipien gebraucht, gr. ἀπεκδυσάμενοι für das Ausziehen und gr. ἐνδυσάμενοι für das Anziehen, beide im Aorist, was eine punktuelle Handlung ausdrückt. Beide werden auf die Person des Getauften angewendet.⁵⁹¹ Der alte Mensch soll ausgezogen werden, was in Röm 6,6 vergleichbar ist mit dem Tod. Das Anziehen des neuen Menschen ähnelt der Auferstehung

⁵⁸⁸ STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 280–282.

⁵⁸⁹ MEEKS, The First Urban Christians, 151.

⁵⁹⁰ Bormann verweist hier auf das Anziehen von Adam und Eva durch Gott in Gen 3,21, was in der Taufe mit einer Neuschöpfung oder Erneuerung verbunden ist. BORMANN, Der Brief des Paulus an die Kolosser, 161–162.

⁵⁹¹ „The readers are urged to give up the old nature with its habits and to replace it by putting on the new man.“ O'BRIEN, Colossians, Philemon, 188.

aus dem Taufwasser des Röm 6,4.⁵⁹² Der Vergleich mit der Kleidung ist eine weitere Möglichkeit von der Körperlichkeit der Taufe zu sprechen.

Das Motiv der Kleider wird in den Evangelien im Gleichnis Jesu von der königlichen Hochzeit gebraucht. Da fragte der König seinen Gast: „Freund, wie bist du hier hereingekommen und hast doch kein hochzeitliches Gewand an?“ (Mt 22,12) Anscheinend war die Erwartung, dass man sich für solche besonderen Anlässe angemessen kleiden sollte. Bei dem eschatologischen Hochzeitmahl des Lammes hat die Braut auch ein besonderes Kleid: „Und es wurde ihr gegeben, sich zu kleiden in Seide, glänzend und rein“ (Off 19,8). Hier wird die Metaphorik gebraucht, um die zukünftige Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das Anziehen eines neuen Menschen bei der Taufe geschieht in der Vorfreude auf das zukünftige Hochzeitmahl mit Jesus. Die frühchristliche Taufe ist der bestimmende Moment für das weitere Leben des Getauften, der eine Transformation und Wesensänderung erlebt, die langfristig durch eine Habitualisierung des Verhaltens geschieht.

Diese Wesensänderung ergibt, dass keine Unterschiede mehr zwischen Geschlecht, Herkunft, Nation oder sozialen Ständen vorhanden sind (Kol 3,11; Gal 3,28). So werden nun die neuen Wesensmerkmale aufgezählt: „herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld; und ertrage einer den andern und vergebt euch untereinander“ (Kol 3,12-13). Die Auflistung wird mit der Liebe beendet (Kol 3,14). Solchen, die so leben und solch ein habitualisiertes Verhalten aufzeigen, wird der Friede Christi zugesprochen (Kol 3,15). Das Anziehen des neuen Menschen geschieht im Ritual der Taufe und markiert so das neue Leben des Getauften.⁵⁹³

Der Kolosserbrief führt mit der Beschneidung einen weiteren Vergleich ins Feld, um die Taufe als eine körperliche Erfahrung näher zu beschreiben:

¹¹ In ihm seid ihr auch beschnitten worden mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen geschieht, durch Ablegen des sterblichen Leibes, in der Beschneidung durch Christus. ¹² Mit ihm seid ihr begraben worden in der Taufe; mit ihm seid ihr auch auferweckt durch den Glauben aus der Kraft Gottes, der ihn auferweckt hat von den Toten. ¹³ Und Gott hat euch mit ihm lebendig gemacht, die ihr tot wart in den Sünden und in der Unbeschnittenheit eures Fleisches, und hat uns vergeben alle Sünden (Kol 2,11–13).

Wieso wird die Taufe mit der Beschneidung verglichen? Die Beschneidung ist in der Regel eine einmalige körperliche Erfahrung, die den Beschnittenen lebenslang markiert. So

⁵⁹² Das Motiv des Anziehens kommt auch in Röm 13,14 bezogen auf das „Anziehen des Herrn Jesus Christus“ vor sowie in Eph 4,24 bezogen auf das Anziehen des neuen Menschen (siehe auch Eph 6,11).

⁵⁹³ Es geht um ein Leben „in Christus, das auf die Dauer nur Kraft des Geistes möglich wird, der bei der Taufe verliehen wird. Maisch sagt: „die Taufe ist zur Grundlage der neuen Existenz geworden.“ MAISCH, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, 226.

wie man nur einmal beschnitten wird, so wird man auch nur einmal getauft.⁵⁹⁴ Die Beschneidung sichert den jüdischen Knaben die Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volk zu, die Taufe sichert einem Christen die Zugehörigkeit zu Jesus zu. An die Stelle der jüdischen Beschneidung tritt für die Christen die Taufe. Genauso wie es sinnlos wäre, eine Beschneidung rückgängig machen zu wollen, so ist die Taufe, die christliche Beschneidung, eine, „die nicht mit Händen geschieht“ (Kol 2,11) eine ewige und unvergängliche.⁵⁹⁵ Nach dem Hebräerbrief sollte ein Abfall vom neugewonnenen Glauben eine Sache der Unmöglichkeit sein (gr. Ἀδύνατον γὰρ – Hbr 6,4–6).⁵⁹⁶ Die Transformation, die in der Taufe stattfindet, ist eine dauerhafte, die mit einem neuen Habitus und einer neuen Identität einhergeht. Man zielt nicht auf Abfall, sondern auf die Errettung.

Paulus löst die Beschneidungsproblematik der Galater, indem er sich für eine Neuschöpfung einsetzt (Gal 6,15) und auf die christliche Taufe hindeutet. Nach Kol 2,11–13 werden einem Getauften durch das Begräbnis und die Auferstehung seine Sünden vergeben und ein dauerhafter, neuer Zustand manifestiert sich. Das Bild „der Beschneidung, die nicht mit Händen geschieht“ wird hier mit dem christlichen Begräbnis in der Taufe kombiniert, um die Neuheit des Lebens zu visualisieren. Paulus redet von einer nötigen Beschneidung des Herzens im Geist (Röm 2,28–29). Für diese Herzensbeschneidung gibt Bruce mehrere alttestamentliche Stellen an (5 Mose 10,16; 30,6; Jer 4,4), und vergleicht sie mit einer inneren Reinigung.⁵⁹⁷

Weiterhin wird das Bild des Waschens für die Taufe verwendet. So sagt Paulus: „Und solche sind einige von euch gewesen. Aber ihr seid reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6,11). Mit diesem Bild kann das metaphorische Abwaschen der Sünden gemeint sein (Apg 2,38), aber auch die körperliche Erfahrung des Untertauchens bei der Taufe. In 1 Kor 10,1–2 redet Paulus bei der Erfahrung des Durchzugs der Väter durch das Rote Meer von einer Taufe auf Mose.⁵⁹⁸ Auch der Epheserbrief sagt, dass Christus die Gemeinde durch das Wasserbad gereinigt hat (Eph 5,26). Der Hebräerbrief redet von

⁵⁹⁴ Strecker verweist auf die Taufe als einmaligen Akt, der von einer anderen Person gespendet wurde: „Für die Koppelung dieser beiden Merkmale finden sich in der rituellen Umwelt keine direkten Parallelen.“ ebd..

⁵⁹⁵ BORMANN, Der Brief des Paulus an die Kolosser, 133–134.

⁵⁹⁶ Sie haben geschmeckt (gr. γευσάμενους – Hbr 6,4) die himmlische Gabe. Schmecken ist ein körperlicher Vorgang, der nicht zuletzt bei der Eucharistie, die auf die Taufe folgt, buchstäblich Wirklichkeit wird.

⁵⁹⁷ BRUCE, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, 103.

⁵⁹⁸ Es ist ein Exodus-Motiv hier auf die Taufe angewendet, wie Keller es richtig beobachtet: KELLER, Eucharistie und Parusie, 118.

Gläubigen, die „gewaschen am Leib mit reinem Wasser“ sind (Hbr 10,22). Das Bild des Waschens wird im Neuen Testament also gebraucht, um die Taufferfahrung zu beschreiben.⁵⁹⁹

Ein anderes Bild, das im Neuen Testament beschrieben wird, um die Körperlichkeit der Taufe darzustellen, ist die Wiedergeburt. Im Johannesevangelium wird das Bild im Dialog zwischen Jesus und Nikodemus gebraucht; hier ist von einer Neugeburt von oben die Rede (gr. γεννηθῆναι ἄνωθεν – Joh 3,3).⁶⁰⁰ Jesus erklärt es als eine Wasser- und Geistesgeburt (Joh 3,5), was auf die Wasser- und Geistestaufe hindeutet.⁶⁰¹ In späteren Schriften des Neuen Testaments wird diese Redeweise aufgegriffen. So berichtet Tit 3,5, dass Gott die Christen rettet „durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist“ (gr. διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Das Bad der Wiedergeburt ist hier mit der Wassertaufe vergleichbar, während die Geisteserneuerung auf den Geist, der bei der Taufe verliehen wird, hindeutet.⁶⁰²

Weiterhin übernimmt der 1. Petrusbrief diese Redeweise, wenn in der Einleitung von der Barmherzigkeit Gottes in der Wiedergeburt der Christen berichtet wird, „die durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ möglich war (gr. ἀναγεννήσας – 1 Ptr 1,3). Es ist eine Anspielung auf die christliche Taufe,⁶⁰³ die möglicherweise den ganzen Brief bestimmt. In 1 Ptr 1,23 wird konstatiert, dass die Empfänger wiedergeboren sind (gr. ἀναγεγεννημένοι). Der Brief richtet sich also an die schon getauften Christen. Im nächsten Kapitel werden sie mit neugeborenen Kindern verglichen, die nach Milch begehren (gr. ἀρτιγέννητα βρέφη – 1 Ptr 2,2). Diese Erfahrung der Wiedergeburt ist eine körperliche, die ein neues Leben bedeutet.⁶⁰⁴ Nicht zuletzt betont Paulus im Galaterbrief, dass man einen neuen Titel bekommt und von nun an als Kind Gottes bezeichnet wird:

²⁶ Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. ²⁷ Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. ²⁸ Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus. ²⁹ Gehört ihr aber Christus an, so seid ihr ja Abrahams Nachkommen und nach der Verheißung Erben (Gal 3,26–29).

Paulus spricht des Weiteren von der Ausweitung der Familie Gottes durch die Taufe. Rohde sagt, „daß in Christo ein neuer Weg zu Gott gegeben ist, nämlich durch den Glauben,

⁵⁹⁹ Offb 7,14 bezeugt vom Kleiderwaschen.

⁶⁰⁰ Für die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks siehe SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 80.

⁶⁰¹ SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, 82.

⁶⁰² Siehe dazu HOLTZ, Die Pastoralbriefe, 234; OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 174–175. Geisteserneuerung ist auch eine körperliche Erfahrung, in der ein neugeborener Christ von der Präsenz Gottes in seinem Leben zeugen kann.

⁶⁰³ VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus, 72–73. Achtemeier will die Wiedergeburt nicht nur auf die Taufe begrenzen, sondern „a new origin altogether.“ ACHTEMEIER, 1 Peter, 94.

⁶⁰⁴ Feldmeier sagt: „Mit der Wiedergeburt wird die bereits geschehene Erneuerung der Existenz der Glaubenden und damit die Gegenwärtigkeit des Heils unterstrichen.“ FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus, 86.

der zu einer so persönlichen Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott führt, wie sie zwischen Vater und Sohn besteht.“⁶⁰⁵ Dazu führt er „eine wesenhafte Gemeinschaft zwischen dem Getauften und Christus“ an.⁶⁰⁶ In der Taufe geschieht auch eine Wesensänderung: Gottferne Menschen werden zu Kindern Gottes umgewandelt; ihr Habitus verändert sich. Es ist eine körperliche Erfahrung, die mit dem Gang durch das Wasser beginnt und mit einem Anziehen von Jesus Christus komplettiert wird (gr. ἐνεδώσασθε - Gal 3,27). Diese liminale Erfahrung führt in die christliche *communitas* hinein, in der alle Unterschiede nichtig sind.⁶⁰⁷ All jene, die diese Umwandlung durchgemacht haben, leben ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ („in Jesus Christus – Gal 3,28),⁶⁰⁸ und sind Erben der zukünftigen Güter Gottes (Gal 3,29). Somit bestimmt das vergangene Ritual der Taufe die Gegenwart eines jeden Christen und versichert ihm eine gute Zukunft (Kol 3,1–4).

Zusammenfassend kann man sagen, dass mit dem Untertauchen im Wasser ein Täufling in die Verkörperung des Heils hineingenommen wird. Eine Habitualisierung des Verhaltens geschieht bei den Frühchristen im Sprechakt der Taufformel, in dem ein Mensch seine Zugehörigkeit zu Jesus erlebt. Zusätzlich werden verschiedene Bilder benutzt, die die Verkörperung bezeugen: Tod, Auferstehung, Begräbnis, Kreuzigung, Beschneidung, Waschen, Ausziehen, Anziehen, Geistestaufe, Wiedergeburt, Neugeburt sowie Schmecken der neuen Speise. Alle diese körperlichen Erfahrungen werden am eigenen Leib erlebt und tragen zu der Habitualisierung des Verhaltens der Getauften sowie zu ihrer neuen Identität bei. Die beobachtete Ritualverkörperung bezeugt, dass die Frühchristen das Ritual der Taufe gefeiert haben.

Hoffnung

In einem Ritual wird Hoffnung primär durch die Handlung gefördert, die sich dann im weiteren Prozess auf das Denken auswirkt. Wie trägt das Taufritual also zur Entstehung der Hoffnung bei?⁶⁰⁹ Vorab wurden die Formung und Verkörperung beim Ritual der Taufe behandelt, die eine nötige Grundlage bilden, um die Hoffnung hervorzubringen. Eine

⁶⁰⁵ ROHDE, Der Brief des Paulus an die Galater, 163.

⁶⁰⁶ ROHDE, Der Brief des Paulus an die Galater, 164.

⁶⁰⁷ „Paulus geht es demnach in Gal 3,28 um eine *Communitas* der Getauften als tatsächliche Sozialform, es geht ihm um eine faktisch am Ideal der Egalität ausgerichtete christusgläubige Gemeinschaft über alle Unterschiede hinweg.“ STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 292. Einen ähnlichen Gedanken der Gleichheit durch die Taufe bringt Paulus in 1 Kor 12,13.

⁶⁰⁸ Longenecker sagt: „Being ‘in Christ’ is the essence of Christian proclamation and experience.“ LONGENECKER, Galatians, 159.

⁶⁰⁹ Wie bereits dargestellt, ist Hoffnung mehrdimensional, besitzt aber eine emotionale Komponente, die mit dem kognitivem menschlichen Urteilsvermögen zu tun hat. NUSSBAUM, Upheavals of Thought; SOLOMON, The Passions.

Habitualisierung des Verhaltens bliebe auf der Strecke, würde die Taufe nicht mit einer Hoffnungsperspektive enden. Ohne Hoffnung gibt es keine Sinngebung, doch die Taufe führt eben in einen neuen Sinn und ein neues Sein hinein. Hoffnung ist liminal, da sie in der Zwischenzeit auf die noch nicht erreichten Möglichkeiten hinweist (Röm 8,24). Ein Christ sehnt sich nach der endgültigen Erfüllung und dem Dasein mit Jesus.⁶¹⁰

Wie schon zuvor von Schnelle angeführt: „in der Taufe vollzieht sich die Aufnahme in die eschatologische Heilsgemeinde. Die Getauften leben von nun an in der Einheit des Leibes Christi (1 Kor 12,13) und haben bereits Anteil an den Kräften der kommenden Welt (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23).“⁶¹¹ Christus hat mit dem Kreuz und seiner Auferstehung ein neues Zeitalter eröffnet, aber seine endgültige Entfaltung kommt erst mit der Parusie. In der Heilsgeschichte Gottes erlebt ein Christ in der Gemeinde der Gläubigen bereits die Kraft des Reiches Gottes, aber seine volle Erscheinung ist noch eine Sache der Zukunft.⁶¹² Insofern lebt ein Christ aus der Hoffnung, und seine Taufe ist der geschichtliche Anfang seines Lebens mit Gott.

Rituale finden in der Gegenwart statt, schauen aber auf eine Tradition in die Vergangenheit und werfen gleichzeitig einen Blick in die Zukunft. Bei der Taufe soll man dasselbe erwarten: „We can agree that baptism is related to the redemptive work of Christ in the past, and thus we can see how it looks back to what Christ has done to bring in the ‘new creation’ (2 Cor. 5:17), while it also looks forward to the consummation of all things in the coming of Christ in the future (cf. Rom. 8:18-25).“⁶¹³ In dieselbe Richtung geht auch Schnelle mit seiner Beschreibung der paulinischen Theologie: „Paulus entwarf ein endzeitliches Szenario, dessen Grundlage Gottes Heilswille, dessen Eckpunkte Auferstehung und Parusie Jesu Christi... war.“⁶¹⁴ Der Ort, wo ein Christ in diese Heilsgeschichte Gottes eingeordnet wird, ist die Taufe, die eine klare Zukunftsperspektive beinhaltet.

Paulus platziert diese Zukunftshoffnung mitten in seiner Taufabhandlung in Röm 6,5: „Denn wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind, ihm gleich geworden in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.“ Die christliche Taufe im Namen Jesu garantiert die zukünftige Auferstehung zum ewigen Leben eines Christen.⁶¹⁵ Nach Röm 6 stirbt ein Mensch der Sünde in der Taufe (Vergangenheit); der alte Mensch ist in der Taufe

⁶¹⁰ Rituale der Taufe und des Abendmals entstünden in der Frühchristenheit eben um die Gläubigen mit Christus in der Zwischenzeit bis zu der Parusie, schon zu verbinden.

⁶¹¹ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 134–135.

⁶¹² Siehe das heilsgeschichtliche Modell von Cullmann: CULLMANN, Heil als Geschichte.

⁶¹³ NETTLES, Understanding Four Views on Baptism, 164.

⁶¹⁴ SCHNELLE, Transformation und Partizipation als Grundgedanke paulinischer Theologie, 70.

⁶¹⁵ Siehe auch 1 Kor 15,12-24.

begraben worden und der neue wandelt im neuen Leben (Gegenwart). Schließlich ist die Taufe, nach Röm 6,5 die Grundlage für die Auferstehung (Zukunft). Diese drei Zeitaspekte des Rituals sind hier klar zum Ausdruck gebracht.

Ist die Auferstehungshoffnung für Paulus eine Zukunftsperspektive? Man hat es in der Vergangenheit entweder als gegenwärtige oder als futurische Eschatologie beschrieben. Eckstein setzt sich für eine gegenwärtige Eschatologie in Röm 6 ein, ohne futurische bei Paulus woanders leugnen zu wollen.⁶¹⁶ Strecker redet von der zukünftigen Auferstehung, aber auch von der gegenwärtigen Auswirkung in Röm 6: „Auch wenn ihre eigene Auferstehung noch aussteht, betreten die Christusgläubigen bereits mit der Taufe, d. h. mit Hier und Jetzt, jenen eschatologischen Lebensraum, der durch das Christusgeschehen eröffnet wurde und der zumal auch eine entsprechende erneuerte Lebenspraxis einschließt bzw. erfordert.“⁶¹⁷ Strecker vertritt einen liminalen Charakter des christlichen Lebens mit einer Zukunftserwartung:

Die Taufe auf den Tod Christi besitzt eine deutlich lebensverändernde und -gestaltende Kraft, sie führt neu ins Leben ein, freilich in ein Leben im Übergang, in ein Leben, das jenseits jeglichen offenen Widerstands nicht länger in den geläufigen Lebens-, Denk- und Herrschaftsmustern des Hier und Jetzt aufgeht, in ein Leben, das, eingespannt zwischen dem rituellen Initiationstod und *der kommenden Auferstehung*, eine permanent liminale Existenz konstituiert.⁶¹⁸

Die große Mehrheit der Kommentare sieht in Röm 6,5 die futurische Eschatologie. Dunn verweist auf ἑσόμεθα als eine Zukunftsform und versteht es „as a temporal or eschatological future.“⁶¹⁹ Haacker sieht hier „die Zusage der künftigen Auferstehung.“⁶²⁰ Collins bezieht Röm 6 auf die Zukunft, indem er sagt „the transformation is not complete. There is still an apocalyptic expectation of a future, fuller transformation into a heavenly form of life.“⁶²¹ Die Heilsgeschichte Gottes ist mit der Taufe noch nicht zu Ende. Bezogen auf Röm 6 redet Longenecker von der Vereinigung der Gläubigen mit Jesus in der zukünftigen Auferstehung und schlussfolgert mit einer typischen heilsgeschichtlichen Sicht: „In the Christian proclamation, therefore, there exists a basic tension between ‘this age’ and the ‘age

⁶¹⁶ ECKSTEIN, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11, 20–23.

⁶¹⁷ STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 287.

⁶¹⁸ STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 295. Hervorhebung vom Autor.

⁶¹⁹ DUNN, Romans 1-8, 318. Dunn verweist auch auf die Zukunftsform in Röm 6,8.

⁶²⁰ HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, 157. Haacker verweist auch auf Röm 6,8.

⁶²¹ COLLINS, The Origin of Christian Baptism, 42. Collins beobachtet an derselben Seite, dass die rabbinische Proselytentaufe keine eschatologische Dimension beinhaltet: „Christian and rabbinic baptism both have their ultimate roots in the ritual washings of Leviticus. Both came to function as rituals of initiation. The major difference is the relation of this ritual to eschatology. Both expect fulfilment but the two communities place themselves on different sides of the turning point between the two ages.“

to come' – that is, between the 'already fulfilled' and the 'not yet completed'."⁶²² Schließlich ist Frey überzeugt, dass die Auferstehung eben eine klare eschatologische Komponente hat:

Jesu Auferweckung scheint viel eher von Anfang an, schon in der vermutlich ältesten, in Röm 10,9b formelhaft erhaltenen Auferweckungsaussage ‚Gott hat Jesus von den Toten auferweckt‘ und in der gleichermaßen alten Gottesprädikation, ‚der ihn/Jesus von den Toten auferweckt hat‘, als ein Geschehen gedeutet zu sein, das nicht nur individuell einen einzigen Gerechten oder Märtyrer betrifft, sondern zugleich im Zusammenhang *der eschatologischen Totenaufweckung und damit als Anbruch der Endzeit zu verstehen ist*. Für Paulus ist das ganz eindeutig, wenn er Christus den ‚Erstling der Entschlafenen‘ nennt (1 Kor 15,20).⁶²³

Eine Zukunftsperspektive mit der eschatologischen Totenaufweckung ist Paulus also eigen und bestimmt Röm 6. Über die zukünftige Auferstehung bezeugt Paulus ausführlich in seinem ersten Brief in 1. Thessalonicher 4 und 5. Dass die Heilsgeschichte Gottes noch ein geschichtlich-zeitliches Ziel hat, ist die Grundlage der paulinischen Theologie. Das Ritual der Taufe weist auf eben diese geschichtliche Zukunft hin und eröffnet für einen Christen die Möglichkeit, an ihr zu partizipieren.

Der Kolosserbrief bringt eine ähnliche zukunftsbezogene Argumentation wie Röm 6. Hier ist direkt von der Parusie Christi die Rede:

Seid ihr nun mit Christus auferweckt, so sucht, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes.² Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist.³ Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott.⁴ Wenn aber Christus, euer Leben, offenbar wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit. (Kol 3,1-4)

Die Perspektive der Symbolik des Sterbens und Auferstehens bestimmt auch diesen Abschnitt. Da ein Christ in der Taufe dem alten Leben gestorben ist, trachtet er nun nach Jesus. Ein neues Leben startet für ihn und er wartet nur auf die endgültige Offenbarung Christi mit seiner Herrlichkeit. Diese Offenbarung setzt O'Brien mit der Parusie Christi gleich.⁶²⁴ Maisch setzt sich hier für eine präsentische Eschatologie ein, gibt aber in ihrer Diskussion zu, dass man die Zukunftsdimension schwer vermeiden kann.⁶²⁵ Bormann redet von einer Dialektik zwischen Verborgenheit und Offenbarung, die sich zwischen einer gegenwärtigen und zukünftigen Eschatologie bewegt.⁶²⁶ Das Verb φανερωθήσεσθε ist aber ein Futur-Indikativ und bezeugt ein zukünftiges Offenbarwerden Christi. In der rituellen

⁶²² LONGENECKER, The Epistle to the Romans, 614. Siehe auch BADENAS, Die Taufe in den Briefen des Apostels Paulus, 79.

⁶²³ FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft, 64–65. Hervorhebung vom Autor.

⁶²⁴ O'BRIEN, Colossians, Philemon, 166–167.

⁶²⁵ MAISCH, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, 211–216.

⁶²⁶ BORMANN, Der Brief des Paulus an die Kolosser, 154.

Verkörperung der Taufe ist diese Zukunftshoffnung enthalten und die wird in der Taufe ritualisiert.

Die zukünftige Auferstehung behandelt Paulus ausführlich in 1 Kor 15. Er argumentiert für die Auferstehung Christi im Gegensatz zu einigen anderen in Korinth, die sie leugnen (1 Kor 15,12). Als praktische Begründung der Auferstehung benutzt Paulus einen enigmatischen Hinweis auf die Taufe für die Toten unter den Korinthern (1 Kor 15,29). Man kann nur mutmaßen, was dahintersteckt,⁶²⁷ aber möglicherweise haben einige gläubige Korinther es für richtig gehalten, sich stellvertretend für ihre verstorbenen Angehörigen taufen zu lassen. Paulus bewertet dieses Verhalten nicht; Auferstehung ist demnach für ihn ein noch nicht erreichter Zustand, weder für die korinthischen Gemeindeglieder, noch für ihre Verstorbenen. Paulus macht keinen Versuch, die Auferstehung im Sinne der gegenwärtigen Eschatologie zu deuten, sondern es geht um ein Zukunftseignis:

⁵¹ Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; ⁵² und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. ⁵³ Denn dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit. ⁵⁴ Wenn aber dies Verwesliche anziehen wird die Unverweslichkeit und dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg.“ (1 Kor 15,51–54).

Für Paulus ist diese Auferstehung ein zeitgebundenes, zukünftiges, historisches Ereignis. Schottroff spricht hier im Sinne der jüdischen Apokalyptik „vom Kommen Gottes.“⁶²⁸ Wolff redet von einem zukünftigen Eingreifen Gottes, das mit der Parusie gleichzusetzen ist.⁶²⁹ Das Ritual der Taufe lebt von der Auferstehungssymbolik. Die Erfahrung des Todes, der alle Menschen früher oder später ausgesetzt sind, wird durch die Partizipation am Sieg Christi annulliert. Indem ein Täufling in der Wassertaufe durch die Erfahrung des Todes und Auferstehens Christi geht, wird er Christus zugeschrieben. Durch Jesus entrinnt er dem eschatologischen Gericht. Die Kraft der Auferstehung wird in seinem Leben wirksam und er kann gelassen den Tag der Auferstehung erwarten. Paulus selbst glaubt, es noch während seinen Lebzeiten zu erleben (1 Kor 15,51), was von seiner eigenen Naherwartung zeugt. Diese zukunftsbezogene Hoffnung wird durch das Ritual verkörpert und

⁶²⁷ Siehe die lange Abhandlung bei THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1240–1249. Auch Wolff hat einen ausführlichen Exkurs dazu: WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 392–397.

⁶²⁸ SCHOTTROFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 328.

⁶²⁹ WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 415–416. Thiselton redet hier auch von der Parusie: THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1293–1294.

habitualisiert, so dass ein Christ im festen Glauben und mit Hoffnung in die Zukunft schauen kann.

Die Transformation als Grundgedanke der paulinischen Theologie wird von Schnelle betont, indem er von der Transformation des Sohnes und Partizipation des Glaubenden redet.⁶³⁰ Ein Getaufter wird zu einem neuen Wesen, das nun Gott gehört und für Gott lebt. Neue Werte und Maßstäbe resultieren nach Strecker aus der Taufe: „Verstanden als Aneignung der Kreuzigung Christi, impliziert die Taufe auf den Tod... notgedrungen eine umfassende Inversion des weltlichen Wertesystems bei den Initiierten, eine Inversion, die in sozialer, individueller und kosmischer Hinsicht neue Maßstäbe setzt.“⁶³¹ Das Alte ist vergangen, das Neue ist nun dran. Durch die Habitualisierung des Verhaltens im Ritual entsteht eine neue christliche Identität, die aus der neugewonnenen Hoffnung lebt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Taufhandlung die Hoffnung der Teilnehmenden fördert. Die Handlung in der Ritualperformance beeinflusst unbewusst das Denken. Bei der christlichen Hoffnung geht es um eine liminale Erscheinung, die auf eine zukünftige Vereinigung mit Jesu wartet. Denjenigen, die in der Taufe durch den Wassertod und die Auferstehung gegangen sind, wird eine zukünftige Auferstehung bei der Parusie Jesu zugesprochen. Die Heilsgeschichte Gottes ist ohne die Wiederkunft Christi nicht komplett. Das ganze Taufgeschehen ritualisiert diese Hoffnung, beeinflusst den Habitus und gibt dem menschlichen Dasein einen neuen Sinn.

Zusammenfassend über die Taufe der Frühchristen

Die frühchristliche Taufe knüpft an die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer an. Johannes taufte um der Vergebung der Sünden willen, damit er für Gott ein Volk vorbereitet (Jes 40,3-5). Mit seiner Taufe hat Jesus seinen Weg zum Kreuz vorgezeichnet, inklusive Tod und Auferstehung. Christen, die sich in seinem Namen taufen lassen, akzeptieren den Sieg Christi für sich und werden ihm zugerechnet. Der Heilige Geist leitet sie in ihrem neuen Leben und ist eine Garantie ihres ewigen Lebens (gr. ἀρραβὼν – Eph 1,14). Die christliche Taufe ist ein Übergangsritual, das in den liminalen Raum einführt, der eine Transformation ermöglicht. In der Taufe bekommen die Teilnehmer eine neue Identität und werden in die neue Gemeinschaft eingegliedert.

⁶³⁰ SCHNELLE, Transformation und Partizipation als Grundgedanke paulinischer Theologie, 63. Das Konzept der Transformation ist bestimmend für Schnelles theologische Werk insgesamt: DERS., Theologie des Neuen Testaments.

⁶³¹ STRECKER, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang, 285.

Das Ritualhandeln in der Taufe habitualisiert das Verhalten der Teilnehmer. In dem sie an der Formung, Verkörperung und Emotionsbeurteilung partizipieren, schreiben sich neue Werte in ihre Körper ein und es entsteht ein neuer Sinn. Von der Form ist die frühchristliche Taufe in der Regel ein Ritual des Untertauchens im lebendigen Wasser (gr. βάπτισμα). Sie wird im Namen Jesu oder mit der tradischen Formel durchgeführt, die beide auf eine Zugehörigkeit zu Gott hinweisen. Lukas bindet die Gabe des Geistes an die Taufe (Apg 2,38), wobei die paulinischen Schriften von einer Versiegelung mit dem Geist reden (Eph 1,13). Konkrete Regelungen, die den Rahmen der Taufe im Frühchristentum festlegen, fehlen, aber etliche beobachtete Formen bezeugen, dass die Frühchristen die Taufe als ein wiederholtes Ritual praktiziert haben.

Verkörperung bei der Taufe führt zu einer Habitualisierung des Verhaltens. Man partizipiert mit dem gesamten Körper, indem man symbolisch in den Tod Christi untergetaucht wird, um aus dem Wasser aufzuerstehen, so wie Jesus aus seinem Grab auferstanden ist. Diese Verkörperung des Heils sichert dem Täufling seine eigene Auferstehung bei der Parusie Christi zu (Röm 6,3-5). Außer mit der körperlichen Handlung des Wasser-Begräbnisses wird die Taufe mit dem Ausziehen sowie Anziehen der Kleider, mit der Beschneidung, mit einer Waschung und mit einer Wiedergeburt verglichen. Es geht bei all diesen Bildern um eine Wesensänderung. In der körperlichen Handlung des Taufrituals geschieht eine Transformation der Person, die ihren Habitus beeinflusst und neue Identität stiftet.

Durch die wiederholte Formung und Verkörperung in der Taufe wird Hoffnung ritualisiert. Die Heilsgeschichte Gottes ist ohne die Zukunftsperspektive auf die Parusie Christi nicht an ihrem Ziel angelangt. Ein neugetaufter Christ lebt in der Naherwartung der Parusie Jesu. Das Ritual der Taufe stiftet diese Sehnsucht und jede wiederholte Anwesenheit an einem Taufgottesdienst erneuert diese Hoffnung. Schließlich bindet Paulus die Auferstehungshoffnung an die Taufe (Röm 6,5). So kann Collins sagen: „The experience of the Christian is firmly and vividly grounded in the story of the death and resurrection of Christ.”⁶³² Diese Erfahrung durchlebt ein Christ am eigenen Leib, indem er auf die Parusie wartet. Durch die Taufe wird diese Hoffnung ritualisiert und das Verhalten der Teilnehmer habitualisiert. Aus der ganzen wiederholten Ritual- und Gottesdiensterfahrung wird ein Christ zu einem hoffenden Wesen.

⁶³² COLLINS, *The Origin of Christian Baptism*, 42.

Kapitel 6

Schlussfolgerungen für die Naherwartung und die andauernde christliche Zukunftshoffnung

Diese Untersuchung wurde mit der Fragestellung gestartet, was ein Nachlassen der Naherwartung verhindern konnte. Sind es primär rationale Argumente, die den Glauben erneuern und stärken? Wie gibt man die Hoffnung weiter und wie tradiert man den Glauben an die nächste Generation? Conzelmann, als ein Schüler Bultmanns, hatte behauptet, dass die Zukunftshoffnung nicht tradierbar ist: „Eschatologie als aktuelle Naherwartung läßt sich wesensmäßig nicht tradieren. Tradieren lassen sich lediglich die Vorstellungen des Erwarteten, nicht Erwartung selbst.“⁶³³ Vielleicht mag er recht haben, wenn es um eine rein rationale Tradierung gehen würde. Aber gibt es nicht auch praktische Möglichkeiten, zukunftsbezogene Inhalte durch Aktion und Handlung weiterzugeben?

Man kann Inhalte rational vermitteln, aber reichen rationale Argumente allein für den Glauben aus? In der Suche nach der Weitergabe der Tradition hat sich die heutige Ritualforschung als sehr ergiebig erwiesen. Um zu verstehen, wie der Glaube weitertradiert und die Hoffnung aufgefrischt wird, ist Bourdieus Habitusstheorie hilfreich gewesen. Nach ihr verkörpern Menschen durch mimetische Nachahmung bestimmtes Wissen, wodurch sich ein Habitus bildet. Der Habitus ist ein Produkt der sozialen Interaktion und keinesfalls eines rein rationalen Nachdenkens über bestimmte Inhalte.

Durch Handlung und Verkörperung bilden Menschen ihre Identität aus. So schlussfolgert Bourdieu: „Der praktische Glaube ist kein ‚Gemütszustand‘ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (‚Überzeugungen‘), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*.“⁶³⁴ Glaube wird praktisch durch mimetische Verkörperung weitertradiert.⁶³⁵ Diese praktische Seite des Glaubens mag rationalistisch geprägten Forschern wie Schweitzer, Bultmann oder Conzelmann als Ding der Unmöglichkeit erscheinen.⁶³⁶ Auf der anderen Seite stehen

⁶³³ CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 89.

⁶³⁴ BOURDIEU, Sozialer Sinn, 126. Hervorhebung im Original. DERS., The Logic of Practice, 68.

⁶³⁵ *Embodiment* ist der englische Begriff dafür. Man drückt dieses körperliche Lernen im Englischen mit „the feel of the game.“ Ein Sportler muss viel üben, um seine Bewegungen zu meistern, aber im Alltag lernt ein Mensch auch viele kleine Bewegungen in verschiedenen sozialen Interaktionen, inklusive „Glaubensbewegungen.“ Ein Handschlag beispielsweise ist ein kleines Ritual, das zuerst gelernt werden muss, und davon gibt es verschiedene Arten in verschiedenen Kulturen. Genauso verhält es sich auch mit dem Gebet, das viele verschiedene Arten der Verkörperung haben mag.

⁶³⁶ Damit will ich nicht leugnen, dass man Inhalte rational vermitteln kann, aber der natürlichere Weg des Lernens ist mimetisch in einer nachahmenden Handlung, wodurch eine unbewusste Habitusformung entsteht.

Ritualwissenschaftler wie Bourdieu, Turner, Gebauer, Wulf, Michaels, Bell, oder Grimes, die alle durchgehend die Wichtigkeit des soziokulturellen Kontext für die gruppenspezifische Prozesse betonen, die Macht der wiederholten Handlung und Verkörperung.

In christlichen Ritualen werden Glaube und Hoffnung weitergegeben. Im Ritual wird Glaube in mimetischen Prozessen in den Körper hineingeschrieben, womit eine Verkörperung des Glaubens geschieht. Unter Ritual werden nicht nur das Abendmahl und die Taufe verstanden, sondern alle wiederholbaren Handlungen, die den Körper einbeziehen, wie z. B. Singen, Danken, Beten, Aufstehen, Niederknien und viele andere Bewegungen, die ritualisiert geschehen. Durch mimetische Wiederholungen im Gottesdienst schreibt sich der Glaube in die Leiber der Teilnehmer ein. Positive Emotionen, die man in solchen sozialen Interaktionen erlebt, bilden eine emotionale Energie, die sich wohltuend auf die Zukunftshoffnungen der Gruppe auswirkt.⁶³⁷ Die kollektiven emotionalen Beurteilungen bekräftigten die Hoffnung der Frühchristen und trugen zu ihrer Ritualisierung bei.

Ritualforscher beschreiben Rituale als Scharniere, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenbinden.⁶³⁸ Rituale beziehen sich immer auf eine vergangene Tradition, die in der Gegenwart aufgegriffen wird, um der Zukunft einen Sinn zu geben. Diese Zukunftsdimension gehört zu jedem Ritual; ohne sie ist kein Ritual denkbar. In christlichen Ritualen bezieht sich Zukunftshoffnung hauptsächlich auf die Naherwartung, oder eine Vereinigung mit Jesus Christus bei seiner Parusie. Die ganze Heilsgeschichte Gottes läuft auf dieses eschatologische Ereignis hin; ohne es wäre die biblische Heilsgeschichte nicht komplett.⁶³⁹ Im Ritual wird diese Zukunftshoffnung erneuert und der Glaube gestärkt. Rituale sind liminale Orte der Ermöglichung, die durch ihre Ritualperformance den Habitus der Teilnehmer beeinflussen. Eine christliche Identität mit eigenen Werten wird gebildet, so kann Strecker von einer neuen Handlungsgrammatik sprechen.⁶⁴⁰

Wie kann man sich diese Verkörperung der Hoffnung in dem Ritual des Abendmahls vorstellen? Das Abendmahl ist aus den Begegnungen Jesu mit seinen Jüngern sowie aus späteren frühchristlichen Mahlzusammenkünften entstanden. Nach seiner Himmelfahrt sehnten sich seine Jünger nach einer neuen Begegnung mit ihrem Meister sowie nach seiner

⁶³⁷ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*. Damit wird die Rolle des Heiligen Geistes in christlichen Versammlungen nicht geleugnet, sondern nur auf wissenschaftlich erfassbare Gruppenspezifische Prozesse hingewiesen.

⁶³⁸ WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 112.

⁶³⁹ „Das ist es ja, was nach Paulus noch aussteht: Die Auferstehungsmacht des Heiligen Geistes, die schon so mächtig am Werke ist, muß beim (baldigen) endzeitlichen Erscheinen Christi auch die Schöpfung erfassen, unsere sterblichen Leiber, die zu ihr gehören. Denn das Heilsgeschehen strebt auf dieses Ziel hin, daß Sünde und Tod völlig verschwinden und daß nur noch Leben sein wird.“ CULLMANN, *Heil als Geschichte*, 244.

⁶⁴⁰ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1427.

Wiederkunft. In gemeinsamen Abendmahlen haben sie sich an ihre Zeit mit ihm erinnert und besonderes seine Selbsthingabe am Kreuz in Symbolen des Blutes und des Leibes gefeiert. Ihre Gemeinschaften beinhalteten Erinnerungen an ihn. Bei dem Abendmahl sollte seine Gegenwart „bis er kommt“ immer wieder erlebt werden (1 Kor 11,25-26). Wenn die Parusie dereinst stattgefunden hat, wird es nicht mehr nötig sein, sich zu erinnern. Er selbst hat versprochen von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr zu trinken, bis sie es zusammen im Reich Gottes trinken werden (Mt 26,29). Bei jedem Abendmahl haben seine Nachfolger einen Vorgeschmack der Freude auf eine zukünftige Vereinigung bei dem eschatologischen Fest mit ihrem Herrn erleben dürfen (Off 19,6-9). Diese Freude und Hoffnung werden im Ritual verkörpert.

Wie sieht eine Verkörperung der Hoffnung bei dem Ritual der Taufe aus? Der Täufling steigt in das Taufwasser und der ganze Körper wird untergetaucht, womit eine Sündenvergebung und Bewahrung vor dem eschatologischen Gericht geschieht, während man sich Jesus übergibt und sein Eigentum wird. Ein Christ wird in den Tod Christi getauft (Röm 6,3), wodurch man sich auf die Vergangenheit mit dem Kreuzestod Christi besinnt, wo die eigentliche Sündenvergebung für die ganze Menschheit geschah. Der alte Mensch bleibt im Wasser, während der neue Mensch aus dem Wasser steigt, wie Christus von den Toten auferweckt worden war. Es ist eine verkörperte Erfahrung, die auch von der versammelten Gemeinde als solche erlebt wird. Paulus folgert, wenn wir Christus im Tod gleich geworden sind, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich werden (Röm 6,5). Damit eröffnet die Taufe für die Christen die Ewigkeit. Diese rituelle Verkörperung bei der Taufe fördert die Hoffnung der Teilnehmer.

Diese Arbeit hat gezeigt, dass sich in christlichen Ritualen Hoffnung in die Leiber der Teilnehmer hineinschreibt. Der Glaube wird verkörpert und der Habitus beeinflusst – eine neue christliche Identität bildet sich heraus. Die Hoffnung wird nicht geschwächt, weil sie habitualisiert ist. Da Rituale auf Wiederholung angelegt sind, kann christliche Hoffnung, wenn man wiederholt an christlichen Ritualen teilnimmt, immer wieder erneuert werden. Die Ausgangsfrage, was den frühen Christen geholfen hat, ihre Naherwartung nicht aufzugeben, wird hier also mithilfe von Bourdieus Habitusstheorie und der Ritualforschung beantwortet: Regelmäßig und wiederholt an christlichen Ritualen mit eigenem Körpereinsatz teilzunehmen erneuert die Hoffnung. Ähnlich wie damals historische Ereignisse um Jesus herum den Glauben angestoßen haben, erneuern und stärken heutige Ritualhandlungen im Gottesdienst den Glauben und die Hoffnung.

Man kann den Glauben bis zu einem gewissen Grad rational stärken, aber ein natürlicher Lernvorgang geschieht mimetisch durch das körperliche Handeln im Gottesdienst. Das Handeln in einem Ritual beeinflusst unbewusst menschliches Denken, so dass man durch praktisches Handeln zu kognitiven Wahrheiten kommt.⁶⁴¹ Es ging in dieser Arbeit darum, eine wesentliche Quelle der frühchristlichen Hoffnung zu benennen, die deren Identität gestärkt und sie ermutigt hat, über eine verzögerte Parusie hinaus in ihrer Gegenwart weiterhin an ihrem zukunftsorientierten Glauben festzuhalten. Frühchristliche Rituale ritualisieren die Hoffnung, um dem gesamten Leben der Christen einen tieferen Sinn für die Gegenwart sowie auch für die Zukunft zu geben.

Zukunftshoffnung und der Wunsch mit dem Herrn möglichst bald vereinigt zu werden, wird in der Taufe und in dem Abendmahl direkt gefördert. Schnelle sieht dabei eine dreifache Bedeutung der christlichen Rituale:

Die Bedeutung von Taufe und Herrenmahl für die Bewegung der Christusgläubigen sind auf theologischer, institutioneller und identitätstheoretischer Ebene kaum zu überschätzen. Theologisch zeugten beide Sakramente vom *Anbruch der Endzeit*; in ihnen wird der erhöhte Jesus Christus als anwesend gedacht, wodurch sie zur *Antizipation des Zukünftigen* werden. Institutionell tragen Taufe und Herrenmahl entscheidend zur Ausbildung einer eigenen Identität bei... sie waren auf identitätstheoretischer Ebene die Katalysatoren eines transethischen Bewusstseins und förderten so entscheidend den Prozess einer eigenständigen Bewegung der Christusgläubigen.⁶⁴²

Die Endzeitdimension der Rituale, die sich in der Antizipation des Zukünftigen niederschlägt, ist bei christlichen Ritualen immer im Blickfeld. Die Rituale der Taufe und des Abendmahls haben direkt zu einer Eigenständigkeit der Christenheit und zu einer Identitätsbildung beigetragen. Gerade die wiederholte und kontinuierliche Ausübung christlicher Rituale hat die Christenheit inklusive ihrer Naherwartung über Jahrhunderte, ja zwei Jahrtausende hinweg am Leben gehalten.

Christliche Naherwartung kann aufhören, wenn Menschen sich absichtlich dafür entscheiden, wenn sie christliche Rituale nicht mehr praktizieren oder wenn die Zukunftshoffnung, die im Ritual enthalten ist, endgültig erfüllt ist. Diese Studie hat aufgezeigt, dass sich christliche Rituale positiv auf die Naherwartung und auf die Zukunftshoffnung auswirken und sie fördern. Hoffnung ist immer auf die Zukunft

⁶⁴¹ 3 Mose 23,42-43 fordert die Israeliten auf, das Laubhüttenfestival sieben Tage lang in Hütten zu feiern, damit ihre Kinder lernen, wie Gott ihre Vorfahren aus Ägyptenland ausgeführt hat. Hier zeigt das Alte Testament wie man praktisch aus eigener Handlung geistliche Inhalte lernen kann. In 2 Mose 31,12-13 werden Israeliten aufgefordert, am ritualisierten Halten des Sabbats regelmäßig teilzunehmen, damit sie Gott erkennen. Durch eigene Ritualhandlungen kommen die Teilnehmer zur Erkenntnis.

⁶⁴² SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums, 138. Hervorhebung vom Autor.

ausgerichtet (Röm 8,24) und solange ein Christ hofft, schaut er erwartungsvoll in die Zukunft. Enttäuschte Erwartungen mag es während der Geschichte gegeben haben, und die Etablierung der Staatskirche seit dem vierten Jahrhundert mag sich auf die Zukunftshoffnung negativ ausgewirkt haben, da die Christen schon auf der Erde herrschten, aber Gottesdienste und ausgeübte Ritualhandlungen trugen zu der Tradierung der christlichen Zukunftshoffnung über Jahrhunderte bei und diese Hoffnung ist auch im 21. Jahrhundert, trotz allem, noch immer präsent.⁶⁴³

Ich stimme mit der Aussage Erlemanns, bezogen auf das Neue Testament, überein: „Die Naherwartung an sich wird nirgends aufgegeben. Die Parusie war die große Hoffnung nicht nur der ersten Christen, sondern auch der nachfolgenden Generationen.“⁶⁴⁴ Meine These ist eben, dass die wiederholte Ausübung der christlichen Ritualhandlungen die Hoffnung über Generationen wachgehalten haben. Im Unterschied zu Erlemann wurde aber mit dieser Arbeit, mithilfe der Ritualforschung, auch die Tradierung der zeitbezogenen christlichen Naherwartung bestätigt, die nie ausgefallen ist.⁶⁴⁵ Der zeitbezogene Zukunftsaspekt gehört zu jedem Ritual und ist auch bei christlichen Ritualen klar vorhanden.

Das Grundmodell der ritualisierten christlichen Hoffnung, das in dieser Arbeit verfolgt werden konnte, führt grob gesprochen von der Ekklesiologie zu der Eschatologie oder vom Gottesdienst zu der Vollendung. Es fängt mit der Formung in der rituellen Wiederholung an, dazu kommen mimetische Verkörperungen und schließlich Emotionsurteile der ganzen Ritualsituation, da die Emotionen konstitutiv zu jeder Handlung dazugehören. Indem Nussbaums kognitives Verständnis der Emotionen integriert wurde (Emotionen als Situationsbeurteilungen)⁶⁴⁶ trägt dieser Arbeit zur Verbindung der empirischen und kognitiven Elemente zum Zwecke der Vertiefung des Verständnisses des Ritualprozesses bei. Dazu sind bei den Sprechakten nicht nur nötige Handlungselemente enthalten, sondern auch rationale Informationsteile. Man kann sagen, dass „Embodied cognition“ zum Schluss als das Ergebnis dieser Ritualuntersuchung der frühchristlichen Rituale aufsteigt.⁶⁴⁷

⁶⁴³ Ich spreche dabei aus eigener Erfahrung meiner eigenen Glaubenstradition, die eine entsprechende Betonung auf eine baldige Parusie Christi legt.

⁶⁴⁴ ERLEMANN, Vision oder Illusion?, 68.

⁶⁴⁵ Erlemann redet von einem möglichen Ausfall der Zeitdimension der Naherwartung, indem er von einer Bipolarität zwischen Gegenwart und Zukunft spricht. ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, 420. Ich stimme dem zu, dass es Menschen geben kann, die den Glauben entweder gegenwartsorientierter oder zukunftsorientierter verstehen, aber dass es zu einem allgemeinen Wegfallen der zeitbezogenen Erwartung kommt, sehe ich nicht, solange christliche Rituale regelmäßig ausgeübt werden.

⁶⁴⁶ NUSSBAUM, Upheavals of Thought.

⁶⁴⁷ Mit diesem Konzept wurde vor Kurzem in den neutestamentlichen Untersuchungen gearbeitet: KLOCOVA/GEERTZ, Ritual and Embodied Cognition.

Ich betrachte diese Arbeit aber nicht als Lösung des ewigen Streits zwischen Empirismus und Rationalismus, der seit der Aufklärung starke Ausdrucksformen gehabt hat. Vielmehr ist sie ein kleiner Betrag, um zu zeigen, wie ein wichtiger Teil der Glaubenswirklichkeit funktioniert. Ich habe die starke Betonung auf die rationale Argumentationsweise in meiner eigenen Glaubenstradition immer wieder beobachtet, was sicherlich als Reaktion auf die aufklärerischen Angriffe auf den Glauben zu betrachten ist. Man hat sich immer wieder bemüht, den Glauben rational und oft apologetisch zu verteidigen. Dabei hat man aus den Augen verloren, dass der Glaube auch empirische, erlebbare Elemente beinhalten muss, um authentisch zu sein.

Schließlich ist die ganze Bibel mehrheitlich eine Sammlung der Erfahrungen von Menschen mit Gott. Zu zeigen, dass der Glaube unbewusst mimetisch in erfahrbaren Interaktionen gebildet wird und zusätzlich mit Emotionen gekoppelt ist, die eine rationale Komponente beinhalten, ist ein starkes Wagnis für einen rein rational verstandenen Glauben. Gerade Emotionen wurden immer wieder als rein individuell erfahrbar und sogar irrational verstanden. Aber eine Koppelung von wiederholten, mimetischen Emotionsbeurteilungen im Ritualprozess hat sich in dieser Arbeit als nützlich erwiesen, um Glaubensentwicklungen zu beschreiben.

Ein sozialer Zugang zum Glauben bringt unverzichtbare Einblicke, denn Hoffnung beispielsweise wird durch gruppenspezifische Prozesse gestärkt. Hoffnung hat aber auch eine kognitive Dimension, die im Ritualprozess unbewusst zu neuen Erkenntnissen führt. Dieser gruppenspezifische Prozess hat mit Erinnerungen zu tun, auf die Wulf verweist:

What an individual remembers is not only dependent on him or her. It is equally dependent on the culture, community and society he or she lives in. We share a large part of our memory with other people. Collective memories create communities. *Communities develop in and through rituals and by the emotions created in them.* In collective memory we share objects and events with other people who have the same memories. When we exchange these memories with each other, we feel part of a community that is distinguished from other communities.⁶⁴⁸

Erinnerungen haben mit kollektiven Emotionen zu tun. Je stärker diese sind, umso stärker ist die Bindung an eine Gruppe. Frühchristliche Rituale sind eben solche gruppenbildenden Handlungen, die den Teilnehmern einen kollektiven Sinn und Zweck geben. An Ritualen im Gottesdienst zu partizipieren, wirkt sich wohltuend auf die gemeinsame Hoffnung der Teilnehmer aus. Letztendlich geht es in dieser Studie um die Kraft der urchristlichen Rituale, was dazu anregen kann, darüber nachzudenken, eben diese Kraft

⁶⁴⁸ WULF, *Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals*, 79. Hervorhebung vom Autor. Auf die soziokulturelle Gebundenheit der Rituale wurde ausführlich im Kapitel 2 verwiesen.

heute neu zu bedenken, neu zu beleben und positiv zu nutzen. Damit schlägt diese Arbeit einen Bogen von der frühchristlichen Praxis hin zu der heutigen.

Wenn christliche Rituale wichtige Werkzeuge für die Ausbildung und Erhaltung der Identität und Hoffnung sind, dann kommt in der Zeit der COVID-Pandemie eine praktische Frage auf: Wie bewältigt christliche Hoffnung die Situationen, in der Gläubige nicht mehr regelmäßig in Präsenz an diesen Ritualen teilnehmen können, sondern Gottesdienste beispielsweise nur virtuell verfolgen? Ein Ritual online oder über TV zu verfolgen, erreicht nicht dasselbe Level der emotionalen Beteiligung wie eine Präsenzveranstaltung, die physisch mit anderen Gläubigen zusammen erlebt wird.⁶⁴⁹

Dazu sagt Bell: „For those physically present in the crowds surrounding St. Paul’s Cathedral and Buckingham Palace, the wedding ritual was a theatrical spectacle and communal festival *of shared enthusiasm and good feelings*. For those participating through the television medium, there was little sense of shared participation in a communal festival, and television ‘flattened’ the event into pure spectacle.“⁶⁵⁰ Könnte es sein, dass virtuelle Gottesdienste ihre rituelle Kraft verlieren?⁶⁵¹ Diese praktischen Fragen können hier nicht weiter verfolgt werden, aber sie wären eine Studie wert.

Neben den zwei Hauptritualen im Neuen Testament, das Abendmahl und die Taufe, könnten in einer weiterführenden Studie Gebete und Hymnen der Frühchristen behandelt werden, um zu erfassen, wie sie die Hoffnung auffrischen und den Glauben stärken. In dem Gebet „Vaterunser“ wird die Zukunftsdimension deutlich ausgedrückt, indem es heißt „Dein Reich komme.“ Auch Hymnen der Frühchristen bringen die Zukunftshoffnungen zum Ausdruck, wie es in dem Buch Offenbarung beispielhaft gezeigt ist (z. B. Halleluja-Rufe in Offb 19,1-7). Wie sich die Verkörperung bei solchen Ritualhandlungen auf die Hoffnung und den Glauben der Teilnehmer auswirkt, könnte in einer weiteren Untersuchung ergründet werden.

Mit Brunner kann man abschließend sagen: „Der Glaube an Jesus ohne Erwartung seiner Parusie ist ein Gutschein, der nie eingelöst wird, ein Versprechen, das nicht ernst gemeint ist. Ein Christusglaube ohne Parusieerwartung ist wie eine Treppe, die nirgendwohin

⁶⁴⁹ Ähnlich wird bei einer TV-Fußballübertragung das Level der erlebten Emotionen wesentlich niedriger sein als vor Ort im Stadium in der Masse der jubelnden Fans.

⁶⁵⁰ BELL, Ritual, 243. Hbr 10,25 ruft die Empfänger auf, ihre Versammlungen nicht zu verlassen, in Anbetracht der baldigen Parusie Christi. Gerade solch ein stark an Kult und Rituale orientiertes Buch bezeugt die Wichtigkeit des Bleibens in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen, aus der man Kraft für persönliche Anstrengungen schöpft.

⁶⁵¹ Dabei will ich nicht sagen, dass Online-Gottesdienste gar keine Wirkung ausüben, sondern dass live erlebte Rituale eine wesentlich stärkere gruppenspezifische Wirkung auf die Teilnehmer haben. Für diejenigen, die keine Möglichkeit haben persönlich präsent zu sein, ist virtuell besser als gar nicht.

führt, sondern im Leeren endet.“⁶⁵² Dieser auf die Zukunft ausgerichtete Glaube, durch regelmäßig ausgeübte christliche Rituale gefördert, wurde mit dieser Arbeit in den Vordergrund gestellt.

⁶⁵² BRUNNER, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 152.

Kapitel 7

Summary of the Habilitation Work

This investigation has started with the question of what could prevent a fading away of the immanent expectation of the Parousia of Jesus. Do primarily rational arguments renew and strengthen faith? How is hope transmitted and how is faith passed on to the next generation? Conzelmann, as a disciple of Bultmann, has claimed: “Eschatology as an imminent hope belonging to the present cannot by its very nature be handed down by tradition. It is only the ideas concerning what is hoped for, not the hope itself, that can be transmitted.”⁶⁵³

It is indeed possible to convey contents rationally, but are rational arguments alone enough for faith? Are there some practical ways to hand down future-related contents through action? In the search for the transmission of the tradition, today’s ritual sciences have turned out to be very fruitful. In order to understand how faith is handed down and hope renewed, Bourdieu’s habitus theory has been useful. According to it, by mimetic repetition people embody certain knowledge, through which a habitus is developed. The habitus is a product of the social interaction and it cannot be achieved through a pure rational thinking about certain contents.

Through action and embodiment, people form their identity. Thus, Bourdieu concludes: “Practical belief is not a ‘state of mind,’ still less a kind of arbitrary adherence to a set of instituted dogmas and doctrines (‘beliefs’), but rather a state of the body.”⁶⁵⁴ Faith is handed down practically through mimetic embodiment.⁶⁵⁵ That practical side of faith could appear to rationalistically oriented scientists, like Schweitzer, Bultmann, or Conzelman, as an impossible thing.⁶⁵⁶ On the other hand, there are ritual scientists like Bourdieu, Turner, Gebauer, Wulf, Michaels, Bell, or Grimes emphasizing the importance of the socio-cultural context, including action and embodiment for the dynamic group processes.

In Christian rituals, faith and hope are handed down. In mimetic processes in rituals, hope is written into the bodies, which leads to the embodiment of faith. With rituals, not only

⁶⁵³ CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, 97; DERS., *Die Mitte der Zeit*, 89.

⁶⁵⁴ BOURDIEU, *The Logic of Practice*, 68; DERS., *Sozialer Sinn*, 126.

⁶⁵⁵ That bodily learning is expressed as the feel of the game. A sportsman needs to practice a lot in order to master his own moves. In everyday life, people learn many small motions in different social interactions, including “faith moves.” A handshake is a small ritual that needs to be learned, and there are many different types in different cultures. That is the same with prayer, since it can have many different forms of embodiment.

⁶⁵⁶ I do not want to claim that contents cannot be transmitted rationally, but the natural way of learning is mimetic in an action of imitation, through which the habitus is unconsciously formed.

are the Eucharist and baptism in view, but all repeated actions which involve the body, like singing, thanking, praying, standing up, kneeling, and many other moves that are ritualized. Through mimetic repetition in worship, faith is written in the bodies of the participants. Emotions experienced in such social interactions create emotional energy, which positively affects the future hope of the group.⁶⁵⁷ The collective emotional appraisals strengthened the hope of the early Christians and contributed to its ritualization.

Ritual scientists describe rituals as joints, which bring together the past, present, and future.⁶⁵⁸ Rituals always relate to past traditions, which affect the present, for the purpose of giving the future a meaning. The dimension of the future belongs to every ritual and without it no ritual could exist. In Christian rituals future hope relates primarily to the soon expectation of the Parousia. The whole salvation history is heading in the direction of that eschatological event, without which biblical future expectations would not be complete.⁶⁵⁹ In ritual that future hope is renewed and faith is strengthened. Rituals are liminal places of potency, which through ritual performance influence the habitus of the participants. A Christian identity with its own values is formed, so Strecker can speak of a new action grammar.⁶⁶⁰

How can this embodiment of hope in the ritual of the Lord's Supper be imagined? The Communion arose from the encounters of Jesus with his disciples and from following early Christian meal gatherings. After Christ's ascension, his disciples longed for a new encounter with their master and for his return. In their Eucharist they remembered their time with him and especially celebrated his self-sacrifice on the cross through symbols of bread and wine. Their Communion services contained memories of him. At the Lord's Supper, his presence was to be repeatedly experienced "until he comes" (1 Cor. 11:25-26). Once the Parousia has taken place, there will be no need to remember him anymore. He himself promised not to drink of the fruit of the vine again until he drinks it together with believers in the kingdom of God (Mt 26:29). At every supper his followers have had a foretaste of the joy of a future union with their Lord at the eschatological feast (Rev 19:6-9). This joy and hope are embodied in ritual.

What does an embodiment of hope look like in the ritual of baptism? The baptismal candidate goes down into the water and the whole body is immersed, making cleansing of sins and preservation from the eschatological judgment possible, as one surrenders to Jesus and becomes his property. A Christian is baptized into the death of Christ (Rom 6:3), thereby

⁶⁵⁷ COLLINS, *Interaction Ritual Chains*. I do not want to play down the role of the Holy Spirit in Christian gatherings, but I am only pointing to the scientifically researchable group dynamic processes.

⁶⁵⁸ WULF, *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*, 112.

⁶⁵⁹ CULLMANN, *Heil als Geschichte*, 244

⁶⁶⁰ STRECKER, *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche*, 1427

recalling the past with Christ's death on the cross, where the actual forgiveness of sins for all humankind took place. The old man remains in the water, while the new man rises out of the water, as Christ was raised from the dead. It is an embodied experience that is also experienced as such by the assembled congregation. So Paul concludes that if we have been equal to Christ in his death, we will also be equal to him in his resurrection (Rom 6:5). Baptism opens up eternity for Christians. This ritual embodiment at baptism encourages the future hopes of the participants.

This investigation has shown that in Christian rituals hope is written into the bodies of the participants. Faith is embodied and the habitus influenced—a new Christian identity is formed. Hope is not weakened, because it is habitualized. Since rituals are designed to be repeated, Christian hope can be renewed over and over again through repeated participation in them. The initial question of what helped the early Christians not to give up their imminent expectation is answered here with the help of Bourdieu's habitus theory and ritual sciences: To regularly and repeatedly participate with one's own bodily involvement in Christian rituals renews hope. Just as historical events around Jesus triggered faith at the time, today's ritual acts renew and strengthen faith and hope.

To a certain extent faith can be strengthened rationally, but a natural process of learning occurs mimetically through ritual bodily actions, resulting in embodied cognition. Acting in a ritual unconsciously affects human thought, so that through practical action one naturally arrives at cognitive truths (e.g., Lev 23:42-43; Ex 31:12-13). This work was about designating an essential source of early Christians' hope that strengthened their identity and encouraged them to continue holding onto their future-oriented faith beyond a delayed Parousia in their present time. Ritualization of early Christian hopes happens through rituals for the purpose of giving the whole Christian life a deeper sense for the present, as well as for the future.

Literaturverzeichnis

- ACHTEMEIER, PAUL J., 1 Peter. A Commentary on First Peter (Hermeneia - a critical and historical commentary on the Bible), Minneapolis: Fortress Press 1996.
- ALAND, BARBARA/ALAND, KURT (Hg.), Novum testamentum Graece, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 282012.
- ALAND, KURT, Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, in: Heinrich Baltensweiler/Bo Reicke (Hg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich, Tübingen: Mohr 1972, 1–14.
- ALIKIN, VALERIY A., The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries (Vigiliae Christianae, Supplements Ser v.102), Boston: Brill 2010.
- AL-SUADI, SOHAM, The Meal in 1 Corinthians 11, in: Soham Al-Suadi/Peter-Ben Smit (Hg.), T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, London: T&T Clark 2019, 227–239.
- AL-SUADI, SOHAM/PETER-BEN SMIT (Hg.), T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, London: T&T Clark 2019.
- ASCOUGH, S. RICHARD, Ritual Modification and Innovation, in: Richard E. DeMaris/Jason T. Lamoreaux/Steven Muir (Hg.), Early Christian Ritual Life, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2018, 167–182.
- AUFFARTH, CHRISTOPH, Rituale der Initiation als Aufnahme und Abgrenzung, in: Markus Öhler (Hg.), Taufe (UTB), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 209–244.
- AUNE, DAVID E., The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity (Supplements to Novum Testamentum 028), Leiden: Brill 1972.
- , The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity, in: Gerald F. (Hg) Hawthorne (Hg.), Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in honor of Merrill C. Tenney, presented by his former students, Grand Rapids: Eerdmans 1975, 87–109.
- , Early Christian Eschatology, in: David Noel Freedman (Hg.), Anchor Bible Dictionary, New York - London: Doubleday 1992, 594–609.
- , Revelation 17-22 (Word Biblical Commentary), Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998.
- AUSTIN, L. JOHN, How to Do Things with Words, Cambridge: Harvard University Press 1962.
- BADENAS, D. ROBERTO, Der historische und theologische Hintergrund der Abendmahlsfeier, in: Jean Zurcher (Hg.), Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie (Bd. I), Hamburg: Saatkorn Verlag 1991, 11–33.
- , Die Taufe in den Briefen des Apostels Paulus, in: D. Roberto (Hg.) Badenas (Hg.), Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie, Hamburg 2002, 69–85.
- BADENAS, D. ROBERTO (HG.) (Hg.), Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie, Hamburg 2002.
- BARTH, MARKUS, Das Mahl des Herrn, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1987.
- BARTON, STEPHEN C., Eschatology and the Emotions in Early Christianity, in: Journal of Biblical Literature 130 (2011), 571–591.
- BEALE, K. GREGORY, The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans 1999.

- BEASLEY-MURRAY, R. GEORGE, John (Word Biblical Commentary), Nashville: Thomas Nelson Publishers ²1999.
- BELL, CATHERINE, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press 1992 (eng).
- , *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- BEN-ZE'EV, AHARON, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge: MIT Press 2000 (eng).
- BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge* (Anchor books A 589), Garden City, NY: Doubleday 1967 (eng).
- BETZ, HANS DIETER, *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegung zu 1 Kor 11,17-34*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (2001), 401–421.
- , *Jesus' Baptism and the Origins of the Christian Ritual*, in: David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3), Berlin: De Gruyter 2011, 377–396.
- BEYERLE, STEFAN, *Kult - Opfer - Erinnerung. Zur Geschichte von Peschah und Mahlgemeinschaften im alten Israel und antiken Judentum*, in: Hermut Löhr (Hg.), *Abendmahl (UTB)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 5–50.
- BOCHUM, VOLKHARD KRECH, *Die semantische und sozialstrukturellen Kontexte der Mahlfeier. Eine religionssoziologische Typologie*, in: Martin Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007, 39–58.
- BORMANN, LUKAS, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10,1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012.
- , *Das Abendmahl. Kulturanthropologische, kognitionswissenschaftliche und ritualwissenschaftliche Perspektiven*, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 697–731.
- BORNKAMM, GÜNTER, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1956), 312–349.
- BOURDIEU, PIERRE, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press 1990.
- , *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp ⁹2015.
- BRADSHAW, PAUL F., *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK 2009.
- BROSIUS, CHRISTIANE/MICHAELS, AXEL/SCHRODE, PAULA (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- BRUCE, F. FREDERICK, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans 1984.
- , *The Book of Acts* (The New International Commentary of the New Testament), Grand Rapids: Eerdmans 1988.
- BRUNNER, EMIL, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965.
- BULTMANN, RUDOLF, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1941.
- , *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: Hans-Werner Bartsch/Rudolf Bultmann (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* (Theologische Forschung 1), Hamburg: Reich ⁴1960, 15–48.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J. B. C. Mohr Paul Siebeck ⁹1984.

- BUTTER, MICHAEL, "Nichts ist, wie es scheint". Über Verschwörungstheorien, Berlin: Suhrkamp Verlag 2018.
- BUTTER, MICHAEL/KNIGHT, PETER, *Routledge handbook of conspiracy theories*, Oxon/New York: Routledge Taylor and Francis Group 2020.
- BUTTICAZ, SIMON/NORELLI, ENRICO (Hg.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference Held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016)* (WUNT 398), Tübingen: Mohr Siebeck 2018 (eng;ger;fre).
- CHANIOTIS, ANGELOS, Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen - das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos, in: *Forum Ritualdynamik* 3. Heidelberg (2004), 1–16.
- , Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World, in: Angelos Chaniotis (Hg.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2011, 263–290.
- (Hg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012.
- CHOI, AGNES, *Boundary-Crossing in Christian Baptism*, in: Richard E. DeMaris/Jason T. Lamoreaux/Steven Muir (Hg.), *Early Christian Ritual Life*, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2018, 75–91.
- COLLINS, ADELA YARBRO, *The Origin of Christian Baptism*, in: *Studia Liturgica* 19 (1989), 28–46.
- COLLINS, RANDALL, *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press 2004.
- , *The Micro-Sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, in: *Association of Religion Data Archives* (2010), 1–19.
- CONZELMANN, HANS, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, zugleich Habilitationsschrift Heidelberg 1952 (Beiträge zur historischen Theologie 17), Tübingen: J. B. C. Mohr Paul Siebeck ⁵1964.
- , *The Theology of St. Luke*, Philadelphia: Fortress Press 1982.
- CULLMANN, OSCAR, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich: Zwingli-Verlag 1948.
- , *Parusieverzögerung und Urchristentum: Der gegenwärtige Stand der Diskussion*, in: *Theologische Literaturzeitschrift* (1958), 1–12.
- , *Urchristentum und Gottesdienst* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3), Zürich: Zwingli-Verl. ⁴1962.
- , *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr 1965.
- CZACHESZ, ISTVAN, *Cognitive Science and the New Testament. A New Approach to Early Christian Research*, Oxford: Oxford University Press 2017.
- DANNENMANN, TANJA, *Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäus-Evangeliums* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2.Reihe), 2019.
- DELLING, GERHARD, *Zum gottesdienstlichen Still der Johannes-Apokalypse*, in: *Novum Testamentum* (1959), 107–137.
- , *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963.
- DEMARIS, E. RICHARD, *The New Testament in its Ritual World*, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2008.

- , Ritual Transgression, in: Richard E. DeMaris/Jason T. Lamoreaux/Steven Muir (Hg.), *Early Christian Ritual Life*, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2018, 146–166.
- , Water Ritual, in: Risto Uro u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press 2019, 391–408.
- DEMARIS, RICHARD E./LAMOREAUX, JASON T./MUIR, STEVEN (Hg.), *Early Christian Ritual Life*, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2018.
- DOUGLAS, MARY, Food as a System of Communication, in: Mary Douglas (Hg.), *In the Active Voice (Routledge Revivals) (Routledge Revivals)*, Hoboken: Taylor and Francis 2011, 82–124.
- DRAPER, A. JONATHAN, Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10, in: *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 121–158.
- DRAPER, SCOTT, *Religious Interaction Ritual: The Microsociology of the Spirit*, Lanham: Lexington Books 2019.
- DSCHULNIGG, PETER, *Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 2)*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- DUNN, JAMES D. G., *Romans 1-8 (Vol. 38A)*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 1988.
- , *Jesus Remembered (Christianity in the Making Vol. 1)*, Grand Rapids: Eerdmans 2003.
- , *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making Vol. 2)*, Grand Rapids: Eerdmans 2009.
- DURKHEIM, ÉMILE, *The Elementary Forms of the Religious Life. A Study in Religious Sociology*, Glencoe: Free Press 1947.
- DYRENDAL, ASBJØRN/ROBERTSON, DAVID G./ASPREM, EGIL (Hg.), *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion (Brill handbooks on contemporary religion volume 17)*, Leiden/Boston: Brill 2018.
- EBNER, MARTIN (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007.
- , Mahl und Gruppenidentität. Philos Schrift De Vita Contemplativa als Paradigma, in: Martin Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007, 64–90.
- ECKSTEIN, HANS-JOACHIM, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: *Theologische Beiträge* (1997), 3–23.
- ELLIOTT, MATTHEW, *Faithful Feelings. Emotion in the New Testament*, Leicester: InterVarsity Press 2005.
- ERLEMANN, KURT, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament, Zugl.: Heidelberg, Habilitations Schrift, 1993 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 17)*, Tübingen/Basel 1995.
- , *Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB)*, Tübingen/Basel: Francke 1996.
- , *Endzeitvorstellungen zwischen Hoffnung und Vertröstung*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* (2008), 63–70.
- , *Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2014.
- EVANS, A. CRAIG, *Mark. 8:27-16:20*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 2001.
- EVE, ERIC, *Writing the Gospels. Composition and Memory*, London: SPCK 2016.
- FELDMEIER, REINHARD, *Der erste Brief des Petrus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15,1)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005.
- FERGUSON, EVERETT, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids: Eerdmans 2009.

- FESTINGER, LEON, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press 1957.
- FIEDLER, PETER, *Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 1)*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- FINNERN, SÖNKE, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 285)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212)*, Tübingen: A. Francke Verlag 2016.
- FISCHER-LICHTE, ERIKA, *Das Theater der Rituale*, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2007, 117–139.
- , *The Transformative Power of Performance*, London - New York: Routledge 2008.
- , *Theaterwissenschaft. Eine Einführung in die Grundlagen des Faches*, Tübingen - Basel: A. Francke Verlag 2010.
- , *Die verwandelnde Kraft der Aufführung*, in: Fischer-Lichte Erika u.a. (Hg.), *Die Aufführung. Diskurs - Macht - Analyse*, München/Paderborn: Fink 2012, 11–23.
- , *Performativität. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*, Bielefeld: Transcript Verlag 2021.
- FISCHER-LICHTE ERIKA, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2004.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible volume 31)*, New Haven/London: Yale University Press 2008.
- FOTOPOULOS, JOHN, *Paul's Curse of Corinthians. Restraining Rival with Fear and Voces Mysticae (1 Cor 16:22)*, in: *Novum Testamentum* (2014), 275–309.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Mark (The New International Greek Testament Commentary)*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2002.
- FREY, JÖRG, *Die johanneische Eschatologie. Band 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 96)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1997.
- , *Die johanneische Eschatologie. Band 2: Das johanneische Zeitverständnis (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 110)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- , *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: Michael Becker (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 214)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 23–94.
- , *Heil und Geschichte im Johannesevangelium. Zum Problem der 'Heilsgeschichte' und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium*, in: Jörg Frey/Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 459–510.
- , *New Testament Eschatology. An Introduction - Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives*, in: Jan G. van der Watt (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 315)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 3–32.
- , *Qumran and Christian Origins*, Waco: Baylor University Press 2022.

- FREY, JÖRG/KRAUTER, STEFAN/LICHTENBERGER, HERMANN (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- GAGER, JOHN, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Engelwood Cliffs: Prentice-Hall 1975.
- GALINSKIY, KARL, *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, Oxford University Press 2016.
- GATHERCOLE, SIMON, Editorial: The 'Delay of the Parousia', in: *Early Christianity* 9 (2018), 1–7.
- GEBAUER, GUNTER, *Ritual in Soccer*, in: Axel Michaels/Christoph Wulf (Hg.), *Emotions in Rituals and Performances. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, London - New York - New Delhi: Routledge 2012, 306–319.
- GEBAUER, GUNTER/WULF, CHRISTOPH, *Spiel - Ritual - Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt (Rororo)*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998.
- GIRARD, RENÉ, *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977.
- GOFFMAN, ERVING, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor Books 1959.
- , *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior (Anchor books 596)*, New York: Doubleday 1967.
- GOPPELT, LEONHARD, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1976.
- GRÄBER, ERICH, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1955, Berlin: De Gruyter ³1977.
- GRIMES, ROLAND L., *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- GROHMANN, MARIANNE, *Kultische und prophetische Konzepte von Reinheit und Initiation im Alten Testament und im Judentum*, in: Markus Öhler (Hg.), *Taufe (UTB)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 15–37.
- HAACKER, KLAUS, *Der Brief des Paulus an die Römer (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt ⁴2012.
- HAGNER A. DONALD, *Matthew 14-28 (Word Biblical Commentary)*, Dallas: Word Books Publisher 1995.
- HALOVIK VALENTINE, KENDRA, *Worlds at War, Nations in Song. Dialogic Imagination and Moral Vision in the Hymns of the Book of Revelation*, Eugene: Wipf & Stock 2015.
- HARTMAN, LARS, *Into the Name of Jesus. A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase*, in: *New Testament Studies* 20 (1974), 432–440.
- , *Baptism*, in: David Noel Freedman (Hg.), *Anchor Bible Dictionary*, New York - London: Doubleday 1992, 583–594.
- HAYS, CHRISTOPHER M., *When the Son of Man Didn't Come. A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia*, Minneapolis: Fortress Press 2016.
- HEGERMANN, HERALD, *Der Brief an die Hebräer (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament)*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988.
- HEIL, JOHN PAUL, *The Letters of Paul as Rituals of Worship*, Eugene: Cascade Books 2011.
- HEILMANN, JAN, *A Meal in the Background of John 6,51-58*, in: *Journal of Biblical Literature* (2018), 481–500.
- HEINZ, HANS, *Der Missions- und Taufbefehl in Matthäus 28*, in: D. Roberto (Hg.) *Badenas (Hg.), Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie*, Hamburg 2002, 20–30.

- HENGEL, MARTIN, Heilsgeschichte, in: Jörg Frey/Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 3–34.
- HOCKEY, KATHERINE M., Seeing Emotionally. An Investigation of the Role of Emotion in the Rhetorical Discourse of 1 Peter, PhD Dissertation, Durham 2016.
- , The Role of Emotion in 1 Peter (Society for New Testament Studies Monograph Series Volume 173), New York: Cambridge University Press 2019.
- HOFIUS, OTFRIED, The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition. Reflections on 1 Corinthians 11:23b-25, in: F. Ben Meyer (Hg.), One Loaf, One Cup. Ecumenical Study of 1 Cor and Other Eucharistic Texts, Macon: Mercer University Press 1993, 75–115.
- HOLMES, W. MICHAEL (Hg.), The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations, Grand Rapids: Baker Books 1999.
- HOLTZ, GOTTFRIED, Die Pastoralbriefe (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt ⁵1992.
- HONKO, LAURI, Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation, in: Lauri Honko (Hg.), Science of Religion, Studies in Methodology: Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973, The Hague: Mouton 1979, 369–390.
- JEREMIAS, JOACHIM, Die Abendmahlsworte Jesu, Berlin: Evang. Verl.-Anst ³1963.
- JERVELL, JACOB, Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- JEW, IAN Y. S., Paul's Emotional Regime. The Social Function of Emotion in Philippians and 1 Thessalonians (Library of New Testament studies), London: T&T Clark 2020.
- JEW, YUN SHERIN IAN, Paul's Emotional Regime. The Social Function of Emotion in Philippians and 1 Thessalonians, PhD Dissertation, Durham 2017.
- JOHNSON, DRU, Human Rites. The Power of Rituals, Habits, and Sacraments, Grand Rapids: Eerdmans 2019.
- KAPFERER, BRUCE, Beyond Symbolic Representation. Victor Turner and Variations on the Themes of Ritual Process and Liminality, in: Journal of the Finnish Anthropological Society 33 (2008), 5–25.
- , Victor Turner and The Ritual Process, in: Anthropology Today 35 (2019), 1–2.
- KAŠE, VOJTECH, Meal Practices, in: Risto Uro u.a. (Hg.), The Oxford Handbook of Early Christian Ritual, Oxford: Oxford University Press 2019, 409–425.
- KAZEN, THOMAS, Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 477–501.
- KELLER, ERWIN, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit (Studia Friburgensia N.F.,70), Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1989.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief ; 15 (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster: Aschendorff 1982.

- , Presence in the Lord's Supper. 1 Corinthians 11:23-26 in the Context of Hellenistic Religious History, in: F. Ben Meyer (Hg.), *One Loaf, One Cup. Ecumenical Study of 1 Cor and Other Eucharistic Texts*, Macon: Mercer University Press 1993, 57–74.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter)*, Tübingen/Basel: Francke Verlag 1996.
- , Meals in the Gospel of Luke, in: Soham Al-Suadi/Peter-Ben Smit (Hg.), *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, London: T&T Clark 2019, 108–120.
- KLOCOVA, EVA KUNDTOVA/GEERTZ, W. ARMIN, Ritual and Embodied Cognition, in: Risto Uro u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press 2019, 74–94.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, Eucharistievollzug und Eucharistieverständnis in der Didache, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 845–881.
- KOCH, KLAUS, Jesus apokalyptisch, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999), 41–49.
- KOESTER, CRAIG R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Yale Bible)*, New Haven - London: Yale University Press 2014.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (Göttinger theologische Arbeiten 43)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- KRAIS, BEATE/GEBAUER, GUNTER, *Habitus (Einsichten)*, Bielefeld: Transcript-Verlag 2002.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatolog. Verkündigung Jesu (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 6)*, Zürich: Zwingli-Verl. 1956.
- KÜNZI, MARTIN, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 21)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1977.
- LABHAN, ANTJE, *Aus dem Wasser kommt das Leben. Waschungen und Reinigungsriten in frühchristlichen Texten*, in: David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3)*, Berlin: De Gruyter 2011, 157–219.
- LABHAN, MICHAEL, *Kreative Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung. Der Ursprung der christlichen Taufe*, in: David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3)*, Berlin: De Gruyter 2011, 337–376.
- LANDMESSER, CHRISTOF, *Parusieverzögerung und die Gegenwart der Glaubenden*, in: *Early Christianity* 9 (2018), 107–130.
- LARSON-MILLER, LIZETTE, Eucharistic Practices, in: Risto Uro u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press 2019, 538–553.
- LAWSON, E. THOMAS/MCCAULEY, N. ROBERT, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- LEACH, EDMUND R., *Ritual*, in: L. David Sills (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan and The Free Press 1968, 520–526.
- LEINHÄUPL-WILKE, ANDREAS, *Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36-50*, in: Martin Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007, 91–120.

- LINDEMANN, ANDREAS, Zur frühchristlichen Taufpraxis. Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia, in: David Hellholm (Hg.), Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3), Berlin: De Gruyter 2011, 767–815.
- LOHFINK, GERHARD von, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink (Hg.), Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchung zur christlichen Eschatologie, Freiburg: Herder ⁵1986.
- LÖHR, HERMUT (Hg.), Abendmahl (UTB), Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- LOHSE, EDUARD, Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament deutsch Teilbd. 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹²1979.
- LONGENECKER, RICHARD N., Galatians (Word Biblical Commentary), Nashville: Thomas Nelson Publishers 1990.
- , The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans 2016.
- LORENCIN, IGOR, Hospitality as a Ritual Liminal-Stage Relationship with Transformative Power. Social Dynamics of Hospitality and Patronage in the Third Epistle of John, in: Biblical Theological Bulletin 49 (2019), 146–155.
- , Communion and Coming. The Role of the Early Christian Lord's Supper Celebration in Keeping the Advent Hope Alive, in: J. Rolf Pöhler/Kerstin Maiwald (Hg.), "The Kingdom of God Is at Hand!". Adventist Interpretations of Biblical Apocalypticism (Adventistica: Studies in Adventist History and Theology 4), Friedensau: Friedensau Adventist University - Institute of Adventist Studies 2023.
- LUTHER, H. MARTIN, Initiation, in: Risto Uro u.a. (Hg.), The Oxford Handbook of Early Christian Ritual, Oxford: Oxford University Press 2019, 334–352.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 1/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 1985.
- , Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28) (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 1/4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2002.
- MAISCH, INGRID, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 12), Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- MALINA, BRUCE J., Christ and Time. Swiss or Mediterranean?, in: Catholic Biblical Quarterly (1989), 1–31.
- MARGUERAT, DANIEL, Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 513–535.
- MARTIN, P. RALPH, Worship in the Early Church, Grand Rapids: Eerdmans 1987.
- MCGOWAN, ANDREW, Rethinking Eucharistic Origins, in: Pacifica 23 (2010), 173–191.
- , Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective, Grand Rapids: Baker Academic 2014.
- , The Eucharist, in: Chris Keith (Hg.), The Reception of Jesus in the First Three Centuries. From Celsus to the Catacombs. Volume Three, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: T&T Clark 2020, 393–418.
- MEEKS, A. WAYNE, The First Urban Christians. The Social World of the Apostel Paul, New Haven/London: Yale University Press 1983.
- MESSMER, ANDREW, Maranatha (1 Corinthians 16:22): Reconstruction and Translation Based on Western Middle Aramaic, in: Journal of Biblical Literature (2020), 361–383.

- MICHAELIS, WILHELM, *Der Herr verzieht nicht die Verheißung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern: BEG-Verl 1942.
- MICHAELS, AXEL, *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, in: *Forum Ritualdynamik* 3. Heidelberg (2003), 1–12.
- (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2007.
- , *Geburt - Hochzeit - Tod. Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit*, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2007, 237–260.
- , *Wozu Rituale?*, in: *Spektrum der Wissenschaft* (2011), 6–13.
- , *Performative Tears: Emotions in Rituals and Ritualized Emotions*, in: Axel Michaels/Christoph Wulf (Hg.), *Emotions in Rituals and Performances. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, London - New York - New Delhi: Routledge 2012, 29–40.
- , *Bedeutung und Bedeutungslosigkeit*, in: Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 39–45.
- MICHAELS, AXEL/WULF, CHRISTOPH (Hg.), *Emotions in Rituals and Performances. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, London - New York - New Delhi: Routledge 2012.
- MICHEL, OTTO, *Der Brief an die Hebräer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Abt. 13)*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ¹²1966.
- MILLS, LYNN/MOORE, J. NICHOLAS, *One Baptism Once. The Origin of the Unrepeatability of Christian Baptism*, in: *Early Christianity* 11 (2020), 206–226.
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Werke Band 1)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016.
- MOORE, D. RUSSELL, *Understanding Four Views on the Lord's Supper*, Grand Rapids: Zondervan 2007.
- MOORS, AGNES, *Theories of Emotion Causation: A Review*, in: *Cognition & Emotion* 23 (2009), 625–662.
- MORGAN, TERESA, *Is Pistis/Fides Experienced as an Emotion in the Late Roman Republic, Early Principate, and Early Church?*, in: Angelos Chaniōtis/Pierre Ducrey (Hg.), *Unveiling Emotions. Vol. 2. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014, 191–214.
- MOULE, C. F. D., *Worship in the New Testament*, London: Lutter Worth Press 1967.
- MOULE, CHARLES F. D., *A Reconsideration of the Context of Maranatha*, in: *New Testament Studies* (1960), 307–310.
- MOUNCE, H. ROBERT, *The Book of Revelation (The New International Commentary of the New Testament)*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1997.
- MÜHLING, MARKUS, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²2022.
- NESSLRATH, HEINZ GÜNTHER, *Mythos - Logos - Mytho-logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm*, in: Peter Rusterholz/Rupert Moser (Hg.), *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 1997 (Berner Universitätschriften Bd. 43)*, Bern/Stuttgart/Wien: P. Haupt 1999, 1–26.
- NETTLES, TOM J., *Understanding Four Views on Baptism*, Grand Rapids: Zondervan 2007.

- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- NIHAN, CHRISTOPHE/RHYDER, JULIA (Hg.), *Text and ritual in the Pentateuch. A systematic and comparative approach*, University Park: Eisenbrauns 2021.
- NOLLAND, JOHN, *Luke (Word Biblical Commentary)*, Dallas: Word Books Publisher 1993.
- , *The Gospel of Matthew. A commentary on the Greek text (The New International Greek Testament Commentary)*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K./Bletchley: William B. Eerdmans Publishing Company; The Paternoster Press 2005.
- NUSSBAUM, MARTHA C., *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- OBERLINNER, LORENZ, *Die Pastoralbriefe*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1996.
- O'BRIEN, T. PETER, *Colossians, Philemon (Word Biblical Commentary)*, Waco: Word Books Publisher 1982.
- OESTREICH, BERNHARD, *Die Bedeutung der Fusswaschung in Johannes 13*, in: Jean Zurcher (Hg.), *Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie (Bd. I)*, Hamburg: Saatkorn Verlag 1991, 159–171.
- , *Die Taufe als Symbol für das eschatologische Gericht*, in: D. Roberto (Hg.) *Badenas (Hg.)*, *Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie*, Hamburg 2002, 31–55.
- , *Ritualized Actions Stimulating Eschatological Hope*, in: J. Rolf Pöhler/Kerstin Maiwald (Hg.), *"The Kingdom of God Is at Hand!". Adventist Interpretations of Biblical Apocalypticism (Adventistica: Studies in Adventist History and Theology 4)*, Friedensau: Friedensau Adventist University - Institute of Adventist Studies 2023.
- ÖHLER, MARKUS, *Einheit und Vielfalt: Die Taufe in neutestamentlicher Perspektive*, in: Markus Öhler (Hg.), *Taufe (UTB)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 39–81.
- , *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- , *Meals and Banqueting Culture in the Apocalypse of John*, in: Soham Al-Suadi/Peter-Ben Smit (Hg.), *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, London: T&T Clark 2019, 316–324.
- PAGET, CARLETON JAMES, *Some Observations on the Problem of the Delay of the Parousia in the Historiography of Its Discussion*, in: *Early Christianity* 9 (2018), 9–36.
- PERES, IMRE, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- , *Positive griechische Eschatologie*, in: Michael Becker (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 214)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 267–282.
- PITRE, BRANT, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Lord's Supper*, New York - London: Doubleday 2011.
- PÖHLER, J. ROLF, *Die theologische Bedeutung der Taufe und ihre Implikationen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: D. Roberto (Hg.) *Badenas (Hg.)*, *Die Taufe: Theologie und Praxis. Studien zur adventistischen Ekklesiologie*, Hamburg 2002, 159–192.
- PÖHLER, ROLF, *Die theologische Bedeutung der Abendmahlsfeier*, in: Jean Zurcher (Hg.), *Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie (Bd. I)*, Hamburg: Saatkorn Verlag 1991, 67–89.

- POLIT, KARIN, Verkörperung, in: Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 215–221.
- POPKE, ENNO EDZARD, Die verborgene Gegenwart Jesu. Bezüge zu eucharistischen Tradition in Lk 24 und den johanneischen Schriften, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 503–512.
- RAPPAPORT, ROY, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- REHBEIN, BOIKE, *Die Soziologie Pierre Bourdieus (UTB Soziologie)*, Konstanz/München: UVK Verlagsgesellschaft ³2016.
- RODRIGUEZ, RAFAEL, Baptism, in: Chris Keith (Hg.), *The Reception of Jesus in the First Three Centuries. From Celsus to the Catacombs. Volume Three*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: T&T Clark 2020, 361–391.
- ROHDE, JOACHIM, *Der Brief des Paulus an die Galater (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament)*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1989.
- RÜGGEMEIER, JAN, *Poetik der markanischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- SANDNES, OLAV KARL, Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew. Comparison and Interpretation, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 453–475.
- SANDVIK, BJØRN, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 58)*, Zürich: Zwingli-Verlag 1970.
- SATAKE, AKIRA, *Die Offenbarung des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- SCHECHNER, RICHARD, *The Future of Ritual*, in: *Journal of Ritual Studies* 1987, 5–33.
- , *The future of ritual. Writings on culture and performance*, London: Routledge 1993.
- , *Performance theory (Routledge classics)*, London: Routledge 2003.
- SCHEDTLER, JUSTIN JEFFCOAT, *The Hymns in Revelation*, in: *The Oxford Handbook of the Book of Revelation (Oxford handbooks online Religion)*, New York: Oxford University Press 2020, 160–178.
- SCHEVE, CHRISTIAN von, Collective Emotions in Rituals: Elicitation, Transmission and a "Matthew-effect", in: Axel Michaels/Christoph Wulf (Hg.), *Emotions in Rituals and Performances. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, London - New York - New Delhi: Routledge 2012, 55–77.
- SCHMIDT, KARL LUDWIG, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin: Trowitzsch 1919.
- SCHNEEMELCHER, WILHELM (Hg.), *New Testament Apocrypha. Volume One: Gospels and Related Writings*, Cambridge/Westminster: James Clarke & Co. Ltd; John Knox Press 1991.
- SCHNELLE, UDO, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1986.
- , *Taufe. Neues Testament*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie. Band 32 (Theologische Realenzyklopädie Band 31)*, Berlin/Boston: De Gruyter 2001, 663–674.

- , Transformation und Partizipation als Grundgedanke paulinischer Theologie, in: *New Testament Studies* (2001), 58–75.
- , Symbol und Wirklichkeit. Zu einer notwendigen Bedingung johanneischen Denkens, in: *Zeitschrift für Neues Testament* (2015), 61–65.
- , *Das Evangelium nach Johannes* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt ⁵2016.
- , *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30-130 n. Chr.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²2016.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2016.
- , *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁹2017.
- SCHÖLLGEN, GEORG, *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre* (Fontes Christiani Bd. 1), Freiburg im Breisgau u.a.: Herder 1991.
- SCHOTTROFF, LUISE, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, hg. v. Klaus WENGST/Ekkehard W. STEGEMANN/Angelika STROTMANN, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2013.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Der erste Brief an die Korinther. (1Kor 11,17-14,40)* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/3), Benzinger Verlag; Neukirchner Verlag 1999.
- SCHRÖTER, JENS, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (Stuttgarter Bibelstudien), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006.
- , *Die Taufe in der Apostelgeschichte*, in: David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3), Berlin: De Gruyter 2011, 557–586.
- SCHULZ, SIEGFRIED, *Maranatha und Kyrios Jesus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche* (1962), 125–144.
- SCHWEITZER, ALBERT, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen: Mohr ²1954.
- SCHWIEBERT, JONATHAN, *Knowledge and the Coming Kingdom. The Didache's Meal Ritual and Its Place in Early Christianity* (Library of New Testament studies 373), London: T & T Clark 2008.
- SIEGERT, FOLKER, *Die Apokalyptik vor der Wahrheitsfrage. Gedanken eines Lesers zum verstehenden Artikel von Klaus Koch*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999), 50–52.
- SOLOMON, ROBERT C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company 1993.
- STEIN, JOACHIM HANS, *Frühchristliche Mahlfeiern* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 255), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- STRECKER, CHRISTIAN, *Die liminale Theologie des Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H. 185), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999.
- , *Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang*, in: Martin Ebner (Hg.), *Leben trotz Tod* (Jahrbuch für biblische Theologie 19), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2005, 259–295.
- , *Leben als liminale Existenz. Kulturanthropologische Betrachtung zum frühchristlichen Existenzverständnis am Beispiel von Phil 3*, in: *Evangelische Theologie* 68 (2008), 460–472.
- , *Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche. Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven*, in: David Hellholm (Hg.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Beihefte zur Zeitschrift für

- die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176,3), Berlin: De Gruyter 2011, 1383–1440.
- , Anstöße der Ritualforschung. Das Ritual als Forschungsfeld der neutestamentlichen Exegese, in: *Zeitschrift für Neues Testament* (2015), 3–14.
- STUBBS, L. DAVID, *Table and Temple. The Christian Eucharist and Its Jewish Roots*, Grand Rapids: Eerdmans 2020.
- STUHLMACHER, PETER, Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1987), 1–35.
- , Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age, in: Jostein Ådna/Hans Kvalbein (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 127)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 18–43.
- , *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung - Von Jesus zu Paulus* (Bd. 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2005.
- TAUSSIG, E. HAL, Was bei Tisch passiert. Ein ritualtheoretischer Blick auf die eucharistischen "Einsetzungsworte", in: *Zeitschrift für Neues Testament* 35 (2015), 15–30.
- , The Primary Role of Meals in Matthew's Construction of Diasporic Identity, in: Soham Al-Suadi/Peter-Ben Smit (Hg.), *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, London: T&T Clark 2019, 121–135.
- THEIBEN, GERD, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17-34, in: *Novum Testamentum* (1974), 179–206.
- THEISSEN, GERD, Rituale des Glaubens. Religiöse Rituale im Lichte akademischer Riten, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2007, 11–44.
- THISELTON, C. ANTHONY, *The First Epistle to the Corinthians (The New International Greek Testament Commentary)*, Grand Rapids: Eerdmans 2000.
- THYEN, HARTWIG, *Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 6)*, Tübingen: Mohr Siebeck ²2015.
- TÖBELMANN, PAUL, Wirksamkeit, in: Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 222–228.
- TÓTH, FRANZ, *Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22)*, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt 2006.
- , Der Exodus im Matthäusevangelium. Die Rezeption der Exoduserzählung in Mt 1-4 vor dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Schriftdiskurse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- TURNER, VICTOR, Prozeß, System, Symbol. Eine neue anthropologische Synthese, in: Rebekka Habermas/Nils Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1992.
- TURNER, VICTOR W., *The Ritual Process*, New York: Cornell University Press 1969.
- ULFGARD, HAKAN, Sharing with the Divine in the Apokalypse. Meals as Metaphors - Concepts and Contexts, in: David Hellholm/Dieter Säger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 673–695.
- URO, RISTO, *Ritual and Christian beginnings. A socio-cognitive analysis*, Oxford: Oxford University Press 2016.

- URO, RISTO u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press 2019.
- VAHRENHORST, MARTIN, *Der erste Brief des Petrus (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band 19)*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2016.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *Les rites de passage*, Paris: Nourry 1909.
- VANNI, UGO, *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, in: *New Testament Studies* (1991), 348–372.
- VEARNCOMBE, K. ERIN, *Rituals for Communal Maintenance*, in: Richard E. DeMaris/Jason T. Lamoreaux/Steven Muir (Hg.), *Early Christian Ritual Life*, London - New York: Routledge Taylor and Francis Group 2018, 92–111.
- VEGGE, TOR, *Meals in the Context of the Deutero-Pauline Letters, and the Letter of Jude*, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 645–671.
- VERRECCHIA, JEAN-CLAUDE, *Das Abendmahl in den synoptischen Evangelien und im ersten Korintherbrief*, in: Jean Zurcher (Hg.), *Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie (Bd. I)*, Hamburg: Saatkorn Verlag 1991, 35–55.
- WATTS, W. JAMES, *Texts Are Not Rituals, and Rituals Are Not Texts, with an Example from Leviticus 12*, in: Christophe Nihan/Julia Rhyder (Hg.), *Text and ritual in the Pentateuch. A systematic and comparative approach*, University Park: Eisenbrauns 2021, 172–187.
- WEISS, JOHANNES, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen/Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek; Vandenhoeck & Ruprecht 1892.
- WENDLAND, HEINZ-DIETRICH, *Die Briefe an die Korinther (Das Neue Testament deutsch Teilbd. 7)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁵1980.
- WERNER, MARTIN, *Der Protestantismus als geschichtliches Problem (Der protestantische Weg des Glaubens Bd. 1)*, Bern/Tübingen: Haupt; Katzmann 1955.
- WICK, PETER, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 150)*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 2002.
- , *Übernahme und Zurückweisung von Ritualen und rituellen Praktiken im Markusevangelium*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 18 (2015), 43–52.
- WIEFEL, WOLFGANG, *Das Evangelium nach Lukas (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament)*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988.
- WILHITE, J. SHAWN, *The Didache. A Commentary*, Eugene: Cascade Books 2019.
- WOLFF, CHRISTIAN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt ³2011.
- WRIGHT, N. T., *The Challenge of Jesus. Rediscovering Who Jesus Was and Is*, Westmont: InterVarsity Press 2006.
- , *Hope Deferred? Against the Dogma of Delay*, in: *Early Christianity* 9 (2018), 37–82.
- WULF, CHRISTOPH, *Mimesis und Performatives Handeln. Gunter Gebauers und Christoph Wulfs Konzeption mimetischen Handelns in der sozialen Welt*, in: Christoph Wulf (Hg.), *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*, Weinheim/München: Juventa Verlag 2001, 253–272.
- , *Rituelles Handeln als mimetisches Wissen*, in: Christoph (Hg.) Wulf (Hg.), *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*, Opladen: Leske und Budrich 2001, 325–338.

- , Ritual, Macht, Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten, in: Christoph Wulf (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, Paderborn: Fink 2004, 49–61.
- , *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual (Sozialtheorie)*, Bielefeld: Transcript 2005.
- , Die Erzeugung des Sozialen in Ritualen, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH 2007, 179–200.
- , *Anthropologie. Geschichte - Kultur - Philosophie*, Köln: Anaconda Verlag 2009.
- , Memory, Mimesis and the Circulation of Emotions in Rituals, in: Axel Michaels/Christoph Wulf (Hg.), *Emotions in Rituals and Performances. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, London - New York - New Delhi: Routledge 2012, 78–92.
- WULF, CHRISTOPH/JÖRG ZIRFAS, Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: Christoph Wulf (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, Paderborn: Fink 2004, 7–45.
- ZELLER, DIETER, *Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. 5)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- ZURCHER, JEAN (Hg.), *Abendmahl und Fußwaschung. Studien zur adventistischen Ekklesiologie (Bd. I)*, Hamburg: Saatkorn Verlag 1991.