

2.1 Die rituelle Prägung des menschlichen Lebens (Ulrich Volp)

Einführung

Die Welt des antiken Mittelmeerraumes war „eine Welt voller Götter“ – so der berechtigte Titel eines aktuellen Buches über den Aufstieg des Christentums im röm. Reich.¹ Die antiken Gesellschaften kannten praktisch kein „nicht-religiöses“ Leben. Deshalb bildeten die beiden zentralen Säulen der alten Religionen, Ritus und Mythos, auch das Fundament für das gesellschaftliche Leben in der göttererfüllten Umwelt des NT. Viele Unterschiede zwischen den gr., röm. und jüd. geprägten sozialen Strukturen lassen sich durch ein jeweils unterschiedliches Verhältnis zwischen Ritus und Mythos (oder Ritus und Weltanschauung) und damit differierenden rituellen Ordnungskategorien erklären. Im Gegensatz zu einem in der älteren Forschung häufig anzutreffenden Ritualverständnis, das den Ritus oft einfach als in Handlung überführte Weltanschauung verstand, wird den rituellen Vollzügen heute in der Regel eine von jenen stärker unabhängige Wirksamkeit unterstellt (vgl. M. Douglas). Dass dies in der altertumswissenschaftlichen und ntl. Forschung erst spät entdeckt wurde, hat nicht zuletzt methodologische Gründe. Während sich nämlich die mythologischen und weltanschaulichen Vorstellungen relativ klar aus den schriftlichen Quellen erheben lassen (s.v.a. Bd. 3 dieses Handbuchs), sind rituelle Kategorien naturgemäß schwerer zu fassen, weil sie sich in der Regel nur indirekt in den Quellen niederschlagen und für fundierte Aussagen über rituelle Vollzüge ganz unterschiedliche Quellenarten konsultiert werden müssen: schriftliche Texte, Grabstätten, Tempelanlagen etc. Für die Strukturierung des menschlichen Lebens waren und sind Rituale dagegen ganz entscheidend (→1.2.6).

Ein Wort zur Terminologie: Der Begriff „Ritual“ wird heute meist allgemein für über sich hinaus weisende – und u.U. aus mehreren einzelnen „Riten“ bestehende – repetitive und regelgeleitete, d.h. einer festgelegten „Syntax“ folgende Handlungen verwendet. In einem von vielen verschiedenen Autoren verfassten Handbuch ist eine präzisere Ritualdefinition genauso wie vollständige Ritualinterpretationen an dieser Stelle nicht zu erreichen, und dies wäre auch nicht sinnvoll. Nur genannt seien deshalb exemplarisch drei prominente Positionen. Schlagwortartig verkürzt ausgedrückt verstehen sie die Rituale bzw. die „Übergangsriten“ (A. van Gennep) als durch ihre „Schwellenfunktion“ bestimmt (V. Turner in Anknüpfung an A. van Gennep), als einen „Komplex geordneter geheiligter Handlungen“ (C. Geertz) oder als Teil eines „Code-Systems symbolischen Handelns und Verhaltens“ (M. Douglas im Anschluss an E. Durkheim).² Einig sind sich diese Ansätze nicht nur darin, dass den Riten aus der Sicht aller Beteiligten eine gewisse Notwendigkeit zukommt, sondern auch darin, dass sie Symbolträger sind, die Symbole in Handlung umsetzen. Freilich bedarf auch der Begriff des „Symbols“ einer Erklä-

¹ K. Hopkins: *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999.

² Dargestellt u.a. bei Turner 1969; C. Geertz: *Religion as a Cultural System*, in: *Ders.:* 1996, 87–125; Douglas 1985.

nung, und es erstaunt kaum, dass dabei von den verschiedenen Richtungen der Ritualforschung ebenfalls unterschiedliche Akzente gesetzt werden. Mit der einleitend gebrauchten Wendung „über sich hinaus weisend“ ist jedoch das Wesentliche des Symbolischen für diese Frage bereits erfasst, auch wenn in der Theologie des 20. Jh.s Differenzierungen in „realistische“ Symbole (Realteilhabe des Symbols an dem, auf das es hinweist; G. van der Leeuw), „idealistische“ Symbole (das Symbol ist bloße Chiffre; K. Jaspers) und „paradoxe“ Symbole (P. Tillich) wirkungsmächtig waren und auch die Ritualtheorien beeinflusst haben. Das soziale Gewebe einer von Ritualen geprägten religiösen oder sozialen Gemeinschaft kann durch ein gemeinsames „symbolisches Universum“ verstanden werden, womit die Ritualtheorien Anschluss an die in den 1960er Jahren in der Wissenssoziologie gewonnenen Erkenntnisse über das Funktionieren von Gesellschaften finden (P. L. Berger, P. Luckmann). Insbes. in der neueren Sozialanthropologie wird deshalb die Gesamtheit der Riten einer Gesellschaft als eine rituelle Welt mit stark normativem Charakter verstanden. In diesem Sinne konstituiert das rituelle Verhalten einen Wertekosmos, in dem „richtiges“ und „falsches“ Tun eindeutig bestimmt ist, in dem Lebensphasen (→2.2.2) und Gruppengrenzen (→2.2.5) definiert sind. Für die Antike besonders wichtige rituelle Ordnungskategorien, die Rituale bestimmen, durch diese Rituale definiert werden und als Folge davon das menschliche Leben ordnen, sind die von „Reinheit“ und „Unreinheit“ oder von „Ehre“ und „Scham“/„Schande“ (→1.2.6).

Die Gestalt der Rituale wird seit den Forschungen A. van Genneps in der Regel in Phasen beschrieben. So bestehen die klassischen Übergangsriten anlässlich von Geburt, Erwachsenwerden, Heirat oder Tod aus drei Phasen, der „Herauslösungsphase“, der „liminalen Phase“ und der „Einführungs-“ oder „Reintegrationsphase“. Diese letzte Phase ist in den antiken Kulturen in der Regel die ausführlichste und wichtigste, wie sich etwa an den Reinigungsriten zur Reintegration der Betroffenen nach Schwangerschaft/Geburt oder Bestattung zeigen lässt (→2.2.2).

Unterschiedliche Ritualdefinitionen haben häufig aber v.a. unterschiedliche Funktionen der Rituale im Blick, von denen die für die antike Familie und Gesellschaft wichtigsten an dieser Stelle zu nennen sind. Es liegt in der grundsätzlichen Multidimensionalität von Ritualen begründet, dass sich eine Reduktion auf nur jeweils eine Funktion verbietet, und zu einer fundierten Interpretation der antiken Quellen gehört ein Nachspüren nach allen möglichen Ritualfunktionen. Zu unterscheiden sind

- die religiöse oder transzendente Funktion des Ritus, der in der Lage ist, eine Verbindung zur ansonsten unsichtbaren Welt der Götter, Dämonen etc. herzustellen (v.a. darauf konzentrierte sich die ältere Ritualforschung);
- kognitive oder pädagogische Funktionen, die Werte, Weisheit und Wissen vermitteln und sich des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses vergewissern (J. Assmann);
- sozial- und individualpsychologische Funktionen, wie sie die Sozialanthropologie herausgearbeitet hat (É. Durkheim, A. van Gennep);
- ästhetische Funktionen, wie sie etwa im Festcharakter der Riten des röm. Kalenders deutlich werden (H. H. Scullard);

- Dramatisierungsfunktionen, die den sozialen, politischen und religiösen Wirklichkeiten Ausdruck verschaffen (V. Turner);
- sog. limitische Funktionen des Ritus, der mit seinem Vollzug die In-Group und ihre Grenze (*limes*) definiert, also deutlich macht, wer zur sozialen Gemeinschaft dazugehört und wer nicht (W. G. Sumner);
- rechtliche Funktionen, denn häufig ist der Ritus in der Antike ein Rechtsakt (z.B. Konstituierung eines *locus religiosus*) mit juristischen Konsequenzen (s.u.).

Alle diese möglichen Funktionen sorgten in der Antike – aber natürlich nicht nur damals – für ein „Ordnen“ der Lebenswelt der vom Ritus eingeschlossenen Menschen (→2.2). So definierten Rituale die Zeit, indem sie deutliche Unterschiede zwischen Festzeiten und Alltagszeiten oder konkreter zwischen „reinen“ und „unreinen“ Zeiten markierten. Die röm. Festkalender kennzeichneten etwa einzelne Tage je nach ihrem rituellen Status als *fastus* oder *nefastus*. An den *fasti* konnten Gerichtsverhandlungen oder öffentliche Opfer für die olympischen Götter stattfinden. Die *nefasti* galten dagegen als unrein; so wurden z.B. die Lemurien, an denen man den Göttern der Unterwelt opferte, in den Kalendern mit einem N markiert, wodurch diese Tage beispielsweise für Hochzeitsfeste ausschieden (→1.2.6; 2.2.1.7).

In ähnlicher Weise ordnete der antike Mensch den Raum rituell. So konstituierte in Rom z.B. die Opferung eines Schweines oder das Einbringen eines Leichnams auf einem Stück Land einen *locus religiosus*, der besonderen rechtlichen Schutz genoss und eine Nutzung zu anderen Zwecken verhinderte. Tempel (→3.3.2.1) und Grabstätten (→3.2.5.1) waren in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes in der Regel streng getrennt, und es gab dementsprechend nicht nur im röm. Recht ein weitgehendes Bestattungsverbot *intra urbem*. Aus Griechenland ist bekannt, dass Gräber und sogar ganze Friedhöfe verlegt wurden, um Reinheitskonflikte zwischen Sakralbezirk und Grabbezirk beizulegen (so bei den berühmten Säuberungen auf Delos 543/42, auch aus Delphi und Daphne wird ähnliches berichtet). Josephus berichtet, dass Herodes Antipas Zwang anwenden musste, damit sich Juden im neu gegründeten Tiberias ansiedelten: Die Häuser der Stadt befanden sich über älteren Gräbern, und aus Angst vor Verunreinigung wollte sich niemand dort niederlassen.³ Im antiken Alexandria befand sich die jüd. Nekropole nicht etwa in der Nähe eines der jüd. Viertel, sondern am entgegengesetzten Ende der Stadt. Ähnlich war die Situation in Jaffa, Bet Shearim und Rom (→2.2.7.3 XI).

Schließlich sorgte der Ritus auch für soziale Ordnung (→2.2.5). Bei professionalisierten Priestergruppen wie den Vestalinnen ist der rituell verursachte gesellschaftliche Sonderstatus ganz offensichtlich, aber auch die nur zeitweise Verantwortlichkeit für rituelle Vollzüge konnte einem Mitglied der antiken Gesellschaft und seiner Familie besondere Ehre bringen – oder „Schande“/„Scham“, was sich etwa in der sehr niedrigen sozialen Stellung der Leichenbestatter oder der professionellen Klageweiber ausdrückte.

Trotz der Ähnlichkeiten der rituellen Prägung des menschlichen Lebens im gesamten antiken Mittelmeerraum gab es bedeutende Unterschiede zwischen

³ Ios. ant. Iud. 18,36–38.

der rituellen Strukturierung der jüd., gr. und röm. Gesellschaft, auf die nun genauer einzugehen ist.

Judentum

Das antike Judentum unterschied sich von den Kulturen seiner Umwelt v.a. durch die besondere Stellung des Grundtextes für alles menschliche Leben, der Tora. Sie wurde interpretiert durch Tradition und Brauch, die den Geboten der Tora Form und Funktion verliehen und rituelle Formen festsetzten. Nach diesem Prinzip wurden Zeit und Raum geordnet, so v.a. das Leben des Individuums in Geburt, Beschneidung und Tod oder das kalendarische Jahr im jüd. Festzyklus.

Zu unterscheiden ist insbes. die rituelle Gestaltung des jüd. Lebens durch den Tempelkult (→3.3.2.2) vor 70 n.Chr. und die zunächst stark plurale rituelle Welt des Synagogenjudentums v.a. der Diaspora (→3.3.3 und 1.4.5). Die Einzelheiten des Tempelritus werden in den „priesterschriftlichen“ Texten von Ex, Lev und Num deutlich. Grundlegende rituelle Aufgaben waren die regelmäßigen Tages- und Jahresopfer für JHWH „zum lieblichen Geruch“ (Num 28f), die Reinhaltung des Heiligtums und die Sühneriten für die Vergehen des Volkes gegenüber seinem Gott (Lev 16). Lob, Dank und Bitte wurden in diese Heiligtumsrituale integriert, aber auch in weniger stark festgelegte individuelle Gebete mit aufgenommen (Ex 15,21; Ri 5,13). Auch der Jahreszyklus wurde durch den Tempelkult rituell gegliedert; es existierten Riten für das Neujahrsfest, den Versöhnungstag, das Pesachfest, das Wochenfest, den Monatsbeginn und den Neumond. Spätestens in der Zeit des Zweiten Tempels wurden die Rituale, die Feste sowie die Gliederung der Zeit überhaupt durch liturgische Lesungen präzise an die Toraüberlieferung gebunden. Beispielsweise bezogen sich der Wochenrhythmus, der Sabbat und das Neujahrsfest auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis und das Pesachfest auf die Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei und den Exodus. Daneben hatten andere Texte der hebräischen Bibel rituelle Funktionen, so z.B. die Wallfahrtspsalmen bei Prozessionen zum Tempel. Dass solcherart gestaltete Rituale auch architektonische und andere räumliche Konsequenzen für die Stadt Jerusalem hatten, machen die Kontroversen der Makkabäerzeit um diese Fragen deutlich (Ios. ant. Iud. 13,373).

Der Lebenszyklus der Menschen dagegen wurde vom Tempelkult nur zum Teil rituell begleitet. Überliefert ist v.a. die Wallfahrt zum Tempel, die nicht nur einen besonderen Ort im jahreszeitlichen Festzyklus (Joh 7), sondern auch in den individuellen Biographien der Menschen hatte (Ex 13,2.15; Lk 2,22f; vgl. →2.2.1.7 und 3.3.2.2). Dagegen schloss z.B. die Vorstellung von der Unreinheit des Todes (Num 19,11–22) eine Verbindung von Bestattungsritualen mit dem Tempel aus. Allerdings könnte man argumentieren, dass gerade dadurch, dass Geburt (Lev 12,2), Hochzeit (Geschlechtsverkehr; Lev 15,16–18 u.ö.) und Tod Unreinheit verursachen und deshalb vom Tempel ferngehalten werden müssen, ein – wenn auch negativer – Bezug zum Tempelkult hergestellt wird.

Die Beschneidung ist in der Zeit des Tempels und vielleicht insbes. seit dem babylonischen Exil das entscheidende „limitische“ Ritual, das die Zugehörig-

keit zur israelitischen bzw. jüd. Gemeinschaft wie kein anderes definiert.⁴ Sie steht jedoch ebenso wie Geburt, Hochzeit und Tod in keinem funktionalen Verhältnis zum Tempel, sondern wurde wohl erst in talmudischer Zeit von einem speziellen Funktionsträger durchgeführt.

Nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n.Chr. adaptierten die Synagogengemeinden die überlieferten rituellen Vollzüge in zunächst sehr unterschiedlicher Weise. Ein fest gefügter und allgemeingültiger synagogaler Ritus ist erst im frühen Mittelalter wirklich greifbar. Während in einigen Synagogen, z.B. der von Sardes, der Opferkult des Tempels offenbar weitergeführt wurde, entwickelten die meisten Synagogengemeinden aus dem Studium der jüd. Schriften heraus eigene rituelle Vollzüge. Die meisten Funktionen der Tempelriten wurden in die synagogale Gebetspraxis integriert und die rituelle Begleitung der einzelnen Lebensabschnitte der Gemeindeglieder bis ins Einzelne ausgestaltet. Selbst um die Bestattung kümmerten sich die Gemeinden, wobei sich eine regelrechte Bestattungsliturgie kaum früher als in den christl. Gemeinden herausbildete (s.u.). Auch bei den Synagogengebeten findet sich die deutliche Rückbindung an die Tora; so wurde das Morgengebet (*schacharit*) als von Abraham gestiftet, das Nachmittagsgebet (*mincha*) als von Isaak und das Abendgebet (*maariv*) als von Jakob eingeführt begriffen (→3.3.5).

Auch wenn grundsätzlich alle einleitend genannten Ritualfunktionen hier eine Rolle spielen und im Einzelfall zu untersuchen sind, treten doch im Diasporajudentum die limitischen Funktionen in den Quellen deutlicher hervor, weil die Abgrenzung der sozialen Gruppe nach außen in dieser Situation eine besondere Rolle erhält. Dies gilt beispielsweise für die Reinheitsvorschriften, die für den Diasporajuden – und v.a. für die Diasporajüdin – ganz andere Funktionen erfüllen als für das ältere Tempelpriestertum (→3.3.6.1; 3.3.2.2). Zahlreiche Konflikte mit der politischen Obrigkeit sind nicht zuletzt aus der limitischen Kraft dieser Riten zu erklären, die für die Politik als kulturell und gesellschaftlich gefährlich erscheinen mussten (Beschneidungsverbot des Antiochos IV. Epiphanes; hadrianische Gesetzgebung).⁵ Gerade die aus der Beschneidung erwachsenen Anfechtungen sorgten für ihre immer größere Hochschätzung in der rabb. Literatur der Spätantike – ein Mechanismus, der für religiöse Gruppen des 20. Jh.s von der modernen „Sektensoziologie“ eingehend untersucht worden ist (B. R. Wilson).

Die gr.-röm. rituelle Welt

Für das Verständnis der aus den Quellen des klassischen Altertums nachweisbaren Rituale sind die grundsätzlichen Parameter und deren Unterschiede in den gr. und röm. rituellen Welten maßgeblich. Man sollte dabei mindestens vier religiöse Ritualsysteme unterscheiden, trotz aller Überschneidungen: Die Systeme der öffentlichen Riten der olympischen Götter, die der öffentlichen Riten der Herrscher- und Kaiserkulte (→3.3.4), die der nicht-öffentlichen Riten der Familien (→3.3.6) und schließlich die der Kultpraxis der Mysterien-

⁴ Seit wann die Beschneidung zwingende Vorschrift war, ist kaum genau zu klären. Nach Ex 4,24–26 und Jos 5,2–9 hatte sie in vorexilischer Zeit jedenfalls noch nicht die gleiche Bedeutung wie seit dem Exil.

⁵ 1Makk 1,48.60f; 2Makk 6,10; Dig. 48,8,4,2; Hist. Aug. Hadr. 14,2.

kulte (→3.1.2), der christl. Gemeinden etc. Außer bei Juden und Christen war eine nichtexklusive aktive oder passive Teilnahme an diesen unterschiedlichen rituellen Welten für den antiken Menschen nahezu selbstverständlich, auch wenn sich dadurch Konflikte ergeben mussten, wie der Blick auf die limitischen Funktionen des jüd. Beschneidungsrituals bereits gezeigt hat (→1.2.6). Eine solche im weitesten Sinne „funktionale“ Kategorisierung überschneidet sich, wie in den folgenden Kapiteln zu sehen ist, teilweise mit einer „inhaltlichen“ bzw. „Mythos-orientierten“ Klassifizierung, die „olympische Götter“, „weltliche Herrscher“, „Haus-, Geburts- und Totengötter“ und sonstige Gottheiten (Mithras etc.) als Adressaten oder – besser – „überweltliche Rituspartizipanten“ differenziert (→3.2.2).

Die Religion der olympischen Götter stand sowohl im gr. Osten wie im röm. Westen in engem Zusammenhang mit der Garantie für Ordnung, Rechtlichkeit und Frieden (→1.2.3). Dabei ist das Verhältnis zwischen Ritus und Mythos nicht immer gleich zu gewichten: In den gr. geprägten Kulturen der olympischen Götter waren der Mythos und mit ihm die göttlichen *themistes* („Anordnungen“) die zentrale Grundlage für Ordnung, Rechtlichkeit und Frieden. Dem Ritus kam insgesamt eine etwas geringere Definitionsmacht zu, als sich dies für die röm. Kultpraxis sagen lässt (zu den Entwicklungen →1.2.6). Dort garantierten noch stärker die korrekt ausgeführten Rituale die öffentliche Wohlfahrt. Dies erklärt nicht zuletzt die massive Gegenreaktion des röm. Staates auf die Gefährdung dieser Rituale durch die Christengemeinden des 3. Jh.s (s.u.). Vor allem für das Verständnis des röm. Kaiserkultes (→3.3.4) sind diese Unterschiede zentral. Das individuelle Verhältnis zu den mythischen Göttern bestimmte demnach die gr. Religiosität tendenziell stärker (z.B. Belohnung des Menelaos, Bestrafung des Tantalos und Sisyphos wegen Vergehen an den Göttern), rituelle Vollzüge (z.B. Libationen beim täglichen Mahl) waren eher Sache des Individuums als die von Priestern. Genauso wie im Judentum verursachten Geburt und Tod gleichermaßen kultische Unreinheit, und ein Haus mit einem Todesfall oder einer Geburt wurde entsprechend gekennzeichnet, nämlich in der Regel mit einem Kranz aus Ölzweigen mit Wolle im Falle der Geburt, mit einem Zypressenzweig im Trauerfall. Geeignete Reinigungsriten sorgten für eine Wiederherstellung der Reinheit und eine Wiedereingliederung in die Gesellschaft nach diesen Ereignissen.

In Rom führt die noch stärkere Verbindung der rituellen Korrektheit mit gemeinschaftlicher Wohlfahrt zu öffentlichen Ritualen mit stark professionalisierten Zügen (Opferfeiern, Herrscherkult), die eine Grenze zu den privaten Ritualen der Familie aufbauten (Tischgemeinschaft, Hausgötter, Geburt, Bestattung, Totengedenken). Teilweise traf sich diese Grenze mit der zwischen Reinheit (Opferkult) und Unreinheit (Bestattung, Lemurienkult). Die individuelle Verunreinigung wurde deshalb nur dann wirklich relevant, wenn sie öffentliche priesterliche Funktionsträger selbst betraf. So berichtet Ovid von der Verunreinigung des Vestatempels durch die Schwangerschaft und Geburt der Vestalin Rhea Silvia.⁶ Trotz der auch in Rom üblichen Reinigungsrituale nach Geburt und Bestattung ist eine generelle Unreinheitsfrist für Römer(innen), anders als im Judentum und bei den Griechen, nicht überliefert.

⁶ Ov. fast. 3,45–48.