

Das Opfer in den Religionen der Menschheit

Franz-Josef Stendebach OMI

Inhalt

1	Einführung.....	2
2	Die religionswissenschaftliche Problematik	2
2.1	Definition und Theorie des „Opfers“.....	2
2.2	Streiflichter zur Bedeutung des Opfers in einigen Religionen des Nahen und Mittleren Ostens	7
2.2.1	Mesopotamien	7
2.2.2	Ägypten	7
2.2.3	Iran	8
2.2.4	Indien.....	9
2.2.5	Islam	10
3	Das Opfer in der Bibel Israels	10
	Exkurs: Zur Frage des Menschenopfers.....	14
4	Die prophetische Opferkritik.....	15
5	Das Opfer im frühen und im rabbinischen Judentum	16
6	Opfervorstellungen im Christentum.....	17
6.1	Opfervorstellungen im Neuen Testament.....	17
6.1.1	Jesus	17
6.1.2	Paulus	18
6.1.3	Erster Petrusbrief.....	18
6.1.4	Hebräerbrief	19
6.1.5	Johanneisches Schrifttum.....	19
6.1.6	Synthese	20
6.2	Ausblick in die christliche Theologiegeschichte.....	20
7	Schlussbemerkung.....	21
	Bibliographie.....	21

1 Einführung

„Die Frage des Opfers gehört zu den schwierigsten Fragen jeder Religionstheorie. Die deutsche Sprache erschwert das Problem noch zusätzlich, weil das deutsche Wort ‚Opfer‘ sowohl die aktive Opferhandlung (lat. *sacrificium*) als auch das passive Objekt, das geopfert wird (lat. *victima*), umfasst. Systematisch zeigt sich die Problematik des Opfers aber vor allem darin, dass es dabei zwei Gräben zu vermeiden gilt: Einerseits natürlich die unkritische Glorifizierung der Opferung von Menschen und andererseits aber auch jene illusionäre Haltung, die glaubt, Opferungen könnten ohne Preis und jedem (sic!) Risiko überwunden werden.“¹

Ich möchte so vorgehen, dass zunächst die religionswissenschaftliche Problematik behandelt, dann das Opferwesen der Bibel Israels in den Blick genommen und schließlich dessen Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum nachgegangen wird. Dazu tritt ein Exkurs zum Menschenopfer.

2 Die religionswissenschaftliche Problematik

2.1 Definition und Theorie des „Opfers“

Zunächst eine Definition allgemeiner Art: Opfer ist „eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objekts besteht“.² In der Umgangssprache werden als Opfer auch „nichtrituelle Handlungen bezeichnet, denen ein Element des Verzichts oder der Selbstaufgabe eigen ist“. In übertragener Bedeutung spricht man von „Verkehrsoffer“ und ähnlichem.³

Für den aktuellen Stand der Opferforschung stehen nach H. SEIWERT folgende fünf Aspekte im Vordergrund:

1. Opfer „als Geschenk oder Gabe an eine Gottheit, wodurch eine Beziehung wechselseitiger Verpflichtung zwischen Mensch und Gottheit geschaffen bzw. unterhalten werde“.
2. Opfer „als ritueller Vollzug der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen, die sich insbesondere in der Kommensalität, dem Opfermahl, dokumentiere“.
3. Opfer „als rituelle Form der Kommunikation zwischen der Sphäre des Heiligen und der profanen Welt, wobei die Opfermaterie als Medium des Kontaktes diene“.
4. Opfer „als rituelles Mittel, um den Kreislauf der unpersönlichen ‚Lebenskraft‘ (mana) sicherzustellen“.
5. Opfer „als rituelle Anerkennung der Macht Gottes über das Leben und der Abhängigkeit des Menschen“.⁴

¹ W. PALAVER, *Ende oder Transformation* (2009), 173.

² H. SEIWERT, *Opfer* (1998), 269.

³ H. SEIWERT, *Opfer* (1998), 271.

⁴ H. SEIWERT, *Opfer* (1998), 274.

Diese verschiedenen Ansätze spiegeln die Vielseitigkeit und Komplexität des Opferbegriffs wieder. Keiner dieser Ansätze vermag das Ganze zu fassen, sie ergänzen und überschneiden sich vielmehr gegenseitig. Hinzu treten neuerdings die soziologische Frage nach den Beziehungen zwischen Opferritualen und anderen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens, strukturalistische und kommunikationstheoretische Fragestellungen, „wobei Opferrituale als symbolische Darstellung von Weltbildstrukturen begriffen werden“, und schließlich der Versuch, „die in Opferritualen manifesten Verhaltensmuster entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen und sie auf biologische Grundlagen zurückzuführen“.⁵

Im Zusammenhang der Vorstellung des Opfers als Geschenk oder Gabe an eine Gottheit begegnet auch die *do-ut-des*-Formel: „Ich gebe, damit du gibst“. Sie gilt als Grundlage des Verhältnisses der Römer zu ihren Göttern. Ähnlich heißt es in einem brahmanischen Ritual: „Hier ist die Butter – wo sind deine Gaben?“ Und ein anderer indischer Opfertext sagt: „Gib mir, dann gebe ich dir.“⁶ Von einem heutigen Standpunkt aus kann diese Vorstellung nur als eine juristische Verengung des Opferbegriffs beurteilt werden.

Das Opfer als Gabe wird häufig auch im Sinn einer Ernährung oder sonstigen Versorgung von Geistern bzw. Gottheiten verstanden. So beispielsweise im babylonischen Gilgamesch-Epos, in dem nach der Sintflut sich die hungernden Götter „wie Fliegen um das Opfer“ versammeln, das Utnapischtim, der babylonische Noach, veranstaltet.⁷ Im ägyptischen Kult geht es um die „Pflege“ des Gottesbildes, um es mit Lebenskräften auszustatten, was konsequenterweise auch dem Gott, der mit dem Bild nicht einfach identisch ist, zugutekommt.⁸ In extremer Form begegnet die Vorstellung im aztekischen Menschenopfer für den Sonnengott, der der Ernährung und Kräftigung durch Menschenblut und Menschenherzen bedarf, um nicht in der Unterwelt zu bleiben oder den Lauf am Himmel zu unterbrechen.⁹ In diesem Zusammenhang ist auch das Feueropfer in der Vedischen Religion und im Hinduismus zu erwähnen. „Die segensreiche Kraft des Feuers beruht auf der Vorstellung, dass dieses die Gaben nimmt und sie mit dem Rauch zur Sonne bringt“, von woher der Regen fällt, der die Fruchtbarkeit der Erde bewirkt.¹⁰

Den Aspekt des Opfers als rituellen Vollzugs der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen hat vor allem W.R. SMITH für den Bereich der semitischen Religionen betont: „Im Tieropfer der Semiten war die maßgebende Idee nicht, dass dem Gott eine Gabe überreicht werde, sondern es war ... ein Akt der Gemeinschaft, zu dem sich der Gott und seine Verehrer vereinigten, um gemeinsam an dem Fleisch und Blut des Opfertieres teilzuhaben.“¹¹ Eine spe-

⁵ H. SEIWERT, *Opfer* (1998), 274f.

⁶ K. HOHEISEL, *Do ut Des* (1990), 229.

⁷ S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus* (1953), 104; vgl. TUAT III, 734.

⁸ S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (1960), 92f.

⁹ W. KRICKEBERG, *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas* (1961), 49f.

¹⁰ A. MICHAELS, *Vedische Religion* (2003), 592.

¹¹ W.R. SMITH, *Die Religion der Semiten* (1967) (Reprint der Ausgabe Tübingen 1899), 171.

zifische Form ist die *marziḫu*-Institution, die in den Texten von Ebla, Emar und Ugarit (Syrien) bezeugt ist. Es handelt sich um ein Kultmahl, das eng mit dem Toten- und Ahnenkult verbunden war und auch Spuren in der biblischen Tradition hinterlassen hat (s.u.).¹² Für die Vorstellung vom Opfer als ritueller Form der Kommunikation zwischen der Sphäre des Heiligen und der profanen Welt wäre u.a. zu verweisen auf das vedische Opferritual der Brahmana-Texte, „nach deren Theorie der korrekte Vollzug der Opfer Bedingung und Gewähr für ihre Wirksamkeit ist“. Die Opfer stellen dabei weder Bitten an die Gottheiten dar noch handelt es sich primär um einen Ausdruck kultischer Verehrung. „Vielmehr sind die Opfer Bestandteil der normativen Ordnung (*dharma*) des Kosmos, an der Menschen wie Götter partizipieren.“ Ihr Vollzug stellt die Kontinuität dieser Ordnung sicher. „Die institutionelle Ordnung des Dharma wird durch das Opferritual konfirmiert.“ In diesen Zusammenhang gehören auch die in vielen Kulturen im Jahresrhythmus veranstalteten Opferfeste, die meist einen engen Bezug zum Vegetationszyklus aufweisen: „Der Vollzug des Opfers ist notwendiger Bestandteil der institutionellen Ordnung der Welt.“¹³

Die Interpretation des Opfers als rituelles Mittel, um den Kreislauf der unpersönlichen, numinosen, heiligen Lebenskraft sicherzustellen, ist ein Versuch, den Gedanken der Gabe an die Gottheit von der juristischen Engführung des *do-ut-des* zu befreien. So schreibt G. VAN DER LEEUW: „Dare (= geben) ist Sich-in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhabe an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein ‚Gegenstand‘ ist, sondern ein Stück des eigenen Selbst. ‚Geben‘ ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so, dass ein festes Band geknüpft wird. ... Geben fordert Gabe, aber nicht im Sinne eines kommerziellen Rationalismus, sondern weil die Gabe einen Strom entspringen lässt, der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zum Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt.“¹⁴ „Gabe ist nämlich mächtig; sie hat eine zusammenbindende Kraft; sie hat mana.“¹⁵ Das Opfer, in erster Linie das Gabenopfer, ist „ein Erschließen einer segensreichen Quelle der Gaben. Man gibt und erhält, und es ist nicht möglich zu sagen, wer eigentlich der Geber, wer der Erhaltende ist. Beide haben Teil an der Mächtigkeit des Geschenkten.“¹⁶

Die Auffassung des Opfers als rituelle Anerkennung der Macht Gottes und der Abhängigkeit des Menschen dürfte in der theologischen Tradition die vorherrschende sein. So ist bei dem katholischen Dogmatiker M. SCHMAUS zu lesen: „Auch bei den *alttestamentlichen Opfern* war die Betätigung des Gehorsams die eigentliche von Gott geforderte Glaubenstat ... In der Hingabe, in der Weggabe eines dem Menschen gehörigen, seinem Leben dienenden Gegenstandes an Gott wird das Herrsein Gottes anerkannt. ... Gott hat unbedingtes Verfügungsrecht. Ihm gehört alles. Ihm hat alles zu gehorchen. Ihm unterwirft sich der Mensch

¹² O. LORETZ, *Marziḫu* (1993), 141f.

¹³ H. SEIWERT, *Opfer* (1998), 279.

¹⁴ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie* (1956), 395.

¹⁵ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie* (1956), 296.

¹⁶ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie* (1956), 399.

durch das Opfer. Da gibt er seine Selbstherrlichkeit auf.¹⁷ Vor wenigen Jahren sprach H.J. HÖHN von Idealtypen des Opfers als einer symbolisch-rituellen Ausdruckshandlung einer Kultgemeinschaft: „In einer ersten Kategorie geht es um die Bezugnahme zu einer die menschliche Lebenswelt übersteigenden Wirklichkeit, von der die vorhandene Welt in ihrem Eigensein abhängig ist. Theologisch gesprochen handelt es sich um Opfer in der Dimension der Schöpfung.“¹⁸

Weitere Ansätze zu einer Opfertheorie finden sich bei W. BURKERT, der die anthropologische Dimension des religiösen Opfers als „Sakralisierung der Gewalt“ beschreibt,¹⁹ und bei R. GIRARD, auf den wegen seines Einflusses auf die katholische Theologie näher eingegangen sei. Ich stütze mich dabei auf das Referat bei R. SCHWAGER, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Grundlegend ist für GIRARD der Begriff der Mimesis, der Nachahmung. Er schreibt: „Sobald seine Grundbedürfnisse befriedigt sind und oft schon vorher, erstrebt der Mensch intensiv etwas; er weiß aber nicht genau was, denn er erstrebt das Sein, ein Sein, von dem er sich beraubt fühlt und das ein anderer zu besitzen scheint. Der einzelne erwartet von diesem andern, dass er ihm sage, was er zu erstreben habe, um dieses Sein zu erwerben. Wenn das Modell, das anscheinend schon mit einem höheren Sein ausgestattet ist, etwas erstrebt, muss es sich um ein Objekt handeln, das eine noch größere Fülle des Seins zu verleihen vermag. Das Modell bezeichnet nicht durch Worte, sondern durch sein eigenes Streben dem Subjekt das höchst erstrebenswerte Objekt.“²⁰ Und weiter: „Zwei Streben, die auf das gleiche Objekt konvergieren, werden sich gegenseitig zu einem Hindernis. Jede Mimesis eines Strebens endet automatisch im Konflikt.“²¹ Die Begierde kann sich sogar derart steigern, dass das Modell zugleich zum Idol und zum totalen Feind wird.²² „Jedes Mal, wenn der Schüler glaubt, das Sein vor sich zu finden, bemüht er sich, es zu erreichen, indem er das erstrebt, was der andere ihm bezeichnet, und jedes Mal begegnet er der Gewalt des gegenteiligen Strebens. Durch einen sowohl logischen wie tollen Kurzschluss muss er sich schnell davon überzeugen, dass die Gewalt selbst das sicherste Zeichen des Seins ist, das ihm immer entwindet. Die Gewalt und das Streben sind von nun an miteinander verbunden.“²³ Neigen die Menschen dazu, feindliche Brüder zu werden, ist ein friedliches Zusammenleben alles andere als selbstverständlich. Der Streit und die Gewalt lauern überall. Die Frage erhebt sich deshalb umso dringlicher, wie Ruhe und Friede trotzdem möglich sind.²⁴

¹⁷ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* (1955), 309.

¹⁸ H.-J. HÖHN, *Spuren der Gewalt* (2000), 18.

¹⁹ W. BURKERT, *Anthropologie des religiösen Opfers* (1983), 217.

²⁰ R. SCHWAGER, *Sündenbock* (1978), 20; vgl. R. GIRARD, *La violence* (1972), 204f.

²¹ R. SCHWAGER, *Sündenbock* (1978), 22; vgl. Girard, a.a.O. 205.

²² R. SCHWAGER, *Sündenbock* (1978), 23.

²³ R. SCHWAGER, *Sündenbock* (1978), 25; vgl. Girard, a.a.O. 207.

²⁴ R. SCHWAGER, *Sündenbock* (1978), 26.

Gerade jene Mimesis, die der Grund für die Krise ist, liefert nun auch das Heilmittel. In einer verworrenen und zerstrittenen Gesellschaft, in der alle Glieder unter den internen Streitigkeiten leiden, kann deshalb dem zufällig siegreichen Streich eines Protagonisten gegen einen andern eine derartige Faszination zukommen, dass andere die gleiche Tat instinktiv nachahmen und ebenfalls auf den augenblicklich Schwächeren einschlagen. Wechselseitige Gewalttaten und verworrene Streitigkeiten können so in kürzester Zeit, ja fast augenblicklich, in die einhellige Gewalt aller gegen einen umschlagen. Es handelt sich dabei um den Mechanismus des Sündenbocks oder die kollektive Übertragung der diffusen Gewalttätigkeit auf ein zufälliges Opfer. Die internen Erregungen werden dadurch nach außen abgeleitet. Nach dem plötzlichen Umschlagen der Leidenschaften in einen kollektiven Sturm aller gegen einen erfahren die Beteiligten einen auf wunderbare Weise wiedergeschickten Frieden. Die kollektiven Gewalttäter schreiben deshalb instinktiv den neuen Frieden der Tötung des Opfers zu. Dieses wird zum Heilbringer. Den kollektiven Gewalttätern bleibt dabei verborgen, dass durch ihre eigene kollektive Übertragung das Opfer sakralisiert wurde. Hat nun eine Gemeinschaft durch die einmütige Übertragung der diffusen Gewalttätigkeit auf ein zufälliges Opfer den Frieden gefunden, muss sie unwillkürlich danach trachten, den rettenden Vorgang auf die eine oder andere Weise zu wiederholen. Das geschieht durch die rituellen Opfer. Sie sind nichts anderes als ein Nachvollzug jenes ursprünglichen Vorgangs, bei dem ein zufälliges Opfer ausgestoßen und die sakralen Gestalten geschaffen wurden.²⁵ Ich halte diese Theorie R. GIRARDS, die jedenfalls der weiterführenden Diskussion bedarf, für faszinierend, was ihren Einfluss auf Theologen wie R. SCHWAGER, N. LOHFINK und R. PESCH zu erklären vermag.²⁶

Es sei noch eine weiterführende Stellungnahme zu R. GIRARD erwähnt, die sich an die oben erwähnte Veröffentlichung von R. SCHWAGER anschließt: „Während die heidnischen Religionen auf der Seite des verfolgenden Kollektivs die Opferung des Sündenbocks für gerechtfertigt halten, ist die biblische Tradition von der Rehabilitation der verfolgten Opfer gekennzeichnet. Die Götter der mythischen Religionen sind vergöttlichte Sündenböcke, die die Gewalt ihres Ursprungs verkörpern und immer neue Blutopfer zur Stabilisierung des von ihnen garantierten Friedens verlangen. Im Unterschied dazu zeigt sich der biblische Gott als ein gewaltfreier ‚Gott der Opfer‘ (frz. Dieu des victims), der sich mit allen Sündenböcken der Menschen solidarisiert“ – mit Hinweis auf die Gebetslieder des Psalters, auf Ijob, das Lied vom leidenden Gottesknecht Jes 53 und die Passionsgeschichte Jesu.²⁷

Opfervorstellungen unterliegen natürlich auch einem geschichtlichen Wandel. In diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf die Opferkritik durch Israels Propheten und auf ähnliche Tendenzen in vorderorientalischer Weisheitsliteratur, bei den griechischen Philosophen und in Indien (Upanishaden, Yoga, Bhakti, Buddhismus). „Wichtiger als die Darbringung von Opfern und äußere Formen werden die innere Haltung des Menschen und sein rechter

²⁵ R. SCHWAGER, Sündenbock (1978), 29–32, vgl. F.J. STENDEBACH, Wege der Menschen, Versuche zu einer Anthropologie des Alten Testaments, Frankfurt a.M. – London 2001, 179–181.

²⁶ Das grundlegende Werk von R. GIRARD ist auch in deutscher Übersetzung erschienen: Das Heilige und die Gewalt (1987), vor allem 211–247.

²⁷ W. PALAVER, Ende oder Transformation (2009), 175.

Lebenswandel angesehen.“ Es kommt zu einer Ethisierung, Verinnerlichung, Spiritualisierung. „Im Bereich der Anthropologie scheint dabei eine stärkere Betonung der Individualität eine wichtige Rolle zu spielen, in deren Zusammenhang die Stellung des Menschen weniger durch äußere Determinanten (institutionalisierte Rollen) als innere Qualitäten (moralische Gesinnung, Sittlichkeit) geprägt erscheint. Entsprechend verlieren auch in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern die institutionalisierten (d.h. personenunabhängigen) Elemente zugunsten der persönlichen an Bedeutung.“²⁸

2.2 Streiflichter zur Bedeutung des Opfers in einigen Religionen des Nahen und Mittleren Ostens

2.2.1 Mesopotamien

Grundgedanke ist die Überzeugung, dass die Menschen zum Dienst der Götter erschaffen worden und für deren Wohnung und Verpflegung verantwortlich sind. Das erfordert die tägliche Darbringung von Opfern sowie den entsprechenden Dienst an Festen und zu anderen spezifischen Anlässen.²⁹ So versteht man unter Opfer in Mesopotamien „eine Gabe, die einer Gottheit (oder einem sonstigen numinosen Machtträger) rituell übereignet wird, um diese, wie es ihr zukommt, anzuerkennen, sie gebührend zu versorgen, ihr zu danken, oder um mit ihr in Kontakt zu treten, ihr Wohlgefallen bzw. eine Wohltat von ihr zu erlangen.“³⁰ Opfermaterie sind Speisen aller Art, Getränke, Räucherwerk.³¹ Die Tötung eines Opfertieres als solche sowie Blut als Opfergabe spielten kultisch/religiös offenbar keine besondere Rolle. Auch von einem gemeinsamen Mahl von Gott und Opferdarbringern ist nicht die Rede.³² – Ein Spezifikum ist das Ersatzopfer für einen vom Tod bedrohten Menschen. Dabei meint „Opfer“ nicht die einem Numen dargebrachte Gabe, sondern das von einem Übel oder einer Unheilmacht betroffene Lebewesen (victim). Ein Sonderfall ist der sog. Ersatzkönig, vor allem in neuassyrischer Zeit. „Wenn ein Omen den Tod des Königs angesagt hat... setzt man einen Ersatzmann für ihn ein, der als König durch seinen Tod ... das von dem Omen angesagte Schicksal erfüllt und so den in der Zwischenzeit untergetauchten wirklichen König von der Bedrohung befreit.“³³

In den Kontext des Alten Orients gehören auch die Opfervorstellungen der Bibel Israels. Wegen ihrer Bedeutung und Wirkungsgeschichte werden sie in einem eigenen Kapitel behandelt.

2.2.2 Ägypten

Trotz ihrer Vielfalt lassen alle Opferarten ein gemeinsames Verständnis der Opfergabe als einer mit Macht und Kraft ausgestatteten Substanz erkennen. Deshalb kann sich die Übergabe

²⁸ H. SEIWER, Opfer (1998), 282f.

²⁹ A. MARX, Opfer II. Religionsgeschichtlich (2003), 572f.

³⁰ W.R. MAYER/W. SALLABERGER, Opfer. A. I. (2005), 94.

³¹ W.R. MAYER/W. SALLABERGER, Opfer. A. I. (2005), 95.

³² W.R. MAYER/W. SALLABERGER, Opfer. A. I. (2005), 97.

³³ W.R. MAYER/W. SALLABERGER, Opfer. A. I. (2005), 101f.

des Opfers nicht als einfache Darreichung einer Gabe abspielen, sondern muss durch einen Ritus geheiligt werden.³⁴ Dies impliziert eine dynamistische Auffassung der Opfergabe als einer Leben vermittelnden Substanz, was in besonderer Weise für das Schlachtopfer gilt, vor allem hinsichtlich von Schenkel und Herz des getöteten Tieres. Die Darbringung dieser Gaben bewirkt im Mundöffnungsritual die Belebung einer Statue, im Bestattungsritual die Wiederbelebung der Mumie zum Zweck der Opferaufnahme. Auch beim Gottesopfer im Tempel hat die Schlachtung wohl stets einen hohen Stellenwert eingenommen. Die Vorstellung, dass die Gottheit nicht in erster Linie das Opferfleisch, sondern die viel mächtigere Leben vermittelnde Opfersubstanz zu sich nimmt, hat die Einführung von Ersatzopfern gefördert, was letztendlich zu einer Ethisierung des Opfergedankens führte: „Angenommen wird das Wesen des Rechtschaffenen eher als das Rind des Sünders“ (Merikare P 128f).³⁵ Auch der Grundsatz des *do-ut-des* begegnet: „Tu etwas für die Gottheit, damit sie dir Gleiches tue, mit Opfern, die den Altar gedeihen lassen, und mit Inschriften. Das ist dann ein Merkmal deines Namens, und Gott ist eingedenk dessen, der etwas für ihn getan hat“ (Merikare P 129f).³⁶

Das Opfer wird aber nicht nur gegeben, damit die Gottheit eine Gegenleistung erbringt, sondern – als Dankopfer –, weil sie gegeben hat. Es gibt keine Opfergemeinschaft von Gott und Mensch, damit auch kein „Opfermahl“. Der Kultvollzug obliegt dem König, als dessen Vertreter ein für das Opfer legitimer Priester handelt, wobei die Öffentlichkeit keinen Zugang hat.³⁷ Die Heiligung des Opfers erfolgt durch das Ritual. Es werden Sprüche rezitiert, durch die die Opfergabe und die Handlung selbst mit mythischen Dingen und Ereignissen verbunden werden, vor allem aus dem Königsmythos, der eng auf die Götter Horus, Seth und Osiris bezogen ist. Im Vordergrund stehen die Ausdeutung der Opfergabe als „Auge des Horus“ und die Identifizierung des Schlachtopfers mit dem Gottesfeind Seth. Im ersten Fall wird die Opferhandlung gedeutet als Wiederholung der mythischen Rückgabe des Horusauges an seinen Herrn.³⁸

2.2.3 Iran

In der vorzarathustrischen Periode setzte sich das tägliche Ritual aus Riten der indo-iranischen Urzeit zusammen. Haoma, ein Opfertrank, der dem vedischen Soma entspricht, empfängt – wie in Indien – göttliche Verehrung und erhält beim Opfer einen bestimmten Anteil an dem geschlachteten Rind. Vornehmste Opfertiere waren der Stier und das Pferd. In besonders prekären Situationen wurden auch Menschen geopfert.³⁹ Zarathustra (vor 600 v.Chr.) – ihm hingen die Achämeniden an – hat die blutigen Tieropfer scharf abgelehnt, und

³⁴ H. ALTENMÜLLER, *Opfer* (1982), 579.

³⁵ H. ALTENMÜLLER, *Opfer* (1982), 580 mit Anm. 10.

³⁶ H. ALTENMÜLLER, *Opfer* (1982), 581 mit Anm. 13. – Die Zitate folgen der Übersetzung von H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit* (1988), 153, Z. 305–311.

³⁷ H. ALTENMÜLLER, *Opfer* (1982), 582.

³⁸ H. ALTENMÜLLER, *Opfer* (1982), 583.

³⁹ G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (1965), 30.

hierin sind seine Anhänger, soweit sie sich von synkretistischen Tendenzen frei gehalten haben, bis in unsere Gegenwart hinein (Parsen!) gefolgt.⁴⁰

In der parthischen Periode der iranischen Geschichte (ca. 250–63 v.Chr.) kommt die Verehrung des Gottes Mithras auf. Die nach ihm benannten Mysterien „stellen die Stierschlachtung Mithras als die große Tat des Erlösergottes dar, und die Abbildung dieses Opfers nimmt in der Apsis den zentralen Platz ein. Es ist darum wohl verständlich, wenn zur Liturgie der Mysterien auch Opfer gehörten, wie es die Ausgrabungen glaubhaft machen.“⁴¹

2.2.4 Indien

Einer der ältesten vedischen Riten ist das Rossopfer, das nur von einem König vollzogen werden durfte, und zwar von einem siegreichen König, dessen Macht unbeschädigt ist. „Es bildet die höchste rituelle Manifestation der Königswürde, verbürgt die Erfüllung aller Wünsche, sühnt alle Sünden.“ Allein der Zeitaufwand – die Vorbereitungen dauern ein Jahr, die abschließenden Zeremonien das ganze nächste Jahr – zeigen die Bedeutsamkeit dieses Opfers.⁴² Aber grundsätzlich gilt, dass das Tieropfer in Indien aller Wahrscheinlichkeit nach frühzeitig und allmählich durch das vegetarische Opfer verdrängt worden ist. In der Aitarya-brahmana (2,8) wird erzählt: „Als die Götter einst ein Opfer haben wollten, sei das ‚Mark‘ ... des anfangs getöteten Mannes in ein Pferd und dann der Reihe nach in einen Ochsen, ein Schaf und eine Ziege entwichen. ... Das Mark der Ziege verbarg sich jedoch in der Erde und verwandelte sich in Reis!“ Seitdem bestehen die Opfer zumeist in einem Mus aus Reis oder Gerste.⁴³

Wie eben gesehen, ist in der Ritualliteratur der Veden von gelegentlichen Menschenopfern die Rede. Ob diese wirklich durchgeführt wurden oder nur eine theoretische Nachbildung und übersteigerte Form des Rossopfers oder umgekehrt die Menschenopfer Prototyp des Rossopfers sind, sodass dieses nur ein Ersatzopfer darstellt, ist in der Forschung umstritten.⁴⁴ Für die Stammesreligionen Indiens gibt es gelegentliche Hinweise auf Menschenopfer, so bei den Kond von Orissa und einigen Stämmen des Dekkhan.⁴⁵ Der *Buddhismus* hat gegen die vedischen Tieropfer scharf reagiert. In einem Gespräch mit einem Brahmanen stellt Buddha fest, dass „das höchste Opfer, das ein Mensch bringen kann, und der höchste Segen, dessen er teilhaftig werden mag, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: ‚ich werde nicht wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung allen Opfers.“⁴⁶

⁴⁰ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie* (1969), 326.

⁴¹ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie* (1969), 326f.

⁴² J. GONDA, *Die Religionen Indiens* (1960), 168.

⁴³ J. GONDA, *Die Religionen Indiens* (1960), 147.

⁴⁴ J. GONDA, *Die Religionen Indiens* (1960), 173.

⁴⁵ Chr. VON FÜRER-HAIMENDORF, *Die Religionen der Primitivvölker* (1964), 288.

⁴⁶ H. OLDENBERG, *Buddha*, Stuttgart-Berlin ^{8/9}1921, 195; zitiert nach WIDENGREN, *Religionsphänomenologie* 327.

2.2.5 Islam

Der Islam hat aus der altarabischen Religion die Schlachtung gewisser Opfertiere, vor allem im Zusammenhang der Pilgerriten in und bei Mekka – in Erinnerung an Abrahams Opfer des Ismael –, beibehalten.⁴⁷ Aber der islamische Gottesdienst ist von Anfang an ein reiner Wortgottesdienst gewesen, in dem Koranlesungen, Gebet und Predigt dominieren. Daneben werden Gebet und Märtyrerblut als Opfer betrachtet.⁴⁸

3 Das Opfer in der Bibel Israels

Die Bibel Israels gehört zu den hervorragendsten Quellen über den Opferkultus überhaupt, die wir besitzen.⁴⁹ Wenn wir nach der sozialgeschichtlichen Entwicklung der entsprechenden Vorstellungen fragen, so ist zunächst auf die Familienfrömmigkeit der Kleinkult betreibenden Vätersippen zu verweisen, die offenbar Opferdarbringungen gekannt haben (vgl. Gen 31,54; 46,1; Ri 6,18–21; 13,15–20). Mit der staatlichen Konsolidierung werden die individuellen Opfer Bestandteil des offiziellen Kults (vgl. 2 Kön 16,10–15). Nach der Konzeption des Deuteronomium wird er nicht mehr an den lokalen Heiligtümern, sondern in Jerusalem und seinem Tempel vollzogen (vgl. Dtn 12,4–14). Die im Rahmen des Wochen- und Laubhüttenfestes dargebrachten Opfer sind hingegen nicht Ausdruck eines institutionalisierten Kults, sondern der persönlichen Frömmigkeit (vgl. Dtn 16,9–15). In diesem Zusammenhang ist bezeichnend der Aufruf zur Freude (16,11.14f), Reaktion des Dankes für erfahrenen Segen. Einen entscheidenden Schritt auf eine Systematisierung der Opfer hin vollzieht dann die priesterliche Opfertheorie, wie sie sich in der Priesterschrift (P) des Pentateuch und bei Ezechiel findet. Wesentlich sind hier die Vorrangstellung des Sündopfers, die beherrschende Verantwortlichkeit des Priesters sowie die sühnetheologische Ausrichtung des Opferzwecks.⁵⁰

Was die Begrifflichkeit angeht, so begegnen als allgemeine Termini *minḥāh* „Gabe“ und in der priesterlichen Tradition *qorbān* „Darbringung“ (vgl. Gen 4,3–5; Ps 96,8; Lev 1,2; Ez 40,43). Spezifische Begriffe sind dagegen *zəbah* „Schlachtopfer“, *’ōlāh* „Brandopfer“ u.a. Nach der priesterlichen Opfergesetzgebung in Lev 2 entwickelte sich die *minḥāh* zu einem Speiseopfer; in nachpriesterlicher Zeit wurde sie zu einem bedeutenden Abendopfer (vgl. Esr 9,5; Ps 141,2). Das Schlachtopfer war von Hause aus ein Gemeinschaftsopfer innerhalb der Familie oder eines größeren, zum gemeinsamen Mahl geladenen Kreises (vgl. 1 Sam 1,1; 2,13–17; 9,12f.22–24). Dabei wurde der größere Teil des geschlachteten Tieres von den Teilnehmern verzehrt, während die Fettstücke als Anteil JHWHs auf dem Altar verbrannt bzw. das Blut für JHWH auf die Erde geschattet wurden (vgl. Lev 3).⁵¹ Zweck dieses Opfers war die Stiftung von Gemeinschaft zwischen der menschlichen Gruppe und JHWH sowie zwi-

⁴⁷ L. BERGER, Opfer VIII. Islam, 591.

⁴⁸ G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie (1969), 326.

⁴⁹ A. MARX, Opfer II. Religionsgeschichtlich (2003), 573.

⁵⁰ B. JANOWSKI, Opfer (I) AT (2001), 37f.

⁵¹ B. JANOWSKI, Opfer (I) AT (2001), 38.

schen den Gliedern der Gruppe untereinander (s.o. das Zitat von W.R. SMITH). Unter die älteren Opferarten gehört auch das Brandopfer, bei dem die ganze Opfermaterie auf dem Altar vernichtet wurde. Dieses „Ganzopfer“ (*kalil*) – LXX: *holokáutoma* – ist die vornehmliche Darbringung bei öffentlichen Anlässen.⁵² Als „Anziehungsritus“ hat es die Funktion, die Kommunikation zu JHWH herzustellen (vgl. Num 21,1–6; 1 Sam 7,7–14).⁵³

In Lev 1–7 (P) werden die Tieropfer exakt klassifiziert: *’ólāh* (Brandopfer), *š’lāmîm* (Heilsmahlopfers), *tôdāh* (Dankopfer), *ḥaṭṭa’t* (Sündopfer), *āšām* (Schuldopfer) – bei den zuletzt genannten hat das Blut eine zentrale, näherhin Sühne anzeigende Funktion (vgl. Lev 17,11). „Die priesterliche Sühnetheologie hat darin ihr Zentrum, dass im Kult Heil erlebt wird, insofern dem sündigen Menschen durch das stellvertretende Tieropfer die Vergebung seiner (unwissentlich begangenen) Verfehlungen zuteilwird.“⁵⁴ Grundlegend für den Opfergedanken ist, dass die Opfertiere – bei tierischen Opfern nur Haus- oder Arbeitstiere – dem unmittelbaren Verbrauch entzogen wird: „der Mensch gibt etwas her, dessen er selbst dringend bedarf.“ Öffentliche Opferdarbringungen fanden statt an den drei großen Jahresfesten (vgl. Ex 23,14–17; 34,18.22f; Dtn 16,1–17; Lev 23,4–23.33–38: Mazzot, Wochenfest, Laubhüttenfest), aus Anlass der Pessachfeier (vgl. Dtn 16,1–8; Jos 5,10–12), des Jôm Kippûr, des „großen Versöhnungstages“ (vgl. Lev 16), sowie der Darbringung der Erstgeburt (vgl. Ex 13,1f.11–16; 22,28f; 34,19f; Dtn 12,6; 15,19–23).⁵⁵ Der Vollzug des Opfers wurde nie als Bedingung für das Heil der Menschen gesehen. So ist beispielsweise das vornehmliche Anliegen der deuteronomischen Bestimmungen über Feste, Opfer und Kultzentralisation „die Ermöglichung gemeinsamen fröhlichen Feiern von ganz Israel vor Gott ohne Marginalisierung von sozial Schwachen“⁵⁶ (vgl. Dtn 12,7.12.18; 14,26; 16,11.14; 26,11; 27,7). Hier wird der Kult vor allem in seiner gemeinschaftsstabilisierenden Funktion herausgestellt. Archäologische Zeugnisse für den Opferkult im antiken Israel sind äußerst spärlich; hinzuweisen wäre auf Tell Arad und Kuntilet Aḡrud, beide Orte im Negeb gelegen.⁵⁷

Grundlegend für das Verständnis des Opfers ist das Altargesetz Ex 20,22–26, das man als eine „Ätiologie des israelitischen Opferkults“ bezeichnen kann. Dort heißt es: „An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (V.24b) – „und somit wird jedes Opfer zum Ort der Begegnung mit JHWH. Dieses Segnen ist immer das wesentliche Anliegen des Opfers.“⁵⁸

Wie schon erwähnt, legt die priesterliche Theologie in frühnachexilischer Zeit einen erhöhten Nachdruck auf den Sühnegedanken. Dieser entspringt dem Bewusstsein der Heilig-

⁵² R. RENDTORFF, *Geschichte des Opfers* (1967), 236.

⁵³ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 573 mit Berufung auf B. A. LEVINE, *In the Presence of the Lord*, 1974.

⁵⁴ B. JANOWSKI, *Opfer (I) AT* (2001), 38f.

⁵⁵ B. JANOWSKI, *Opfer (I) AT* (2001), 39f.

⁵⁶ I. WILLI-PLEIN, *Opfer* (2000), 54.

⁵⁷ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 573.

⁵⁸ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 573f.

keit des inmitten der Israeliten wohnenden Gottes (vgl. Ex 28,42b-46) und der sich daraus ergebenden Forderung der Heiligkeit und Reinheit des Volkes bzw. des Landes als Vorbedingung der lebensfördernden Gegenwart JHWH.⁵⁹

Die mit den einschlägigen Opfern verbundenen Blutriten sind Israel von JHWH zur Sühnung unbeabsichtigter oder unbewusster Verfehlungen gegeben (vgl. Lev 17,11). Sie dienten vor allem der Reinigung des durch Sünde und Unreinheit verunreinigten Heiligtums. Sündopfer und Schuldopfer haben somit die Funktion, die Voraussetzungen des Segens JHWHs wieder herzustellen.⁶⁰ Eine weitere nachexilische Entwicklung betrifft das vegetabile Opfer, von dem es eine Anzahl Varianten gibt (vgl. Lev 2). Als Speiseopfer wird es zusammen mit einem Trankopfer an jedes private oder öffentliche Brand- oder Schlachtopfer gebunden – als Zeichen der Huldigung und Unterwerfung unter JHWH (vgl. Num 15,2–16). Als Brotopfer hingegen bewirkt es dadurch, dass JHWH und Priester dasselbe essen, die höchst enge Verbindung zwischen den Priestern und der Gottheit (vgl. Lev 6,7–11).⁶¹

Fragt man nach dem wesentlichen Motiv des Opfers, so ist festzuhalten, dass es sich primär um eine Gabe an JHWH handelt – oder besser: um einen Huldigungstribut, wofür die Tatsache spricht, dass die Opfermaterie sich auf die Haupterzeugnisse der Landwirtschaft Israels beschränkt (vgl. Dtn 7,13). In die gleiche Richtung weist die beim Tieropfer obligatorische Handauflegung (vgl. Lev 1,4 u.a.). Dieser Handaufstimmungsritus dient dabei der Kenntlichmachung des Opferherrn, nicht jedoch der Identifizierung des Tieres mit diesem.⁶² Ziel des Opfers ist ja die Herstellung bzw. Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Damit aber ist das Opfer „eine sehr persönliche Angelegenheit: Es wird die Beziehung zwischen dem lebendigen und personalen Gott JHWH und dem einzelnen Menschen erneuert.“ Um diesen genau zu bestimmen, ist die Handaufstimmung erforderlich, bei der konsequenterweise eine Vertretung nicht möglich ist.⁶³

Beim Schlachtopfer steht, wie schon gesagt, der Mahlgedanke im Vordergrund. Die Opfermaterie ist essbar und wird nicht in rohem Zustand, sondern zubereitet dargebracht. Sie ist JHWHs Speise (*læhæm*; vgl. Num 28,2; Ex 44,7; Mal 1,7), und der Altar ist sein Tisch (vgl. Ex 41,22). Das Opfer dient jedoch nicht der Ernährung der Gottheit (vgl. Ps 50,12f), sondern ist ein Erweis der Gastfreundschaft, die sich in den beiden in Israel üblichen Formen ausdrückt: die eine, besonders ehrenvolle, bei der der Gastgeber seinen Gast bewirtet, ohne selber am Mahl teilzunehmen (vgl. Gen 18,1–8), so das Brandopfer; die andere, bei welcher Gast und Gastgeber das Mahl miteinander teilen, so das Schlachtopfer. Die Opfer bekunden somit das Verlangen nach der Gegenwart JHWHs. Durch ihr Ritual bezeugen sie sowohl JHWHs Ähnlichkeit mit den Menschen (beiden dient die gleiche Nahrung), als auch sein An-

⁵⁹ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 574 mit Berufung auf J. MILGROM, *Leviticus, AncB 3*, 1991, 2000.

⁶⁰ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 574f.

⁶¹ A. MARX, *Opfer II. Religionsgeschichtlich* (2003), 575.

⁶² I. WILLI-PLEIN, *Opfer* (2000), 50f.

⁶³ Th. HIEKE, *Kult* (2009), 144.

derssein (Blut und Fett sind ihm vorbehalten).⁶⁴ Der Opferkult ist jedoch nicht nur Ausdruck persönlicher Frömmigkeit, sondern hat eine eminent soziale Funktion. Er geschieht im Zusammenhang des Bundesschlusses zwischen JHWH und Israel (vgl. Ex 24,3–8; Dtn 27,1–8) und zur Bundeserneuerung (vgl. Ri 20,24–28; 1 Sam 13,9–12). Die täglichen Opfer des öffentlichen Kults (vgl. Ex 29,38–42a; Ez 46,13–15; Neh 10,34), die Darbringungen an Neumonden und Festen (vgl. Num 28–29; Ez 45,18–46,11), am Versöhnungstag (vgl. Lev 16), anlässlich von Reinigungen (vgl. Lev 12; 14,1–32; 15) und Weihungen (vgl. Ex 29,1–37; Lev 8) dienen der Stabilisierung der Gesellschaft. Sie haben u.a. den Zweck, die verschiedenen lebenswichtigen Übergänge zu begleiten und abzusichern, sowohl auf kosmischer, institutioneller und gesellschaftlicher Ebene als auch im landwirtschaftlichen Bereich.⁶⁵

Vom gemeinschaftsstiftenden Charakter vor allem des Schlachtopfers war schon die Rede. Mit ihm war ein Opfermahl verbunden, das allerdings in verschiedener Ausprägung begegnet. Da ist zunächst das Schlachtopferfest bzw. Schlachtopfermahl in vorexilischer Zeit, das aus einem festlichen Anlass an einem bestimmten Tag mit geladenen Gästen begangen wird, und zwar auf der „Kulthöhe“ der Ortschaft. Ein Priester ist zum Vollzug nicht notwendig; dem Schlachtvorgang wohnt ein besonderer Heiligkeitscharakter nicht inne. Es ist ein solches Mahl, zu dem Samuel den jungen Saul einlädt (vgl. 1 Sam 9,19–24; zu diesem Typus gehören auch 1 Sam 1,3–5; 16,5.11; 20,24.29). Eine zweite Grundform ist das sakrale Mahl, bei dem die Teilnehmer mit der Gottheit oder in deren Gegenwart essen und trinken (vgl. Ex 24,1.9–11).⁶⁶ Eine dritte Form ist das Heilsmahlopfers (*š^elāmîm* bzw. *zəbaḥ š^elāmîm*), das in besonderer Weise die Gemeinschaft der Opfernden mit Gott bewirkt. Dem entsprechend wurde das Blut an den Altar gesprengt und wurden bestimmte Fetteile als „Gabe für JHWH“ verbrannt, während das Fleisch im Rahmen eines gemeinsamen Mahles verzehrt wurde (vgl. Ex 20,24; Ri 20,26; 21,4; 2 Sam 6,17: Darbringung des Heilsopfers nach dem Brandopfer; Lev 3; 7,11–18: nachexilische Verbindung mit dem Schlachtopfer). Dieses Opfer konnte nur vom Priester vollzogen werden. Eine theologisch wichtige Weiterentwicklung ist das Dankopfer (*tôdāh*), das seinen Ort sowohl in der privaten Frömmigkeit (vgl. Ps 22,23–27; 40,1–12; 69,31–34) wie im öffentlichen Kult hat (vgl. Jer 25,1–10a). Eine vierte Grundform ist das weiter oben schon erwähnte Kultmahl (*marzeaḥ*), bei dem der Kontakt mit den Ahnen gepflegt wurde. Eindeutige Belege für das alte Israel liegen nur in Jer 16,5 und Am 6,7 vor. Am 6,6 zeigt, dass der Weingenuss dabei eine zentrale Rolle spielt. Mögliche weitere Belege sind Ps 23,5 und Ps 133.⁶⁷ Weitere Formen sind das Pessachmahl, zum mindesten seit der deuteronomischen Auffassung des Pessach als Opfer (vgl. Dtn 16,1–8), und, jedenfalls nach einer begründeten Hypothese, die christliche Abendmahlsfeier.⁶⁸

⁶⁴ A. MARX, Opfer II. Religionsgeschichtlich (2003), 575f.

⁶⁵ A. MARX, Opfer II. Religionsgeschichtlich (2003), 576; vgl. B. JANOWSKI, Homo ritualis (2009), 136.

⁶⁶ B. JANOWSKI, Opfermahl (2001), 44.

⁶⁷ B. JANOWSKI, Opfermahl (2001), 45 mit Verweis auf O. LORETZ, *Marzīḥu* (1993), 140.

⁶⁸ B. JANOWSKI, Opfermahl (2001), 45f.

Exkurs: Zur Frage des Menschenopfers

Es wurde schon verschiedentlich auf den Brauch des Menschenopfers hingewiesen, der sich in zahlreichen Kulturen findet, häufig verbunden mit dem rituellen Verzehr des Geopferten, um so die Gemeinschaft mit demjenigen numinosen Wesen herzustellen, zu dessen Ernährung geopfert wurde.⁶⁹ Es soll uns an dieser Stelle nicht das allgemeine Phänomen beschäftigen, sondern die Frage, ob es in der israelitischen Überlieferung Hinweise auf ein solches Opfer gibt. Da wäre zunächst eine Vorschrift im sog. „Bundesbuch“ zu erwähnen: „Den Erstgeborenen unter deinen Söhnen sollst du mir (sc. JHWH) geben“ (Ex 22,28). Andere Stellen verdeutlichen, dass dies durch ein Ersatzopfer zu geschehen hat (vgl. Ex 13,2.12f.15; 34,19f). So sind auch die phönizisch-punischen Moloch-Opfer Kinderopfer, die durch den Ersatz eines Lammes abgelöst werden können.⁷⁰ Dass in der religiös-kulturellen Umwelt Israels Menschenopfer in extremen Situationen möglich waren, zeigen – allerdings kritisch hinterfragbar – Überlieferungen wie die vom Opfer der Tochter Jiftachs (vgl. Ri 11,30–40; eine griechische Parallele ist das Opfer der Iphigenie im Trojanischen Krieg), von der Opferung der Söhne Hiels beim Wiederaufbau Jerichos (vgl. 1 Kön 16,34; Jos 6,26), vom Opfer des Erstgeborenen des Königs von Moab im Angesicht einer militärischen Niederlage (vgl. 2 Kön 3,27), schließlich eine Israel in den Mund gelegte rhetorische Frage: „Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für mein Vergehen, die Frucht meines Leibes für meine Sünde?“ (Mi 6,77). Nach E. OTTO (Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel, 1988) hat das Menschenopfer bzw. sein Ersatz „die Funktion bewusst zu machen, dass der Mensch seine Fähigkeit zur Reproduktion nicht sich selbst verdankt, sondern JHWH – der Verfügungsgewalt des Menschen über seine Nachkommen also eine Grenze gesetzt ist“.⁷¹ Ein besonderes Problem stellt der Moloch-Kult dar. Im Gegensatz zu O. EISSFELDT (*Molk* als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935), der Moloch als Bezeichnung eines Opfers verstand, ähnlich dem punischen *mlk*-Opfer, sieht man heute in Moloch überwiegend den Namen eines kanaanäischen Gottes *MLK*, der nach hebräisch *bôšæet* „Schande“ verballhornt worden ist. Diesem Gott sollen nach dem Zeugnis des Alten Testaments Kinderopfer in Gestalt von Feueropfern dargebracht worden sein, wogegen sich priesterliche und prophetische Polemik wendet (vgl. Lev 18,21; 20,2–5; Jer 7,31; 32,35; Dtn 12,31; 2 Kön 23,10; 16,3; 21,6).⁷²

Hinter dem Titel *MLK* verbirgt sich nach Meinung namhafter Forscher der assyrisch-aramäische Wettergott Adad (Hadad). Aus neuassyrischen Rechtsurkunden lässt sich ein Kultbrauch für diesen Gott wahrscheinlich machen, der enge sachliche und terminologische Parallelen zum Moloch-Kult bietet. So heißt es in einer Strafklausel: „Seine sieben Söhne wird er vor Adad verbrennen und seine sieben Töchter wird er als Kultprostituierte ... an Ishtar preisgeben“. Im Anschluss an M. WEINFELD (*The Worship of Moloch and of the*

⁶⁹ H. WIBMANN, Menschenopfer (2002), 1086.

⁷⁰ J. DAY, Menschenopfer. II.1. (2002), 1087; H. WIBMANN, Menschenopfer (2002), 1086.

⁷¹ J. DAY, Menschenopfer. II.1. (2002), 1087.

⁷² J. DAY, Menschenopfer. II.2. (2002), 1087.

Queen of Heaven and Its Background, UF 4, 1972, 133–154) plädiert R. ALBERTZ dafür, gerade im Hinblick auf den eben zitierten Text, das „Verbrennen“ nicht wörtlich zu nehmen, sondern im Sinne einer rituellen Übereignung der Kinder an die Gottheit zu verstehen, was auch der rabbinischen Auffassung entspricht.⁷³ Ähnlich urteilt J. EBACH: „Manches spricht dafür, entsprechend der rabbinischen Deutung in den Moloch-Riten keine Kinderopfer zu sehen, sondern einen Ritus der Reinigung bzw. Weihung von Söhnen und Töchtern (!) für *MLK*, d.h. für Adad oder einen mit dessen Zügen versehenen Jahwe.“⁷⁴ Die gegenteilige Position, die an der Realität von Kinderopfern festhält, basiert auf einer Rückprojektion viel späterer punischer Befunde aus Syrien-Palästina in neuassyrische Zeit (8.-7. Jh. v.Chr.).⁷⁵

Abschließend lässt sich sagen, dass es für das Alte Testament und sein Umfeld keinen strikten Nachweis von Menschenopfern gibt – weder archäologisch noch ikonographisch noch literarisch. Wenn überhaupt, hat es nur aus außergewöhnlichen Anlässen solche Opfer gegeben, nicht aber als feststehende Institution.⁷⁶

4 Die prophetische Opferkritik

Die voranstehenden Ausführungen haben immer wieder den Blick auf geschichtliche Entwicklungen gerichtet – vom Familienkult der Frühzeit über den öffentlichen Staatskult der Königszeit bis hin zu den Konzeptionen des Deuteronomium mit seiner Forderung der Kultzentralisation und der priesterlichen Theologie der exilisch-nachexilischen Zeit mit ihrer Betonung des Sühnecharakters allen Gottesdienstes. Hinter dieser Geschichte verbergen sich gesellschaftliche Wandlungen, die eben auch auf das Gottesbild eingewirkt haben. In diesen Zusammenhang gehört auch die prophetische und weisheitliche Opfer- und Kultkritik. Einige charakteristische Texte seien zitiert: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen... Ich habe kein Gefallen an euren Gaben und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Am 5,21–24⁷⁷; vgl. 4,4f; 5,4f). Oder: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (Hos 6,6). Weiter: „Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern?, spricht

⁷³ R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels (1992), 299.

⁷⁴ J. EBACH, Moloch (1995), 829f.

⁷⁵ R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels (1992), 300. – In seinem 2014 erschienenen Kommentar zum Buch Levitikus macht Th. Hieke einen bemerkenswerten neuen Vorschlag zur Deutung von „Moloch“, dem ich mich anschließen möchte: Wenn das Buch Levitikus insgesamt in der nachexilischen Zeit zu datieren ist, in der Juda (Jehud) unter persischer Vorherrschaft stand, ist es denkbar, dass „Moloch“ als „Chiffre für eine bestimmte Art der Kollaboration mit der Besatzungsmacht“ zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang könnten jüdische Kinder für verschiedene „Dienste“ der fremden Herrschaft bereitgestellt worden sein, womit die Gefahr der Entfremdung von der eigenen religiös-kulturellen Identität und der Übernahme „fremder“ Vorstellungen gegeben war (Th. HIEKE, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2014, 683–686).

⁷⁶ Chr. FREVEL, Menschenopfer. II. (1998), 120.

⁷⁷ Der übergangene V. 22a ist Zusatz; vgl. J. JEREMIAS, Amos (1995), 74.

JHWH. ... Bringt mir nicht länger sinnlose Gaben, Rauchopfer, die mir ein Gräuel sind. Neumond und Sabbat und Festversammlung – Frevel und Feste – ertrage ich nicht“ (Jes 1,11.13). Es besteht in der Forschung Konsens, dass diese Kritik keine grundsätzliche Ablehnung von Opfer und Kult intendiert; angeklagt wird vielmehr eine Kulturauffassung und Kultpraxis, die im Vollzug des Gottesdienstes sich der Zuwendung Gottes gewiss zu sein meint, ohne den ethischen Forderungen des JHWH-Bundes gerecht zu werden. Zur weisheitlichen Kritik vgl. Spr 15,8f; 21,3.27; Koh 4,17; Ps 40,7–9; 50,7–15; 51,18f; 69,31f. All diese Kritik beruht auf dem Wissen darum, dass sich JHWH-Furcht und JHWH-Ehrung wesentlich nicht im Kult, sondern im Ethos vollziehen.⁷⁸ Schließlich führt die Erfahrung der Erhabenheit JHWHs zu einer Spiritualisierung des Opfers, wobei das Gebet seinen Platz einnimmt (vgl. Ps 50,14f.).⁷⁹

Es sei noch erwähnt, dass R. SCHWAGER aus der Opfertheorie R. GIRARDS (s.o.) eine bemerkenswerte Konsequenz zieht: „Wenn der Opferkult seiner Grundstruktur nach eine rituelle Wiederholung des Sündenbockmechanismus ist, kann er aus sich heraus keinen Weg zum wahren Gott eröffnen.“⁸⁰ Nachdem er eine Reihe kultkritischer Texte referiert hat, kommt er zu dem Urteil: „Das rituelle Tun führt nicht aus sich heraus die Opfernden zum wahren Gott. Aufgrund der prophetischen Kultkritik muss man zum mindesten sagen, dass die Opfer sehr oft gerade eine falsche Sicherheit erzeugt und damit irrige Vorstellungen von Gott geweckt haben.“⁸¹ Denn: „Die sakralen Projektionen haben nach Girard ihren Ursprung in einer kollektiven Übertragung der internen Aggressionen auf einen Sündenbock. Die Kritik der Opfer muss deshalb weiterführen zur Aufdeckung der mit dem Ritus verbundenen unterschwelligem Gewalt.“⁸² „Die Opfer gehören zur Welt der Gewalt. Ihr steht das Reich der Liebe und der Gotteserkenntnis gegenüber.“⁸³

5 Das Opfer im frühen und im rabbinischen Judentum

Zur Zeit des zweiten Tempels (515 v.Chr. – 70 n.Chr.) systematisierte und präzisierte man die Opfervorschriften der Bibel, umgab die Opfer vermehrt mit Gebeten und Lesungen, regelte die Vertretung des Volkes durch „Standmannschaften“ und normierte die Annahme von Opfern von Nichtjuden.⁸⁴ Auch eine verstärkte Tendenz zur Spiritualisierung lässt sich beobachten. Nach Philo von Alexandria (um 25 v.Chr. – um 50 n.Chr.) gaben sich die Essener besonders fromm, „doch nicht durch Tieropfer, sondern wegen der Entschlossenheit, ihren Geist zu heiligen“ (prob. 75). Umstritten ist, ob diese Sekte überhaupt keine Opfer darbrachte oder ob

⁷⁸ B. JANOWSKI, Opfer (I) AT (2001), 37.

⁷⁹ A. MARX, Opfer II. Religionsgeschichtlich (2003), 576.

⁸⁰ R. SCHWAGER, Sündenbock (1978), 93.

⁸¹ R. SCHWAGER, Sündenbock (1978), 95.

⁸² R. SCHWAGER, Sündenbock (1978), 96.

⁸³ R. SCHWAGER, Sündenbock (1978), 98.

⁸⁴ G. STEMBERGER, Opfer. III. (1998), 1067.

das Opfer nur kein zentrales Element ihrer Gottesverehrung war. In dieser Hinsicht sind die Qumran-Texte widersprüchlich. Wahrscheinlich übten mehrere Gruppen zu verschiedenen Zeiten ihre je eigenen Praktiken.⁸⁵ Jedenfalls ist in der Gemeinderegel davon die Rede, dass das „Hebopfer der Lippen“ mehr gilt als „Fleisch von Brandopfern und Fett von Schlachtopfern“, dass es ist „wie Opferduft der Gerechtigkeit und vollkommener Wandel wie ein wohlgefälliges freiwilliges Opfer“ (1 QS IX, 4–5; vgl. 1 QS VIII, 1–10).⁸⁶

Diese Tendenz zur Spiritualisierung verstärkt sich im rabbinischen Judentum – als Reaktion auf die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. So heißt es im Talmud: „Sündopfer, Schuldopfer, Tod und Versöhnungstag – sie alle sühnen nur in Verbindung mit der Buße; ... wenn er umkehrt, wird ihm Versöhnung zuteil, wenn nicht, wird ihm keine Versöhnung zuteil“ (tJoma 5,9).⁸⁷ Fast die gesamte fünfte Ordnung der Mischna, Qôdašîm, ist dem Opferthema gewidmet. Die meisten Regeln werden Rabbinen der Zeit nach der Tempelzerstörung und dem Aufhören des Gottesdienstes zugeschrieben. Sie geben damit ihrer Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Opferkultes Ausdruck.⁸⁸ Aber für die Gegenwart gilt, dass Gebet, Wohltätigkeit und Fasten die Opfer ersetzen.

Erst in der Neuzeit mehren sich Bestrebungen, Opfer als überholte Stufe der Religion zu betrachten und in Gebetsbüchern des Reformjudentums entsprechende Hinweise zu tilgen. Andererseits melden sich verstärkt kleine Gruppen zu Wort, die für die Errichtung eines dritten Tempels und die Erneuerung des Opferkults eintreten. Die Mehrheit des Judentums hält dagegen am Gebet um die Wiederherstellung von Tempel und Opfer fest, ohne über Details zu spekulieren.⁸⁹

6 Opfervorstellungen im Christentum

6.1 Opfervorstellungen im Neuen Testament

Als Hauptleistung neutestamentlicher Theologie ist der Übergang von der kultisch-rituellen zur christologischen Deutung des Opfers zu werten: „Im Horizont neutestamentlicher Soteriologie erweist sich das Opfer als die von Gott ermöglichte und getragene Selbsthingabe.“⁹⁰

6.1.1 Jesus

Jesus steht in der Tradition prophetischer Kultkritik dem Jerusalemer Opferkult distanziert gegenüber und betont die innere Haltung der Hingabe an Gott (vgl. Mk 11,15–19 par). Er griff wahrscheinlich opfertheologische Sprache auf, um sein Wirken und Leiden für andere (Pro-Existenz) zu deuten. Von daher wird Jesu Selbsthingabe am Kreuz Basis und Norm aller

⁸⁵ L. MOSCOWITZ, Opfer. II.4. (2003), 580.

⁸⁶ Zitiert nach E. LOHSE, Texte (1964), 33.

⁸⁷ Zitiert nach B. JANOWSKI, Opfer (I) AT (2001), 40.

⁸⁸ L. MOSCOWITZ, Opfer. II.4. (2003), 580.

⁸⁹ G. STEMBERGER, Opfer. III. (1998), 1067.

⁹⁰ K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 40.

christlichen Opfertheologie (vgl. Mk 10,45; Mt 20,28). Die Herrenmahl-Überlieferung versteht Jesu Tod als Heil begründendes und Bund stiftendes Sühneopfer (vgl. Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,19f; 1 Kor 11,23–25). Im Hintergrund stehen die sühnetheologische Deutung von Ex 24,6–8 in den Targumim und der Gedanke des stellvertretenden Leidens des „Knechtes“ aus Jes 53. Die jüdische Kulttôräh, wie sie für die Zeit Jesu und den Jerusalemer Jakobuskreis vorauszusetzen ist (vgl. Mk 1,44 par; Mt 23,18–22; Lk 2,24; Apg 21,23–26), findet den Maßstab ihrer Beurteilung in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12,28–34 par; 7,9–13 par; Mt 5,23f; 9,13; 12,7; Lk 10,30–37). Dies führte letztendlich zum Verzicht auf das levitische Opfersystem (vgl. Apg 7,41–50) und zur Übertragung opfertheologischer bzw. kultischer Vorstellungen auf das liturgische Gotteslob (vgl. Apg 2,46f) und die praktische Bewährung des Glaubens im Alltag (vgl. Mk 8,34f).

Aus all dem ergibt sich – mit der Herrenmahlüberlieferung als Ausgangspunkt – das Verständnis der Eucharistie in Analogie zum Opfermahl, wie es in 1 Kor 10,14–22 vorliegt, wobei allerdings der Nachdruck auf dem Gemeinschaftscharakter (*koinonia*) liegt, während die Akzentuierung als Opfer sich erst im 2./3. Jahrhundert durchzusetzen beginnt – infolge typologischer Schriftauslegung.⁹¹ H. Thyen erklärt bündig: „Nicht sein Opfercharakter, sondern sein Gemeinschaft stiftender Sinn ist das Tertium des Vergleichs mit dem Opfermahl. Die Anschauung vom Abendmahl als Opferfeier hat hier keine Grundlage.“⁹²

6.1.2 Paulus

In den paulinischen Gemeinden gehört der das Heil stiftende Sühnetod Jesu zum grundlegenden Bekenntnis. Röm 4,25 sagt von ihm: „Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt“ (vgl. weiter Röm 5,6.8; 2 Kor 5,14). Eine ausdrückliche opfertheologische Deutung des Leidens Jesu ist allerdings selten; es wird in Beziehung gesetzt zum Sühneopfer des großen Versöhnungstages/Jom Kippur (vgl. Röm 3,25/Lev 16,15f), zum Opfer des Pessachtieres (vgl. 1 Kor 5,7/ Dtn 16,5f), zur Opferung Isaaks (vgl. Röm 8,32/Gen 22,1–18). Für die Lebenspraxis der Christen, die von Paulus als „Gottes Tempel“ bezeichnet werden (vgl. 1 Kor 3,16f; 6,19f), ergibt sich daraus die Ermahnung, sich „selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt“; das ist für sie „der wahre und angemessene Gottesdienst“ (Röm 12,1; vgl. Röm 15,16; Phil 2,17; 4,18). Gemeint ist die existentielle Hingabe an Gott, wie sie sich in der Liturgie der Gemeinde, im liebenden Dienst an den Mitchristen und schließlich auch in der Bereitschaft zum Martyrium vollzieht (vgl. aus dem Umfeld des Apostels 2 Tim 4,6).⁹³

6.1.3 Erster Petrusbrief

Einen zentralen Stellenwert hat das Opfermotiv dann im ersten Petrusbrief und im Hebräerbrief. Der Verfasser des katholischen Briefes ermahnt seine Adressaten: „Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch

⁹¹ K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 41.

⁹² H. THYEN, *thysia*, *thyō*, EWNT II, 1981, 399–405, hier: 403.

⁹³ K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 41f.

Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“ (1 Petr 2,5). Auch hier geht es um die existentielle Hingabe an Gott in der Nachfolge Christi, der durch seinen Tod die Christen von ihrer ehemaligen, sinnlosen Lebensweise losgekauft hat (vgl. 1 Petr 1,18f; 2,21).

6.1.4 Hebräerbrief

Im Hebräerbrief, der eigentlich ein theologischer Traktat und kein „Brief“ ist, wird Christus als der „Hohepriester“ des neuen Bundes vorgestellt, der das irdisch-vorläufige levitische Priestertum des Alten Bundes eschatologisch vollendet und damit – anders als dieses – umfassendes und endgültiges Heil wirkt. Unlösbar mit dem priesterlichen Amt verbunden ist die Darbringung von Opfern (vgl. Hebr 5,1; 8,3). Opferdienst und zugleich Opfergabe des himmlischen Hohepriesters Jesus ist sein Sühnetod am Kreuz (vgl. Hebr 7,27). Der Verfasser der Schrift greift auf das Ritual des „Großen Versöhnungstages“/Jom Kippur zurück, das er von den ontologischen Verstehensvoraussetzungen der alexandrinischen Philosophie seiner Zeit (Mittelplatonismus) her deutet. In Tod und Erhöhung seines Sohnes überbrückt Gott „vom Himmel her“ die ontische Kluft zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit (vgl. Hebr 9,11–14) und bewirkt damit die versöhnte Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Das Kreuzesopfer begründet somit den neuen Bund, der den Sinaibund hinsichtlich seines kultischen Charakters, also vor allem dessen Opfersystem, heilsgeschichtlich aufhebt (vgl. Hebr 8,7–13; 9,15–20; 10,7–10). Das darf keinesfalls in dem Sinne verstanden werden, dass der Bund Gottes mit Israel bzw. den Juden aufgekündigt sei, was über Jahrhunderte hin die traditionelle Auffassung war. Wichtig ist die Aussage, dass das Opfer Christi geschichtlich ein für alle Mal (*ephhapax*) vollzogen wurde, also keiner Wiederholung bedarf. Es entfaltet seine Wirksamkeit in der Welt Gottes durch die fürbittende Mittlerschaft des mit den Menschen solidarischen Hohepriesters Jesus (vgl. Hebr 2,17f; 7,25.27; 9,12). Auf dieses Heilsgeschehen hat die Gemeinde zu antworten durch „das Opfer des Lobes“ und ihr solidarisches Verhalten zu den Mitmenschen – „denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen“ (vgl. Hebr 13,15f).⁹⁴

6.1.5 Johanneisches Schrifttum

Im johanneischen Schrifttum bezeugt der Täufer Johannes im Bildwort vom „Opferlamm“ die Sühne bewirkende Kraft des Todes Jesu: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt“ (Joh 1,29.36; vgl. 1 Joh 1,7; 2,2; 3,5). In dem Wort ist angespielt entweder auf Jes 53,7.11 im Lied vom leidenden Gottesknecht oder auf das täglich im Tempel zu opfernde Lamm (Tamid) von Num 28, 3f oder auf das Paschalamm von Ex 12, dem in nachexilischer Zeit sühnender Charakter zugeschrieben wurde (vgl. 2 Chr 30,15–20; 35,11).⁹⁵ In der Offenbarung begegnet das auf Christus bezogene Motiv „des geschlachteten und eschatologisch siegreichen und herrschenden Lammes, dem der Kosmos huldigt“ (vgl. Offb 5,6–14; 7,9–17; 13,8; 14,1–5; 17,14; 21,22–27).⁹⁶

⁹⁴ K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 42.

⁹⁵ W. KRAUS, Opfer II.5. (2003), 583.

⁹⁶ K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 42f.

6.1.6 Synthese

Bedeutsam ist die Beobachtung, dass nirgends im Neuen Testament Jesu Opfertod im Sinn einer Gott gnädig stimmenden bzw. seinen Zorn abwendenden menschlichen Handlung verstanden wird, sondern als Ausdruck der liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen.⁹⁷

Wichtig für die Auseinandersetzung mit der Theorie R. GIRARDS ist die Tatsache, dass weder bei Paulus noch sonst im Neuen Testament Jesu Tod mit dem Sündenbockritus des Jom Kippur (vgl. Lev 16,20–22) in Beziehung gesetzt wird, der überdies kein Sündopfer, sondern ein Eliminationsritus ist.⁹⁸ GIRARD selber hat lange Zeit die Deutung des Todes Jesu als Opfer abgelehnt, kommt jedoch in einem Festschriftbeitrag 1995 zu einer anderen Position.⁹⁹ Nach ihm lässt sich Jesu stellvertretendes Opfer als eine „göttliche Indienstnahme des Sündenbockmechanismus verstehen: „Gott selber wendet das Schema des Sündenbocks wieder an, diesmal allerdings auf seine eigenen Kosten, um es umzustürzen.“¹⁰⁰ Bedenkenswert ist seine Einsicht, „dass sich die Gewalt, die letztlich hinter allen Opfern steht und in den mimetischen Rivalitäten der Menschen wurzelt, nicht einfach wegerklären lässt. Sie muss – solange sie vorhanden ist – entweder auf jemand anderen abgewälzt (Sündenbockmechanismus) oder als Leiden ertragen und dadurch überwunden werden (christliche Hingabe).“¹⁰¹

6.2 Ausblick in die christliche Theologiegeschichte

Wie schon gesagt, wird die Eucharistiefeier/Abendmahlfeier im Neuen Testament nirgends ausdrücklich als Opfer bezeichnet. Dieses Verständnis setzt sich erst in nachbiblischer Zeit durch (vgl. Ignatius, Justin, Cyprian¹⁰²) und führt zur katholischen Rede vom „Messopfer“.¹⁰³ Daneben begegnet Opferterminologie im Kontext von Gottesdienst (Didache, Ignatius, 1 Klem), christlichem Leben (vgl. Hermas, similitudines; Barn; 2 Klem) und Martyrium (Mart Pol, Ignatius).¹⁰⁴ Diese Linie wird aufgegriffen von der reformatorischen Theologie im Sinne von „Selbsthingabe im Dienste Gottes“.¹⁰⁵ Für die alte Kirche gilt, dass die Eucharistiefeier immer aufs Neue den heilbringenden Opfertod Christi abbildet, ihn realistisch vergegenwärtigt, repräsentiert. Ab dem 9. Jh. wurde in der westlichen Kirche der in diesem Verständnis wirksame platonische Realismus immer unverständlicher. So gewann die Vorstellung, „der Priester bewirke mit seinen die Elemente wandelnden Worten das Heilsoffer und bringe es dem Gott dar, immer größeren Einfluss auf das Eucharistieverständnis“. Dagegen verstand die Reformation das Altarsakrament keinesfalls als Vollzug einer sakramentalen Opferhandlung,

⁹⁷ Vgl. K. BACKHAUS, Opfer (II) (2001), 581.

⁹⁸ W. KRAUS, Opfer II.5. (2003), 582; B. JANOWSKI, Opfer (I) AT (2001), 36.

⁹⁹ R. GIRARD, Mimetische Theorie (1995), 15–29.

¹⁰⁰ R. GIRARD, Mimetische Theorie (1995), 28.

¹⁰¹ W. PALAVER, Ende oder Transformation (2009), 177.

¹⁰² W. KRAUS, Opfer II.5. (2003), 582.

¹⁰³ H. SEIWERT, Opfer (1998), 270.

¹⁰⁴ W. KRAUS, Opfer II.5. (2003), 583.

¹⁰⁵ H. SEIWERT, Opfer (1998), 271.

und zwar im Hinblick auf das „ein für alle Mal“ von Hebr 7,27; 9,12. Diese vom Hebr gelehrte Einmaligkeit des Opfers Christi wird heute auch von katholischer Seite als maßgeblich anerkannt.¹⁰⁶

Die heutige Position im Bemühen um einen evangelisch-katholischen Konsens hat D. SATTLER vor mehr als zehn Jahren mit folgender Aussage umrissen: „Das eucharistische Opfer ist die sakramentale Gegenwärtigung der liebenden Lebenshingabe Jesu Christi in der (Mahl-)Feier der Kirche... Das Herrenmahl vollzieht sich in der Gestalt eines Gemeinschaftsmahles, in dem das geschichtlich einmalige Opfer Jesu Christi – seine Lebenshingabe – erinnernd vergegenwärtigt wird.“¹⁰⁷

7 Schlussbemerkung

Überblickt man den ganzen hier abgeschrittenen Bereich, kommt man an dem Urteil nicht vorbei, dass das Opfer – in welchen Kulturen und Religionen auch immer – nicht etwas am Rande stehendes, Marginales, ist, sondern etwas durchaus Zentrales, ja Lebensnotwendiges. Zu einer adäquaten Wertung des Opfers kann man nur gelangen – so der Kulturosoziologe H.-J. HÖHN –, „wenn man darin nicht etwas Primitives oder Atavistisches, sondern existentiell Fundamentales erkennen kann. Vom Opfer ist zu reden, wenn die Fundamente menschlicher Existenz brüchig werden. Genauer: Die (theologische) Rede vom Opfer sollte bezogen und zugleich beschränkt bleiben auf jene Grenzerfahrungen, in denen die Aporetik, Dialektik und Tragik menschlicher Existenz aufbricht.“¹⁰⁸

Bibliographie

- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, Göttingen 1992, 299.
ALTENMÜLLER, H., Art. Opfer, LÄ IV, 1982, 579–584.
BACKHAUS, K., Art. Opfer (II) NT, NBL III, 2001, 40–43.
BERGER, L., Art. Opfer VIII. Islam, RGG⁴ 6, 2003, 591f.
BRUNNER, H., Altägyptische Weisheit, Zürich – München 1988.
BURKERT, W., Anthropologie des religiösen Opfers, München 1983.
DAY, J., Art. Menschenopfer. II.1. Menschenopfer für Jahwe, RGG⁴ 5, 2002, 1087.
DAY, J., Art. Menschenopfer. II.2. Der Moloch-Kult, RGG⁴ 5, 2002, 1087f.
EBACH, J., Moloch, NBL II, 1995, 829–831.
FREVEL, Chr., Art. Menschenopfer. II. Altes Testament, LThK³ 7, 1998, 118–120.

¹⁰⁶ Chr. GESTRICH, Opfer IV.(2003), 587.

¹⁰⁷ D. SATTLER, Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis. Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens, BiKi 49, 1994, 150–155, hier: 152f.

¹⁰⁸ H.-J. Höhn, Spuren der Gewalt (s. Anm. 18) 26f.

- VON FÜRER-HAIMENDORF, Chr., Die Religionen der Primitivvölker, in: A. Barea, W. Schubring, Chr. von Fürer-Haimendorf (Hg.), Die Religionen Indiens I: Buddhismus – Jinismus – Primitivvölker, Stuttgart 1964, 243–294.
- GESTRICH, Chr., Art. Opfer IV. Dogmatisch, RGG⁴ 6, 585–588.
- GIRARD, R., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.
- GIRARD, R., La violence et le sacré, Paris 1972
- GIRARD, R., Mimetische Theorie und Theologie, in: J. Niewiadomski/W. Palaver (Hg.), Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. FS R. Schwager, Thaur 1995, 15–29.
- GONDA, J., Die Religionen Indiens. I, Veda und älterer Hinduismus, RM 11, Stuttgart 1960, 168.
- HIEKE, Th., Der Kult ist für den Menschen da. Auf Spurensuche in den Opfervorschriften von Levitikus 1–10, BiKi 64, 2009, 141–147.
- HIEKE, Th., Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2014.
- HOHEISEL, K., Art. Do ut Des, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, 1990, 228–230.
- HÖHN, H.-J., Spuren der Gewalt. Kulturosoziologische Annäherungen an die Kategorie des Opfers, in: A. Gerhards/K. Richter (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, 2000, 1–29.
- JANOWSKI, B., Art. Opfer (I) AT, NBL III, 2001, 36–40.
- JANOWSKI, B., Art. Opfermahl, NBL III, 2001, 43–46.
- JANOWSKI, B., Homo ritualis. Opfer und Kult im alten Israel, BiKi 64, 2009, 134–140, hier: 136.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Amos, ATD 24,2, Göttingen 1995.
- KRAUS, W., Opfer II.5. Neues Testament und frühes Christentum, RGG⁴ 6, 2003, 580–583.
- KRICKEBERG, W., Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas, RM 7, Stuttgart 1961, 1–89.
- LOHSE, E. (Hg.), Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1964.
- LORETZ, O., *Marzīhu* im ugaritischen und biblischen Ahnenkult, AOAT 232, 1993, 93–144.
- MARX, A., Art. Opfer II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient und Altes Testament, RGG⁴ 6, 2003, 572–576.
- MAYER, W.R./SALLABERGER, W., Art. Opfer. A. I. Nach schriftlichen Quellen, Mesopotamien, RLA 10, 2005, 93–102.
- MICHAELS, A., Art. Vedische Religion, RGG⁴ 6, 2003, 592–593.
- MILGROM, J., Leviticus, AncB 3, 1991, 2000.
- MORENZ, S., Ägyptische Religion, RM 8, Stuttgart 1960.
- MOSCOWITZ, L., Art. Opfer. II.4. Qumran und rabbinische Literatur, RGG⁴ 6, 2003, 580.
- MOWINCKEL, S., Religion und Kultus, Göttingen 1953.
- OLDENBERG, H., Buddha, Stuttgart-Berlin^{8/9} 1921.
- PALAVAR, W., Ende oder Transformation des Opfers? René Girards Ringen um eine Opfertheorie, BiKi 64, 2009, 173–178.

- RENDTORFF, R., Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.
- SATTLER, D., Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis. Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens, BiKi 49, 1994, 150–155.
- SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik II, 2, München⁵1955.
- SCHWAGER, R. Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 20
- SEIWERT, H., Art. Opfer, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, 1998, 268–284.
- SMITH, W.R. Die Religion der Semiten, Darmstadt 1967 (Reprint der Ausgabe Tübingen 1899).
- STEMBERGER, G., Art. Opfer. III. Judentum, LThK³ 7, 1998, 1067.
- STENDEBACH, F.J., Wege der Menschen, Versuche zu einer Anthropologie des Alten Testaments, Frankfurt a.M. – London 2001, 179–181.
- THYEN, H., Art. *thysia*, *thyō*, EWNT II, 1981, 399–405.
- VAN DER LEEUW, G., Phänomenologie der Religion, Tübingen²1956.
- WIDENGREN, G., Die Religionen Irans, RM 14, Stuttgart 1965.
- WIDENGREN, G., Religionsphänomenologie, Berlin 1969.
- WILLI-PLEIN, I., Opfer im Alten Testament, in: A. Gerhards/K. Richter (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, 2000, 48–58.
- WIßMANN, H., Menschenopfer I. Religionsgeschichtlich, RGG⁴ 5, 2002, 1086f.