

BIBEL UND KIRCHE



Opfer

Welt der Rituale

Opfer und Kult im alten Israel *Bernd Janowski*

Opfervorschriften

Der Kult ist für den Menschen da. Auf Spurensuche in Levitikus 1-10 *Thomas Hieke*

Kult und Geschlecht

Kult(un)fähigkeit in Levitikus 11-15
Dorothea Erbele-Küster

Räuchern, libieren, spenden

Opfer im altisraelitischen Alltag
Thomas Staubli

Opfertod?

Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6-14
Michael Theobald

Von Bundesbruch zu
Bundeseerneuerung

Das sühnende Opfer im Hebräerbrief
Gabriella Gelardini

Abschaffung der Opfer?

René Girards Ringen um eine Opfertheorie
Wolfgang Palaver



Aus Sicht von Angehörigen



Adrian Willi, **Leidensgeschichten**
Passionen, Gebete, Kinderliturgie
Feiern mit der Bibel Bd. 24

14,8 x 21 cm; 80 Seiten; kartoniert
€ [D] 12,50 / € [A] 12,90 / sFr 22,70
ISBN 978-3-460-08024-9

Sieben Passionsgeschichten betrachten die Passion von unterschiedlichen Standpunkten aus und geben Impulse für ein tieferes Verständnis vom Leidensweg Jesu. Es gibt eine Passionsgeschichte aus der Perspektive von der Mutter Jesu, von Simon und Veronika, von der Schwester des Lazarus usw. Die Passionen eignen sich zum szenischen Vortrag mit 2-4 Sprechern.

Nachdenken über den Holocaust

Werkmappe Holocaust für den Unterricht

€ [D] 22,80 / € [A] 23,50 / sFr 38,80
ISBN 978-3-7252-0867-8

Die Werkmappe enthält:

- Nathalie Gelbart: B-8326. Ein Überlebender des Holocaust – Biografie meines Grossvaters; 82 Seiten; zweifarbig
- Stefan Graber, Marcel Müller (Hrsg.): Den Holocaust reflektieren – Didaktisches Begleitheft mit CD-ROM; 48 Seiten

Der Holocaust aus Sicht der Enkelin eines Opfers. – Im Büchlein „B-8326“ zeichnet Nathalie Gelbart die Lebensgeschichte ihres Grossvaters, eines Holocaust-Überlebenden, mit großer Authentizität nach. Das Begleitheft bietet hilfreiche didaktische und methodische Anregungen für den Unterricht (Fächer Religion, Geschichte, Ethik) und die Thematisierung in der Jugendarbeit. Die CD-ROM enthält Ton-, Bild- und Text-Dokumente.



Bestellen Sie über Ihre Buchhandlung oder über:

bibelwerk  impuls

Verlag Katholisches Bibelwerk · Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart
Tel. 07 11 / 6 19 20 -37 · Fax 07 11 / 6 19 20 -30 · E-Mail: impuls@bibelwerk.de · www.bibelwerk.de

- 134 Homo ritualis**
Opfer und Kult im alten Israel
Bernd Janowski
- 141 Der Kult ist für den Menschen da**
Auf Spurensuche in den Opfervorschriften von Levitikus 1-10
Thomas Hieke
- 148 Kult und Geschlecht**
Kult(un)fähigkeit in Levitikus 11-15
Dorothea Erbele-Küster
- 152 Räuchern, libieren, spenden**
Opfer im altisraelitischen Alltag
Thomas Staubli
- 158 „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“**
Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6-14
Michael Theobald
- 166 Von Bundesbruch zu Bundeserneuerung**
Das sühnende Opfer im Hebräerbrief
Gabriella Gelardini
- 173 Ende oder Transformation des Opfers?**
René Girards Ringen um eine Opfertheorie
Wolfgang Palaver
- 179 Bücherschau**
- 190 Biblische Umschau**
- 194 Aus den Bibelwerken**

Liebe Leserinnen und Leser,

Kriegsopfer, Verkehrsopfer, Verbrechensopfer – wir reden viel von Opfern, doch meistens verwenden wir den Begriff nicht präzise. Die deutsche Sprache erschwert das Problem, weil das deutsche Wort „Opfer“ sowohl die kultische Handlung (lat. *sacrificium*) als auch das passive Objekt, das geopfert wird (lat. *victima*), umfasst. Dem Fehlen kulturübergreifender Bezeichnungen für Opfer in beiderlei Sinn steht zudem eine Vielfalt von Opferformen in den einzelnen Kulturen und Religionen gegenüber. Und schließlich ist unsere moderne Welt von einer kritischen Distanz gegenüber dem kultischen Opfer geprägt.

Ganz anders im Alten Orient, dort gehörten Opfer selbstverständlich zu jeder Religion und zum Lebensalltag der Menschen. Archäologische und ikonographische Befunde gibt es zur Genüge. Der Anfang von Opfer und Kult im alten Israel lässt sich nicht mehr genau feststellen. Wir gehen davon aus, dass unterschiedliche Opferkulte auf offenen Plätzen, unter Bäumen, in Häusern stattfanden. Bei der Kultzentralisation übernahm der Jerusalemer Tempel dann die Kontrolle über Opferpraxis und -aufkommen.

Opfer waren damals eine Form des Austauschs mit den Göttern – in der Regel zu dem Zweck, den Zorn der Götter über die Verfehlungen der Menschen zu besänftigen oder für die Gaben zum Leben zu danken. Opfer waren Ausdruck der Kommunikation mit Gott. Später hatten Opferferriten auch eine soziale, versöhnende Funktion, wie die Gemeinschaftsmähler und gemeinschaftlichen Wallfahrten zum Tempel zeigen.

Mein besonderer Dank gilt *Bernd Janowski*, der nicht nur konzeptionell beraten hat, sondern durch seinen einführenden Beitrag einen Ein- und Überblick in die altisraelitische Opfer- und Kultpraxis liefert.

Ich lade Sie herzlich ein, der Komplexität und Vielfalt des Sinns ritueller Opferhandlungen in den Beiträgen dieses Hefes nachzuspüren, und wünsche eine anregende Lektüre.



Andreas Hölscher

Homo ritualis

Opfer und Kult im alten Israel

■ Das Opfer gehört zu den elementaren und zugleich archaischen Phänomenen der menschlichen Kultur, durch die der Mensch versucht, Beziehungen zur Welt der Götter aufzubauen, um deren Einwirkung auf die menschliche Lebenswelt zu stimulieren oder zu regulieren.

■ Der Mensch, der die Früchte der Ernte, Wild- oder Haustiere, Schmuck oder Waffen als Opfer darbringt, bewegt sich im Kontext bestimmter Handlungsabläufe (Ritus, Ritual), die die Bewältigung kritischer sozialer und emotionaler Situationen ermöglichen und damit Orientierung für das individuelle und soziale Leben geben.¹ „Abgesehen von unserer Gesellschaft“, so der französische Soziologe A. Caillé, „praktizieren in der einen oder anderen Form alle menschlichen Gesellschaften das Opfer.“ Damit schaffen sie einen *symbolischen Austausch zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter*, demzufolge sich die Dinge nicht aus einem Spiel von gleichwertigen Ursachen entwickeln, sondern „aus ihrem Widerstreit oder Gegenteil – wie das Leben aus dem Tod, das Sein aus dem Haben, das Haben aus dem Verlust und die definierte Identität aus dem unbestimmten Chaos.“² Im Opfer, so die religionswissenschaftliche Definition, geht es immer um die *Gabe*, die einem höheren Wesen gemacht wird, um mit diesem zu kommunizieren, es in seiner Souveränität anzuerkennen und seine kreatürliche Abhängigkeit von ihm zu bekräftigen.

Die Welt der Rituale

Das Opfer ist nur eine, wenn auch bedeutsame kulturelle Erscheinungsform, die charakteristisch ist für die Religionen des antiken Mittelmeerraums und der vorderorientalischen Antike.³ Das deutsche Wort „Opfer“ ist allerdings ambivalent, weil es sowohl den Vollzug der

Handlung (lat. *sacrificium* < *sacrum facere* „das Heilige vollziehen“, vgl. engl. / frz. *sacrifice*), als auch ihr Objekt (lat. *victima*, vgl. engl. / frz. *victim(e)*)⁴ bezeichnen kann. Auch wenn man diese in manchen Sprachen nicht gegebene zweite Möglichkeit ausklammert, ist der deutsche Begriff „Opfer“ im Sinn von (rituellem) Vollzug nicht eindeutig, weil er auf lat. *operari* „(mit rituellen Handlungen) beschäftigt sein, handeln“ zurückgeht und ein Generalbegriff für den Vollzug des Rituals bzw. dessen Ergebnis ist.

Dem Fehlen eines kulturübergreifenden Ausdrucks für „Opfer“ steht zudem eine Vielfalt von Opferformen in den einzelnen Kulturen und Religionen gegenüber. So hat etwa W. Burkert die anthropologische Dimension des religiösen Opfers unter Rückgriff auf K. Lorenz' Aggressionstheorie als „Sakralisierung der Gewalt“ beschrieben,⁵ während R. Girard ein konkurrierendes Modell vertritt, wonach der opfernde Mensch nicht Jäger, sondern Gejagter („Sündenbock-Mechanismus“) ist.⁶ Beispiele dafür sind die Figur des „Sündenbocks“ in Israel (Lev 16,10.21f) oder die Austreibung des

¹ Zur neueren Ritualforschung s. Claus Ambos u.a. (Hg.), *Die Welt der Rituale*, Darmstadt 2006.

² Alain Caillé, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a.M. 2008, 125f; s. dazu jetzt auch Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009, 241ff.

³ S. dazu Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (stw 1454), Frankfurt a.M. 2000 und Stella Georgoudi u.a. (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, ferner Hubert Seiwert, *Art. Opfer*, in: *HrwG* 4 (1998), 268–284. Zum Opfer im AT s. Horst Seebaß, *Art. Opfer II*, in: *TRE* 25 (1995), 258–267; Bernd Janowski, *Art. Opfer I*, in: *NBL* 3 (2001), 36–40.43 und Alfred Marx, *Art. Opfer II/1*, in: *RGG* 6 (2003), 572–576.

⁴ S. dazu Hildegard Cancik-Lindemaier, *Opfer*, in: Hans-Joachim Althaus u.a. (Hg.), *Der Krieg in den Köpfen*, Tübingen 1988, 109–120 und Christina M. Kreinecker, *Das Leben bejahen: Jesu Tod, ein Opfer*, in: *ZKTh* 128 (2006), 31–52.

⁵ S. dazu Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972/³1997; ders., *Anthropologie des religiösen Opfers*, in: Hans Rössner (Hg.), *Der ganze Mensch*, München 1986, 205–227 und ders., *Kulte des Altertums*, München 1998.

⁶ Zu René Girards Opfertheorie s. den Beitrag von Wolfgang Palaver in diesem Heft.

„Pharmakos“ Ödipus in Griechenland (Sophokles, *Oid. Tyr.* 89ff; 1224ff).⁷ In der biblischen Exegese schließlich wurde das Verhältnis von Opfer und Sühne neu analysiert und die Funktion des kultischen Opfers umfassend diskutiert.⁸ Neuerdings finden auch die zahlreichen Opfer im altisraelitischen Alltag Beachtung.⁹

Allerdings: So elementar und vielfältig das Phänomen „Opfer“ dabei in Erscheinung tritt, es bleibt für viele weithin fremd und anstößig, weil es *materiell* vollzieht – im Fall des Tieropfers die Tötung des Tieres –, was *spirituell* wirken soll, nämlich die Begegnung mit dem heiligen Gott. Widerspricht das eine nicht dem anderen? Kritiker des Opfergedankens wie H. Wolff, T. Moser oder F. Buggle gefallen sich sogar darin, von der „alttestamentlichen Opferreligion“ zu sprechen und diese der „jesuanischen Gnadenreligion“ gegenüberzustellen.¹⁰ Angesichts solcher Fehldeutungen kommt es darauf an verständlich zu machen, dass es im kultischen Opfer um die Begegnung mit dem Heiligen, also um etwas ‚Geistiges‘, aber in den Gegebenheiten von Raum und Zeit geht. Unser erster Text, das sog. Altargesetz Ex 20,24–26, spricht diesbezüglich eine deutliche Sprache.

Die Ätiologie des Opfers

In den Religionen des antiken Mittelmeerraums und der vorderorientalischen Antike ist das Opfer die heilige Handlung schlechthin. Der Ort, an dem diese Handlung vollzogen wird, ist der Altar, nach dem Alten Testament der „Ort, an dem geschlachtet wird“ (hebr. *mizbe^{ah}*). Des-

sen Bedeutung lässt sich etwa dem „Altargesetz“ Ex 20,24–26 entnehmen, das zusammen mit dem Prolog Ex 20,22f feierlich das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) einleitet:

- 22 JHWH sprach zu Mose: „So sollst du sprechen zu den Israeliten:
Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel mit euch geredet habe.
- 23 Ihr sollt nichts neben mir machen: silberne und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen.
- 24 Einen Altar aus Erde sollst du mir machen und du sollst auf ihm schlachten deine Brandopfer und deine Heilsopfer, dein Kleinvieh und deine Rinder.
An jedem Ort, an dem ich meines Namens gedenken lassen werde,
werde ich zu dir kommen und dich segnen.
- 25 Wenn du mir aber einen Altar aus Steinen machst,
so sollst du sie nicht bauen als Behauenes, denn du würdest deinen Meißel über ihm schwingen
und es dadurch entweihen.
- 26 Und du sollst nicht auf Stufen auf meinem Altar hinaufsteigen,
damit deine Blöße nicht auf ihm enthüllt wird.

Diesem Text lassen sich drei für die Theologie des Opfers wichtige Hinweise entnehmen: Der Altar ist erstens der *Ort des Kommens Gottes*, und zwar des Gottes, der – nachdem er vom Himmel zu seinem Volk gesprochen und so seine Transzendenz bekundet hatte (Ex 20,22) –, „jetzt seine Bereitschaft ankündigt, auf die Erde hinabzusteigen, um zu seinem Volk zu kommen, und dies jedesmal, wenn es ihn darum bittet, indem es ein Opfer darbringt“¹¹. Beim Opfer geht es nicht darum, den Menschen in die himmlische Sphäre zu versetzen, sondern darum, dass Gott aus Anlass des Opfers „kommt“, um dem Menschen zu begegnen (vgl. Ex 19,9).

Zweitens: Das Feuer, das die bereitgelegten Opferstücke verzehrt, ist die *sichtbare Seite des unsichtbaren Gottes* und das Opfer eine rituel-

⁷ Allerdings ist der biblische Sündenbockritus nicht als Opfer, sondern als Eliminationsritus zu verstehen: Der Sündenbock wird nicht getötet, sondern als ritueller Träger des stofflich verstandenen Bösen / der Unreinheit (*miasma*) aus der sozialen Gemeinschaft eliminiert, d.h. „ausgetrieben“, s. dazu Bernd Janowski, Art. Sündenbock, in: RGG⁴ 7 (2004), 1902f und Renate Schlesier, Art. Pharmakos, in: RGG⁴ 6 (2003), 1264–1266.

⁸ S. dazu Bernd Janowski, Art. Sühne II/1, in: RGG⁴ 7 (2004), 1843f und Alfred Marx, Tuer, donner, manger dans le culte sacrificiel de l'Ancien Testament, in: Georgoudi u.a. (éd.), *La cuisine* (s. Anm.3), 3–13 jeweils mit weiterer Literatur.

⁹ S. dazu den Beitrag von Thomas Staubli in diesem Heft.

¹⁰ S. dazu Bernd Janowski, *Ecce homo* (BThSt 84), Neukirchen-Vluyn 2007, 34ff.

¹¹ Alfred Marx, Opferlogik im alten Israel, in: Janowski/Welker (Hg.), *Opfer* (s. Anm.3), 133, vgl. ders., Art. *Opfer* (s. Anm. 3), 574.

le Nachahmung der Sinaitheophanie: „In demselben Moment, an dem Gott Israel als sein Volk erklärt und sich ihm in Blitz und Donner offenbart, erklärt er ihm auch seine Bereitschaft, zu ihm zu kommen, jedesmal wenn es ihn darum durch ein Opfer bittet“¹².

Und drittens: Das Opfer ist *Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Gott*. Die Tiere, die ihm als Opfer dargebracht werden, werden bei außergewöhnlichen Anlässen wie einem Fest (1 Sam 25,2-11 u.ö.) oder Gastmahl (Gen 18,1-8 u.ö.) geschlachtet und verzehrt. Gott werden die Opfergaben nicht in rohem Zustand vorgelegt, sondern sie werden für ein Mahl zubereitet, d.h. enthäutet, gebraten, gekocht (Lev 1,5-9; 2,13 u.ö.) oder – beim vegetabilischen Opfer – gemahlen, gebacken, gekelert. „Wenn also Gott anlässlich eines Opfers kommt, so um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen“¹³.

Das Altargesetz Ex 20,22-26, das man als die „Ätiologie des israelitischen Opferkults“¹⁴ betrachten kann, kulminiert „in der zentralen Zusage (V.24b), dass bei jedem Opfer JHWH zum Opfernden kommt, um ihn zu segnen – und somit wird jedes Opfer zum Ort der Begegnung mit JHWH. Dieses Segnen ist immer das wesentliche Anliegen des Opfers“¹⁵ und V.24b, wie die folgende Strukturskizze deutlich machen kann, die Mitte des Altargesetzes:

22 JHWH-Rede vom Himmel her: JHWH
 23 keine silbernen + Israel
 goldenen Götter (vgl. Ex 20,4-6)

24a Altar aus Erde
 ■ Brandopfer + Israel
 Heilsoffer „Du sollst ...“
 ■ Kleinvieh + Großvieh
 b An jedem Ort
 ■ Gedenken lassen JHWH
 seines Namens „Ich werde ...“
 ■ Kommen + Segnen JHWHs

25f Altar aus Steinen
 25 nichts Behaueenes Israel
 (Entweihung) „Du sollst nicht ...“
 26 keine Stufen (Entblößung)

Für das Verständnis des Opfers im alten Israel erweist sich das Altargesetz somit als grundlegend: Wenn Gott anlässlich eines Opfers kommt, dann nicht in Feindseligkeit, so dass man ihn – wie immer wieder behauptet wird – gnädig stimmen müsste, sondern um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen und um es zu segnen (Ex 20,24b). Im Opfer erweist sich JHWH für Israel nicht als der zornige, sondern als der segnende – und wie die priesterliche Sühnetheologie formuliert: als der vergebende – Gott.¹⁶ „Jede Opfertheorie, die nicht in diesem Segnen das zentrale Anliegen des Opfers sieht, muss als unbiblisch eingeschätzt werden.“¹⁷

Sozial- und Kultgeschichte des Opfers

Es gehört zur Eigenart des altisraelitischen Opferkults, dass das Hebräische keinen zusammenfassenden Ausdruck für „Opfer“ besitzt.¹⁸ Eine gewisse Ausnahme bilden die Termini *minhāh* „Gabe“ (Gen 4,3-5 u.ö.) und *qorbān* „Darbringung“ (Lev 1,2 u.ö.). Die übrigen Ausdrücke bezeichnen jeweils eine bestimmte, nach der Art der Darbringung (Schlachten, Verbrennen), des Anlasses (Dank, Gelübde), des Zwecks (Schuld, Sünde), des Termins (morgens, abends) oder der Materie (tierisch, vegetabilisch) unterschiedene Opferart. In den Opferbestimmungen von Lev 1-7 werden darüber hinaus die Opfertiere klassifiziert: Brandopfer, Heilmahloffer, Sündopfer und Schuldopfer. Während das Brandopfertier durch einen Schnitt in die Halsschlagader getötet („ge-

¹² Ders., *Opferlogik*, 133.
¹³ Ders., a.a.O. 136.
¹⁴ Ders., *Opfer*, 574.
¹⁵ Ders., ebd.
¹⁶ Diese Opfertheologie vom segnenden Gott wird im Deuteronomium auf eine breite Basis gestellt, s. als Text etwa Dtn 16 und dazu Ina Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993: „Das Ziel des deuteronomischen Gottesdienstes am Zentralheiligtum ist (Dtn 16,7) das Opfer als Dank für erfahrenen Segen und das Erfahren des Segnens im dankenden Genuß des Opfers als gemeinsame Erfahrung des Lebens (das wesensmäßig auf Essen, Trinken und gemeinsamer Freude beruht) vor Gott“ (131). Die deuteronomische Theologie des Segens ist die Entsprechung zur priesterlichen Theologie der Sühne, s. dazu dies., a.a.O. 96ff.
¹⁷ Marx, *Opferlogik* (s. Anm.11), 138.
¹⁸ Zum Folgenden s. Willi-Plein, a.a.O. 25ff;71ff.

schächtet“), zerteilt und vollständig verbrannt wurde (Lev 1; 6,2-6; Ri 6,26 u.ö.), hatte beim Sünd- und Schuldopfer das Blut eine zentrale, weil sühnende Funktion.¹⁹

Als Opfertiere wurden weder Gazelle, Esel, Pferd, Kamel, Schwein (?) und Hund noch Wildtiere, sondern ausnahmslos Haus- und Arbeitstiere wie Rinder, Ziegen und Schafe verwendet, die für die bäuerliche Existenz von lebenswichtiger Bedeutung waren. Das Opfertier musste makellos, männlich und mindestens sieben Tage alt sein (Lev 1,3; Dtn 15,21 u.ö.). Was als „Makel“ galt, war im sog. Heiligkeitsgesetz festgelegt (Lev 22,2-25). Die Anlässe für Tieropfer waren zahlreich: neben Privatopfern anlässlich eines Gelübdes (1 Sam 1,3), einer Weihe (1 Sam 16,3) oder der Reinerklärung eines Aussätzigen (Lev 14) waren die öffentlichen Opfer anlässlich der drei großen Jahresfeste (Ex 23; 34; Dtn 16; Lev 23), des Großen Versöhnungstages (Lev 16) oder der Darbringung der Erstgeburt (Ex 13 u.ö.) von eminenter Bedeutung.

Eine den Ergebnissen der neueren Religionsgeschichte Israels / Palästinas entsprechende Sozial- und Kultgeschichte des Opfers ist ein Desiderat der Forschung. Schon die Frage nach dem Opfer der Frühisraeliten („Patriarchenzeit“) berührt wegen der Spätdatierung der meisten Texte dabei Grundprobleme der Forschung. Eignermaßen sicher ist jedoch, dass die Opfer des Gideon (Ri 6,18-21) und des Manoch (Ri 13,15-20) familiäre Gesellschaftsstrukturen widerspiegeln, die für die frühe Eisenzeit (E I: 1200-1000 v. Chr.) typisch sind. Wie eng die Geschichte des Opfers mit der Entwicklung der

Gesellschafts- und Gottesvorstellung (Monotheismusproblem) verbunden ist, zeigt auch die Opfer- und Kultkritik der Propheten (Am 5,21-25; Hos 6,6; Jes 1,10-17 u.ö.), die in ihrer Radikalität eine Funktion der prophetischen Gerichtsbotschaft darstellt.

Wieder eine andere Vorstellung vertritt die deuteronomische Opfertheorie, die in Dtn 12,13-19 zwischen Opfer (nur in Jerusalem) und Profanschächtung (an jedem Ort) unterscheidet und das Opfer unter den Gedanken der Freude und des Segens stellt.²⁰ Einen theologisch entscheidenden Schritt vollzieht dann im 6. Jh. v. Chr. die Priesterschrift des Pentateuch mit ihrer Betonung des Sündopfers und der sühnetheologischen Ausrichtung des Opferzwecks.²¹ Entgegen dem eingefleischten Vorurteil, dass die Opfervorschriften von Lev 1-10 auf den ersten Blick wie „ein Zeugnis von Engstirnigkeit, Detailversessenheit, Skrupulanten-tum“²² wirken, propagieren sie die Botschaft vom versöhnungswilligen Gott, der Israel die Gabe und Gnade kultischer Versöhnung geschenkt hat.²³

Prophetische Opfer- und Kultkritik

Im Blick auf die Opfervorschriften des Levitikusbuches stellt sich allerdings immer noch große Verlegenheit ein. Um diese zu kompensieren, ist man – in vermeintlicher Übereinstimmung mit der prophetischen Opfer- und Kultkritik – schnell bereit, von der „Überwindung“ oder dem „Ende“ des Opfers zu sprechen, und zwar ohne die prophetische Kritik auf ihre jeweilige Aussageabsicht hin gründlich genug bedacht zu haben. „Die ‚Kultkritik‘ der Propheten im Sinne einer Überwindung kultischen Denkens, was auch immer man sich darunter im einzelnen vorstellen mag, gilt überwiegend als ausgemacht. Die daraus abgeleitete Parole vom ‚überholten Opferkult‘ liefert rasche Antworten in theologischen Examina und hurtig spiritualisierenden Predigten“²⁴.

Hält man sich an die Texte selber, so kommen andere Aspekte zum Vorschein. Als klassisches Beispiel sei Am 5,21-24.27 (ohne die Fortschreibungen V.22aα.25f) zitiert:

¹⁹ Zur Rolle des Bluts s. Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000, 198ff und zuletzt Friedhelm Hartenstein, *Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament*, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 119-137.

²⁰ S. dazu die Hinweise oben Anm. 16.

²¹ S. dazu die Hinweise oben Anm. 8;19 und den Beitrag von Thomas Hieke in diesem Heft.

²² So die von Thomas Hieke in seinem Beitrag konterkarierte Haltung.

²³ S. dazu Bernd Janowski/Erich Zenger, *Jenseits des Alltags*, in: Bernd Janowski, *Die Welt als Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn 2008, 39-78, hier: 48ff.

²⁴ Willi-Plein, *Opfer und Kult* (s. Anm.17), 7.

I. Schuld aufweis

- | | | |
|----|--|--|
| 21 | Ich hasse, ich verwerfe eure Feste, und kann eure Festversammlungen nicht riechen. | Festen
/
Ablehnung
von
Opfern
(Gabe- /
Mahlopfers) |
| 22 | <i>Es sei denn, ihr brächtet mir Brandopfer dar.</i> Eure Speisopfer will ich nicht annehmen und das Mahlopfers eures Mastviehs nicht ansehen. | |
| 23 | Fort von mir den Lärm deiner Lieder, und dein Harfenspiel will ich nicht hören, | |
| 24 | auf dass sich Recht wie Wasser heranwölze und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach. | Entfernung von Liedern
Entfernung von Instrumentalmusik
Kommen von Recht und Gerechtigkeit |

II. Unheilsankündigung

- | | | |
|----|--|---|
| 27 | So werde ich euch in die Verbannung führen, über Damaskus hinaus, hat JHWH gesprochen, | Deportation Israels
abschl.
Botenformel |
|----|--|---|
- Gott der Heerscharen ist sein Name.*

Seit der Zeit der Aufklärung, besonders aber in der Liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts hat man diesen Text neben Hos 6,6; Jes 1,10-17; Mi 6,6-8 u.a. gern als Kronzeugen für die radikale Opfer- und Kultkritik der Propheten aufgerufen und diese Auffassung in die Fromel „Recht statt Gottesdienst / Kult“ gefasst.²⁵ Für ein sachgemäßes Textverständnis ist demgegenüber die Beobachtung wichtig, dass „die Abweisung Gottes sachlich beim Umfassenden, den Festen (V.22), einsetzt und erst danach Opfer (V.22) und Musik (V.23) genannt werden“²⁶. Im Übrigen fällt auf, dass nicht Kritik an inhaltlichen Einzelheiten des Kults geübt, sondern – wie die Wendungen „eure Feste“, „eure Festversammlungen“, „eure Speisopfer“, „das Mahlopfers eures Mastviehs“, „der Lärm deiner Lieder“,

„dein Harfenspiel“ zeigen – „einem schuldigen Israel ... gesagt (wird), daß sein Gottesdienst Gott nicht mehr erreicht und insofern zum ‚Dienst an sich selber‘ pervertiert ist“²⁷. So feiert Israel seinen Gott, als ob sein Gottesverhältnis intakt wäre und „merkt nicht, daß er bei der Feier gar nicht anwesend ist“²⁸, sondern sich längst abgewendet hat (nicht riechen / nicht annehmen / nicht ansehen / nicht hören V.*21f). Insofern ist Am 5,21-24.27 ein regelrechter Gegentext zu Ex 20,24-26 und seinem Grundmotiv vom Kommen und Segnen JHWHs anlässlich des Opfers.

Noch in spätnachexilischer Zeit geht es um ähnliche Fragen, wenn Mal 2,1-9 eine drastische Gerichtsankündigung gegen die Priester und ihre Nachlässigkeit im Opferwesen formuliert:²⁹

- 3 Und siehe: Ich bedrohe euch – die Nachkommenschaft, und ich werde Mageninhalt (von Opfertieren) vgl. Lev 4,11; 8,17; 16,27 über euer Gesicht streuen, (den) Mageninhalt (der Opfertiere) eurer Feste, vgl. Am 5,21 („eure Feste“) und man schafft euch zu ihm hinaus.

Das Gegenbild zum Versagen der Priester zeichnen die anschließenden Verse Mal 2,5-8, die bis zur Wurzel des Priestertums bei Levi zurückgehen. Die eigentliche Aufgabe des Priestertums definieren V.6f folgendermaßen:

- 6 Eine Weisung von Wahrheit war in seinem (sc. Levis) Mund, und kein Unrecht fand sich auf seinen Lippen, in Frieden und Aufrichtigkeit ging er mit mir, vgl. Mi 6,8 („gehen mit Gott“)

²⁵ S. dazu besonders Thomas Krüger, Erwägungen zur prophetischen Kultkritik, in: Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, FS Meinhold (ABG 23), hg. von Rüdiger Lux und Ernst-Joachim Waschke, Leipzig 2006, 37-55.

²⁶ Jörg Jeremias, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 1995, 77.

²⁷ Ders., a.a.O. 79.

²⁸ Ders., ebd.

²⁹ S. dazu Thomas Hieke, Kult und Ethos (SBS 208), Stuttgart 2006, 29ff.

und viele veranlasste er zur Umkehr von Schuld.

7 Denn die Lippen eines Priesters
bewahren Erkenntnis
und Weisung sucht man von seinem Mund.
Denn Bote von JHWH Zebaoth ist er.

Beim wahren Priestertum geht es nicht nur um die Unterscheidung von rein und unrein, sondern auch um die Unterweisung von Wahrheit, Frieden, Aufrichtigkeit und um die Abkehr von Schuld. Damit ist der Text unmerklich „von Fragen des Kultes, des rechten Gottesdienstes, zum ‚Ethos‘ im Sinne eines gerechten Handelns“³⁰ übergegangen. Beide Verhaltens- und Handlungsweisen – Kult und Ethos – entsprechen einander und qualifizieren den *homo ritualis recte* als *homo ethicus*.

Ende oder Transformation des Opfers?

Mal 2, 1-9 ist nur einer von vielen Texten des Alten Testaments, die zeigen können, dass die wohlfeile Rede vom „Ende des Opfers“ überhastet ist. Statt ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten‘, sollte versucht werden zu verstehen, was mit dem Begriff „Ritus“ gemeint ist. Hilfreich dafür ist ein kurzer Text, den E. Lévinas am 9. April 1937 im Rahmen einer Rundfunkansprache vorgetragen hat:

„Der Ritus stellt sich überall zwischen uns und die Realität. Er unterbricht die Handlung, die das bloße Vorhandensein der Dinge in uns auslöst. Die Speise ist nicht nur etwas zu Konsumierendes, sie ist *koscher* [rein, den Speisevorschriften entsprechend] oder *treife* [unrein, nicht kosher]. (...) Der siebte Tag bricht nicht so an wie die anderen. Dieser Tag bietet keinen Raum für die Sorgen der Woche. Bevor er die elementare Geste des Essens vollzieht, lässt der Jude eine Pause eintreten, um einen Segensspruch zu sprechen. Bevor er das Haus betritt, bleibt er stehen, um die *Mesusa* [Türpfostenin-

schrift in einer Kapsel] zu küssen. Es sieht so aus, als ginge er nicht geradewegs in die sich ihm darbietende Welt, als markiere der Ritus, in einer Welt, in der die Technik uns alle Hindernisse aus dem Weg geräumt hat, ständig einen Augenblick des Innehaltens, als unterbreche er den Strom, der uns beständig an die Dinge bindet. Denn im Grunde erscheint dem praktizierenden Juden die Welt niemals als etwas Natürliches. (...) Für den Juden dagegen ist nichts wirklich profan. Die Existenz der Dinge ist ihm unendlich erstaunlich. Sie trifft ihn wie ein Wunder. Er verspürt eine unablässige Verwunderung gegenüber der einfachen, aber so außerordentlichen Tatsache, dass die Welt da ist.“³¹

Sicher – weder im Judentum noch im Christentum gibt es tierische Opfer oder kultische Manipulationen mit Blut. Aber die Rede vom „Ende des Opfers“ ist, weil sie ausschließlich auf das historische Resultat fixiert ist, wenig geeignet, komplexe (religions-)geschichtliche Prozesse verständlich zu machen. Statt vom „Ende“ ist eher von der „Transformation des Opfers“ zu sprechen. Diese hat aber nicht erst in der Spätantike,³² sondern bereits zur Zeit des Alten Testaments eingesetzt und ist auch für das Neue Testament charakteristisch. Wenn etwa Paulus in Röm 3,25f den Begriff *kapporæit* („Sühneort“, vgl. *hilastērion*) in seine christologische Argumentation übernimmt, geht es nicht einfach um die Übertragung eines alttestamentlichen Kultbegriffs in einen neutestamentlichen Kontext, sondern grundsätzlicher darum, das Wirken und Geschick Jesu mit einer bestimmten Bedeutungszuschreibung zu versehen und damit die Wirklichkeit des Menschen neu zu deuten. Das Verfahren, durch das dies geschieht, ist die *Metaphorisierung des Kultischen*. Wenn deren Funktion in der Offenheit für verschiedene Formen der Bedeutungserweiterung *ohne Negation des Konkreten*³³ besteht, dann wird auch verständlich, warum Paulus auf einen Zentralbegriff des altisraelitischen Kults zurückgegriffen hat. Denn mit ihm ist die im kollektiven Gedächtnis des Got-

³⁰ Hieke, a.a.O. 40.

³¹ Emmanuel Lévinas, *La signification de la pratique religieuse*, in: Simon Malka, Emmanuel Lévinas, München 2003, 229.

³² S. dazu Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, Paris 2005.

³³ S. dazu Janowski, *Ecce homo* (s. Anm. 10), 75ff.

tesvolks verankerte Anschauung verbunden, dass die im Inneren des Begegnungszeltes befindliche *kapporæet* der *Ort der Gottesnähe* ist, wie die Riten am Großen Versöhnungstag (Lev 16,11-17) exemplarisch zeigen. Diese Ebene der kultischen Konkretion wird von Paulus nicht negiert – sonst hätte er auf den Begriff *hilastëriön* verzichten können! –, sondern transformiert, ja in ihrer Sinnrichtung geradezu umgekehrt: Der von Gott im Tod am Kreuz öffentlich hingestellte Jesus Christus tritt an die Stelle, die zuvor die *kapporæet* innehatte und wird zu dem Ort, an dem sich nun mehr die Reinigung von Sünden ereignet. Der Tempelkult wird damit zwar abgelöst, aber die in ihm verwurzelten Anschauungen von der Annäherung an die Sphäre Gottes bleiben erhalten, weil sie wie nichts anderes geeignet sind, die urchristlichen Vorstellungen von der eschatologischen Aufhebung der Distanz zwischen Gott und Mensch modifiziert zur Sprache zu bringen.³⁴ Nach Röm 3,35f ist der Ort der aus der Sünde rettenden Gottesgegenwart nicht mehr die im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels befindliche *kapporæet*, sondern der Gekreuzigte, den Gott als „Sühneort“ öffentlich hingestellt hat. Radikaler kann man den Tempelkult nicht durchbrechen, und tiefgreifender lässt sich der Epochenwechsel von der verborgenen zur offenbar gewordenen Gottesgerechtigkeit nicht markieren. Die verbreitete Rede vom „Ende des Opfers“ verkennt diese Zusammenhänge und stellt zu wenig den komplexen Prozess der Transformation des Kultischen in Rechnung.

Zusammenfassung

Das Opfer gehört zu den elementaren Phänomenen der menschlichen Kultur, durch die der Mensch versucht, Beziehungen zur Welt der Götter aufzubauen, um deren Einwirkung auf die menschliche Lebenswelt zu stimulieren bzw. zu regulieren. Der homo ritualis bewegt sich im Kontext formalisierter Handlungssequenzen, die die Bewältigung kritischer Situationen ermöglichen und Orientierung für das Leben geben. Für viele Zeitgenossen bleibt das Opfer allerdings fremd und anstößig, weil es materiell vollzieht, was spirituell wirken soll, nämlich die Begegnung mit dem heiligen Gott. Dass der Kult der Ort der Gottesgegenwart und Gottesbegegnung ist, zeigt auch die Ätiologie des Altargesetzes Ex 20,24-26 oder – via negativa – die prophetische Opfer- und Kultkritik. Die verbreitete Rede vom „Ende des Opfers“ verkennt diese Zusammenhänge und stellt zu wenig den komplexen Prozess der Transformation des Kultischen durch das Phänomen der Metaphorisierung in Rechnung.

Prof. Dr. Bernd Janowski



lehrt Altes Testament an der
Evang.-Theol. Fakultät der
Universität Tübingen.

Seine Adresse:
Liebermeisterstr. 12,
D-72076 Tübingen.

E-Mail: bernd.janowski@uni-tuebingen.de

³⁴ Ruben Zimmermann, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer, in: KuD 51 (2005), 72-99 differenziert im Blick auf diesen Sachverhalt zu Recht zwischen Opfertheologie und Opferkritik und sieht in der spannungsvollen Koinzidenz beider Aspekte das Konstitutivum der neutestamentlichen Opferchristologie.

Der Kult ist für den Menschen da

Auf Spurensuche in den Opfervorschriften von Levitikus 1-10

■ „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27). – Der Spruch Jesu ist zu einem geflügelten Wort geworden, das längst in einem erweiterten Sinne gebraucht wird. Der Satz kann auch als Prüfstein für Religiosität dienen: Sie muss den Menschen helfen und in ihrer Humanität voranbringen – andernfalls braucht man sie nicht, denn es gibt genug anderes, das die Menschen verunsichert.

■ Wie steht es um die Opfervorschriften des Buches Levitikus? Wirken sie nicht auf den ersten Blick wie ein Zeugnis von Engstirnigkeit, Detailversessenheit, Skrupulantentum? Oder finden sich in dieser technischen Kultsprache Spuren dafür, dass ihr die Idee der Menschenfreundlichkeit innewohnt? Ist also der Kult für den Menschen da?

Freiwillige Opfer – Pflichtopfer

Beginnt man die Lektüre der Opfervorschriften in Levitikus 1, so fällt auf, dass zunächst von *freiwilligen* Opfern die Rede ist: „Wenn ein Mensch eine Darbringung darbringen möchte ...“ (Lev 1,2) – dieser Obersatz verbindet die ersten drei Kapitel. Es geht um *Gaben* (so die andere Übersetzungsmöglichkeit des Begriffs für „Feueropfer“) vom Vieh und von pflanzlichen Nahrungsmitteln, die der israelitische Mensch freiwillig an Gott gibt. Gott sagt im

Gegenzug zu, bei korrekter Durchführung mit Wohlwollen zu reagieren. Erst in Lev 4-5 werden Anlässe genannt, die die Darbringung bestimmter Opfer zur *Pflicht* machen. In den weiteren Kapiteln werden die Vorschriften präzisiert und ergänzt (Lev 6-7), ihre Durchführung vorbereitet (Heiligtum, Geräte, Gewänder, Priester: Lev 8) und verwirklicht (Lev 9). Lev 10 erzählt einen ernsten Störfall: Der Tod der Aaronsöhne Nadab und Abihu betont die Gefährlichkeit der Begegnung mit dem lebendigen Gott, warnt vor der Versuchung, Gott manipulieren und fremde, nicht vom einzigen Gott Israels (JHWH) angeordnete Elemente beimischen zu wollen.

Kurze Beschreibung der Opferarten

Die Grundopferarten werden in Lev 1-5 beschrieben, weitere Anordnungen betreffen die täglich bzw. an bestimmten Festen im regelmäßigen Rhythmus darzubringende Opfer, die sich auf die in der kanonischen Abfolge vorangestellten Vorschriften zurückbeziehen.

Brandopfer

Lev 1 beschreibt das *Brandopfer*, das auch Ganzopfer genannt wird, weil bei ihm das ganze Tier verbrannt wird (bis auf die Haut, die dem darbringenden Priester gehören soll)¹. Dabei reicht die mögliche Opfermaterie von einem guten Stück Rindvieh (männlich) bis hin zu einer Taube oder einem Täuferich – aber der Wert des Opfers entscheidet sich daran nicht, auch das Taubenopfer ist ein vollgültiges Brandopfer. Vor Gott, so wird damit deutlich, ist der Arme, der sich nur ein paar Tauben halten kann, genauso viel wert wie der reiche Viehzüchter!

Speiseopfer

In Lev 2 werden bei der *Speiseopfergabe* pflanzliche Materialien (Mehl, Öl, Brot, Weih-

¹ Rolf Rendtorff, Leviticus 1,1-10,20 (BKAT 3/1), Neukirchen-Vluyn 2004, 26. – Die griechische Übersetzung fügt das Element *holos*, „ganz“ an die üblichen Opferbegriffe hinzu, z.B. *holokautoma*, „was ganz verbrannt wird“. Über das Lateinische *holocaustum* wurde das englische Wort „holocaust“ für die Massenvernichtung von Menschen, insbesondere den Massenmord der Nationalsozialisten an den Juden gebildet. Aufgrund der religiösen Konnotationen empfiehlt sich dieser Sprachgebrauch nicht; stattdessen sollte die jüdische Bezeichnung *Schoah* („Verwüstung, Untergang“) verwendet werden. Vgl. Thomas Staubli, Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK-AT), Stuttgart 1996, 52.

rauch) geopfert. Im Prinzip werden sie ganz dargebracht, faktisch aber wird nur ein „Gedächtnisanteil“ verbrannt – er steht für die ganze Menge, die Gott übergeben wird. Gott aber gibt den größten Teil davon zurück an die amtierenden Priester als deren Einkommen. Um diesen Unterschied zum Brandopfer deutlich zu machen, wird der Begriff *Speiseopfergabe* vorgeschlagen. Praktisch sieht das so aus, dass der Priester eine Handvoll der von der darbringenden Person gegebenen Mehlmenge oder des Kuchens usw. abnimmt und verbrennt („Gedächtnisanteil“) – der (große) Rest gehört den Priestern. Es ist eine hochheilige Speise, die nur am heiligen Ort und nur von den Priestern verzehrt werden darf. Die darbringende Person kann im Übrigen eine Frau oder ein Mann sein, und das gilt für alle Opfer. Bringen kann also jede Frau, jeder Mann ein Opfer, nur am Heiligtum selbst amtieren ausschließlich Männer, die Priester, die die Opfergaben entgegennehmen.

Heilsgemeinschaftsopfer

Lev 3 schildert das *Heilsgemeinschaftsopfer*. Dieser komplizierte deutsche Begriff entspricht einem ähnlich komplex zusammengesetzten im Hebräischen: Zum einen steckt darin das Schlachtopfer, bei dem der größte Teil des geopfertem Tieres von einer feiernden Gemeinschaft als Fleischspeise verzehrt wird. Zum anderen steht das Wortfeld von „Heil“, „Dank“ und „Friede“ mit im Hintergrund². Das Heils-Gemeinschafts-Opfer ist damit das Opfermahl einer Heilsgemeinschaft, die im Heil, das von Gott kommt, zusammengeführt ist, und ein Gemeinschaftsopfer, das allen zum Heil und Frieden dient. Nur ein Teil des Tieres (das Fett) wird auf dem Brandopferaltar verbrannt; besondere Teile bekommen die Priester als Anteil (Lev 7,32-36), die Hauptmasse des verwertbaren Fleisches verzehrt die Gemeinschaft, die sich zum Opferfest (z.B. zum Dank für eine Heilung von einer schweren Krankheit) zusammengefunden hat.

Entsündigungs- und Entschuldigungsopfer

Lev 4-5 beschreiben zwei schwer von einander abgrenzbare Pflichtopfer, die in den Fällen

darzubringen sind, „wenn jemand unbeabsichtigt sündigt“. Das entscheidende Stichwort ist wirklich „*unbeabsichtigt*“: Dahinter steht der Gedanke, „dass mit voller Absicht (im Hebräischen: „mit erhobener Hand“) begangene Sünden niemals durch ein kultisches Tun seitens der Menschen gesühnt werden könnten – diese Schuld muss der Mensch tragen und ist darin auf die Gnade Gottes angewiesen, die ihm (so Gott will) am Großen Versöhnungstag (Jom Kippur; Lev 16) gewährt werden wird. Der Opferkult als menschliche Veranstaltung ist nicht dazu da, von absichtlich begangenen Sünden reinzuwaschen. Aber schon das deutsche Wort Schuld impliziert mehr als nur moralische Schuld durch absichtliches Fehlverhalten: Es gibt auch die tragische Schuld, die durch Verkettung unglücklicher Umstände entsteht, es gibt die materielle Schuld („Schulden“), die etwa aus der Verpflichtung zum Schadensersatz entsteht. „Schuld“ und „Sünde“ müssen hier in einem sehr weiten Verständnis gesehen werden als *alles, was von Gott trennt oder die heilvolle Beziehung zu Gott stört*. Dazu gehören auch Vorfälle, die der Mensch nicht zu verantworten hat (etwa das Austreten von Blut bei der Geburt eines Kindes: Lev 12; s. dazu den Beitrag von Dorothea Erbele-Küster), die aber dennoch eine tiefgreifende Verunsicherung auslösen. So gerät der Mensch in einen Status der Schwächung, in dem eine Begegnung mit dem lebendigen Gott nicht möglich oder ratsam ist. Eine ähnliche Verunsicherung tritt auf, wenn dem Menschen bewusst wird, dass er – ohne es zu wollen – ein göttliches Gebot übertreten hat. Hier greifen die Rituale von *Entsündigungs- und Entschuldigungsopfer*. Gegenüber den traditionellen Begriffen „Sündopfer“ und „Schuldopfer“ soll die deutsche Vorsilbe „Ent-“ deutlich machen, dass das Opfer dazu dient, etwas zu entfernen – nämlich das, was von Gott trennt. Der Unterschied zwischen beiden Opferarten besteht – sehr grob vereinfacht

² Auch die griechische Übersetzung spricht von einem „Heilsopfer“; Septuaginta deutsch übersetzt *thysia soteriou* mit „Rettungsopfer“ (Septuaginta deutsch, hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart 2009).

– darin, dass ein Entschuldigungsoffer dann anzuwenden ist, wenn auch ein materieller Schaden entstanden ist, der ersetzt werden muss. Das ist etwa beim „Sakrileg“ der Fall: Jemand eignet sich unwissentlich und unbeabsichtigt „heilige Dinge“ (Opferfleisch, das nur für die Priester bestimmt ist, ein für ein Opfer bestimmtes Tier) an und verwendet sie (als Nahrung, als Arbeitstier). Er hat dem Tempel gegenüber einen materiellen Schaden angerichtet, den er kompensieren muss, und seine Gottesbeziehung ist gestört. Letztere wird durch das Entschuldigungsoffer wieder hergestellt – zuerst aber (vor dem Opfer!) muss der Schaden ersetzt werden.

Personale Gottesbeziehung

Heilvolle Kommunikation mit Gott

Die unterschiedlichen Materialien und die hohe Bandbreite ihres wirtschaftlichen Werts – zwischen einem guten Stück Rindvieh und einem Eimer Mehl – werden vereint durch den gemeinsamen Zweck bzw. das Ziel des Opfers, der/das unabhängig vom ökonomischen Wert des Materials erreicht wird: Heilvolle Kommunikation mit Gott, der seine Zuwendung zugesagt, sofern das Opfer in aufrichtiger Gesinnung dargebracht wird. Diese Gesinnung wird greifbar in der korrekten Durchführung und der Fehlerlosigkeit des Materials. Die Wirkung eines erfolgreichen, von JHWH angenommenen Opfers wird in der wiederkehrenden Chiffre „Duft der *Beruhigung* für JHWH“ ausgedrückt³: Das Ziel ist der Idealzustand der göttlichen *Ruhe* am siebten Schöpfungstag (Gen 2,2-3; Ex 20,11), als alles „sehr gut“ war. Seither sind viele „Störungen“ dieser Ruhe und des idealen Verhältnisses zwischen Mensch und

Gott aufgetreten. Daher unternehmen Gott und Mensch Anstrengungen, diesen Idealzustand wiederherzustellen: Gott gibt Weisungen (Torah), was geschehen soll – die Opferanweisungen sind als *Gottesreden*, die Mose vermitteln soll, in die Erzählung eingebettet. Und der Mensch tut gut daran, diese Weisungen zu befolgen. Damit werden die beschriebenen Opfer und die Handlungen der Israeliten und ihrer Priester zu einer ersten Brücke zwischen Mensch und Gott.

Wohlgefallen – geglückte Beziehung zu Gott

Die heilvolle Kommunikation mit Gott drückt die Opferweisung für das Brandopfer mit dem Begriff „Wohlgefallen“ aus (Lev 1,3). In den Belegen dieses Begriffs geht es um den positiven Status des Menschen vor Gott, um eine geglückte Beziehung zwischen Mensch und Gott (z.B. Ps 19,15; 30,6.8; 40,9; 106,4; Spr 8,35; 10,32 u.ö.). Das Gegenteil, nämlich dass Gott die Opfer *nicht mehr* zum Wohlgefallen entgegennimmt, beklagt Mal 2,13: Das Fehlverhalten des Volkes und der Priester machen es Gott unmöglich, die Opfergaben anzunehmen. Die falsche Gesinnung drückt sich auch darin aus, dass man für die Opfer Tiere verwendet, die einen körperlichen Schaden haben (und daher keinen Verkehrswert mehr besitzen)⁴. Daher betont Lev 22,20.25, dass fehlerhafte Tiere „keine Annahme finden“ (EÜ) – mit anderen Worten: Wer glaubt, seine religiösen Bedürfnisse auf billige Weise befriedigen zu können, wird das erhoffte Wohlgefallen bei Gott nicht finden. Gefordert ist also die Ehrlichkeit des Einzelnen vor Gott – und seine Einbettung in die Solidargemeinschaft des Volkes. Die Opfer sollen „vor JHWH“ (Lev 1,3) stattfinden, also im öffentlichen Rahmen des Heiligtums. Es soll niemand außerhalb der Gemeinschaft einen Privatkult errichten und meinen, Gott für sich alleine beanspruchen zu können.

Handaufstimmung – wem wird Wohlgefallen zuteil?

Geht man in Lev 1 weiter zu Vers 4, so begegnet ein merkwürdiges Ritusselement: Die so

³ Vgl. u.a. Christian A. Eberhart, A Neglected Feature of Sacrifice in the Hebrew Bible: Remarks on the Burning Rite on the Altar, in: Harvard Theological Review 97 (2004), 485–493, hier: 485.490; ders., Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002; Ulrike Bechmann, Duft im Alten Testament, in: Joachim Kügler (Hg.), Die Macht der Nase (SBS 187), Stuttgart 2000, 49–98, hier: 61–78.

⁴ Vgl. Thomas Hieke, Kult und Ethos. Die Verschmelzung von rechtem Gottesdienst und gerechtem Handeln im Lesevorgang der Maleachischrift (SBS 208), Stuttgart 2006, 29–40.

genannte „Handaufstimmung“. Hier ist nicht ein oberflächliches Streicheln des Tieres vor der Schlachtung gemeint, sondern eine Geste, die mit ganzem inneren und äußeren „Nachdruck“ zu erfolgen hat. Der Opfernde „stemmt“ seine Hand auf den Kopf des Tieres, das für sein Brandopfer bestimmt ist. Genau *diese* Geste ist die einzige Handlung, bei der sich der Opfernde nicht vertreten lassen kann; das muss er buchstäblich „eigenhändig“ tun. Es gibt viele Vermutungen, was diese Geste bedeutet, denn der Text erklärt sie nicht. Es geht hier nicht um die Übertragung von Sünden, denn da werden beide Hände aufgestemmt (Lev 16,21). Es könnte sich um eine Identifikation des Opfernden mit dem Tier handeln, das dann an der Stelle des Opfernden, der den Tod verdient hätte, diesen Tod auf sich nimmt⁵. Das ist eine sehr dramatische Sichtweise, und nicht immer liegen Anlässe vor, bei denen der Opfernde den Tod verdient hätte. Aber die Ansicht, dass es um eine bloße Besitzanzeige geht (das ist mein Tier)⁶, erscheint dann wieder etwas sehr gewöhnlich. Oder soll dieser Akt die Legalität der folgenden rituellen Schlachtung indizieren?⁷ Zunächst zeigt die Geste eine sehr enge Verbindung zwischen der opfernden Person und dem Opfertier an. Sodann ist das Opferziel die (Wieder-)Herstellung der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Damit aber ist das Opfer kein unpersönlicher, allgemeiner ritueller Akt, sondern eine sehr persönliche Angelegenheit: Es wird die Beziehung zwischen dem lebendigen und personalen Gott JHWH und dem einzelnen Menschen erneuert. Das Brandopfer (und auch jedes andere Opfer) wird nicht „an sich“ dargebracht, sondern um eines bestimmten Menschen willen, zugunsten der opfernden Person. Um nun genau festzulegen, zu wessen Gunsten und um wessentwillen dieses konkrete Opfertier gleich geschlachtet und dargebracht wird – wer also der Empfänger des Wohlgefallens ist – muss per Handaufstimmung der Zusammenhang zwischen Mensch und Tier, zwischen der Opfermaterie und dem Empfänger des Opfereffekts hergestellt werden⁸. Weil die Opferwirkung so *ad personam* zugeeignet wird,

ist eine Vertretung in dieser Angelegenheit nicht möglich.

Versöhnung erwirken

Damit die heilvolle Kommunikation (Gemeinschaft) zwischen den Menschen und Gott wieder hergestellt werden kann, muss alles, was trennend zwischen Mensch und Gott steht, aufgehoben bzw. beseitigt werden. Das ist der Sinn des hebräischen Wortes *kipper*, das oft mit dem theologischen Fachbegriff der „Sühne“ oder mit „entsühnen“ übersetzt wird. Es handelt sich um einen ganz wesentlichen Schlüsselbegriff der Opferweisungen im Buch Levitikus. Von der bisherigen Lektüre der Tora her begegnet *kipper* an der signifikanten Stelle Gen 32,21⁹. Jakob tritt nach all den Jahren seinem Bruder Esau gegenüber und sagt sich: „Ich will Versöhnung mit ihm erwirken (ʾakapp-rā) durch die Gabe, die vor mir hergeht“. Jakob schickt also ein Geschenk voraus. Nicht nur die Jahre der Entfremdung, sondern auch das betrügerische Handeln Jakobs stehen trennend zwischen Jakob und Esau, und mit dem Geschenk versucht Jakob, die Trennung aufzuheben – was letztendlich gelingt, die Familienbande können wiederhergestellt werden.

Sehr eindrucksvoll ist auch das Tun des Mose in Ex 32,30. Nach der großen Sünde des Volkes, das von JHWH abgefallen ist, in dem es die Befreiungserfahrung des Exodus auf das Goldene Kalb übertragen hat, will Mose auf den Berg zu JHWH hinaufsteigen, um Fürbitte zu leisten: „vielleicht – ich will Versöhnung erwirken (ʾakapp-rā) für eure Sünde“¹⁰. Mose will versuchen, die gestörte (zerstörte?) Beziehung zwischen dem Volk und JHWH wieder herzustellen. An die Stelle der Fürbitte des Mose tritt

⁵ Vgl. Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 2200, 215–221.

⁶ Vgl. Jacob Milgrom, Leviticus 1–16 (The Anchor Bible 3), New York et al. 1991, 152.

⁷ Vgl. Rolf P. Knierim, Text and Concept in Leviticus 1:1–9 (FAT 2), Tübingen 1992, 39.

⁸ Vgl. William K. Gilders, Blood Ritual in the Hebrew Bible. Meaning and Power, Baltimore/London 2004, 81.

⁹ Vgl. Janowski, Sühne, 110–111.

¹⁰ Vgl. Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2004, 323.

mit der Einrichtung des Kultes in Levitikus das Opfer, das „Versöhnung erwirkt“ (so der Übersetzungsvorschlag für *kipper*). Schon das Brandopfer (Lev 1,4) hat diese Funktion, mehr aber noch haben das Entschuldigungs- und das Entschuldigungsoffer die Aufgabe, „Versöhnung zu erwirken“, also alles, was von Gott trennt, was immer es ist, was auch immer vorgefallen ist, was auch immer den Menschen verunsichert und damit von Gott fernhält, zu *entfernen*.

Wiedereingliederung nach Verunsicherung

Der Gedanke der Bewältigung von Verunsicherung ist ein Schlüssel für das Verstehen der Opferrituale, insbesondere beim Entschuldigungs- und Entschuldigungsoffer. Es geht dabei zunächst um folgenden, bis heute nachvollziehbaren Vorgang: Jemand lebt mit bestem Wissen und Gewissen nach der Weisung Gottes und will nach Kräften alle Gebote und Verbote erfüllen. Doch dann scheitert die Person – unbeabsichtigt – aus irgendeinem Grund, und es wird ihr eine (ihre) Schuld *bewusst* (im Hebräischen die gleiche Wurzel *ʿascham* wie bei der Bezeichnung für Schuld/Entschuldigungsoffer). Ist ein Schuldbewusstsein da, so kann man das nicht wegwischen: Weder kann man die Tat/das Unterlassen ungeschehen machen, noch kann man sich (bzw. der betroffenen Person) einreden, es bestehe keine Schuld, man könne ja nichts dafür. Die Verunsicherung besteht, das Gottesverhältnis ist gestört (und dabei geht es, wohlgemerkt, überhaupt nicht um eine absichtlich begangene moralische Sünde!). Nach der Erzählstruktur des Buches Levitikus, das aus erzählten Gottesreden besteht, die Mose an das Volk bzw. Aaron und die Priester weitergeben soll, bietet für diese Fälle Gott selbst ein Verfahren an, das die „Störung“ („Sünde“, „Schuld“ – im weitesten Sinne!) gleichsam neutralisiert oder beseitigt. Dieses Verfahren zur *Entfernung* erhält im Hebräischen wie im Grie-

chischen den gleichen Namen wie die Störung selbst (im Deutschen: Sünde/*Entsündigungsopfer*; Schuld/*Entschuldigungsoffer*). In der Perspektive auf den Menschen ist mit Recht von einer „therapeutischen Funktion“ der Darbringung zu sprechen¹¹ oder auch von „Psychohygiene“¹². Daher kann dieses Verfahren auch und gerade dann zur Anwendung kommen, wenn körperliche Vorgänge im Spiel sind, die der Mensch nicht zu verantworten hat, die naturbedingt ablaufen, aber dennoch eine Schwächung und Verunsicherung des Menschen darstellen (etwa das Austreten von Blut bei der Geburt, Lev 12, oder auffällige Hautkrankheiten, Lev 13-14). Medizinisch-physiologische Kenntnisse, die heute zur Allgemeinbildung gehören, waren nicht vorhanden, und aufgrund unzureichender hygienischer Verhältnisse und medizinischer Interventionsmöglichkeiten war der Tod im Alltag viel präsenter. Der Opferkult – und das ist gegenüber möglichen altorientalischen Parallelen stets zu bedenken – war aber nicht dazu da, irgendwelche körperlichen Heilungen zu bewirken, gleichsam als Magie die Gottheit zur Heilung zu zwingen. Daher kommt es auch erst dann zur kultischen Handlung, wenn das mit der Sphäre des Todes belastete Phänomen abgeklungen war – das Opfer demonstriert also die kultische Wiedereingliederung (Reintegration) der betroffenen Person in die feiernde Gemeinschaft (Stichwort: „kultische Reinheit“¹³) und in die Gottesnähe, die, nebenbei bemerkt, der „Normalzustand“ ist. – Bei den unbeabsichtigt begangenen Verbotsverstößen geht es nicht um die kultische Reinheit als Fähigkeit, am Kult teilzunehmen, sondern um die Vergebung durch Gott, die der Mensch zugesprochen bekommen muss. Nur so kann die Person die subjektiv empfundene Gottesferne bewältigen. Dies zeigt die Doppelformel am Abschluss des Opferrituals (Lev 4-5): „Der Priester erwirke Versöhnung (*kipper*) für diese Person, und es wird ihr vergeben werden“. Das Tun des Priesters ist der Vollzug der Opferhandlung – hier muss alles Menschenmögliche getan werden, die Aufrichtigkeit durch korrekten Vollzug und einwandfreie Opfermaterie (al-

¹¹ Erhard S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993, 49.

¹² Staubli, Levitikus, Numeri, 61.

¹³ S. dazu den Beitrag von Dorothea Erbele-Küster in diesem Heft.

so keine Schlamperei und billiges Krüppelvieh!) zu demonstrieren. Darauf folgt dann ein Passiv („es wird ihm/ihr vergeben werden“) – dahinter steckt das Tun Gottes, das aber vom menschlichen (priesterlichen) Opferhandeln unabhängig ist. Gott gibt die Zusage, dass die Vergebung erfolgt – aber dadurch bleibt die göttliche Souveränität, die eigene Entscheidung Gottes unangetastet. Es geht also nicht um Magie, die die Gottheit manipulieren will, sondern um einen – von Gott selbst gewiesenen! – Weg, wie der Mensch die Wiederherstellung seiner „normalen“ Gottesbeziehung sinnenfällig erfahren kann. – Dieser Weg muss auch für die Allerärmsten gangbar sein (Lev 5,7-13): Wer die Mittel für ein Schaf oder eine Ziege nicht aufbringen kann, soll zwei Turtel- oder Haustauben bringen (so auch Lev 12,8 und Lk 2,22-24); und wer selbst das nicht leisten kann, bringe einen kleinen Eimer (ca. 2,2 Liter) Weizenfeinmehl. Letztere Tarifiermäßigung ist besonders bedeutsam, denn hier findet eine erste Transformation in ein Ritual statt, das ohne Tierblut auskommt.

Kult als geschützter Begegnungsraum

Nur kurz sei noch auf die Funktion des Kultes als geschützter Begegnungsraum eingegangen. Schon bei der Gotteserscheinung am Sinai (Ex 19-20) wurde dem Volk die „gefährliche Nähe Gottes“¹⁴ bewusst. Mose sollte als Vermittler fungieren. Diese Mittlerrolle übernehmen im Kult die Priester, die – mit besonderer Ausbildung und Ordination, ausgedrückt in ihrer Gewandung – das Volk vor Gott repräsentieren und in dessen Namen am Heiligtum handeln. Tun sie dies nicht, sondern üben sie in eigenem Interesse andere, nicht von JHWH angeordnete und schriftlich fixierte Rituale aus, so hat das tödliche Folgen: Daran erinnert in dramatischer Weise die schockierende Geschichte von den Aaronsöhnen Nadab und Abihu in Lev 10. Was sie genau tun und warum, bleibt unklar, nur soviel verrät der Text: Es war etwas, das nicht von JHWH angeordnet war – und sie müssen deshalb sterben (aber nicht von Menschenhand; vielmehr geht vom

Heiligtum Feuer aus, das sie verzehrt). Ihr Schicksal lehrt, dass es nicht ins Belieben der Priester gestellt ist, was sie an Ritualen ausüben und was sie von den Menschen an Opfern verlangen. Obwohl die Priester unentbehrlich sind, dürfen sie sich nicht korrumpieren lassen und die Weisung JHWHs nicht missachten (dass sie es dennoch tun, beklagt Mal 2). Der Kult ist auch insofern ein geschützter Begegnungsraum, als hier die Regeln klar festliegen, wie der Mensch dem lebendigen Gott gegenüber treten soll und kann. Es soll keine Privatveranstaltungen dieser Art geben, keine erfundenen Opferfeiern, keine magischen Praktiken – auf diese Weise wird *via negativa* verhindert, dass fremde Kulte und Fremdgötterverehrung Einzug halten (die späteren Geschichten von den Königen und die prophetischen Bücher sind voll davon, dass solches aber *de facto* in Missachtung der Weisung Gottes geschah). Im positiven Sinne ist für alle Israeliten klar, wo und wie sie Gott begegnen können – es gibt keine Esoterik, keine Arkan Disziplin, die Nicht-Eingeweihte vom Heil fernhält. Alle haben Zugang zum Heiligtum und damit zu Gottes Heil – sofern sie im Status der Reinheit sind und sich keines Vergehens bewusst sind. Und sind sie nicht in diesem Status, dann gibt es Wartephase und Rituale, die den „Normalzustand“ wieder herstellen.

Ausblick

Das Buch Levitikus will mit seinen Kultordnungen dem Menschen vor Gott Orientierung und Halt geben – ohne dass dies ausdrücklich so genannt wird, aber das Konzept lässt sich so deuten. Der Kult ist damit eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Existenz des Menschen *coram Deo*, vor Gottes Angesicht. An sich kann der Mensch *coram Deo* nicht bestehen, aber Gott selbst eröffnet die Möglichkeit, unter bestimmten Bedingungen und Prädispositionen die Begegnung mit Gott zu wagen. Damit ergibt sich auch von hier aus ein Maß-

¹⁴ Vgl. Dohmen, Exodus 19–40, 129 sowie den Exkurs 331–333.

stab für heutiges „kultisches“, liturgisches Handeln: Es muss dem Menschen eine Perspektive auf Gott hin bieten, Kommunikation und Vergebung erfahrbar machen, Verunsicherungen beseitigen und integrierend, nicht abschließend, wirken – freilich nicht ohne Bedingungen, aber diese sind nicht von Menschen gemacht, sondern finden sich in Gottes Weisung.

Transformationen

Der Opferkult des Buches Levitikus ist heute weder im Judentum noch im Christentum praktikierbar (Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr.). Dennoch haben diese Texte in diesen Religionen überlebt: Im Judentum ersetzt das Studium der Tora (und damit auch der Opferweisungen) den Kult, es ist selbst ein Ort der Freude und Gottesbegegnung; zur Versöhnung mit Gott und den Menschen sind Reue, Umkehr, Gebet und gute Taten gangbare Wege¹⁵. An die Stelle aller menschlichen Opfer treten für das Christentum die Menschwerdung des Wortes Gottes in Christus, dessen Kreuzestod und Auferstehung. Wortgottesdienst und Eucharistie vergegenwärtigen dieses Geschehen und setzen damit die Grundbotschaft des Buches Levitikus fort: Gott will die Versöhnung mit den Menschen.

Zusammenfassung

Die auf den ersten Blick sehr technisch wirkenden Opferbeschreibungen in Levitikus 1-10 enthalten Spuren von Hinweisen darauf, dass der Opferkult dem Heil und Wohlergehen der Menschen dient. Er ist Ausdruck der Kommunikation mit Gott, in der dem darbringenden Menschen das Wohlgefallen Gottes zugesagt wird (Lev 1-3). Bestimmte Opfer (Lev 4-5) dienen dazu, die „Sünde“ zu entfernen. „Sünde“ ist dabei alles, was sich trennend zwischen Gott und Mensch schiebt und was der Mensch nicht aufgrund seines absichtlichen Fehlverhaltens zu verantworten hätte, sondern was unbeabsichtigt oder naturbedingt geschieht, dennoch aber den Menschen tiefgreifend verunsichert und die Beziehung zu Gott (zer)stört. Nach der erzählerischen Struktur des Levitikusbuches stellt Gott selbst das Ritual als den Weg bereit, der zur „Versöhnung“ führt. Versöhnung ist dabei die Entfernung des Trennenden und Wiederherstellung der Gottesbeziehung sowie die Wiedereingliederung des betroffenen Menschen in die tragende Kultgemeinschaft. Gott eröffnet damit von sich aus die Möglichkeit, dass der Mensch coram Deo („vor Gottes Angesicht“) bestehen kann.

Professor Dr. Thomas Hieke



lehrt Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; geb. 1968 in Pegnitz/ Oberfranken. Forschungsschwerpunkte: Biblische Theologie; Genesis; Levitikus;

Esra-Nehemia; Maleachi;
E-Mail: thieke@uni-mainz.de

¹⁵ Vgl. z.B. die Avot de Rabbi Natan [A] 4,5, Z. 30-35 mit Rückgriff auf Hos 6,6; ähnlich ARN [B] 8,2, Z.5-8; vgl. ferner Janowski, Sühne, 138; Stefan Schreiner, Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 2007, 371-392, hier: 384.

Kult und Geschlecht

Kult(un)fähigkeit in Levitikus 11–15

■ In welchem Zusammenhang und wie reden wir in Theologie und Kirche vom geschlechtlichen Körper? Das biblische Buch Levitikus tut dies, um die Heiligkeit Gottes näher zu erfassen. In den Reinheitsbestimmungen in Lev 11–15 wird der menschliche Körper in Relation zum Kult d. h. der Begegnung zwischen Gott und Mensch(en) gesetzt. Inhaltlich betreffen die Bestimmungen in diesen Kapiteln grundlegende Aspekte menschlicher Lebensvollzüge wie Nahrungsauswahl im Blick auf Tiere (Lev 11), Hautkrankheiten und Pilzbefall an Textilien und Häusern (Lev 13/14), Geburt (Lev 12) und Ausscheidungen der Geschlechtsorgane (Lev 15). Lev 11–15 gehören zu einem größeren Textbereich von Lev 11–26, der das Thema Reinheit und Heiligung behandelt. Der Körper muss kultfähig („rein“ in kultischer Hinsicht) sein, um sich Gott nähern zu können. An ihm soll sich die Heiligkeit Gottes abbilden. Bestimmte körperliche Zustände verbieten jedoch zeitweilig den Zugang zum Kult.

Kult und Geschlecht

In den Reinheitsbestimmungen in Lev 11–15 ist in zwei Kapiteln die Frage der Reinheit, d. h. Kultfähigkeit, zentral mit der Geschlechterfrage verwoben: in den Bestimmungen über die Gebärende in Lev 12 und in den Bestimmungen rund um geschlechtliche Ausflüsse bei Männern und Frauen in Lev 15.

Laut den Bestimmungen für eine Gebärende in Lev 12 soll unmittelbar nach der Geburt zwischen einem männlichen und einem weiblichen Neugeborenen differenziert werden: Je nach Geschlecht des Kindes ist die Frau nach der Entbindung unterschiedlich lang kultisch unrein. Die Unterscheidung in zwei biologische Geschlechter der Kinder spiegelt sich damit am Körper der Frau bzw. an ihrem Verhält-

nis zum Kult: Nach der Geburt eines Mädchens muss sie sich doppelt so lang vom Kultgeschehen fernhalten. Wir lesen in Lev 12:

Eine Frau, wenn sie Samen entwickelt und ein männliches Kind gebiert, ist sieben Tage kultisch unrein – analog den Tagen ihres instabilen Zustands der Menstruation ist sie kultisch unrein. (V.2)

Wenn sie ein weibliches Kind gebiert, ist sie vierzehn Tage kultisch unrein wie während ihrer menstruationsbedingten Kultunfähigkeit. (V.5)

Der Text gibt weder eine Begründung dafür, warum die Frau kultisch unrein ist, noch warum die Zeit der Kultferne nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lang ist. Es geht dem Text also weniger um Erklärungen als um eine Beschreibung eines Ordnungssystems. Auch koppelt er die Zeit der kultischen Unreinheit nicht direkt an die Nachblutungen. Die Einteilung in 7 und 14 Tage ist schematisch. Sie reflektiert möglicherweise die Relevanz der Zahl sieben für den Textcorpus. Die auf die Geburt folgenden Nachblutungen können länger oder kürzer sein, die physiologischen Details interessieren den Text nicht. Auch steht Blut nicht materiell für Unreinheit. Im Gegenteil nach der ersten Zeit der Kultunfähigkeit von 7 bzw. 14 Tagen ist vom „Blut der Reinheit/Reinigung“ die Rede (V4.6).

Für den Zustand der Frau nach der Geburt wird ein spezifischer Begriff verwendet, der den kultischen Zustand der Frau im Gefolge der Menstruation in Levitikus 15,19ff bezeichnet. Uns ist diese Vorstellung fremd, weshalb wir über keinen entsprechenden Begriff verfügen. In der westlichen Kultur der Spätmoderne ist Menstruation kein kultisches oder reli-

giöses Phänomen, auch wenn es nach wie vor Tabuisierungen unterliegt. Die meisten Übersetzungen verschleiern die fremden Körperstellungen der hebräischen Bibel und übersetzen mit „Menstruation“ bzw. mit „Unreinheit“.

Körper, Sprache und Geschlecht

Dieser Blick in die Reinheitsbestimmung in der Mitte der Tora macht deutlich, dass weder der Körper noch das Geschlecht eine biologisch feststehende Größe darstellt, sondern immer kulturell-religiös vermittelt wahrgenommen wird. Sprache strukturiert die Wahrnehmung von Welt und ist konstitutiv für die Vorstellung von Körper und Geschlecht.

Gender: Eine Kategorie des Textes und der Auslegung

Unreinheit scheint laut dem zitierten Kapitel Lev 12 eine gender-relevante Kategorie zu sein, genauer gesagt, das Geschlecht legt die Zeit der Unreinheit, d. h. der Kultunfähigkeit fest. Damit stellt sich die Frage, aus welcher Perspektive Lev 12 geschrieben ist und welches Geschlechterverhältnis er impliziert. So fällt auf, dass der Geburtsvorgang und dessen soziale Wirklichkeit, die durch Fehlgeburten, Totgeburt und die Gefährdung des Lebens der Mutter bestimmt ist, zumindest nicht explizit thematisiert wird, auch wenn teilweise die Zeit der Kultabstinenz als Schutzraum für Mutter und Neugeborenes gedeutet werden.

Kultfähigkeit von Frauen (und Männern)

Im weiteren Verlauf des Textes in Lev 12 wird gesagt, dass die Frau nach Ablauf der Reinigungszeit ein Opfer zur Besiegelung der Reintegration in den Kult und damit in die Gemeinschaft, darbringen soll. Diese Aufforderung setzt die allgemeine aktive Kultteilnahme von Frauen voraus (siehe den Beitrag von Thomas Hieke). Frauen nahmen unterschiedliche kultisch-religiöse Rollen ein. Eine kultische Reintegration verbunden mit einer Darbringung wird allein bei der Geburt und dem außergewöhnlich langen Blutfluss bei der Frau (bzw. dem genitalen Ausfluss beim Mann) gefordert.

Es scheint, dass Levitikus mit seinem streng komponierten kultischen Ordnungssystem in seiner Radikalität isoliert dasteht. Allerdings wird es in der Rezeptionsgeschichte in ein moralisches System bzw. in Regeln für das Eheleben transformiert. Die Reinheitsbestimmungen in Levitikus haben kaum einen Niederschlag in den narrativen Überlieferungen innerhalb der Bibel gefunden, so dass kritisch zu fragen ist, inwieweit sie den Alltag im Alten Israel prägten. Nirgends in der Hebräischen Bibel wird mit den Reinheitsvorschriften argumentiert, dass Frauen vom Kult ausgeschlossen sind bzw. keine offiziellen Ämter übernehmen konnten. Zumal mit diesem Argument auch Männer vom Kult ausgeschlossen werden könnten, da sie ebenfalls regelmäßig kultisch unrein werden können, etwa durch Samenerguss. Die Auslegungsgeschichte innerhalb des Judentums wie des Christentums kreist allerdings um die wiederkehrende kultische Unreinheit von Frauen während der Menstruation und im Gefolge von Geburten. Nach Lev 15 unterliegt jedoch der weibliche wie der männliche Körper Zeiten der Unreinheit d. h. der Kultabstinenz. Umgekehrt und positiv formuliert heißt dies aber auch, dass der geschlechtliche Körper auf den Kult bezogen ist.

Reinheitsbestimmungen als Ordnungssystem

Die Begriffe „Reinheit/Unreinheit“ sind Ordnungskategorien, die Grenzen ziehen: Zuerst im kultischen Kontext, davon abgeleitet dann in ethnischer, sozialer und moralischer Hinsicht. Die Begriffe unterscheiden zwischen Kultfähigkeit (rein) und Kultunfähigkeit (unrein), und machen eine Aussage über die Gemeinschaftszugehörigkeit. Mit der Kulturanthropologin Mary Douglas gesprochen kommt den Reinheitsbestimmungen eine kulturelle und soziale Dimension zu. Die Reinheitsbestimmungen entwerfen ein Modell der Grenzziehung.

Innerhalb ihres Ordnungssystems dient der weibliche wie der männliche Körper als Mikrokosmos, an dem sich der Makrokosmos abbildet. Der Körper ist Symbol für die Gesellschaft und deren sozio-religiöse Vorstellungen, die wieder-

um in den Ritualen bzw. den Reinheitsbestimmungen geprägt werden. In besonderem Maße werden am weiblichen Körper bzw. durch die Art und Weise wie über den weiblichen Körper gesprochen wird Grenzziehungen vollzogen.

Nicht un-rein sondern im Widerstreit mit dem Kult

Die Wortfeldverbindung von Körper und Reinheit gehört in der Moderne nicht zum Bereich des Kults sondern der Kosmetik („reine Haut“). Der Alltagsgebrauch des deutschen Wortfeldes „Reinheit“ ist irreführend, denn er versteht diese im Sinne von Reinlichkeit und Sauberkeit. In Exodus beschreibt das Adjektiv „rein“ die Reinheit und den Glanz von Gold für den Bau des Heiligtums. In Levitikus wird es für Gegenstände, Menschen und Tiere gebraucht, die kultisch rein sind. Eine Person muss erst (durch einen Priester) für rein d. h. kultfähig erklärt werden. Unreinheit ist daher keine Eigenschaft, die Menschen inhärent ist, vielmehr entsteht Unreinheit in der Praxis der Zuschreibung. Reinheit ist der Normalzustand.

Während im Deutschen „rein“ und „unrein“ ein Gegensatzpaar einer Wortfamilie bilden, sind die beiden Begriffe im Hebräischen zwei voneinander unabhängige Wurzeln. Die Gegenwortbildung rein/unrein geht auf die griechische Bibel zurück. Dem hebräischen Denken eher entsprechend könnte anstelle für „unrein“ von „kultgefährdend“ bzw. „gefährdet durch den Kult“, „im Widerstreit mit dem Kult“ und „Kultabstinenz“ gesprochen werden.

Der Begriff hat daher nichts mit Abscheu zu tun. Un/Reinheit ist für Levitikus in erster Instanz ein funktionaler Begriff zur Bewertung der Kultfähigkeit. Sekundär diente er vor allem in prophetischer Literatur der Qualifizierung des moralischen bzw. sozialetischen Zustands (Ez 23,30; 36,16f.25; Hos 5,3; etc.).

Kein Körperkult sondern Kultkörper

Mit Körperkult bezeichnen wir die Pflege des eigenen Körper(bilde)s. Dies kommt nicht zuletzt in ritualisierten Handlungen, wie dem Gang zum Wellnesszentrum, zum Ausdruck.

Spiegelt sich also nicht auch in unserem Körperkult eine kultische Dimension, die den Körper in Beziehung zum Heiligen setzt? Mit Kultkörpern assoziieren wir demgegenüber eher Kultgegenstände. In der Art und Weise wie die Texte in Levitikus den Körper in Relation zum Kult sehen, beschreiben sie jedoch Kultkörper jenseits eines Körperkults, der sich an einem Idealbild eines schönen und sportlichen Körpers ausrichtet. Levitikus lässt einen Körper entstehen, der nicht in der Selbstsorge aufgeht. Das Buch entwirft ein Körperbild, das sich nicht vermarkten lässt, auch wenn Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit für die Reinheitsbestimmungen miteinander verwoben sind. Geschlechtlichkeit wird dabei ohne eine moralische Beurteilung thematisiert, der Ton ist sachlich.

Wenn wir uns aufmachen, die verschmähten Texte aus Levitikus wieder zu lesen, kann dies unsere Körpersprache verändern. Wege werden sichtbar, theologisch über den geschlechtlichen Körper zu sprechen. Die Texte entwerfen eine Welt, die den geschlechtlichen Körper, den männlichen wie den weiblichen, auf den Kult und damit auf die Heiligkeit Gottes bezieht.

Zusammenfassung

Im Herzen der Tora stehen die Reinheitsbestimmungen (Lev 11-15): In diesen wird der menschliche Körper und körperliche Vorgänge in Beziehung zum Kult gesetzt. Das Geschlecht spielt dabei eine zentrale Rolle. So verursacht die Geburt eines Kindes etwa, dass die Frau je nach Geschlecht des Neugeborenen eine bestimmte Zeit kultisch „unrein“ ist. In diesem Status der Kultunfähigkeit müssen bestimmte Vorkehrungen getroffen werden, um das Heiligtum nicht zu gefährden. Der Beitrag diskutiert neben der Frage der Kult(un)fähigkeit von Frauen (und Männern) das Verständnis des Begriffspaares „rein-unrein“ und zeigt alternative Übersetzungsmöglichkeiten auf.

Literatur

- *Veronika Bachmann, Die biblische Vorstellungswelt und deren geschlechterpolitische Dimension. Methodologische Überlegungen am Beispiel der ersttestamentlichen Kategorien ‚rein‘ und ‚unrein‘, in: lectio difficilior 2/2003 (<http://www.lectio.unibe.ch>).*
- *Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu, Frankfurt 1988.*
- *Dorothea Erbele-Küster, Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15 (WMANT 121), Neukirchen-Vluyn 2008.*
- *Dorothea Erbele-Küster/Elke Tönges, Art. Reinheit/Unreinheit, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch, Gütersloh 2009 (im Druck).*
- *Angelika Malinar/Bernd Seidenstricker/Martin Vöhler (Hg.), Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich, München 2009.*

Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster



beschäftigte sich die letzten Jahre intensiv mit dem Buch Levitikus in der Mitte der Tora. Sie lehrt Altes Testament an der Protestantischen Universität in Brüssel und ist Dozentin

an der Protestantisch Theologischen Universität in Kampen (NL). E-Mail: dmerbele@pthu.nl

Konstantinopel Hauptstadt des Ostens

„Leuchtende Stadt“, „Königin der Städte“, „die Schöne“. Den Bewohnern Konstantinopels mangelte es nicht an Superlativen, um ihre Stadt zu beschreiben. In der Tat baute Konstantin an der Stelle des alten Byzanz eine Stadt, in der jeder Stein, jedes Gebäude und jede Straße von der politischen Funktion des griechischen und christlichen Ostriechs zeugen sollte. So entstand Konstantinopel, das „neue Rom“, das bald alle anderen Städte des Römischen Reichs überstrahlte.



Mit der Gründung einer „christlichen Hauptstadt“ im Osten und mit der Zulassung des Christentums als offizielle Religion erhielt Konstantinopel höhere Bedeutung als die bisherige Metropole im Westen. Das Patriarchat der Kaiserstadt beanspruchte allerdings keine Führungsrolle gegenüber den anderen vier Kirchenzentren Rom, Alexandria, Antiochia, Jerusalem, sondern Gleichstellung. Das gesamte christliche Glaubensbekenntnis wurde in dieser Stadt und ihrem Umfeld formuliert. Und auch später behielt Konstantinopel eine zentrale Bedeutung für den östlichen Teil der Kirche. Kontinuität und Vielfalt zugleich prägen diese Metropole, deren wechselnde Namen bereits eine bewegte Geschichte widerspiegeln: Das antik-heidnische Byzantion – das mittelalterlich-christliche Konstantinopel – das neuzeitlich-islamische Istanbul.

Einzelheft € 9,80
Jahresabonnement € 34,- (4 Ausgaben)

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Räuchern, libieren, spenden

Opfer im altisraelitischen Alltag

■ Die Opfer, die im Buch Levitikus aufgeführt werden, fanden am Heiligtum statt. Zum Heiligtum pilgerte eine israelitische Familie nur bei besonderen Anlässen: anlässlich der bäuerlichen Erntedankfeste (Pessach/Gerstenernte, Schawuot/Weizenernte, Sukkot/Weinlese), zur Erfüllung eines Gelübdes (1 Sam 1,21.24), zur Entrichtung des Zehnten ... Gab es in Israel auch Opfer außerhalb des Tempels und damit außerhalb besonderer Festzeiten, die stärker mit dem Alltag verflochten waren? Dieser viel zu wenig beachteten sozialgeschichtlichen Frage wollen wir hier nachgehen.

■ In diesem Zusammenhang wird gerne auf den „Kleinkult“ der „Familienfrömmigkeit“ in der Zeit der „Frühisraeliten“ hingewiesen¹, auf die Schlacht- und Gemeinschaftsopfer, die zum Beispiel von Jakob/Israel, Gideon oder Manoach ohne Beiziehung eines Priesters dargebracht werden (Gen 31,54; 46,1; Ri 6,18–21; 13,15–20), auf die Altarbauten von Abraham (Gen 12,7f; 13,4.18), auf die lokalen Opfer, wie sie zum Beispiel Samuel in Rama darbrachte (1 Sam 9,11–26) oder auf den Blutritus, mit dem die Hebräer in Ägypten den Vernichter abhalten (Ex 12,21–23). Aber sind diese Opfer, die noch dem jüngsten Gesetz, dem Heiligkeitengesetz, als Praxis des Volkes vor Augen stehen (Lev 17,7) mit voranschreitender Staatlichkeit tatsächlich verschwunden? Die Sitte beispielsweise, die Hausmauer mit dem Blut eines Opfertieres zu beschmieren, habe ich selber in den 1980er Jahren noch bei einem Weli (Scheichheiligtum) im Sinai beobachten können. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass der Fleischverzehr im familiären Kontext noch lange mit Opferbräuchen verbunden blieb.² Das Problem besteht darin, dass die Spuren solcher Opfer meist unwiederbringlich verloren sind. Es gibt aber eine Reihe anderer ar-

chäologischer und biblischer Hinweise auf Opferpraktiken im antiken Alltag der Südlevante.

Häusliche Opfer

Die religionssoziologische Auswertung archäologisch untersuchter Häuser der Eisenzeit in der Südlevante steht erst ganz am Anfang. Ein vorläufiger Befund³ zeigt, dass es kein typisches Muster häuslicher Kultausübung bzw. einen „Herrgottswinkel“ gegeben hat. In der früheren Phase sind Kultständer und Trankopfergefäße nicht selten, später werden Motivfiguren und besonders Räuchergeräte häufiger. Reiche Häuser haben mehr Kultinventar als ärmere. Am wichtigsten ist die Erkenntnis, dass Kultgeräte fast immer zusammen mit Küchengeräten, oft nahe der Feuerstelle, gefunden werden, was wiederum auf die wichtige Funktion von Frauen für den Hauskult verweist.

Aus Jer 7,18 und 44,17–19 ist uns der für die Zeit des Propheten Jeremia äußerst beliebte häuslich-familiäre Kult⁴ für die „Himmelskönigin“ (Abb. 1) bekannt, der vielleicht auf den Hausdächern stattfand. Dazu gehörte das Ausgießen von Trankopfern (Wasser, Milch, Bier, Wein?; Abb. 2), das im Zusammenhang mit Gestirnsgottheiten besonders beliebte Räuchern (Fett, Mehl, Kräuter, Weihrauch?; Abb. 3) und das Backen von „Göttinnenkuchen“⁵, auf denen

¹ Bernd Janowski, Art. Opfer, in: NBL 3 (2001), 36–43, hier 37.

² Vgl. die entsprechenden ethnographischen Hinweise bei Gustav Dalman, Arbeit und Sitte, Bd. 1, Gütersloh 19, 30ff. 141f. 416. 423f. 426. 429. 432. 570. 579. 589.

³ Rüdiger Schmitt, Kultinventare aus Wohnhäusern als materielle Elemente familiärer Religion im Alten Israel, in: I. Kottsieper/R. Schmitt/J. Wöhrle (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt (FS Albertz), Münster 2008, 441–477.

⁴ Da auch Könige und Beamte dem Kult huldigten, kann seine staatliche Institutionalisierung in Juda nicht ausgeschlossen werden; vgl. Christian Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (BBB 94/1), Bonn 1995, 436.

⁵ Das nur in Jer 7,18 und 44,19 verwendete akkadische Lehnwort *kawwānīm* meint offenbar eine ganz bestimmte Art von Kuchen, die für die Göttin gebacken wurde.

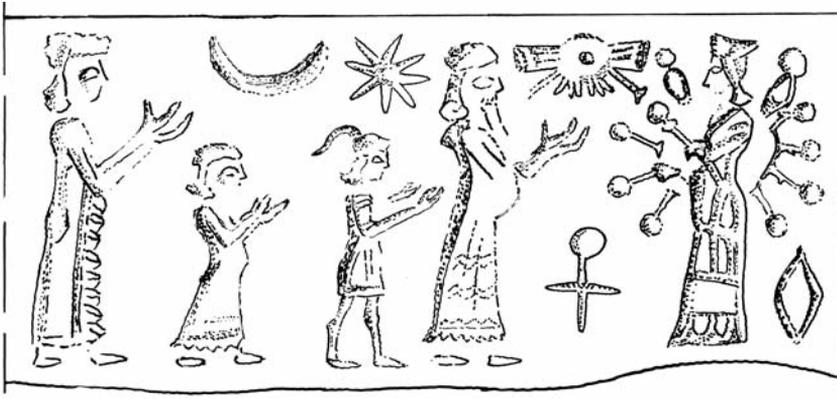


Abb. 1: Eine ganze Familie huldigt der Himmelskönigin. Elamitisches Rollsiegel, 8. Jh. v. Chr., BIBEL+ORIENT Museum, Freiburg CH VR 1993.11⁶.



Abb. 2: Trankopfer- oder Libationsgefäße aus dem östlichen Mittelmeerraum haben häufig die Form eines Stieres. a-b Zwei Libationsgefäße aus dem BIBEL+ORIENT Museum Freiburg CH (VFig 2005.20 und VFig 2005.7). Das hintere ist 19cm lang und stammt aus dem zentralpalästinischen Bergland (9.-8. Jh. v. Chr.), das vordere ist 12,7cm lang und stammt aus Zypern (13. Jh. v. Chr.).⁷ Ein fast identisches Stück ist aber bei Qubeibeh gefunden worden.⁸ c Libationsgefäß, 12cm Durchmesser, Herkunft unbekannt, Israel Museum IMJ 74-115, 10-8. Jh. v. Chr.⁹

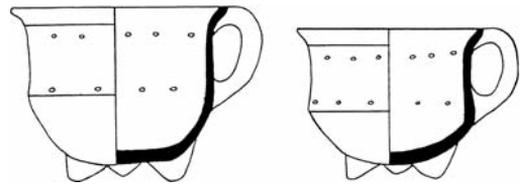


Abb. 3: Zwei der drei Räuchertassen aus dem Trankopferbecken bei der Torhöhe von et-Tell (Betsaida), 10.-8. Jh. v. Chr.¹⁰ Solche Geräte wurden auch beim häuslichen Räucher kult verwendet.

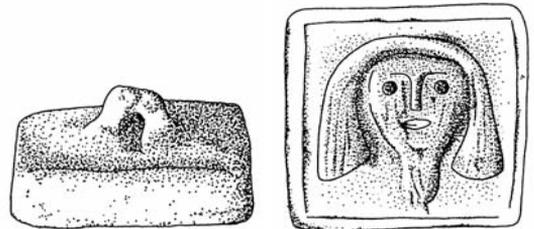


Abb. 4: Tonstempel aus Ramat Rahel, 8.-7. Jh. v. Chr. mit quadratischer Basis, ca. 4x4 cm, der möglicherweise zum Stempeln von Opferkuchen verwendet worden ist.¹¹

⁶ Othmar Keel, Die Geschichte der Stadt Jerusalem und des Monotheismus, Göttingen 2007, 492 Abb. 362.

⁷ BIBEL+ORIENT im Original. 72 Einsichten in die Sammlungen der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg CH 2007, 58.

⁸ Sara Ben-Arieh et al., A late Bronze Age Burial Cave at Qubeibeh, near Tel Lachish, in: Atiqot 22 (1993), 81 Fig. 4.

⁹ Treasures of the Holy Land. Ancient Art from the Israel Museum, New York 1986, 159 Cat. 77.

¹⁰ Bennett/Keel, a.a.O. 101 Abb. 9.

¹¹ Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Göttingen, Götter und Gottesymbole (QD 134), Freiburg/Basel/Wien 1992, Abb. 332.

das Bild der Göttin zu sehen war. Vielleicht wurden entsprechende Backformen oder Stempel verwendet (Abb. 4). Die Himmelskönigin (*malakāt ha-šāmajim*) war eine in der Zeit assyrischer Vorherrschaft beliebte Erscheinungsweise der Göttin. Ihr Hauskult wird für Juda kaum ein völliges Novum gewesen sein. Nahe-liegender ist die Annahme, dass ältere Formen des Hauskultes eine gewisse Anpassung an assyrische Sitten und Gebräuche erlebten.

Die von den JHWH-frommen Kreisen geförderte Verehrung ihres Gottes durch Anbringung seiner Vorschriften bei Hauseingängen zeigt, wie der bereits erwähnte Brauch, das Blut geschlachteter Tiere zur Schadensabwehr über den Eingang zu streichen, dass der Hauseingang ein Ort war, wo man besonders der Gottheit gedachte, möglicherweise auch mit Opfern. In Gestalt der Mesusa existiert die Praxis bis heute fort. Solche *rites de passages* gab es auch beim Eintritt ins Land über den Jordan (Jos 3-5) und beim Betreten einer Stadt, wie der folgende Abschnitt zeigt.

Opfer beim Stadttor

1997 wurde bei den Ausgrabungen von et-Tell (Bethsaida) eine vollständige Kulteinrichtung am Stadttor entdeckt, die vom ausgehenden 10. bis zum ausgehenden 8. Jh. v. Chr. in Betrieb war.¹² Dazu gehört ein 80cm hohes Podium rechts vom Torweg, auf das zwei Stufen hinaufführen zu einer rund 1m hohen, behauenen Stele, die das abstrakte Bild des lokalen Mondgottes zeigt. Vor der Stele befindet sich ein in eine Steinpflasterung eingelassenes 10 cm tiefes Basaltbassin mit einer lochartigen Vertiefung in einer Ecke des Bodens. Im Becken fanden sich die Bruchstücke von zwei Räuchertassen. Es wurde also offensichtlich vor der Stele libiert und geräuchert (Abb. 3 und 5). Weitere, bildlose Stelen vor, im und hinter dem Tor zeigen, dass hier an denkwürdige Ereignisse und Menschen erinnert wurde (vgl. 2 Sam 18,18). Eine ähnliche Einrichtung, wenn auch nicht in dieser Vollständigkeit, ist aus Dan bekannt. Dort wurde zwischen dem Vor- und dem Haupttor der Stadt eine Kultstätte mit fünf Masseben, einem Tisch für Opfergaben und Reste von Räuchertassen gefunden.

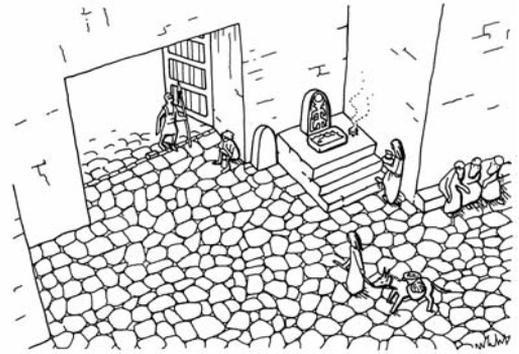


Abb. 5: Rekonstruktionszeichnung des Kultplatzes beim Stadttor von et-Tell (Betsaida), 10.-8. Jh. v. Chr.¹³



Abb. 6: Modell des Torheiligtums für Aschera im Norden des Tempelplatzes von Jerusalem nach Ez 8,3-5 und in Analogie zum Torheiligtum von et-Tell (Abb. 5), 6. Jh. v. Chr.¹⁴

In der hebräischen Bibel ist mehrfach von heiligen Stätten bzw. Höhen (*bamōt*) bei den Stadttoren die Rede. Bis zur Kultreform Joschijas gab es eine solche linkerhand beim Betreten des Tores des Stadtobersten Josua in Jerusalem (2 Kön 23,8b). Aber noch Ezechiel kennt eine heilige Stätte der Aschera beim Eingang des inneren Nordtores des Tempelplatzes (8,3-5; Abb. 6). Die große Popularität des Ascherakultes von Jerusalem ist durch aberhunderte von Säulen-

¹² Zum Folgenden siehe Monika Bernett/Othmar Keel, Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell), (OBO 161), Freiburg CH/Göttingen 1998.

¹³ Barbara Connell; Bernett/Keel, a.a.O. 102, Abb. 10.

¹⁴ Martin Hunsche, Zürich, nach Angaben des Autors.

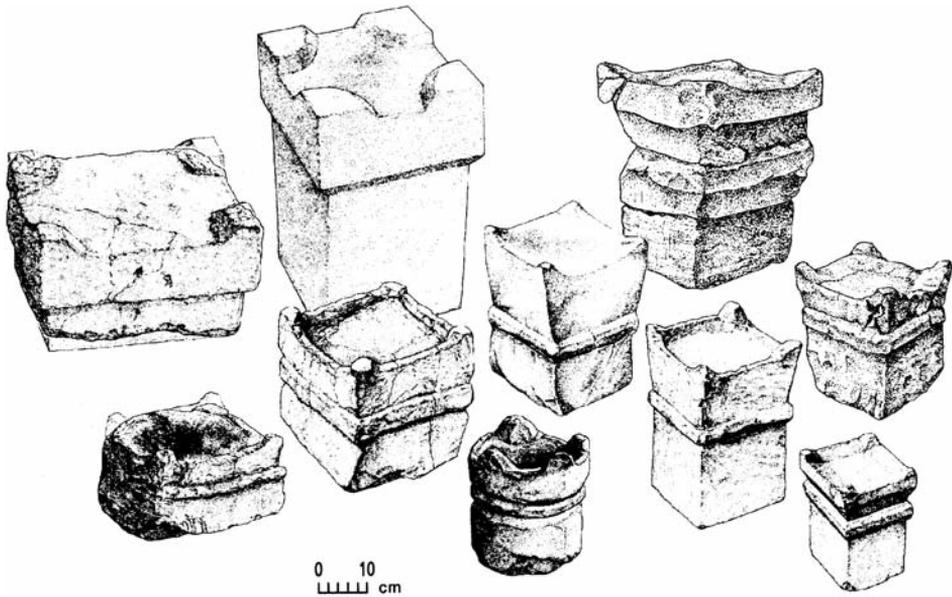


Abb. 7: Hörneraltäre aus den Ölpressanlagen von Ekron (Tel Miqne), 625-604 v. Chr.¹⁵

figürchen, die die Göttin darstellen, bezeugt. Sie wurden in den Häusern aufgestellt. Möglicherweise wurde auch dort vor dem Bild libiert und geräuchert. Auch die JHWH-Frömmigkeit konnte sich der Bedeutung des Tores an der Grenze zwischen zwei Bereichen nicht entziehen. JHWH-Worte sollen an den Stadttoren in Erinnerung gerufen werden (Dtn 6,9), und JHWH möge das Hinausgehen und Hineinkommen in die Stadt auf ewig behüten (Ps 121,8). An den Stadttoren von Jerusalem finden prophetische Weissagungen und Zeichenhandlungen statt (1 Kön 22; Jer 19,2.10-12). Möglicherweise wurden die hier ausgehandelten zivilen Rechtsgeschäfte rituell besiegelt.

Opfer auf Feld und Tenne

Im Heiligkeitsgesetz wird das Stehenlassen von Ähren am Feldrand geboten und die Nach-

lese auf Äckern und in Weinbergen verboten. Die Tabus dieser Verzichtsoffer werden sozial begründet (Lev 19,9f). Ursprünglich dürfte aber wie beim Sabbatjahr (Lev 25,1-7) der tiefe Respekt vor der Heiligkeit der Erde, die immer wieder Neues sprießen lässt, dahinter stehen.

Nicht nur auf dem Feld selber, sondern auch auf der Tenne, wo das Getreide gesammelt, gedroschen, geworfelt, gesiebt, gereinigt und abgemessen wurde, hat man sich für den Segen der Gottheit erkenntlich gezeigt. Der Tempel von Jerusalem verdankt seine Ursprünge nach der Überlieferung in 2 Sam 24,18-24 der Tenne des Arauna. Zwischen Dotan und Tirza wurde ein um 1200 v. Chr. angelegter, ummauerter Kultplatz entdeckt, der auch als Tenne gedient haben könnte, wofür die Lage auf dem Bergkamm spricht, wo die zum Worfeln günstigen Winde wehen.¹⁶ Zu seiner Ausstattung gehörte ein bronzenes Stierbild, das den Wettergott vergegenwärtigt haben dürfte. Weitere Funde wie Fragmente eines Kultständers, von Kochtöpfen und Tierknochen legen nahe, dass hier Kultmahlzeiten stattfanden.

¹⁵ Trude Dothan/Seymour Gitin, Art.: Tel Miqne (Ekron), in: NEAEHL 5 (2008), 1955.

¹⁶ Robert Wenning/Erich Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten ‚Bull Site‘, in: ZDPV 102 (1986), 75-86.

Opfer beim Pressen von Öl

Nicht nur Korn (*dāgān*), sondern auch Most (*tiros*) und Öl (*jišhār*) wurden an Ort und Stelle ihrer Produktion verdankt, wobei die wertvollen Produkte selber als der eigentliche göttliche Segen empfunden wurden. Weil Dagon, Tirosh und Jizhar Gottheiten waren, werden sie von Hosea ganz bewusst und entschieden als Gaben JHWHs bezeichnet (Hos 2, 10f).

In den bedeutenden Ölpressanlagen der Stadt Ekron – bis heute wurden nicht weniger als 115 Ölpresseeinheiten aus dem ausgehenden 7. Jh. v. Chr. ausgegraben! – fand man mehrere Hörneraltäre in verschiedenen Größen (Abb. 7). Offenbar hat man an der Produktionsstätte selber den Segen des Öls bei der Gottheit verdankt. Was auf den Altären geräuchert wurde, ob Räucherwerk oder ein Ölteig (vgl. Lev 2, 1; Num 4, 16), bleibt ungewiss.¹⁷

Opfer für Tote

„O Vater, da ist dein Totenopfer, o Vater, vor dir ist dein Totenopfer, reite schön!“ So spricht ein ostjordanischer Beduine unmittelbar vor der Schlachtung eines Kamels bei der Beerdigung seines Vaters nach den Aufzeichnungen des Ethnologen Gustav Dalman.¹⁸ Fromme Gaben zu Ehren Verstorbener gehören zu den ältesten Belegen der Religionsgeschichte überhaupt¹⁹ und haben offensichtlich alle Transformationen durch die sogenannten Hochreligionen Judentum, Christentum und Islam überdauert. Leider wird uns nirgends in der Bibel eine Beerdigung beschrieben, aber ein Blick in die Hinterlassenschaften eisenzeitlicher Gräber der Südlevante genügt um zu verstehen, dass im Zusammenhang mit Bestattungen Grabbeigaben eine Rolle spielten. Dazu gehörten ein Vorratskrug, ein Schöpfkrüglein, eine Trinkschale, Gefäße mit Speisen, manchmal eine Lampe oder eine Tonfigur in Gestalt eines Reiters oder einer Aschera und ein persönliches Amulett oder etwas Schmuck. Im Ostjordanland hat man bei Bestattungen Rauchopfer dargebracht, wie die dortigen Beigaben von Räuchertassen (Abb. 3) zeigen.²⁰ All diese Dinge dienten „der Versorgung des Toten, solange

dieser als Person ‚anwesend‘ war. Waren die Gebeine verblichen und die Person als solche nicht mehr erkennbar, bedurfte es keiner weiteren Versorgung und konnten die Gebeine in das Repositorium des Grabes geräumt werden.“²¹ Die Unterscheidung zwischen dieser Art der Totenversorgung und einem eigentlichen Totenkult ist nur begrenzt hilfreich. Die Grenzen waren fließend, wie etwa die Geschichte von der Totenbeschwörerin von En Dor (1 Sam 28) oder jene vom Grab des Gottesmannes zeigt, der die Zerstörung des Altars von Betel prophezeite und dessen Grab vom Zerstörer Betels, König Joschija, vor der Profanierung bewahrt wurde (1 Kön 13; 2 Kön 23, 16–18). Die Verehrung von Propheten- und Patriarchengräbern gewann im antiken Judentum noch an Bedeutung²² und von dem aus Gaza gebürtigen Kirchenhistoriker Sozomenos wissen wir, dass in Mamre, einer heiligen Stätte, die von Christen, Juden und Heiden gleichermaßen aufgesucht wurde, „die einen zu dem Gott aller beteten, andere die Engel anriefen, Wein darbrachten und Weihrauch oder einen Ochsen, eine Ziege, ein Schaf oder einen Hahn opferten“ (H.e. 2,4).

Opfer für Gäste

Tiere werden in den traditionellen Gesellschaften des Nahen Ostens vielerorts bis heute nur an hohen Feiertagen geschlachtet, wenn ein Tier verunglückt und notgeschlachtet werden muss oder wenn ein Gast kommt. Die Fleischmahlzeit für den Gast wird als Gottesbewirtung verstanden, wie deutlich aus der Antwort eines

¹⁷ David Eitam, *The Olive Oil Industry at Tel Miqne-Ekron*, in: ders./M. Heltzer (Hg.), *Olive Oil in Antiquity*, Padova 1996, 175.

¹⁸ Gustav Dalman, *Arbeit und Sitte*, Bd. 6, Gütersloh 1939, 71.

¹⁹ Othmar Keel/Silvia Schroer, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg CH 2005, 54f.

²⁰ Wolfgang Zwickel, *Räucheraltäre und Räuchergeräte (OBO 97)*, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1990, 38–40.

²¹ Robert Wenning, „... und begraben ihn im Grab seines Vaters.“ Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel, in: *BiKi* 61 (2006), 14.

²² Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958; Pieter W. van der Horst, *Die Prophetengräber im antiken Judentum*, in: J. Cornelis de Vos/Folker Siegert (Hg.), *Interesse am Judentum. Die Franz-Deilitzsch-Vorlesungen 1989–2008*, Berlin 2008, 55–71.

Gastgebers hervorgeht, der auf das Ansinnen des Ethnologen Gustav Dalman, seine Mahlzeit zu vergüten, antwortete: „Dein Geld ist bald ausgegeben, aber meine Kinder und meine Herden bedürfen des Schutzes Gottes vor Krankheit und Unglück, das ist mir wichtiger.“²³ Mit anderen Worten: Gesundheit und Glück waren die Gegengaben von Gott, die sich der Mann und seine Frau für ihre aufopfernde Gastfreundschaft erhofften. Abraham und Sara sowie Manoach und seiner Frau wird für ihre vorbildliche Gastfreundschaft ein Sohn geschenkt (Gen 18; Ri 13), der gastfreundlichen Witwe von Sarepta wird ihr Sohn geheilt (1 Kön 17,19–22) und bei der großzügigen Frau von Schunem treten gar beide Wunder ein (2 Kön 4).

Gäste erweisen sich unvermittelt als Götter oder Gottesboten. Ihre gastfreundliche Bewirtung ist daher ein Spontanopfer, von dem man sich großen Segen erhofft. Das wird in den meisten orientalischen Gesellschaften, ob jüdisch, christlich oder muslimisch, bis heute so verstanden.

Armenfürsorge als Opfer

In die gleiche Richtung weist das Verständnis der Armenfürsorge als sündentilgendes Opfer, das in persisch-hellenistischer Zeit aufkam, also in einer Zeit, als das Judentum seine Ausprägung als städtische Religion erfuhr. Jenen, der sich um Hungrige, Arme, Bedrängte, Waisen und Witwen kümmert, schreibt Jesus Sirach, wird Gott seinen Sohn nennen, er wird Erbarmen mit ihm haben und ihn vor dem Grab bewahren (4,1–10). Tritojesaja wählt ganz bewusst eine kultische Sprachwendung, wenn er im Zusammenhang mit dem Fasten schreibt, dass jener seine Kehle/Seele (*næfæs*) in rechter Weise unterdrücke (58,5), wenn er seine Kehle/Seele einem Hungernden hingebe und auf diese Weise eine unterdrückte Kehle/Seele sät-

tige (58,10). Gott werde die Kehle/Seele eines solcherart Gerechten mit Bonbons sättigen (58,11). Die Darbringung der Kehle/Seele in Gestalt einer Armenspende erinnert an die Darbringung der Maat in Ägypten, die auf Beischriften manchmal als Kehle oder Speiseröhre oder Nahrung für die Gottheit bezeichnet wird.²⁴ Der Begriff „unterdrückte Kehle/Seele“ stammt aus den Vorschriften für Jom Kippur (Lev 16,29–31). Tritojesaja will deutlich machen, dass die für den Versöhnungstag vorgesehenen Kasteiungen für Gott am effizientesten sind, wenn sie die Gestalt von Spenden für die Bedürftigen annehmen. Was sich der Mensch zugunsten eines Bedürftigeren vom Mund abspart, ist ein bei Gott sündentilgendes Opfer. Diese Form des Fastenopfers wurde in den aus der Levante hervorgegangenen Hochreligionen Judentum, Christentum und Islam in der Folge stark kultiviert, teilweise gar institutionalisiert. Die modernen Sozialdemokratien mit ihren hohen Sozialsteuern wären ohne diesen kräftigen Opferimpuls aus dem Orient undenkbar.

Zusammenfassung

Außerhalb des Tempels gab es im Alten Israel eine Reihe von Opfern, die eng mit dem Alltag verwoben waren. Dazu gehörte das Räuchern, Libieren und Backen für die „Himmelskönigin“, die Verdankung der Gaben der Erde und Bäume auf der Tenne und bei den Ölpresen oder die Versorgung der Toten im Übergang zur Scheol. In Gestalt des Bewirtens von Gästen und der Fürsorge für Arme nahm das nicht an den Tempel gebundene Opfer eine caritative Form an. Man erhoffte sich davon Sündentilgung und Segen.

Dr. Thomas Staubli



ist Dozent an der Universität Freiburg (Schweiz) und Leiter des dortigen BIBEL+ORIENT MUSEUMS (www.bible-orient-museum.ch). E-Mail: thomas.staubli@unifr.ch

²³ Dalman, a.a.O. 70.

²⁴ Thomas Staubli, Die Darbringung der *næfæs* in Jes 58,3–12, in: Dieter Bähler/Innocent Himbaza/Philippe Hugo (éds.), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg 2006, 310–324.

„Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“.

Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6–14

■ Eine wichtige Beobachtung vorweg: Opfertermini bzw. Termini mit *kultischer* Konnotation begegnen im Corpus Paulinum zwar in einer gewissen Breite, aber – abgesehen vom Hebräerbrief – immer nur vereinzelt: „Opfer“¹, („Opfer-)Gabe“², „Sündopfer“³ und „Paschalamm“⁴; dann „Sühnort“⁵, „Altar“⁶ und „Blut“⁷. Alle diese Termini hängen mit dem Jerusalemer „Tempel“⁸ zusammen und assoziieren nur ausnahmsweise heidnischen Kult⁹. Der Sprachgebrauch ist durchweg übertragen – metaphorisch – und kann folgende Bereiche erfassen: die Deutung des Todes Jesu¹⁰, das Selbstverständnis des Apostels¹¹, das Bild von der Gemeinde¹² sowie die christliche Lebensführung¹³. Einmal nennt Paulus die Geldgaben, mit denen ihm die Philipper – seine Lieblingsgemeinde – großzügigerweise dienten, „ein angenehmes Opfer“, „lieblichen Wohlgeruch“ (Phil 2,18).

■ Uns interessiert hier die Deutung des Todes Jesu durch Paulus¹⁴. So variantenreich sie entsprechend den unterschiedlichen Briefkontexten und ihren Fragehinsichten ausfällt – nach der eingangs gemachten Beobachtung ist die kultische Opfermetaphorik *nicht* ihre Konstante¹⁵. Was sich vielmehr von seinem ersten uns bekannten Brief, dem an die Thessalonicher, bis zu seinem mutmaßlich letzten, dem an die Römer, durchhält und so am ehesten als Integral seines Verständnisses vom Tod Jesu in Frage kommt, ist die sog. *Sterbformel*, die in ihrer Grundgestalt lautet: „Christus ist für uns (*hyper hēmōn*) gestorben“¹⁶. Ihr Nukleus – die Präpositionalwendung „für uns“ – begegnet in sehr unterschiedlichen Sprachspielen¹⁷, verbindet sie miteinander und bildet deswegen so etwas wie den roten Faden in der paulinischen Deutung des Todes Jesu.

Oft leitet man die Sterbformel von den Abendmahlsworten und ihrem jesajanischen Hintergrund her¹⁸, doch hat sie einen anderen Ursprung. Auch vom ersten Satz des alten Credo 1 Kor 15,3b–5: „Christus ist für unsere Sünden (d.h. um ihrer Vergebung willen) gestorben gemäß den Schriften“ (V.3)¹⁹, sowie von den sog. Dahingabeformeln²⁰ unterscheidet sie sich. Weder eignet ihr ursprünglich ein Bezug zum The-

¹ *thysia*: Röm 12,1; 1 Kor 10,18; Phil 2,17; 4,18; außerdem Eph 5,2: „[...] und wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich für uns als Gabe (*prosphora*) und als Opfer (*thysia*) hingegeben hat, (Gott) zum lieblichen Wohlgeruch“.

² *prosphora*: Röm 15,16; außerdem Eph 5,2.

³ Röm 8,3 (*peri hamartias*); vgl. Ps 40,7 LXX (auch in Hebr 10,6).

⁴ 1 Kor 5,7: „denn als unser Paschalamm (*pascha*) ist Christus geopfert worden (*etythe*)“.

⁵ Röm 3,25 (*hilastērion*).

⁶ *thysia*stērion: Röm 11,3; 1 Kor 9,13; 10,18.

⁷ Röm 3,25; 5,9; sodann Kol 1,20; Eph 1,7; 2,13. – Vgl. auch die Abendmahlstradition: 1 Kor 10,16; 11,25.

⁸ *naos*: 1 Kor 3,16.17; 6,19; 2 Kor 6,16; außerdem Eph 2,21; 2 Thess 2,4. – *hieron* (= das Heiligtum): 1 Kor 9,13: „Wisst ihr nicht, dass diejenigen, die den Tempeldienst (*ta hiera*) besorgen, vom Ertrag des Tempels (*ek tou hierou*) essen [...]?“

⁹ So in 1 Kor 10,18–21.

¹⁰ Röm 3,25; 8,3; außerdem Eph 5,2.

¹¹ Röm 15,16; Phil 2,17.

¹² 1 Kor 3,16: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Vgl. auch Röm 15,16; Eph 2,21.

¹³ Röm 12,1; Phil 2,18.

¹⁴ Überblicke dazu in Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005.

¹⁵ Neben kultische Assoziationen tritt *Frei- oder Loskauf*-Metaphorik: 1 Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5. Vgl. auch Mk 10,45 (*lytron* = Lösegeld); 1 Tim 2,6 (*antilytron* = Lösegeld).

¹⁶ Vgl. Röm 5,6,8; 14,15 („richte durch deine Speise nicht den zugrunde, für den Christus gestorben ist“); 2 Kor 5,14f; 1 Thess 5,10.

¹⁷ So in den Abendmahlsworten 1 Kor 11,24 („das ist mein Leib, der für euch“), in der Hingabeformel, z.B. Röm 8,32; Gal 2,20; Eph 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14, im Motiv des „Eintretens für“: Röm 8,27.31.34; in 2 Kor 5,21, aber vereinzelt auch in Verbindung mit der Kreuzigungsterminologie: 1 Kor 1,13 („Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden?“); zu Gal 3,13 siehe unten!

¹⁸ So z. B. Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII), Zürich u.a. 1986, 231; vgl. auch Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Bd. I), Göttingen ²1997, 295. – Die Assoziation an Jes 53 in den Abendmahlsworten stellt die Wendung „für viele“ her (vgl. Mk 14,24, auch Joh 6,51c: „für das Leben der Welt“ mit Jes 53,11f).

¹⁹ Vgl. hiermit die verwandte Formel Gal 1,4: „der sich selbst für unsere Sünden dahingegeben hat, damit er uns aus der gegenwärtigen bösen Welt befreie“.

²⁰ Mit Gott als Subjekt: Röm 4,25; 8,32; mit Christus als Subjekt (reflexiv): Gal 1,4; 2,20 sowie Eph 5,2.25.

ma Sündenvergebung, noch ist ihre Matrix die Schrift Israels. Ihre inhaltliche Pointe ist vielmehr die, dass jemand sich freiwillig für andere sterbend aufopfert, um diesen ein Weiterleben zu ermöglichen – ein Gedanke, der aus der hellenistisch-griechischen Vorstellungswelt stammt und in der Forschung als *noble death*, ehrenhafter Tod²¹, firmiert: Für den Gatten, ein Familienmitglied, den Freund, das Vaterland, die Freiheit etc. zu sterben rangiert hier in der Werteskala ganz oben. Iphigenie und Alkestis – die beiden großen Frauengestalten des Euripides, die schon in der Antike eine enorme Wirkung besaßen – repräsentieren dieses Ideal. Steht der Tod der so Sterbenden mit dem Willen eines Gottes oder einer Göttin in Zusammenhang, dann hat er die „Funktion, die Götter zu besänftigen“²².

Auch in jüdisch-hellenistisches Denken ist der Gedanke vom „Sterben für ...“ eingegangen, wie vor allem die Makkabäerbücher mit ihren Erzählungen vom Tod Eleazars und der sieben Brüder mit ihrer Mutter belegen, die ihr Leben für das Gesetz bzw. Israel aufopfert²³. Die frühe christliche Gemeinde wird das Sprachspiel möglicherweise über diese jüdisch-hellenistische Märtyrertradition vermittelt bekommen haben, obwohl Paulus nach Ausweis von Röm 5,7 auch um die generelle Bedeutung des *noble death* in der zeitgenössischen Kultur gewusst haben dürfte. Gerade Röm 5,6-8 zeigt aber auch, dass er den Tod Jesu trotz „Analogie“ zum hellenistischen Ideal in mehrfacher Hinsicht als einzigartig ansah: Zum einen ließ Jesus sein Le-

ben nicht für hohe Werte oder ihm geistig verbundene Menschen, Fromme und Gerechte, für die zu sterben eine Ehre gewesen wäre, sondern für „Schwache“, „Gottlose“ und „Sünder“. Zum anderen musste er mit seinem Tod nicht Gott „besänftigen“, vielmehr war dessen „Liebe zu uns“ (Röm 5,8) der Grund seines Lebensensatzes „für uns“. Sie – im wahrsten Sinne des Wortes „Feindesliebe“, weil sie sich denen zuwandte, die seine „Feinde“ sind (Röm 5,10) – erwies Gott im „Tod seines Sohnes“ (Röm 5,10), war also durch seine innige Beziehung zu ihm in diesen Tod *selbst* involviert. Seine *Agape* ist nun die Wirklichkeit, die allen Menschen, Juden wie Heiden, verlässlicher Grund ihres Lebens ist.

Doch wie gibt sich diese Wirklichkeit Gottes zu erkennen? Gewiss zunächst dadurch, dass er seinen Sohn nicht im Tod gelassen, sondern „auferweckt“ und „zu seiner Rechten gesetzt“ hat und ihn als österlichen „Herrn“ auch ausgewählten apostolischen Zeugen hat „erscheinen“ lassen (1 Kor 15,3ff), so dass sein Sterben nicht sinnlos gewesen sein konnte. Aber lässt sich über dieses selbst auch etwas aussagen oder ist angesichts des Skandals seines ehrlosen Todes am Kreuz zu schweigen? Inwiefern lässt sich sagen, dass dieser Tod ein Sterben „für uns“ war, uns zugute? Inwiefern betrifft er uns überhaupt? Warum geschah in ihm eschatologisch-*endgültiges Heil*?

Die Schwierigkeit, auf diese Fragen zu antworten, rührt daher, dass Paulus die innere Logik der Sterbeformel in der Regel nicht expliziert, das Wissen um sie vielmehr voraussetzt, um die Formel als Argument für weiterreichende Aussagen einzusetzen; in Röm 5,1-11 etwa, um angesichts der Anfechtung der Glaubenden in der Bedrängnis ihre Hoffnung auf die zukünftige Errettung zu begründen: Wenn Gott sich im Tod seines Sohnes für uns „Gottlose“ in derart außerordentlicher Weise eingesetzt hat, dann wird er uns doch gewiss auch am Ende der Zeit retten und uns das volle Heil schenken (Röm 5,9f; vgl. auch Röm 8,32)!

Es gibt nur wenige Passagen in seinen Briefen, in denen Paulus die Logik des *pro nobis* entfaltet; zu ihnen gehört Gal 3,6-14. An die-

²¹ Vgl. Jan Willen van Henten/Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London/New York 2002.

²² Cilliers Breytenbach, „Christus starb für uns“: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten „Sterbeformeln“, in: NTS 49 (2003), 447-475, 460 (dort auch zur Alkestis und weiteres reichhaltiges Material); vgl. ders., Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 217-243.

²³ 2 Makk 7,9 („da wir für seine [Gottes] Gesetze gestorben sind“), 37 („ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die väterlichen Gesetze, wobei ich Gott anrufe, er möge rasch seinem Volk gnädig sein“); 4 Makk 6,28f („Sei gnädig deinem Volk. Lass dir an unserer Bestrafung genügen, die wir für sie (*hyper autōn*) auf uns nehmen. Zu einem Reinigungsoffer für sie mache mein Blut, und nimm mein Leben als Ersatz für ihr Leben“). Näheres bei Hans-Josef Klauck, 4. Makkabäerbuch, in: JSRHR III 670-672.

sem Text wollen wir das paulinische Verständnis des Todes Jesu exemplarisch aufzeigen.

An unserer Statt – der Tod Jesu als Quellgrund göttlichen Segens

Zum Hintergrund von Gal 3 nur zwei Hinweise: (1) Die von Paulus für das Evangelium gewonnenen heidenchristlichen Galater sind drauf und dran, judaisierenden Missionaren (wohl aus Jerusalem) nachzugeben, die von ihnen verlangten, sie sollten sich beschneiden lassen. Warum? Weil an den Messias Jesus zu glauben die Zugehörigkeit zum Bund Gottes mit Israel voraussetze, worauf die Beschneidung das Siegel sei. Demgegenüber beharrt Paulus darauf, dass für sie der Glaube an Christus genüge, weil alles Heil in seinem Kreuz beschlossen sei²⁴. (2) In Gal 3 versucht Paulus nun seine Adressaten von seinem Standpunkt nicht zuerst durch aus der Schrift gewonnene Argumente zu überzeugen, sondern appelliert als erstes an ihre Erfahrung: „Nur dies eine will ich von euch wissen: Habt ihr den Geist aus Gesetzeswerken empfangen oder aus der Verkündigung des Glaubens?“ (3,2). Denn in der Tat haben sie im Gefolge ihrer Konversion zum Evangelium „Kräfte“ des Geistes (vgl. 3,5) in ihrer Mitte aufbrechen gesehen – Charismen, darunter vielleicht auch Heilkräfte –, die ihnen jetzt „Beweis des Geistes und der Kraft“ (G. E. Lessing) für die Wahrheit des Evangeliums genug sein sollten. So meint Paulus, womit er die Unnötigkeit von „Gesetzeswerken“ (wie die Beschneidung oder die Befolgung anderer Torabestimmungen) für erwiesen hält. Alles, was er anschließend an Argumenten für seinen Standpunkt anbietet – der Reflexionsgrad ist hoch und anspruchsvoll! –, ist an jene Erfahrungsbasis zurückgebunden und dient dazu, sie auszu-leuchten. Deutlich wird das an den Konklusionen der Sequenzen, die mit den Stichwörtern „Gabe des Geistes“ (3,14b) und „Segen“ (3,9.14a)

²⁴ Zu den Einleitungsfragen des Schreibens vgl. Michael Theobald, Der Galaterbrief, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 347–364.

²⁵ Die biblische Rede vom „Segen“ ist immer konkret; hier ist sie auf die in den Gemeinden aufbrechenden „Kräfte“ (3,5) bezogen. Das schließt ein semantisches Plus (Segen = Rechtfertigung) nicht aus.

²⁶ Die Abgrenzung des Abschnitts nach hinten signalisiert die „Brüder“-Anrede in 3,15.

an die eingangs von Kap. 3 von ihm aufgerufene Erfahrung andocken²⁵. Die Passage lautet in ihrem vollen Wortlaut²⁶:

- 6a Wie Abraham:
 - b *Er glaubte Gott,*
 - c *und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet* (Gen 15,6).
- 7a Erkennt also:
 - b Die aus Glauben, diese sind Söhne Abrahams.
- 8a Da nun die Schrift voraussah,
 - b dass Gott die Völker aus Glauben gerecht machen würde,
 - c verkündete sie dem Abraham im Voraus das Evangelium:
 - d *In dir werden alle Völker gesegnet sein* (Gen 12,3/18,18).
- 9a Also werden die aus Glauben zusammen mit dem gläubigen Abraham gesegnet.
- 10a Denn alle, welche aus Werken des Gesetzes sind,
 - b stehen unter einem Fluch;
 - c denn es steht geschrieben:
 - d *Verflucht ist jeder,*
 - e *der nicht verharrt bei allem im Buch des Gesetzes Geschriebenem,*
 - f *um es zu tun* (Dtn 27,26).
- 11a Dass aber niemand durch das Gesetz bei Gott gerechtfertigt wird,
 - b ist klar,
 - c *denn der Gerechte wird aus Glauben leben* (Hab 2,4).
- 12a Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben,
 - b vielmehr (gilt:) *Wer sie (die Weisungen) getan hat, wird leben durch sie* (Lev 18,5).
- 13a Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes,
 - b indem er für uns zum Fluch wurde,
 - c denn es steht geschrieben:
 - d *Verflucht ist jeder, der am Holz aufgehängt ist* (Dtn 21,23),
- 14a damit für die Völker der Segen Abrahams Wirklichkeit würde in Jesus Christus,
 - b damit wir die Verheißung(sgabe) des Geistes empfangen durch den Glauben.

Die Struktur dieses logisch streng in drei Sequenzen gegliederten Abschnitts (vgl. die Tafel S. 162) wird transparent, wenn man sieht, dass Paulus hier den Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; vgl. Röm 3,28)²⁷ auf seine einzelnen Momente hin auslegt und diese in der von der Schrift dokumentierten „Geschichte“ (Abraham/Sinai) als Niederschlag der Heilsabsicht Gottes verortet: „*Der Mensch wird nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt*“. Die „Werke des Gesetzes“ sind diejenigen, die die Tora vom Sinai gebietet (2. Sequenz: V.10-12), und was Glaube ist, zeigt Abraham, der der Verheißung JHWHs an ihn (vgl. Gen 15,5) traute und auf sie sein Leben gründete (1. Sequenz: V.6-9). Diese Verheißung (hier Gen 12,3 = Gal 3,8d), mit der die Erwählungsgeschichte Israels *beginnt* und die zugleich ihr Ziel ins Auge fasst²⁸, rückt folglich in den Rang eines Vorentwurfs des Evangeliums (Gal 3,8c) auf: „*In dir werden alle Völker gesegnet werden*“ (= Gal 3,8d). Für Paulus besagt dieses Gotteswort, dass sein dem glaubenden Abraham zugesprochener Segen (= seine Rechtfertigung) auch denen in der Völkerwelt gilt, die, wie er, aus Glauben leben und sich dadurch als seine wahren Nachkommen erweisen²⁹. Inwiefern dieses im Voraus von der Schrift kundgetane Evangelium sich in der Zukunft *verwirklichen* wird,

sagt die erste Sequenz nicht. Sie bietet sozusagen die *These*, der die zweite Sequenz die *Antithese* gegenüberstellt. Hier erfährt jene aber schon eine erste Begründung³⁰, nämlich *e contrario*, insofern die zweite Sequenz – wiederum am Leitfaden der Schrift – das Scheitern eines Lebens gemäß den Weisungen der Tora aufzeigt.

Waltet über dem Glauben Abrahams, der sich allein am Wort Gottes festmachte, „Segen“, so droht demjenigen, „der nicht bei allem im Buch des Gesetzes Geschriebenem verharrt, um es zu tun“ (Dtn 27,26 = Gal 3,10d-f), das Gegenteil, nämlich „der Fluch“. Im Hintergrund steht der sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang³¹: Wie der Mensch sich zu Gottes Weisungen stellt, so ergeht es ihm auch: Wer nicht bei den Weisungen „bleibt“ und sie nicht „tut“, fällt aus Gottes Lebensbereich definitiv heraus. Nichts anderes meint der „Fluch“. Dass Dtn 28,1-14 auch die Alternative des „Segens“ eröffnet, blendet Paulus als unreal ab, weil es nach Hab 2,4 klar sei, dass niemand bei Gott durch das Gesetz die Gerechtigkeit erlange, der Fluch also auf allen laste. Die anthropologische Begründung dafür, dass die Menschen den Weisungen des Gesetzes nicht entsprechen, ja nicht entsprechen können, weil sie alle „unter der Sünde“ (Gal 3,22) eingeschlossen sind, entfaltet Paulus in Gal 3 nicht³². Stattdessen beharrt er darauf, dass das Gesetz „nicht lebendig machen“ (Gal 3,21), die abgrundtiefe Verlorenheit des Menschen unter der Sünde nicht ändern könne. Damit führt die zweite Sequenz als Antithese zur ersten scheinbar in eine Aporie. Tatsächlich arbeitet sie aber der These in die Hände, also der Überzeugung, dass angesichts des auf den Menschen lastenden Fluchs nur der Glaube an Gottes eigene zukommende Gnade helfen könne. Aber wie soll das geschehen?

In der dritten Sequenz (V.10-14) wandert gleichsam der potentielle „Segen“ vom Gesetz (Dtn 28) auf den gekreuzigten Jesus hinüber, der in Wahrheit Quellort von Segen und Leben ist – jedoch nicht so, dass damit die voranstehende Antithese einfach negiert würde; sie

²⁷ Hierzu vgl. Michael Theobald, Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28). Eigentum des Paulus oder Gemeintum der Kirche?, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 164-225.

²⁸ Gen 12,1-3 ist sozusagen das Scharnier zwischen der universalen Urgeschichte (Gen 1-11) und der partikularen Erwählungsgeschichte Israels (Gen 12ff), wobei 12,1-3 der „Schlüssel“ jener ist, „denn von da aus wird dieser universale Vorbau von der Heilsgeschichte in seiner theologischen Bedeutung erst verständlich“. „Am Anfang des Weges hinein in ein betont exklusives Bundesverhältnis steht schon ein Wort über das Ende dieses Weges, nämlich eine Andeutung von einer schließlich universalen Entschränkung des dem Abraham verheißenen Heils“ (Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose [ATD 2/4], Göttingen 1967, 128f).

²⁹ Mit den beiden Hälften der ersten Sequenz, V.6f und V.8f, führt Paulus zwei Themen zusammen: die Frage nach der Nachkommenschaft Abrahams und die nach der Segnung der Völker in ihm.

³⁰ Die zweite Sequenz V.10-12 schließt mit einem *begründenden* „denn“ an.

³¹ Hierzu samt forschungsgeschichtlichen Hinweisen vgl. Martin Rösel, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: NBL III 931-934.

³² Aber in Röm 1-3; 5,12-21; 7; vgl. Michael Theobald, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 147-160.

kommt im Gegenteil in der *Synthese* zum Zug, wird aber zugleich in ihr „aufgehoben“: Der vom Gesetz ausgesprochene Fluch entlädt sich über dem Gekreuzigten und ist damit zugleich durch ihn abgegolten. Wieder greift Paulus auf die Schrift zurück, diesmal aber auf ein Wort, das wohl schon bald nach Ostern als Schriftbeweis gegen die an den Messias Jesus glaubenden Juden verwandt wurde³³: „*Verflucht ist jeder, der am Holz aufgehängt ist*“ (Dtn 21,23)³⁴. Juden bezogen diese Aussage auf die römische Todesstrafe der Kreuzigung, nicht nur die schimpflichste Todesart in den Augen der Menschen³⁵, sondern auch aus Sicht der Tora mit dem Fluch Gottes behaftet³⁶. So konnte Jesus gerade durch seinen Tod am Kreuz unmöglich der Messias sein, wie seine Anhänger zeitig nach seinem Tod behaupteten.

Paulus, der das Schriftwort vielleicht selbst einmal gegen die von ihm verfolgten Jesus-Anhänger ins Feld geführt hat³⁷, weist es jetzt überraschenderweise nicht als lästerlich zu-

rück, sondern entdeckt darin in der ihm eigenen Nachdenklichkeit tiefere Wahrheit, ja den Schlüssel überhaupt, um den Sinn dieses furchtbaren Geschehens zu erahnen: „Für uns wurde er zum Fluch“ – d.h. der Fluch, der eigentlich uns als Sünder hätte treffen müssen, hat ihn getroffen; die Folgen menschlicher Feindschaft gegen den Schöpfer (das vom Leben Geschieden-Sein und in den Abgrund tödlicher Gottesferne Gestürzt-Werden) hat er in seinem Sterben *an unserer Statt* durchlitten – und uns so „vom Fluch des Gesetzes“ (d.h. dem Fluch, den es gerechterweise gegen die Sünder ausspricht) „losgekauft“ (vgl. auch Gal 4,5). Mit anderen Worten: Er hat sich dorthin gestellt, wo wir hätten stehen müssen, hat uns stellvertretend³⁸ abgenommen, was uns in unserem Sterben ereilen müsste: nämlich in der dann absoluten Gottesferne unterzugehen. So gesehen bedeutet das *pro nobis* Stehen an unserer Seite und Zuwendung der Liebe Gottes in der Selbsthingabe Jesu in eins.

Gal 3,6-14 als Auslegung des „Kanons von der Rechtfertigung“			
	1. Sequenz (V.6-9)	2. Sequenz (V.10-12)	3. Sequenz (V.13-14)
Geschichtlicher Haftpunkt	ABRAHAM	GESETZ (vom Sinai)	CHRISTUS
Kanon (Wirkursachen der Rechtfertigung)	Position: „aus Glauben“	Negation: „nicht aus Werken des Gesetzes“	Inkraftsetzung der Position: „durch den Glauben“ „in Christus Jesus“
Kanon (Inhalt/Konsequenz der Rechtfertigung)	Segen (Leben: V.11)	Leben (unerreichbar – gemessen am Maßstab „Tun des Gesetzes“)	„Segen“, „Verheißung(sgabe) des Geistes“
Zukunft	Voraus-Evangelium (= Verheißung) Segen für alle Heiden(völker)	Fluch →	„für uns wurde er zum Fluch“ (Befreiung vom Fluch = Segen für alle Heiden[völker])
Schriftbezüge	Gen 15,6 Gen 12,3; 18,18	Dtn 27,26 Hab 2,4 Lev 18,5	Dtn 21,23
Logik	THESE	ANTITHESE	SYNTHESE („Aufhebung“ der Antithese und Inkraftsetzung der These)

Anfragen und Vertiefungen

Nach dieser knappen Vergegenwärtigung der paulinischen Argumentation greifen wir nun noch drei Fragen im Blick auf die Relevanz des Gesagten für heute auf.

Musste Jesus für uns sterben?

Diese Frage stellt sich mancher, auch angesichts dessen, dass Jesus den Menschen die Vergebung der Sünden selbst zugesprochen hat, zum Beispiel dem Gelähmten auf der Bahre (Mk 2,5)³⁹. Bedurfte es wirklich der Hingabe seines Lebens, damit sein Zuspruch für alle, die ihm trauen, rechtskräftig würde? War sein Lebensopfer um unseres Heiles willen notwendig? Sollte gar Gott selbst es verlangt haben?

Wenn wir das paulinische Ringen in Gal 3 bedenken, müssen wir uns zuerst im Klaren darüber sein, dass es sich dabei um eine Glaubensreflexion handelt über das ungeheuerliche, so vielleicht gar nicht vorhersehbare, aus geschichtlicher Perspektive jedenfalls kontingente Faktum der Hinrichtung Jesu am Kreuz – eine Reflexion *post factum*, nach dem *schrecklichen Geschehen*, auch um dieses angesichts der naheliegenden Zurückweisung des Gekreuzigten als eines Gescheiterten „aufzuarbeiten“. Paulus tat dies, indem er das Kreuz, so

gewagt es uns erscheint, in eine von ihm wahrgenommene Logik Gottes hineinstellte. Was hat es mit dieser Logik auf sich?

Wir haben gesehen, dass je nach dem, wie der Mensch sich zur guten Weisung Gottes, der Tora, stellt, die gemäß Lev 18,5 sein Leben will, er Fluch oder Segen erntet. Das bedeutet, dass sie nicht willkürlich ergeht, vielmehr der Mensch ihre Zurückweisung mit seiner eigenen Schädigung bezahlen muss. So wie er im Angesicht des Schöpfers handelt – selbstmächtig oder in Anerkennung seines Willens –, so ergeht es ihm als seinem Geschöpf auch: Aus der Entsprechung zum Schöpfer erwächst Leben, aus seiner Zurückstoßung der Tod.

Hier deutet sich schon ein wesentlicher Unterschied zu unserem landläufigen Verständnis von menschlicher Schuld an. Schuld, so Immanuel Kant, ist immer „*allerpersönlichste*“ Sündenschuld⁴⁰, für die jeder selbst einstehen muss. Wir sind geneigt, sie zu individualisieren, sie auf den Gewissensbereich des Einzelnen einzugrenzen. Demgegenüber hebt die biblische Vorstellung viel stärker auf die Tatsphäre der Sünde ab, ihre wirklichkeitsbestimmende Macht: Sie zeichnet sich nicht nur in die Biographie der sich Verfehlenden ein, sie hat soziale Folgen und zieht eine Sphäre des Unheils nach sich. So ist auch für Paulus die Sünde eine geschichtswirksame Größe, die stets neues Unheil gebiert und die Menschen in ihren Sog zieht (vgl. v.a. Röm 5,12-21). Neuere theologische Entwürfe sprechen an dieser Stelle von „struktureller Sünde“, also menschlichem Fehlverhalten, das sich zum Beispiel in die Strukturen der Weltwirtschaft einzeichnet, die dann ihrerseits, bevor Menschen wiederum verantwortlich in ihnen handeln, Ungerechtigkeit, Leid und Armut erzeugen.

Nun könnte man im Blick auf den über die Sünder ausgesprochenen „Fluch“ der Tora von einer durch Gott garantierten *Ordnung* sprechen: Wer sich seinem Willen zum Guten widersetzt, den ereilt der Tod; seinem Tun entspricht sein Ergehen. Wollte Gott den Menschen, die dem Fluch der Tora verfallen sind, dennoch das Leben schenken, dann konnte er jene Ordnung nicht mit einem Federstrich außer Kraft

³³ So Heinz-Wolfgang Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975), 1-46, 20 Anm. 87; 36 Anm. 155.

³⁴ Zur Zitat-Form in Gal vgl. Hans Dieter Betz, Der Galaterbrief, München 1988, 274 mit Anm. 127; Anspielungen auf Dtn 21,23 auch in Apg 5,30; 10,39, sodann vgl. Justin, Dialog mit Trypho 32,1; 89,2; 90,1. Zu Did 16,5 siehe Klaus Wengst (Hg.), Schriften des Urchristentums, Bd. 2: Didache u.a., Darmstadt 1984, 99.

³⁵ Vgl. Martin Hengel, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, in: Johannes Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung (FS Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 125-184.

³⁶ Vgl. 11QT^a = 11Q19: Kol. LXIV, Z. 14f.18f; 4QpNah = 4Q169: Kol. I, Z.8. Die LXX-Fassung des Estherbuches (7,9) spricht beim „Hängen“ des Haman von „Kreuzigung“ (*staurōsis*) (so auch Josephus, Ant. XI 267). Vgl. auch Ant. IV 202.

³⁷ Kuhn, Jesus (s. Anm. 33) 36 Anm. 155: „eine biographische Vermutung“!

³⁸ Günter Röhser, Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195), Stuttgart 2002, 30, nennt die „Stellvertretung“ „ein Herzstück des christlichen Glaubens“; vgl. auch Bernd Janowski, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.

³⁹ Vgl. auch Mt 9,2; Lk 5,20; 7,48.

⁴⁰ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclams UB 1231, 1974, 91 (siehe bei Röhser, Stellvertretung [s. Anm. 38] 11).

setzen. Da die Lebenshingabe Jesu *an Stelle der Sünder* aber einem so vorgestellten Ordnungsprinzip nicht nur Genüge tat, sondern gleichzeitig auch seine „Aufhebung“ bedeutete, war sie aus dieser Perspektive geradezu notwendig. Trifft ein derart abstrakt gedachtes „Ordnungsmodell“ den Entwurf des Paulus?

Zwei Gesichtspunkte empfehlen eine etwas andere Perspektive: Einerseits betont Paulus, dass die Lebenshingabe Jesu den Sündern zugute in Gottes Heilswillen ihren Grund hat, dass sie also *freier* Ausfluss seiner „Liebe“ ist, die er, wie Röm 5,8 sagt, uns durch den Tod seines Sohnes erwiesen hat. Nicht die „Ordnung“ herrschte über Gott, sondern Gott schenkte in Freiheit den Sündern den unerwarteten Zuspruch seiner Rechtfertigung, fiel damit dem Tod, den sie verdient hätten, gleichsam in die Arme. Andererseits herrscht zwar die beschriebene „Ordnung“, die auch die Tora sanktioniert, aber sie ist für Paulus zugleich ein Stück Wirklichkeit (vgl. Röm 5,12). Zur Inkarnation des Gottessohns (vgl. Röm 8,3⁴¹) gehört deshalb auch sein Eintritt in diese „Ordnung“, ihre Annahme⁴². Dass Jesus, „der die Sünde nicht kannte“, in seinem Tod „für uns“ zur „Sünde“ wurde (2 Kor 5,21), d.h. an seinem Leib ihre Folgen austrug, ist deshalb Konsequenz der Inkarnation. So lässt sich die obige Perspektive umkehren: Nicht die „Ordnung“ der Wirklichkeit bestimmte Gott, sondern er unterstellte sich ihr, indem er aus Liebe seinen Sohn in diese Wirklichkeit hinein sandte – so wie sie nun einmal ist, durchwirkt von der Macht der Sünde und des Todes – ohne Berührungsängste.

So gesehen, ist das Kreuz Jesu auch ein lauter Protest gegen jegliche Verharmlosung des Bösen: Es zeigt, wie das Böse sich durchsetzen und über einem Unschuldigen im Tod zusammenschlagen kann, wobei Jesus – Opfer *menschlicher* Gewalt – das, was man ihm antat, trug (vgl. Jes 53,4.12) und es damit ins Leere laufen ließ (vgl. Röm 12,21).

„Er hat uns losgekauft“.

Ist diese merkantile Metaphorik angemessen?

Immanuel Kant erklärte auch, dass die Sündenschuld „keine transmissible Verbindlichkeit

(sei), die etwa, wie eine Geldschuld, [...] auf einen andern übertragen werden kann“⁴³. Nun ist nach biblischem Verständnis in der Lebenshingabe Jesu für die Sünder nicht deren Sündenschuld auf ihn „übertragen“ worden, sondern ihre Folgen sind über ihn hereingebrochen: Tod und Gottesferne. Die Metaphorik vom „Loskauf“⁴⁴ will den „Erlösungsvorgang“ nicht mechanisieren – als sei es mit der Ableistung eines „Preises“ getan –, sondern möchte die Herauslösung der Menschen aus dem Teufelskreis des Bösen als *Befreiungsvorgang* zu denken geben. Zugleich veranschaulicht sie das *Prae* der Gnade: Die Menschen, verklavt unter die Sünde, konnten sich nicht selbst aus ihr befreien, sie waren und sind auf Befreiung angewiesen. Sie muss ihnen gewährt werden. Ist deswegen der Heilsvorgang „objektiviert“? Erscheint er als etwas, was „damals“ und sozusagen mit objektiver Rechtswirksamkeit für alle Zukunft erledigt wurde, ohne in unser heute gelebtes Verhältnis zu Gott verändernd einzugreifen“⁴⁵? Dass dies nicht der Fall ist, die Glaubenden vielmehr radikal in den Tod Jesu einbezogen sind, zeigt schon die paulinische Bestimmung ihrer Existenz als einer „Neuschöpfung“ (Gal 6,15).

Wie sind die Glaubenden in den Tod Jesu hineingenommen?

Der zuletzt angesprochene Gedanke ist im Galaterbrief nicht schon durch den Nukleus der „Für uns“-Formel sichergestellt, sondern wird erst durch das Zusammenspiel verschiedener Sprachspiele und Bilder unter Bezug auf die Taufe deutlich, die als Konversion hin zu einer neuen Lebensform auch sozial erkennbar ist. Das paulinische Denken geht nicht begriff-

⁴¹ „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches [...]“.

⁴² Der Inkarnationsgedanke auch in Gal 4,4f: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“

⁴³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Reclam UB Nr. 1231, 1974, 153.

⁴⁴ Hierzu vgl. E. Pax, *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes*, in: Anton. 37 (1962), 239–278.

⁴⁵ So – abwehrend – Wilfried Joest, *Dogmatik* (1984), zitiert bei Röhsler, *Stellvertretung* (s. Anm. 38) 18.

lich-definierend vor, sondern entfaltet sich „räumlich“: Von der Glaubensformel im Präskript des Briefs in Gal 1,4 über Gal 2,19-21; 3,13.26-28; 4,4f etc. bis hin zu 6,14f setzt Paulus christologische Signale, die erst zusammen in ihrer Stereophonie das Ganze ergeben. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Scharnier-Text Gal 2,19-21, der den oben besprochenen Text Gal 3,6-14 vorweg in die Perspektive der Taufe rückt, die Quellort des Geistes ist: Er stellt klar, dass die Glaubenden ihre Befreiung im Kreuz Christi als radikalen Existenzwandel zu begreifen haben, weshalb die Galater auch nicht den Toraforderungen der judaisierenden Missionare nachgeben dürfen⁴⁶. Der Gedanke des Existenzwandels selbst bedarf einer knappen Erläuterung.

„Ich bin [...] durch das Gesetz dem Gesetz *gestorben*, damit ich für Gott lebe; mit Christus bin ich mitgekreuzigt“, erklärt Paulus in Gal 2,19. Bleibt dieser lapidare Satz, für sich genommen, rätselhaft, so beginnt er sich zu erschließen, wenn man ihn als vorweggenommene Kurzformel für die anschließende Entfaltung Gal 3,6ff versteht. Deutlicher kann der Einbezug des Glaubenden in das Kreuz Christi nicht ausgesagt werden: „Durch das Gesetz“ (seinen Fluch über den Sünder) ist mir nicht nur das Todesurteil gesprochen, es wurde an Christus anstelle meiner auch *vollstreckt*. „Dem Gesetz“ und seinem Anspruch wurde so Genüge getan, ich bin „ihm gestorben“, und zwar weil ich „*mit Christus gestorben bin*“. Das „Ich“, das hier spricht, ist nicht autobiographisch gemeint, sondern steht repräsentativ für alle, die glauben. Die Konsequenz des In-Christus-Einbezogen-Seins ist ein Identitätswechsel, der so radikal ist, dass er als Tod des von der Sünde beherrschten, eigensüchtigen alten „Ichs“ begriffen werden muss: „Nicht mehr ich lebe, es lebt vielmehr Christus in mir.“

Was ich jetzt aber (noch) im Fleisch [d. h. meiner irdischen Existenz] lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20). Voraussetzung einer solchen Rede von der Neugründung menschlicher Identität ist die anthropologische Überzeugung, dass der Mensch keine Monade ist, sondern immer im Kraftfeld unterschiedlicher Mächte steht⁴⁷, ob sie ihn nun von sich selbst entfremden (wie die Macht der Sünde) oder ihn zu sich selbst bringen wie Christus, der „in mir“ lebt und mich im Grundvertrauen des Glaubens neuschafft.

Kurzum: Vom Tod Jesu, seiner Lebenshingabe für die Menschen, lässt sich nach Paulus nicht einfach in einer „objektiven“ Perspektive sprechen. So gewiss uns in Jesu Lebensersatz Gottes Liebe zeichenhaft entgegenkommt, die Bedeutungstiefe dieses Zeichens tritt erst dann hervor, wenn der Glaubende *sich selbst* in ihm wiederfindet: „Im Glauben an den Sohn Gottes, der *mich* geliebt und sich *für mich* dahingegeben hat“.

Zusammenfassung

Nicht kultische Opfersprache liefert Paulus den roten Faden in seiner Rede vom Tod Jesu, sondern die Formel: „Christus ist für uns gestorben“. Leider erklärt er seinen Adressaten in der Regel nicht, inwiefern Christi Sterben uns zugute kommt, sondern setzt ein Verständnis dieser Formel bei ihnen einfach voraus. Ein Ausnahme stellt Gal 3,6-14 dar. Der Text erweist die Bedeutung der Kategorie der Stellvertretung für sein Verständnis vom Heilstod Jesu.

Prof. Dr. Michael Theobald



lehrt Neues Testament an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören das Johannesevangelium sowie die neutestamentliche Briefliteratur. E-Mail: theobald@uni-tuebingen.de

⁴⁶ Vgl. oben eingangs von Punkt 1.

⁴⁷ Ernst Käsemann, Zur paulinischen Anthropologie, in: ders.: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 9-60, 53f: „Es gibt den Menschen nie ohne seine jeweilige Welt. Welt ist jedoch [...] stets [...] Herrschaftsbereich [...]. Es ist die Wirklichkeit des Menschen, stets einen Herrn zu haben.“

Von Bundesbruch zu Bundeserneuerung:

Das sühnende Opfer im Hebräerbrief

■ Der so genannte Brief an die Hebräer ist vor allem für seine Lobrede auf den Glauben im 11. Kapitel bekannt. Dass allerdings auch dieses Kapitel (wie nahezu der ganze Text) im Dienste eines den Tod Jesu als sühnendes Opfer zu *Jom Kippur* deutenden Ereignisses steht, ist weniger offensichtlich. Dies legt sich jedoch nahe, wenn man den Hebräer konsequent als antike Synagogenpredigt vor dem Hintergrund synagogaler Liturgie liest. Auch eröffnen sich überraschende und lang vermisste historische Bezüge, etwa derjenige, dass der Autor mit seinen Ausführungen den Verlust des Zweiten Tempels zu kompensieren sucht.¹

Das Opfer im Neuen Testament und im Hebräer

Das Neue Testament stellt verschiedentlich Bezüge zum Opferkult des Ersten Testaments her, doch kein Text behandelt den Opferkult, ja Kultisches per se, so prominent wie der Hebräerbrief.² Dieser Umstand trug dem Schriftstück insbesondere im 19. Jahrhundert vehemente Kritik ein. In der Zwischenzeit schlug das Pendel in die andere Richtung aus; und nachdem der anonyme *Auctor ad Hebraeos* neben Paulus und Johannes als der dritte große Theologe des Neuen Testaments entdeckt wurde, wandte man sich seinen Inhalten – eben auch kultischen – wieder mit großem Interesse zu.

Der kultisch-liturgische Kontext des Hebräers

Wichtig für das Verständnis des Hebräers wurde der Umstand, dass er seiner eigenen Selbstaussage als „Wort der Ermahnung“ entsprechend (Hebr 13,22; vgl. Apg 13,15), als antike Synagogenpredigt verstanden wurde und wird.³ Diese gattungskritische Bestimmung erwies sich als günstig, denn sie eröffnete dem

bis dahin als rätselhaft wahrgenommenen Hebräer einen konkreten und in antiken Texten gut dokumentierten wie auch gut erforschten Bezugsrahmen. Dieser schließt einerseits *kultische* Räume ein, zu denen neben dem himmlischen Heiligtum in erster Linie der Jerusalemer Tempel – einschließlich dessen Vorläufer, die Stiftshütte – gehört, aber auch sämtliche Synagogen innerhalb und außerhalb des Landes Israel. Andererseits setzt er auch *textliche* Bezüge fest, denn von grundlegender Bedeutung waren in diesen kultischen Räumen die fünf Bücher Mose sowie die prophetischen Schriften, in diesem Fall in ihrer griechischen Fassung der Septuaginta. Und schließlich verweist dieser Bezugsrahmen auf die *Kultpraxis* in den genannten kultischen Räumen, wobei der zentrale Kult des Jerusalemer Tempels – wie schon sein mobiler Vorläufer – in baulicher und liturgischer Hinsicht als Spiegelbild des himmlischen Kults verstanden wurde (Ex 25,40; Hebr 8,5), und die synagogale Liturgie ihrerseits sich gezielt in korrespondierender Weise auf diese beiden Kulte ausrichtete.

Innerhalb synagogaler Liturgie nun kam der Predigt, der Homilie, eine ganz spezifische Funktion zu. Nach einer ersten, öffentlichen Lesung aus der Tora (hebr. *Sidra*), begleitet von einer zweiten, passenden Lesung aus den Propheten (hebr. *Haftara*), folgte – sofern erforderlich – eine Übersetzung des Gelesenen, und daraufhin eine das Gelesene erklärende Predigt (vgl. Lk 4,16–30; Apg 13,13–41). Der Synago-

¹ Nachfolgende Ausführungen gründen in: Gabriella Gelardini, „Verhärte eure Herzen nicht“. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu *Tischa be-Aw* (BINS 83), Leiden 2007.

² (Opfer)Kultisches findet sich am explizitesten in Hebr 7–10, die dabei am häufigsten verwendeten Stichworte von Opferterminologie sind Blut (21mal), opfern (20mal), Opfer (15mal) sowie Gaben (10mal).

³ Deshalb wird die Schrift immer öfter auch nicht mehr „Hebräerbrief“ sondern „Buch an die Hebräer“ und hier im Folgenden der Einfachheit halber nur „Hebräer“ bezeichnet.

genhomilie lag also stets ein Lesepaar aus Tora und Propheten zugrunde, das sie rhetorisch sowohl anspruchsvoll wie auch unterhaltend zu interpretieren hatte. Dabei geht man in der Synagogenforschung davon aus, dass bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. eine Segmentierung der Tora in Leseabschnitte vorlag, und spätestens im 1. Jahrhundert n. Chr. auch die dazu passenden Prophetenlesungen feststanden. In zeitlicher Hinsicht sollte demnach gewährleistet sein, dass über den Zeitraum von etwa drei Jahren und von Sabbat zu Sabbat die gesamte Tora in *lectio continua* gelesen wurde.

Im Blick auf die Prophetenlesungen hatte man diesen Anspruch nicht, wobei sich auch hier Traditionen herausbildeten, die insbesondere dem Buch Jesaja eine herausragende Rolle einräumten. Die Tradition dieser Lesungen verfestigte sich schließlich in dem so genannten Palästinischen Dreijahreszyklus, der im Monat Nissan begann (vgl. Ex 12,1-2). Dieser Lesezyklus unterstützte und gewährleistete eine temporale Synchronisierung der Lesungen mit dem liturgischen Jahr, so dass beispielsweise zu Pessach im Monat Nissan die Lesung aus Ex 12 – und zwar im zweiten Jahr des Zyklus – zu liegen kam. Die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und damit einhergehend die Einstellung des Opferkults machten Anpassungen in der Synagogenliturgie erforderlich. So wurden beispielsweise neue, spezifische Lesungen für Fest- und Fasttage, aber auch Gebete eingeführt, die die Opfer ersetzen sollten. Die wohl einschneidendste Reform betrifft dabei die Vorrangstellung des jüngeren und bis heute üblichen Babylonischen Einjahreszyklus – mit dem Jahresbeginn im Monat Tischri – gegenüber dem älteren Palästinischen Dreijahreszyklus.

Folgende grundlegende Voraussetzungen mit hermeneutischer Konsequenz ergeben sich daraus für den Hebräer: Der Homilie liegt eine bestimmte Lesung aus Tora und Propheten des Dreijahreszyklus zugrunde, die sie erklärt. Die-

ses Lesepaar fällt in eine bestimmte, heilige Zeit des liturgischen Jahres und weist logische Bezüge zu dieser auf.

Der theologische Kontext des Hebräers

Um die Spannung gleich vorwegzunehmen: Dem Hebräer liegt die Toralesung aus Ex 31,17-32,35 zugrunde. Er handelt – des goldenen Kalbes wegen – vom Bundesbruch, und der erste Vers daraus ist – ganz den Gestaltungsregeln antiker Homilien entsprechend – in der Einleitung, in Hebr 4,4 zitiert. Die Prophetenlesung aus Jer 31,31-34 demgegenüber handelt von Bundeserneuerung, sie ist im Mittelteil in Hebr 8,8-12 in ihrer ganzen Länge wiedergegeben.⁴ Diese Erzählung vom goldenen Kalb ereignet sich nach dem Auszug aus Ägypten am Sinai, wo Gott mit dem Volk Israel einen Bund schließt und Mose – seinem Mittler – nach 40tätigem Aufenthalt auf dem Berg die ersten Bundestafeln als Zeichen überreicht. Der Bund hält nicht lange. Nach Rückkehr ins Lager und beim Anblick des Götzenbildes macht Mose den Bundesbruch dadurch manifest, dass er die Bundestafeln zerschlägt. Die gefährliche Situation vermag Mose dank seiner Bemühung um Sühne zum Guten zu wenden. Noch einmal stellt ihm Gott Bundestafeln aus und lässt sich damit zu einer Bundeserneuerung bewegen. Zwischen Bundschluss, Bundesbruch und Bundeserneuerung liegen somit 80 Tage, und im Blick auf die erwähnte Synchronisierung von Lesung und liturgischem Jahr wies die Tradition diesen 80 Tagen eine tragende Rolle zu. Vereinfacht gesprochen fiel die Lesung aus dem Buch Exodus mit seinem Bundesbruch des ersten Sinaibundes in den vierten Monat Tammus des zweiten Zyklusjahres. Die unmittelbar darauf folgende Lesung der Bundeserneuerung durch Mose fiel ihrerseits in den Folgemonat, den fünften Monat Aw desselben zweiten Zyklusjahres, und gleichzeitig fiel auf denselben Monat Aw im dritten Zyklusjahr die Lesung aus dem Buch Numeri, die den endgültigen Bruch des Sinaibundes zu Kadesch-Barnea dokumentiert, als Folge davon war der Auszugsgeneration das Landerbe verwehrt. Und schließlich

⁴ Sie stellt damit das längste Schriftzitat aus der Septuaginta im Neuen Testament dar.

fiel auf den Monat Tischri des zweiten Zyklusjahres die Lesung aus Levitikus mit allen Angaben zu den Opfern einschließlich demjenigen des Versöhnungstages, der diese Sünde des Volkes sühnt. Entsprechend betrauerte man Moses Zerbrechen der ersten Bundestafeln als Fasttag am 17. Tammus, das Trauern um den Erbverlust mit gleichzeitigem Ausblick auf den Versöhnungstag legte man auf den 21 Tage später liegenden 9. Aw – er wurde unter dem hebr. Namen *Tischa be-Aw* zum wichtigsten Fasttag – und die tröstliche Versöhnung dieser ersten Sünde des Volkes wurde auf den 59 Tag später liegenden 10. Tischri gelegt und unter dem hebr. Namen *Jom Kippur* zum wichtigsten Festtag des liturgischen Jahres. Zwischen dem 17. Tammus und dem 10. Tischri liegen kalendrisch exakt 80 Tage, so wie im Narrativ aus Ex 32-34. Sie wurden unter dem Begriff „besondere Sabbate“ zu einer liturgischen Einheit zusammengezogen, die vom 17. Tammus bis zum 9. Aw drei trauernde Sabbate und vom 9. Aw bis zum 10. Tischri sieben trostvolle Sabbate vorsah und immer noch vorsieht. Älteste Rekonstruktionen des Dreijahreszyklus – an deren Lesungen über die Jahrhunderte im Übrigen zahlreiche Verschiebungen vorgenommen wurden – haben deutlich gemacht, dass um den 9. Aw der erwähnte und dem Hebräer zugrundeliegende Toraabschnitt aus Ex 31,17-32,35 (Bundesbruch) gelesen wurde, und dieselben Rekonstruktionen haben den dazu begleitenden Prophetenabschnitt aus Jer 31,31-34 (Bundenerneuerung) bestätigt. Daraus ergibt sich die These, dass der Hebräer liturgisch dem wichtigsten Fasttag *Tischa be-Aw* – der den Bundesbruch betrauert – zuzuordnen ist, dieser jedoch mit dem Thema des Bundesbruchs aufgrund der Sünde des Volkes nicht allein steht, sondern in Beziehung zum Versöhnungstag zu setzen ist, der über die hohepriesterliche Sühne des Mose diese Volkssünde wieder aufhebt und die Bundenerneuerung rituell zelebriert.

Für das Verständnis des Hebräer sind noch zwei weitere Aspekte wichtig: (1) Mose erwirkte zu einer Zeit Sühne, als die Stiftshütte noch nicht existierte. Nicht von ungefähr sah die

(proto)rabbinische Literatur in ihm also den Hohepriester *avant la lettre*. Dies gewinnt besonders an Gewicht, da die schwerwiegende erste Sünde des Volkes durch Götzendienst unter der Anleitung Aarons, dem späteren Hohepriester, geschah. Entsprechend galt diese Sühne des Moses sozusagen als der erste *Jom Kippur*. (2) Nach der bundestheologischen Logik bedeutet Bundesbruch die Absenz Gottes. Sie ist im Narrativ darin zum Ausdruck gebracht, dass Gott an seiner statt Engel schickt (Ex 32,34; 33,2). Im Blick auf die Kultinstitution äußert sich Gottes Abwesenheit nicht nur darin, dass er nicht mehr den Tempel bewohnt und sich in sein Heiligtum im Himmel zurückzieht, sondern auch darin, dass das Land und damit auch der Jerusalemer Tempel dem Feind des Volkes Israel anheim fällt. Der Fasttag *Tischa be-Aw* betrauert daher nicht nur den Bundesbruch, sondern gleichzeitig auch die Zerstörung der beiden Tempel, die nach literarischen Zeugnissen um den 9. Aw in Flammen aufgegangen sein sollen, der erste im Jahr 586 v. Chr. und der zweite im Jahr 70 n. Chr. (vgl. Sach 7,3,5; 8,19; mTaan 4,6; Flav.Jos.Bell. 6,250). Die Abwendung dieser Katastrophe ist logischerweise die Bundenerneuerung, die stets die Errichtung oder Erneuerung eines Kultes impliziert.

Die kultischen Inhalte des Hebräers

Ein Blick in die inhaltlichen Zusammenhänge des Hebräers legen große thematische Schnittflächen mit eben Gesagtem frei. Im Zentrum des fünfgliedrigen und konzentrisch angeordneten Textes, und von hier aus hat seine Interpretation wie so oft in antiken Texten zu beginnen, liegt der dritte Hauptabschnitt C (Hebr 7,1-10,18). Sein Inhalt ist gänzlich kultischer Natur, indem er über das jeremianische Zitat einen neuen Bund oder Bundenerneuerung verheißt (Hebr 8,7-9,10), und in logischer Konsequenz daraus einen neuen Kult einführt, nämlich zur linken einen neuen Hohepriester (Hebr 7) und zur rechten sein zu *Jom Kippur* dargebrachtes neues Opfer zur Sühne der Sünden des Volkes (Hebr 9,15-10,18). Der zweite

Hauptabschnitt B (Hebr 3,1-6,20) warnt die HörerInnen über Ps 95,7-11, der Num 13-14 aufnimmt, im Blick auf *Tischa be-Aw* eingehend vor einem durch Unglaube verursachten Bundesbruch, wie ihn die Auszugsgeneration zu Kadesch-Barnea vollzog. Vielmehr richtet der Autor im vierten und entsprechenden Hauptabschnitt B' (Hebr 10,19-12,3) sein Augenmerk auf die Glaubenshelden der eigenen Geschichte, denen es nachzueifern gilt, und die wie die Erzväter bei Mose auch hier sühnend (Ex 32,11-14), nämlich als Zeugen eingebracht werden. Der erste Hauptabschnitt A (Hebr 1,1-2,18) beruhigt die HörerInnen angesichts strafender, und die Abwesenheit Gottes anzeigender Engel, und verweist auf den erhöhten Sohn, dessen Erniedrigung nicht der Niederlage sondern dem Sieg über die eingedrungenen Feinde, allen voran den Teufel,⁵ dient. In Entsprechung dazu beruhigt der Autor die HörerInnen im fünften Hauptabschnitt A' (Hebr 12,4-13,25), dass ihre für *Tischa be-Aw* üblich Trauer in ihrer Erhöhung Trost finden wird, denn der neue Bund hat ihnen über ihren Mittler und seinen sühnenden Kult wie-

derum einen Weg, hier zum himmlischen Heiligtum, und damit zu Gott eröffnet.

Der sühnende Opferkult des Jom Kippur

Nachdem der interpretatorische Rahmen abgesteckt und die zentralen Inhalte dargelegt sind, steht nun nichts mehr im Wege, das thematisierte und unter anderem mit Jom Kippur in Verbindung stehende Opfer im Hebräer genauer zu untersuchen. Um allerdings zu verstehen, in welcher Weise sich dieses Opfer vom biblischen und mischnischen Opferritual des Versöhnungstages unterscheidet, bedarf es einer sorgfältigen Vergegenwärtigung seiner komplexen rituellen Komponenten: Der Versöhnungstag dient zur Reinigung der Sünden sowohl der Priesterschaft als auch des Volkes, aber auch zur rituellen Reinigung des Heiligtums, das ja durch jene Sünde verunreinigt wurde.⁶ Der vierteilige (Opfer)Dienst dieses Festtags, dem jeweils eine siebentägige Vorbereitungszeit vorausging, war vom Hohepriester allein zu versehen, und enthielt die Besonderheit der nur einmal im Jahr stattfindenden Begehung des Allerheiligsten. Begleitet von Reinigungsbädern hatte der Hohepriester im Verlaufe des Tages fünfmal die Kleidung zu wechseln, nämlich zwischen seiner üblichen prachtvollen Amtskleidung und einem eigens für diesen Tag vorgesehenen schlichten weißen Leinengewand, das an den Glanz erinnert, der Mose umgab, als er mit den neuen Bundestafeln vom Berg hinabstieg (Ex 34,29-35).⁷

⁵ Sowohl Hebr 2,14 als auch LevR 21,4 weisen darauf, dass der oberste aller Engel und Ankläger, der Teufel, den Kindern – und hier „Söhnen“ Israels – an *Jom Kippur* nichts anhaben kann.
⁶ Wichtig zu beachten ist hier, dass sich der Hebräerautor nicht auf den Tempel, sondern stets auf das „Zelt“ der Begegnung des zu interpretierenden Leseabschnitts bezieht.
⁷ Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punctuation, deutscher Übersetzung und Erklärung von Moses Auerbach, Eduard Baneth, John Cohn, David Hoffmann, M. Petuchowski, Ascher Samtner, Simon Schlesinger, 6 Bde., Basel 1986, 2:294-296.

Wer (Kleidung)	Was (Reinigung, Sündenreinigung)	Wo (Zelt, Tempel)	Quelle
Hohepriester	1) Vorbereitung	Nebenräume des Tempels	Lev 16; mJoma 1
Hohepriester (Amtskleidung)	2a) Tägliches Morgenopfer <ul style="list-style-type: none"> • schlachtet einjähriges Lamm • mit dessen Blut besprengt er äußeren Altar • verbrennt tägliches Räucherwerk • richtet Lampen des Leuchters • bringt zergliedertes Lamm dar • bringt Mehl- und Weinopfer dar • bringt sein Brotopfer dar 	Vorhof innerer Altar, Heiliges Heiliges äußerer Altar, Vorhof	Ex 29,38-42; Num 28,3-8; mJoma 2

Hohepriester (Amtskleidung)	3) Festopfer <ul style="list-style-type: none"> • schlachtet und bringt Stier dar • schlachtet und bringt sieben Lämmer dar • Ziegenbock und Widder fürs Volk wie auch seinen Widder opfert er erst nach dem Sündopfer des Versöhnungstags 	äußerer Altar, Vorhof	Lev 16; Num 29,7-11
Hohepriester (Leinen-gewand)	4) Sündopfer des Versöhnungstags <ul style="list-style-type: none"> • unter Handauflegung auf seinen Stier legt er ein Sündenbekenntnis für sich und sein Haus ab • dann wirft er das Los über die zwei Böcke für das Volk und kennzeichnet sie • unter Handauflegung auf seinen Stier legt er ein Sündenbekenntnis für das Haus Aarons ab • schlachtet seinen Stier und fängt sein Blut auf • bringt das Räucherwerk auf Kohle des Opferaltars mittels Kohleschaufel und Löffel dar (Höhepunkt) • mit dem Blut seines Stiers, das er holt, besprengt er den Deckel der Bundeslade • schlachtet den einen Bock des Volks und fängt sein Blut auf • mit dem Blut des Bockes fürs Volk besprengt er den Deckel der Bundeslade • sowohl mit Blut seines Stiers als auch mit Blut des Bocks für das Volk besprengt er den Vorhang • mit dem gemischten Blut der beiden Opfertiere besprengt er Rauchopferaltar und gießt den Rest an den Grund des äußeren Altars • unter Handauflegung auf den für Azazel bestimmten zweiten Bock legt er ein Sündenbekenntnis für das Volk ab 	<p>Vorhof</p> <p>Allerheiligstes 1. Mal</p> <p>Allerheiligstes 2. Mal</p> <p>äußerer Vorhof</p> <p>Allerheiligstes 3. Mal</p> <p>Heiliges</p> <p>Heiliges, Vorhof</p> <p>Vorhof</p>	Lev 16; mJoma 3-7
Helfer	<ul style="list-style-type: none"> • der zweite Bock wird in die Wüste geleitet und dort zu Tode gestürzt 	Wüste	
Helfer	<ul style="list-style-type: none"> • gibt Fett, Zwerchfell und Nieren des Stieres und des ersten Bocks in eine Schüssel 	Vorhof	
Helfer	<ul style="list-style-type: none"> • Fleisch und Haut des Stieres und Bocks werden außerhalb des Lagers verbrannt 	Wüste	

	<ul style="list-style-type: none"> • liest aus Lev 16 vor und rezitiert aus Numeri auswendig, spricht Segenssprüche • verbrennt die in der Schüssel aufbewahrten Opferteile 	Vorhof äußerer Altar, Vorhof	
Hohepriester (Amtskleidung)	2b) Tägliches Abendopfer <ul style="list-style-type: none"> • opfert einjähriges Lamm • bringt Mehl- und Weinopfer dar • bringt sein Brotopfer dar • holt Kohleschaufel und Löffel zurück 	äußerer Altar, Vorhof	Ex 29,38-42; Num 28,3-8; mJoma 2
Hohepriester (Leinengewand)		Allerheiligstes 4. Mal	
Hohepriester (Amtskleidung)	<ul style="list-style-type: none"> • bringt Räucherwerk dar • zündet Lampen des Leuchters an 	innerer Altar, Heiliges Heiliges	

Der sühnende Opferkult im Hebräer⁸

Sofern die Gegenüberstellung zutreffend ist, hat der Autor des Hebräers das überlieferte Ritual wie folgt transformiert: Die narrative (Ex 32-34; Num 13-14) wie auch liturgische Ausgangslage (*Tischa be-Aw*; *Jom Kippur*) des Hebräers ist also der Bundesbruch, der Abfall von Gott (Hebr 3,12; 3-4). In dieser gefährlichen Situation steht der Sohn wie Mose am Sinai und in Kadesch-Barnea unter Einsatz seines Lebens aber auch Bittens, Flehens, Geschreis und Tränen für das Volk vor Gott ein. Weil er sich in diesem Leid als gehorsam erweist, ist er als Mittler des neu zu stiftenden Bundes für würdig erachtet (Hebr 1-2; 5,7-8; 13,12). Das ist der erste und vorbereitende Teil des reinigenden Opferrituals im Hebräer.

Nun kann Gott den neuen, ewigen Bund (Hebr 8,7-13; 10,16-18) am Ende der Tage, in der Vollendung der Zeitalter, „heute“ gar (Hebr 1,2; 3,7.13.15; 4,7; 9,26) über die Vermittlung seines Sohnes stiften (Hebr 7,22.25; 8,6; 9,15; 12,24). Er dient der Erneuerung des Verhältnisses von Gott und Mensch (Hebr 5,1), und als Zeichen bedarf es hier keiner Bundestafeln,

denn diese sind das Herz des Volkes (Hebr 8,10; 10,16). Wie jeder andere Bund bedarf auch dieser eines Einweihungsopfers, Blutes also (Hebr 9,18-20), das dasjenige des Mittlers Jesus selbst ist (Hebr 13,20).⁹ Das ist der zweite, und das tägliche Opfer ersetzende, aber mit dem Festopfer vergleichbare Teil des reinigenden Opferrituals im Hebräer.

Wie der erste Bund bedarf auch dieser einer Kultinstitution, das heißt zunächst eines Heiligtums und einer Priesterschaft. Das Heiligtum, welches dasjenige im himmlischen Zion, dem himmlischen Jerusalem ist, besteht bereits, als Haus Gottes nämlich. Es wurde als Urbild von ihm selbst erreicht und diente Mose als Vorlage für den Bau des irdischen Zeltes (Hebr 4,14; 8,2.4-5; 9,11.24; 10,21; 12,22). Den Dienst in diesem Haus verrichtet – wie schon Mose (und Aaron) – der von Gott berufene Hohepriester Jesus (Hebr 2,17; 3,1-2; 4,14-15; 5,5-6.10; 7,11; 8,1.6; 9,11; 10,21). Er ist als Hohepriester (und Opfer) dadurch qualifiziert, dass er – anders als die irdischen Priester – heilig, vollendet und abgesondert, daher sündlos, unbefleckt und ohne Fehl den Willen Gottes tut (Hebr 4,15; 5,9; 7,26-28; 9,14; 10,7-10). Besonders im Vergleich zur irdischen Priesterschaft ist der Umstand hervorzuheben, dass er auf der Basis des göttlichen Eidschwurs auf ewig, und nicht durch den Tod am Bleiben ge-

⁸ Einen guten Forschungsüberblick zum Thema leistet etwa Guido Telscher, *Opfer aus Barmherzigkeit*. Hebr 9,11-28 im Kontext biblischer Sühne-theologie (fzb 112), Würzburg 2007.

⁹ Vgl. hierzu etwa John Dunnill, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75), Cambridge 1992.

hindert, eingesetzt wurde (Hebr 6,20; 7,17.20-21.24). Diese Berufung, Einweihung und Dienst Einführung ist der dritte Teil des reinigenden Opferrituals im Hebräer.

Wie die Hände des irdischen Hohepriesters sind auch die Hände Jesu an *Jom Kippur* mit einem wirksamen Opfer gefüllt (Hebr 8,3). Das ein- und letztmalige (Schlacht-)Opfer Jesu ist sein eigener Leib und sein eigenes Blut, das er durch seinen Tod selbst vor Gott, zum Thron der Gnade im Allerheiligsten darbrachte (Hebr 2,14; 6,19-20; 7,27; 9,12.14-17.25-26.28; 10,5.10-12.14.19-20; 12,24; 13,20), und dem Sündopfer entsprechend, endet Jesu irdischer Opferleib außerhalb des Lagers (Hebr 13,12). Da Jesus zu Reinigung für sich keines Opfers bedarf (Hebr 7,27), dient es vornehmlich zur Reinigung und Sühne der Sünde(n) des Volkes, des Hauses Israel und Juda unter dem ersten Bund (Hebr 1,3; 2,16-17; 3,2.6.13; 4,11.15; 7,27; 8,8.10.12; 9,15.22.26.28; 10,12.17-18; 12,1.4). Ihnen widerfährt dadurch Errettung und Heil (Hebr 2,2-3.9-10.14-18; 5,9; 7,25), und sie sollen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes darin erfahren, dass ihnen das von Gott eidlich und über Verheißungen zugesicherte Erbe, die Ruhe,¹⁰ das Land – anders als der ersten Auszugsgeneration des Exodus – bleibt (Hebr 4,1.3.9-11.16; 6,17; 9,15; 10,36). Darüber hinaus dient das Opfer Jesu auch der Reinigung des Zeltens und seines Geräts (Hebr 9,21-23). Die Wirkung dieses Opfers Jesu, die dem oben geschilderten Opferritual entspricht und die der Autor jenem allerdings abspricht (Hebr 10,3-4.11), ist ein gereinigter Leib sowie ein reines und vollkommenes Gewissen, das den Glaubenden zum Gottesdienst, dem Tun des Willen Gottes, aber auch zum Eintritt ins Heiligtum freisetzt (Hebr 4,16; 7,25; 9,9.14; 10,1.10.14.19.22.36.38-39; 11; 12,22; 13,21). Ein zweites Opfer von dieser Qualität gibt es nicht. Den, der mutwillig sündigt, kann deshalb nur noch das Gericht Gottes erwarten (Hebr 10,18.26-31). Die Opfer, die hingegen bleiben, sind das Lobopfer und die Opfer der guten Taten und Gemeinschaft (Hebr 6,10; 10,24-25; 13,15-16). Jesus selbst hat sich am

Ende dieses Opferrituals auf den Thron, zur Rechten Gottes im Allerheiligsten, gesetzt und wartet, bis dieser ihm die Feinde unter seine Füße legt (Hebr 1,3.8.13; 8,1; 10,12; 12,2). Dieses Opfer ist der vierte und letzte Teil des reinigenden Opferrituals im Hebräer.

Der historische Kontext des Hebräers

Der Hebräer wurde verständlicherweise immer wieder als ein den biblischen Kult relativierender Text gelesen. Doch bezieht man den eingangs eingeführten Interpretationsrahmen ein, nämlich dass der Fasttag *Tischa be-Aw* der Zerstörung der beiden Tempel gedachte, so legt sich nahe, dass der Autor im Rückgriff auf den einzig verbleibenden himmlischen Kult, nicht den irdischen Kult per se, sondern seinen Verlust relativiert – nicht von ungefähr hat man im *Auctor ad Hebraeos* daher auch einen bedachten Seelsorger erkannt.

Zusammenfassung

Beim Hebräer handelt es sich um eine messianisch kodierte Synagogenpredigt, die die zugrundeliegenden Lesungen Ex 32 und Jer 31,31-34 auslegt. Im Palästinischen Dreijahreszyklus fällt das Lesepaar auf den Tischa be-Aw, demjenigen Fasttag, der neben dem Bundesbruch am Sinai und dem Bundesbruch zu Kadesch-Barnea – wo die Auszugsgeneration deshalb ihres Bundeserbes, des verheißenen Landes verlustig ging – auch theologisch-logisch die Zerstörung der beiden Jerusalemer Tempel betrauert. Über diesen Verlust tröstet der Autor mit dem Verweis, dass der Hohepriester Jesus wie damals Mose im noch verbliebenen himmlischen Kult diese Sünde(n) zu Jom Kippur unter Erneuerung des Bundes sühnt.

Autorin siehe Seite 178.

¹⁰ Das dem Zitat Ps 95,(7-)11 entnommene Thema der „Ruhe“ in Hebr 3-4 dürfte doppeldeutig sein, denn einerseits verweist es auf das in Num 13-14 verlorene Landerbe, aber es verweist auch auf Jom Kippur, der den alternativen Namen „Sabbat der feierlichen Ruhe“ trägt, weil an ihm wie am Sabbat ein striktes Arbeitsverbot gilt.

Ende oder Transformation des Opfers?

René Girards Ringen um eine Opfertheorie

■ Unsere moderne Welt ist von einer kritischen Distanz gegenüber dem aktiven Opfer geprägt. Der Gedanke, sich für die eigene Nation zu opfern, ist uns zu Recht fremd geworden. An Stelle des aktiven Opfers ist dagegen vermehrt die Sorge um die passiven Opfer von Gewalt getreten.

■ Die entsprechende Einstellung drückt sich in John Lennons Song „Imagine“ von 1971 aus. Diese Hymne der Friedensbewegung distanziert sich ausdrücklich von jener nationalistischen Welt erzwungener Opfer, die für die jeweiligen Vaterländer dargebracht werden. Lennons Traum vom Frieden kennt weder solche erzwungenen Opfer noch auch einen Zwang zum Martyrium. „Nothing to kill or die for“ heißt die entsprechende Zeile im Lied. Im Folgenden werde ich in einem ersten Schritt diese Opferkritik im Gegenüber zu einem reaktionären Katholizismus darstellen, der gerade die Notwendigkeit des Opfers betonte. Ein zweiter Schritt rekonstruiert vor diesem Hintergrund die frühe Opfertheorie Girards, die im Blick auf die grundlegenden Unterschiede zwischen den archaischen Mythen und der biblischen Offenbarung die wesentlichen Elemente der aufklärerischen Opferkritik bestätigt. Ein dritter Schritt geht Girards späterer Weiterentwicklung seiner Opfertheorie nach, die gerade auch jene Gefahren deutlich macht, die ein bloß oberflächlicher und oft nur moralistischer Bruch mit der Welt des archaischen Opfers mit sich bringen kann. Girards heutige Position zeigt, dass nicht schon der Bruch mit dem traditionellen Opferdenken die Sackgassen der Gewalt überwindet, sondern nur die Transformation dieser uralten Institution.

Das Opferdenken des politischen Katholizismus und die moderne Abschaffung des Opfers

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 Risiko überwunden werden.

Zuerst setzen wir uns hier mit dem ersten dieser beiden Gräben auseinander. In bestimmten Traditionen des Katholizismus war es üblich, ohne große Unterscheidung zwischen heidnischen Opferkulten und christlichem Opfer einfach die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit von Opfern herauszustreichen und gleich auch entsprechende politische Folgerungen daraus abzuleiten. Ein Beispiel dafür ist die Tradition, die sich von den katholischen Gegenrevolutionären Joseph de Maistre und Juan Donoso Cortés bis hin zu Carl Schmitt ziehen lässt. Ihr Denken erweist sich als sakrifiziell – d. h. als opferkultisch – und kann auf jenen mörderischen Ursprung zurückgeführt werden, den René Girard als Sündenbockmechanismus bezeichnet. Die politische Logik dieses Opferdenkens drückt sich konzentriert in jenen biblischen Worten des Kajaphas aus, wonach es besser sei „wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht“ (Joh 11,50). Gerade der Krieg ist für de Maistre und Donoso Cortés aufs

engste mit dem Opfergedanken verbunden. Er diene vor allem der Läuterung und Sühne für die Laster der Völker. Wer den Krieg und damit die dadurch gewährleistete Aussöhnung aber abschaffen wolle, riskiere das Ende der Welt. Ähnliches gilt bezüglich der Todesstrafe. Wie der Krieg sei sie notwendig, helfe die interne Gewalt zu vermindern und dürfe nicht abgeschafft werden, wenn man verhindern wolle, dass die Erde sich in eine Hölle verwandle, in der „selbst aus den harten Felsen Blut sprudeln wird“.¹ Zugespitzt zeigt sich das auch in de Maistres Verherrlichung des Henkers, der für ihn zur zentralen politischen Figur wird: „Alle Größe ... beruht auf dem Scharfrichter: er ist der Schrecken und das Band der menschlichen Gesellschaft. Nehmen Sie der Welt dieses unbegreifliche Mittel; in dem nämlichen Augenblicke weicht die Ordnung dem Chaos; die Throne sinken, und die Gesellschaft verschwindet.“² Jene Stellen der Bibel – wie etwa Hebr 9,22 („Ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung“) –, die durch ihre Ambivalenz und dadurch, dass sie aus ihrem Kontext gerissen sind, den Unterschied zwischen archaischer Religiosität und biblischer Perspektive zu verwischen drohen, nehmen in den Schriften von de Maistre und Donoso Cortés daher auch einen wichtigen Platz ein. Wiederum dürfen wir aber bei aller Abscheu gegenüber solchen Aussagen nicht vergessen, dass de Maistre und Donoso Cortés ähnlich wie die archaischen Religionen durch den kontrollierten und gezielten Gewalteinsetz vor allem den Frieden erhalten wollten.

Carl Schmitt schließt mit seiner politischen Theologie an die katholischen Gegenrevolutionäre de Maistre und Donoso Cortés an und verteidigt so wie diese das Opfer, das der Krieg verlangt. Seine Kritik richtet sich dabei gegen jenen pazifistischen Liberalismus, der die Fähigkeit zum Opfer verliere, weil er keine politische Feindschaft mehr kenne, „auf Grund dessen von Menschen das Opfer ihres Lebens verlangt werden könnte und Menschen ermächtigt werden, Blut zu vergießen und andere Menschen zu töten“.³

Gerade gegen die hier skizzierten Formen des katholischen Opferdenkens ist aus Reformation und Aufklärung jene moderne Ablehnung des Opfers hervorgegangen, die unsere heutige Welt bestimmt. Vor allem die Tradition des Liberalismus ist wesentlich von der Distanz zum archaischen Opferdenken gekennzeichnet. Es lässt sich hier eine Linie von Thomas Hobbes am Beginn der Neuzeit bis hin zu Jürgen Habermas in unserer Gegenwart ziehen. Nach Hobbes ist es moralisch nicht erlaubt, das eigene Leben zu riskieren. Die Selbsterhaltung ist das oberste Gebot dieses frühen Liberalismus. Jürgen Habermas hat in unserer Zeit in mehreren seiner Schriften darauf hingewiesen, dass die moderne „Vernunftmoral“ die „Abschaffung des Opfers“ besiegle.⁴ Am Beispiel der Themen Todesstrafe, allgemeine Wehrpflicht, Steuerpflicht und Schulpflicht bemerkt er, dass der „normative Kern“ einer „Aufklärungskultur“ darin bestehe, „die Moral des öffentlich zugemuteten *sacrificium* abzuschaffen“.⁵

Die biblische Aufdeckung des archaischen Opfermechanismus

Die Anthropologie des französisch-amerikanischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers René Girard ist besonders dazu geeignet, sowohl das eben zusammengefasste Opferverständnis des politischen Katholizismus zu kritisieren als auch die biblischen Wurzeln der aufklärerischen Opferkritik zu entdecken.⁶ Girards Theorie geht von der These aus, dass archaische Religion und Kultur aus einem Grün-

¹ Juan Donoso Cortés, Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853, Wien 2007, 196.

² Joseph de Maistre, Die Abende von St. Petersburg oder Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung, Wien 2008, 78.

³ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Berlin 1987, 36.

⁴ Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 136.

⁵ Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main 1998, 152; Jürgen Habermas, Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, 192f.

⁶ Vgl. Wolfgang Palaver, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster 2008; Jacob Nordhofen, Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard, Wien 2008.

dungsmord – dem Sündenbockmechanismus – hervorgegangen sind.⁷ Zahlreiche Mythen aus verschiedensten Kulturen lassen erkennen, wie aus einer anfänglichen Krise eines Kampfes aller gegen alle dadurch Frieden und Ordnung entstanden, dass ein Mitglied aus der Gruppe als Unruhestifter ausgeschlossen oder getötet wurde. Der vertriebene oder getötete Sündenbock wurde dabei von der Gruppe rückblickend als ein göttliches Wesen verstanden, weil es nicht nur die anfänglichen Krise verursacht zu haben schien, sondern auch den das gewalttätige Geschehen abschließenden Frieden. Kultur und Religion entspringen gleichzeitig aus diesem Gründungsmord. Der Sündenbockmechanismus, den Girard auch direkt als „Opfermechanismus“ (frz. *mécanisme victimaire*) bezeichnet, ist der Ursprung des heidnischen oder archaischen Opfers.⁸ Rituelle Opferungen stellen nach Girard eine Wiederholung dieses kulturgründenden Ursprungsereignisses dar. Um den durch den Sündenbockmechanismus gewonnen Frieden zu sichern und zu stärken, greifen die einzelnen Gruppen auf die ursprünglich gemachten Erfahrungen zurück, um diese dann bewusst und kontrolliert zu wiederholen. Opferriten lassen sich nach Girard als bewusste Wiederholungen des Gründungsmordes verstehen. Wo immer zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens einzelne Menschen vom Kollektiv geopfert werden, liegen Formen sakrifizieller Ordnung vor, die sich auf den Sündenbockmechanismus zurückführen lassen. Aus christlicher Sicht müssen solche Ordnungskonzeptionen als inakzeptabel zurückgewiesen werden. Zu Recht spricht Girard daher im Blick auf Joseph de Maistre und Carl Schmitt von reaktionären christlichen Denkern, die durch ihre Vergöttlichung der gesellschaftlichen Ordnung die christliche Botschaft verfälschten.

Im Gegensatz zu diesen Denkern besteht für Girard ein fundamentaler Unterschied zwischen den archaischen Religionen, die im Sündenbockmechanismus wurzeln, und den Religionen, die aus der biblischen Offenbarung hervorgegangen sind. 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 mythischer 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 victimes*), der sich mit allen Sündenböcken der Menschen solidarisiert.⁹ Neben den Klagepsalmen und dem Buch Ijob sind diesbezüglich im Alten Testament vor allem die Lieder des leidenden Gottesknechtes bei Deuterocesaja hervorzuheben. Die Gottesknechtlieder beschreiben das Schicksal eines Leidenden, der von den Menschen verachtet, geschlagen und ausgestoßen wurde. Sein Schicksal gleicht ganz dem eines Sündenbocks (Jes 53,2f.8f). Die entscheidenden Passagen des Textes sind aber jene, die die Unschuld des Knechtes hervorheben und seine Partei einnehmen. Nach Jes 53,9 wurde er verfolgt und gemieden, „obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war“. Die Verantwortung für sein Schicksal wird eindeutig den Verfolgern zugesprochen, die schließlich ihre eigene Schuld einbekennen: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt.“ (Jes 53,4f) Im Neuen Testament zeigt die Passionsgeschichte Jesu in den Evangelien am deutlichsten, inwiefern sich die biblische Perspektive von der mythischen Sicht unterscheidet. Wie in vielen Mythen wird die kollektive Gewalt gegen ein Opfer beschrieben. Aber im Unterschied zu den Mythen identifizieren sich die Evangelien radikal mit dem Sündenbock Jesus, dessen

⁷ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 109-124.

⁸ René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analysen des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg 2009, 125.

⁹ René Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990, 195-211.

Unschuld hervorgehoben wird: „Ohne Grund haben sie mich gehasst.“ (Joh 15,25) Die Evangelien erkennen in Jesus einen zu Unrecht verfolgten Sündenbock. Er ist das „Lamm Gottes“ (Joh 1,29) und steht damit in einer Linie mit dem geschlagenen Knecht des Deuterocesaja. Auch das im Neuen Testament auf Jesus bezogene Psalmwort vom Stein, „den die Bauleute verworfen haben“ und der „zum Eckstein“ wurde (Mk 12,10; Mt 21,42; Lk 20,17; Apg 4,11; 1 Petr 2,6f; vgl. Ps 118,22), zeigt einerseits Jesus als ausgeschlossenes Opfer und drückt aber andererseits auch schon die neue Sicht dieses Geschehens aus. Im Gott Jesu Christi offenbart sich jener biblische „Gott der Opfer“, der sich mit allen Sündenböcken solidarisiert und die menschliche Verantwortung für die Gewalt ans Licht bringt. In ihm gründet die moderne Sorge um die Opfer, wie sie z. B. für die Tradition der Menschenrechte charakteristisch ist.

Dieser zentrale Unterschied zwischen heidnischem Opferdenken und Christentum war für Girard so wichtig, dass er anfänglich den Begriff „Opfer“ für die Hingabe Christi am Kreuz entschieden ablehnte. Er berief sich dabei vor allem auf Mt 9,13 („Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“) und auf Mt 5,23f, wonach die Versöhnung mit dem Bruder Vorrang vor dem rituellen Opfer habe, um im Blick auf Interpretationen des Kreuzes Christi als Opfer von einer „Lesart der Passion“ zu sprechen, die als „paradoxestes und kolossalstes Missverständnis der gesamten Geschichte“ gesehen werden müsse.¹⁰ Um sich klar von der neuzeitlichen Gleichsetzung von Mythos und Bibel abzusetzen, wollte er nicht für die archaische Opferlogik und für die christliche Hingabe denselben Begriff verwenden. Wo die christliche Tradition auf die Opferterminologie zurückgriff, glaubte Girard damals einen Rückfall hinter die Position der Evangelien erkennen zu können. Eine solche Fehlinterpretation sah er bereits auf der Ebene des Neuen Testaments am Werk, wenn im Hebräerbrief der Tod Jesu von den Opfern des Alten Testamentes her gedeutet werde.¹¹ Girard wies besonders auf Hebr 9,22-26 und Hebr 10,11-14 hin.

Die paradoxe Einheit aller Religiösen: Girards Wende zum christlichen Opfer

Nach einigen Jahren hat Girard seine frühere Zurückweisung des Opferbegriffs für Jesu Hingabe am Kreuz zurückgenommen. So wie er in seiner Kritik der katholischen Reaktionäre gleichzeitig auch vor einer letztlich bloß umgekehrten Verherrlichung von Anarchie und Revolution warnte, wurde ihm vor allem durch seine Zusammenarbeit mit dem Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager im Laufe der Zeit immer klarer, dass die bloße Betonung des Unterschieds zwischen archaischem Opfer und christlicher Hingabe noch nicht verhindert, umgekehrt einer „humanistischen oder ‚progressistischen‘ Illusion“ im Blick auf das Opfer zu verfallen.¹² Erste Zeichen einer veränderten Position zeigten sich schon in seinem 1982 erschienenen Buch *Der Sündenbock*, in dem er eine differenziertere Auseinandersetzung mit dem Hebräerbrief erkennen lässt.¹³ Ausführlich hat Girard dann seine neue Position in einem Festschriftbeitrag zu Schwagers 60. Geburtstag im Jahre 1995 dargelegt. Seither ist er immer wieder auf seine veränderte Position zu sprechen gekommen. In der 2007 vorgenommenen leichten Überarbeitung seines Buches *Das Ende der Gewalt* distanziert er sich in einer langen Fußnote ausdrücklich von seiner früheren Position und streicht auch eine für ihn inzwischen untragbar gewordene Passage der früheren Ausgabe:

„Die von mir vorgelegte nichtsakrifizielle Deutung sucht die Stellen, die uns den Tod Jesu als absolute Hingabe an die Jünger und an die gesamte Menschheit darstellen, keineswegs aus den Evangelien zu tilgen. Es gibt keinen größeren Liebesbeweis, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt‘ (Joh 15,13). Bemerken wir ein weiteres Mal, daß dieser Beweis in den Evangelien nie als Opfer bezeichnet wird. Bei Paulus herrschen

¹⁰ Girard, *Ende der Gewalt*, 233.

¹¹ Ebd. 283-286.

¹² Ebd. 301.

¹³ René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 283.

Ausdrücke wie ‚Werk der Liebe‘, ‚Werk der Gnade‘ vor. Die seltenen Beispiele von sakrifizieller Sprache, die sich bei ihm finden, lassen sich als metaphorisch ansehen, da keine eigentlich sakrifizielle Theorie entsprechend der des Hebräerbriefes oder der darauf folgenden Theorien vorliegt.“¹⁴

Wie lässt sich Girards neue Position zusammenfassen? Er hält erstens fest, dass zwischen dem „Opfer Christi“ und den „archaischen Opfern“ ein „so großer Unterschied besteht, dass er kaum noch größer gedacht werden“ könne.¹⁵ Damit bekräftigt er seine schon das frühe Werk bestimmende Betonung des Unterschieds zwischen Mythos und Bibel. Doch diese Unterscheidung darf zweitens nicht als eine radikale Trennung verstanden werden, die jeden Zusammenhang zwischen den archaischen Religionen und der jüdisch-christlichen Offenbarung negiert. Girard spricht daher ausdrücklich von einer „paradoxalen Einheit aller Religiösen“, die auf jene in der Schöpfung grundlegende Ontologie des Friedens verweist, die letztlich auch in den archaischen Religionen wirksam ist.¹⁶ Damit spricht Girard den am Beginn dieses Beitrags erwähnten zweiten Graben der Opferproblematik an, den illusionären Glauben, der Auszug aus der Welt der archaischen Opfer sei problemlos und ohne jeden Preis möglich. Wer nach Girard jeden Zusammenhang mit den archaischen Religionen zurückweist – wir modernen Menschen neigen gerade zu dieser Versuchung –, fällt bereits wieder in das Muster der Sündenbockjagd zurück, weil er von einer scheinbaren Position der Unschuld aus, nur anklagend auf die archaischen Versuche, Frieden zu ermöglichen, zeigen

kann. Diese Haltung führt sehr leicht zu jenen gut gemeinten Massakern, die gerade unsere moderne Welt kennzeichnen. Beispielhaft kann hier auf die Kritik von Bartolomé de Las Casas verwiesen werden, die sich gegen jene Massaker der christlichen Eroberer Lateinamerikas richtete, die in ihrem Kampf gegen die Menschenopfer die Opfergewalt der Indios bei weitem übertrafen.¹⁷ Beeinflusst von Schwager konnte Girard solchen Gefahren entgehen und das Erlösungsgeschehen so beschreiben, dass es sowohl den Zusammenhang als auch den unaufgebbaren Unterschied zum archaischen Opfer benennt. Nach Girard 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.“¹⁸ Es ist also gerade das Kreuzesopfer Jesu, das das archaische Opfer aus den Angeln hebt.

Girards Betonung der paradoxalen Einheit aller Religiösen öffnet dessen Theorie für den interreligiösen Dialog, weil es keinen unüberwindlichen Graben mehr zwischen den Christentum und allen anderen Religionen gibt. Systematisch genauso wichtig ist aber Girards 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 jemanden anderen abgewälzt (Sündenbockmechanismus) oder als Leiden ertragen und dadurch überwunden werden (christliche Hingabe). Immer wieder hat Girard zur Erklärung dieses Unterschieds auf die biblische Erzählung vom salomonischen Urteil zurückgegriffen (1 Kön 3,16-28). Diese biblische Erzählung klärt am besten, in welchem Sinne zwischen der Opferung anderer und dem freiwilligen Selbstopfer unterschieden werden muss:

„Man kann diesem Text die Minimierung des Abstandes zwischen den zwei Arten des Opfers nicht vorwerfen ... Wir selber sagen, daß die zweite Frau die Rivalität für ihr eigenes

¹⁴ René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983, 253; vgl. Girard, *Ende der Gewalt*, 301.

¹⁵ René Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, in: Józef Niewiadomski/Wolfgang Palaver (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*. FS Schwager, Thaur 1995, 15-29, 25.

¹⁶ Ebd. 27.

¹⁷ Richard Schenk, *Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie*, in: Richard Schenk (Hg.), *Zur Theorie des Opfers*. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 193-250, 198f.

¹⁸ Girard, *Theorie*, 28.

Kind *opfert*, während die erste die *Opferung* des Kindes zugunsten der Rivalität akzeptiert. Der Text hat uns zu sagen, daß man unmöglich auf das Opfer im ersten Sinne des Wortes, welches eine Opferung der anderen und die Gewalt gegen den anderen beinhaltet, verzichten kann, ohne ein Risiko auf sich zu nehmen. Es ist das Risiko des Opfers im zweiten Sinne des Wortes, welches das Opfer Christi, der für seine Freunde stirbt, meint. Der Rückgriff auf das gleiche Wort macht schlagartig den Illusionen des neutralen – der Gewalt völlig fremden – Bodens ein Ende. Ein solcher nicht-sakrifizieller Beobachtungsposten, den die Weisen und die Gelehrten für sich permanent in Anspruch nehmen könnten, um sich die Wahrheit mit geringeren Nebenkosten zu verschaffen ... bleibt eine Illusion.“¹⁹

Zusammenfassung

Über Jahre rang René Girard um eine adäquate Opfertheorie. Stand anfänglich der Unterschied zwischen archaischen Opfern und der biblischen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus im Vordergrund, der Girard davon abhielt, für die Hingabe Jesu am Kreuz auch den Begriff des Opfers zu verwenden, so betont er heute neben diesem Unterschied auch einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen von Religion. Im christlichen Opfer erkennt er nun die Transformation der archaischen Institution und weist damit Vorstellungen von einem risikofreien Ausstieg aus dem Opfer als illusionär zurück.

Prof. Dr. Wolfgang Palaver



lehrt Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkt ist der Zusammenhang von Religion, Politik und Gewalt.

E-Mail: wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Der Auszug aus der Welt des archaischen Opfers muss nach Girard also als dessen Transformation und nicht als moralistische und anklagende Abhebung erfolgen. Das vorhandene Gewaltpotential muss – möglicherweise unter Einsatz des eigenen Lebens – verwandelt werden. John Lennons Parole „nothing to kill or die for“ verkörpert dagegen jene von Girard kritisierte illusionäre Neutralität, die uns vormachen will, dass der Ausstieg aus der Gewalt risikofrei zu haben sei. Allzu leicht erfordert das Scheitern solcher Träume dann neue Sündenböcke, denen die Verantwortung für den Unfrieden in die Schuhe geschoben werden muss. Girards Hinwendung zum Gedanken der Transformation berührt sich einmal mehr mit der von Raymund Schwager begründeten dramatischen Theologie, die ähnlich wie Girard die Notwendigkeit der Transformation des Opfers betont.²⁰

¹⁹ Ebd. 27f.

²⁰ Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.

Autorin des Beitrags Seiten 166-172.

Dr. theol. Gabriella Gelardini



ist wissenschaftliche Oberassistentin im Fachbereich Neues Testament an der Universität Basel. Ihre Dissertation war der Erforschung des Hebräerbriefs gewidmet, sie leitet in diesem

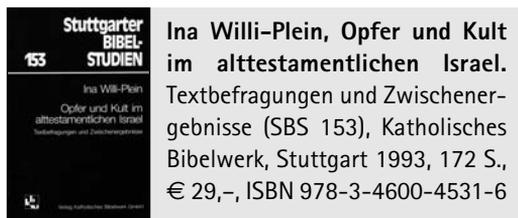
Zusammenhang seit 2001 bei der Society of Biblical Literature eine Programmeinheit (<www.hebrews.unibas.ch>). In ihrer Habilitationsschrift beschäftigt sie sich mit der Rolle von Ethnizität und Religion im Neuen Testament für die Ausbildung einer kollektiven christlichen Identität. Ihre Adresse lautet: Theologische Fakultät der Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel; E-Mail: Gabriella.Gelardini@unibas.ch

Literatur zum Heftthema

vorgestellt von Simone Paganini, Innsbruck und Andreas Hölscher, Berlin

Der Begriff „Opfer“ ist im Deutschen mehrdeutig. Auf der einen Seite bezeichnet er eine kultische Handlung (im Englischen *sacrifice*), die als solche zum Zentrum der biblischen Gottesbeziehung zählt. Sowohl das Alte Testament mit seinen Riten und Kulthandlungen als auch das Neue Testament mit dem Tod Jesu, dem kultischen Opfer schlechthin, bietet viele Beispiele eines solchen Verständnisses. Auf der anderen Seite ist „Opfer“ auch die Bezeichnung für Menschen, die in ihrer jeweiligen Lebenslage unterdrückt und abgewertet werden (im Englischen *victim*).

Die im Folgenden dargestellten Werke sollen den Bogen zwischen den unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes „Opfer“ spannen und auf diese Weise sowohl einen Überblick zu den „Standard“-Werken zum Thema „Opfer“ bieten als auch zur neueren Literatur.



Ina Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993, 172 S., € 29,-, ISBN 978-3-4600-4531-6

Das Buch von Ina Willi-Plein gilt seit seiner Erscheinung, 1993 als Standardwerk zum Thema „Opfer“ im kultisch-rituellen Sinn. Die historische und religiöse Umwelt Israels ist in den vergangenen Jahrzehnten durch archäologische und literarische Funde bedeutend erweitert worden. Das religiös-geschichtliche Vergleichsmaterial und dessen Auswertung haben dazu beigetragen, dass manche alttestamentlichen Befunde in ein neues Licht gerückt sind. Vor diesem Hintergrund befragt Willi-Plein neuerlich die Texte im Hinblick auf ihre kultischen und opferbezogenen Konzeptionen. Die aus einem mindestens fünf Jahrhunderte umfassenden Zeitraum stammenden Texte lassen einerseits eine Entwicklung im Verständnis von Kult und Opfer feststellen, ande-

rerseits gibt es auch immer wieder wiederkehrende Konstanten. Alte Kultpraktiken (Orakel und Toten-Befragung) und Gemeinschaftsschlachtfeste sind wahrscheinlich der deuteronomischen Reform zum Opfer gefallen. Von der Verehrung weiblicher Gottheiten ist in den Texten ebenso kaum eine Spur übrig geblieben. Unter den Opferpraktiken im engeren Sinn ist das Brandopfer deutlich jünger als die Huldigungsgabe, als das Schlachtfest und auch als das Rauchopfer. Dass Opfer und Kult für den modernen Menschen etwas Peinliches an sich haben – sie erheben den Anspruch, etwas Spirituelles zu bewirken, indem sie etwas Materielles vollziehen –, ist ein Aspekt, der im Alten Testament völlig fremd ist. Opfer und Kult sind die von Gott gegebene Möglichkeit, die Wirklichkeit der fehlerhaften und gewalterfüllten Welt darzustellen und somit diese unheilvolle Situation zu bewältigen.

Die Arbeit von Ina Willi-Plein bietet immer noch eine der besten zusammenfassenden Darstellungen zum Thema „Opfer“ innerhalb des Alten Testaments.



Bernhard Greiner/Bernd Janowski/Hermann Lichtenberger (Hg.), Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2007, 337 S. m. Abb., € 68,-, ISBN 978-3-7720-8126-2

Was ist das für einen Gott, der von seinem Erwählten, i.e. Abraham, dem Vater der drei größten monotheistischen Religionen unserer Welt, verlangt, seinen einzigen, geliebten und lang ersehnten Sohn zu opfern – wengleich es sich, folgen wir dem Text der Genesis, lediglich um eine Probe gehandelt haben soll.

Gen 22 ist zweifelsohne der bekannteste Text zum Thema „Opfer“ im Alten Testament. Der Erörterung und Erklärung dieses Textes innerhalb

von Judentum, Christentum und Islam haben sich 14 Wissenschaftler aus Israel, England und Deutschland gewidmet. Die Ergebnisse ihrer Forschung sind nun in einem Sammelband zugänglich. Die Annäherungsversuche sind dabei sehr unterschiedlich. Neben exegetischen Aufsätzen, die den biblischen Text erklären wollen, sind die Aufsätze, welche sich mit der Interpretation der Episode der „Opferung Isaaks“ von Martin Luther bzw. mit ihrer Rezeption durch Goethe und Hofmannsthal auseinandersetzen, äußerst interessant. Zwei weitere Aufsätze beschäftigen sich mit der Wiederaufnahme der Episode aus Gen 22 in der deutschen Literatur des 20. Jh. Dabei werden Werke von Lasker-Schüler, Kafka und Sachs analysiert. Bei allen unterschiedlichen Ansätzen und Methoden kommt immer wieder die eine „moderne“ Interpretation der Geschichte aus Gen 22 vor: Ziel der Erzählung ist das Aufzeigen, dass Gott eben gerade kein Menschenopfer fordert. Gen 22 schildert bildhaft eine entscheidende Situation des Menschseins – so Kosinski in seinem Versuch die Episode tiefenpsychologisch zu analysieren –, nämlich die Erfahrung der Reifung eines Vaters, der in der kontroversen Beziehung mit dem eigenen Sohn seine „animalische“ Natur erkennt, sie bezwingt und somit geläutert reifen kann. Innerhalb der 14 Beiträge eröffnen sich zahlreiche neue Perspektiven für das Verständnis des alten Textes, die sowohl für den Fachmann als auch für den Bibelinteressierten von Interesse sein können.



Joel White, Die Erstlingsgabe im Neuen Testament (TANZ-Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 45), Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2007, 374 S., € 78,-, ISBN 978-3-7720-8210-8

Dass das Thema „Opfer“ nicht nur für die alttestamentliche, sondern auch für die neutestamentliche, ja darüber hinaus für eine Bibelwissenschaft im Gesamten von wesentlichem Interesse ist, beweist die Arbeit von Joel White eindrucksvoll. Er liefert die bis dato einzige

Untersuchung zum Thema „Erstlingsgabe“ im Neuen Testament. Mit diesem Begriff bezeichnet das Alte Testament das freiwillige Opfer aus dem jährlichen Ertrag der Ernte am Tempel. Solche Opfer waren zwar von sekundärer, dennoch keinesfalls geringerer Bedeutung als das Fleischopfer des kultischen Bereiches und waren innerhalb einer bäuerlichen Gesellschaft Bestandteil des religiösen Lebens. Auch auf wirtschaftlicher Ebene waren sie zwar nicht vergleichbar mit den festgelegten Abgaben (Zehnter, Tempelsteuer), dennoch aber äußerst wichtig für die Erhaltung der priesterlichen Klasse. Der Begriff jedenfalls, der im Alten Testament fast ausschließlich die konkreten realen Gaben bezeichnet, kommt im Neuen Testament – in seiner griechischen Übersetzung – vergleichsweise selten vor, wird allerdings, wo dies der Fall ist, in einer Metapher gebraucht, als bildhafte Darstellung, um wichtige theologische Inhalte zu vermitteln. White setzt sich nun mit diesen Texten auseinander, untersucht die Rezeption der Perikopen bei mehreren Kirchenvätern und kommt schließlich zu einem zweifachen Schluss: Der Begriff „Erstlingsgabe“ ist im Neuen Testament mehrdeutig, die zeitliche, im Alten Testament so wichtige Bedeutung spielt kaum mehr eine Rolle. Die „Erstlingsgaben“ sind die dem einen Gott geweihten Gaben schlechthin. Auch wenn die vorgelegte Studie von White mehr das Fachpublikum im Blick hat, gilt sein Werk als Eckpunkt der wissenschaftlichen Forschung in Bezug auf das Thema „Opfer“ und „Gaben“ im Neuen Testament.



Magnus Striet (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 112 S., € 9,90, ISBN 978-3-451-29708-3

Das Opfer Jesu Christi wird in der römisch-katholischen Kirche innerhalb der Eucharistiefeier vergegenwärtigt. Dabei wird die erlösende Kraft Jesu – so das gängige Verständnis – jedem Mensch zugänglich. Dass eben diese Kraft – zu-

mindest nach den Einsetzungsworten, die der Priester über den Kelch spricht – aber nicht „für alle“, sondern lediglich „für viele“ gelten soll, war Gegenstand eines Briefs von Kardinal Arinze, dem Chef der Gottesdienstkongregation im Vatikan an die lokalen Bischofskonferenzen. Dabei ging es nicht so sehr um die grammatikalisch korrekte Übersetzung der lateinischen Wendung „pro multis“, sondern viel mehr um eine bedeutende theologische Frage. Das von Magnus Striet herausgegebene Buch fasst die Meinungen von sechs angesehenen deutschen Theologieprofessoren zusammen, welche die Fächer Liturgiewissenschaft, Dogmatik, Bibeltheologie und Fundamentaltheologie vertreten. Dass alle – wenngleich mit unterschiedlichen, teils philologischen, teils liturgischen oder pastoralen Begründungen zwar das Schreiben des Kardinal Arinze als Denkanstoß würdigen, dabei aber dennoch für wenig zielführend bis kontraproduktiv, abgrenzend oder sogar im Sinne der Ökumene und des interreligiösen Dialogs für schädlich halten, darf nicht verwundern. Der Tod Jesu, das größte Opfer, das jemals für die Menschen dargebracht wurde – so lässt sich die Meinung der sechs Theologen zusammenfassen – ist, wie auch immer die grammatikalisch korrekte Übersetzung zweier lateinischer Wörter im römischen Messbuch klingen mag, für die ganze Menschheit dargebracht worden.

innerreligiösen Selbstverständnissen und religionswissenschaftlichen Ansätzen. Vor allem der Begriff „Opfer“, aber auch der Begriff „Gebet“ wurde dabei im theologischen und religionswissenschaftlichen Diskurs sehr kontrovers behandelt.

Der vorliegende Sammelband erscheint als Ergebnis der Arbeit von Mitgliedern der Fachgruppe „Religions- und Missionswissenschaft innerhalb der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ und will in erster Linie die wissenschaftliche Diskussion weitertreiben. Neben Aufsätzen über „Opfer“ und „Gebet“ in der analytischen Religionsphilosophie und in der Religionswissenschaft behandeln die Autoren, meist Professoren verschiedener deutscher Universitäten, das Thema im Kontext der verschiedenen modernen (Hinduismus, Islam, Katholizismus, Judentum) und antiken (Ägypten, Azteken) Weltreligionen. Die Beiträge sind allesamt auch für ein Publikum aus Nicht-Fachleuten verständlich und bieten in knappen Zügen die für eine Annäherung an die unterschiedlichen Opfer- und Gebetsvorstellungen der verschiedenen Religionen wesentlichen Elemente. Leider fehlt ein zusammenfassender Aufsatz, in dem die verschiedenen Visionen und Vorstellungen miteinander verglichen und ausgewertet werden hätten können. Dennoch präsentiert das Buch übersichtlich und informativ die Grundlagen der unterschiedlichen Einstellungen zum Thema „Opfer“ und leistet somit einen unverzichtbaren Bestandteil zum gegenseitigen Kennenlernen und zur Wertschätzung der Religionen untereinander.



Ulrich Berner/Christoph Bochniger/Rainer Flasche (Hg.), Opfer und Gebet in den Religionen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 26), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 180 S., € 39,95, ISBN 978-3-579-01842-3

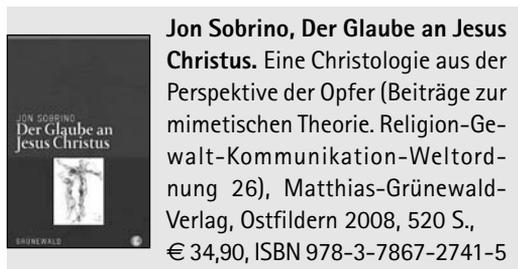
Im 20. Jh. waren die Themen „Opfer“ und „Gebet“ innerhalb der Religionsphänomenologie – einer Richtung der Religionswissenschaft, die das Ziel verfolgt, Gemeinsamkeiten innerhalb der verschiedenen Religionen erkennen zu lassen – sehr beliebt. Die diesbezüglichen Diskussionen bewegten sich im Wechselspiel zwischen den jeweiligen



Jacob Nordhofen, Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard (LIT 26), Lit Verlag, Wien 2007, 304 S., € 29,90, ISBN 978-3-8258-1627-8

Sowohl die judaistischen als auch die theologischen Hintergründe des Autors kommen in der gedruckten Fassung seiner Dissertation hervorragend zur Geltung. Der erste Teil der Arbeit bietet eine systematische Untersuchung zum Thema

„Opfer in der Bibel“, wobei die Synthese der alttestamentlichen Belege als exzellent zu gelten hat. Das Thema „Opfer“ wird in der Bibel in der Folge mit der mimetischen Theorie René Girards in Verbindung gebracht und auf das Opfer Jesu Christi gebündelt. Nordhofen stellt zunächst die Eckpunkte der Theorie Girards dar, um sich dann mit ihr – trotzdem er in ihr viele positive Aspekte erkennt – kritisch auseinander zu setzen. Entgegen der Auffassung Girards – der Meinung von R. Schwager folgend – kann und soll der Tod Jesu als Opfer bezeichnet werden, das zur Erlösung führt. Dank der mimetischen Theorie impliziert die Rede vom Opfer nicht automatisch einen Gewalt anwendenden Gott. Trotzdem bleibt diese Bezeichnung in Bezug auf Jesus mehrdeutig und ist daher – so die Empfehlung des Autors – unbedingt in Wechselwirkung mit den anderen Vorstellungen von Jesus im Neuen Testament zu setzen. Erlösung geschieht schließlich nicht nur durch Opfer.



Jon Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung 26), Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2008, 520 S., € 34,90, ISBN 978-3-7867-2741-5

Der Jesuit Jon Sobrino, Professor an der Katholisch-Zentralamerikanischen Universität von San Salvador, gilt als einer der größten Exponenten, Verbreiter und Denker der Theologie der Befreiung weltweit. Im vorliegenden Werk bietet er in knappen 500 Seiten die Summa seiner Gedanken in Bezug auf Fragen über die Gestalt von Jesus von Nazaret. Dabei präsentiert er einerseits die wichtigsten christologischen Entscheidungen der ersten Konzilien und setzt sich andererseits mit hermeneutischen, methodischen und theologischen Fragen auseinander. Seine Botschaft ist aber überaus prägnant und einfach zu vermitteln: Die Zeit der kontextlosen, d.h. – in seiner Vorstellung – gleichgültigen, neutralen und realitätsfernen Theologien ist vorbei. Gerade auf-

grund der globalen, sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen – mit Terrorkriegen und Zusammenbruch der liberalistischen Weltwirtschaft – ist der befreiungstheologische Ansatz von Sobrino aktueller denn je und von einer großen Relevanz. Von Jesus Christus zu sprechen, heißt, von einem Gott zu sprechen, der sich in der konkreten Wirklichkeit der Menschen erkennbar und ansprechbar gemacht hat. So kann und darf diese Wirklichkeit nicht mehr neutral betrachtet werden. Man kann Gott nur erklären, wenn man die Realität aus der Perspektive der Bedrohten, der Armen und der Opfer betrachtet. Die neue Übersetzung des bereits 1999 auf Spanisch erschienenen Werkes von Sobrino stellt nicht nur die Welt der „westlichen Theologien“ in Frage, sondern bietet ihr auch Antworten. Bedrohung und Opfer sind nicht länger zu akzeptieren, Opfer zu sein darf nicht als die Endstation des Lebens gelten bzw. betrachtet werden. Das Ziel jeder Theologie sollte im Versuch bestehen, nicht abgehoben bzw. weltfremd zu sein, sondern aus der Perspektive der Opfer/victims der Gesellschaft betrieben zu werden. Sobrino selbst gründet seine Idee auf die eigenen konkreten Erfahrungen in Lateinamerika. Seine Appelle und sein Plädoyer für eine lebendigere und kontextualisiertere Wahrnehmung der Gestalt und des Werkes Jesu gelten jedoch allgemein.



Johannes Wachowski, Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Levitikus im Judentum und im Christentum (APrTh 36), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, 192 S., € 48,-, ISBN 978-3-374-02608-1

Nachdem das Buch Levitikus jahrhundertlang vor allem innerhalb der christlichen Tradition stiefmütterlich behandelt wurde, rückt es immer mehr ins Zentrum des exegetischen und pastoralen Interesses.

Als „Mitte der Tora“ ist das Buch Levitikus im Judentum und Christentum sehr verschieden in-

terpretiert und inszeniert. In seiner nun veröffentlichten Dissertation beschäftigt sich J. Wachowski mit der Rezeption und der liturgischen Leseordnung dieses Buches innerhalb des Judentums und des evangelischen Gottesdienstes. Aus praktisch-theologischen Überlegungen heraus beschreibt er das Buch Levitikus als Referenzpunkt für eine vergleichende Darstellung der unterschiedlichen gottesdienstlichen Lesekulturen. Mit seinen abschließenden Beobachtungen zu einem „Torajahr der Kirche“ will Wachowski das Nachdenken über eine „Perikopen-Gemeinschaft mit Israel“ anregen, sowie einen Beitrag zur Diskussion über die Revision des evangelischen Perikopensystems, die auch innerhalb der katholischen Kirche durchaus brauchbar sein könnte, leisten. Trotz mancher weiterführender konkreter und praxisorientierter Ansätze, die im Gottesdienst gut anwendbar sind – wie die Meditation zu Lev 1 – ist die Studie großteils sehr kompliziert und für Nicht-Hebräisch-Kenner nahezu unlesbar. Der Ansatz, einem biblischen Buch, das selten gelesen wird und worüber noch seltener gepredigt wird, Gehör zu verschaffen, ist nichtsdestotrotz lobenswert. Vielleicht gelingt es dem Autor, selbst Gemeindepfarrer im Dekanat Ansbach noch, eine kürzere und leserfreundlichere Fassung seines Werkes zu erarbeiten, die mit einem Schwerpunkt auf den praktischen Hinweisen auch im täglichen Leben der Kirchengemeinden Verwendung finden kann. *Simone Paganini*

Christine Stark, „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (Orbis Biblicus et Orientalis Bd. 221), Academic Press, Fribourg 2006, 272 S., € 57,90, ISBN 978-3-7278-1567-6



Die Antwort auf die im Titel des Buches gestellte Frage „Kultprostitution‘ im Alten Testament?“ kann hier gleich am Anfang vorweggenommen werden: Nein! Was Christine Stark in ihrer Dissertation erreicht, ist die Entlarvung eines Vorur-

teils, das sich als Forschungsmythos seit sehr langer Zeit in der alttestamentlichen Forschung behauptet hat: Dass es nämlich zu gewissen Zeiten (auch) in Israel so etwas wie „Kultprostitution“ bzw. „Tempeldirnen“ gegeben habe. Diese Qedeschen – männliche wie weibliche – werden zwar überhaupt nur elfmal im Alten Testament erwähnt. Trotzdem haben sie die Phantasie der (jahrhundertlang ausschließlich männlichen) Ausleger derart beflügelt, dass sich dieser Mythos bis in neueste Bibelübersetzungen hinein laufend reproduziert.

Die Autorin hat demgegenüber erstmals nüchtern analysiert, woher diese Forschungsmeinung überhaupt kommt (8–21). Nach Lektüre Ihres Buches erscheint es fast unglaublich, wie ein antiker Mythos, der so gut wie ausschließlich auf einer einzigen (wenn auch später immer wieder rezipierten) Stelle in Herodots Historien (I, 199) beruht, eine solche Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Bei genauer Lektüre der polemischen und mit erzählerisch-unterhaltendem Interesse verfassten „Historien“ des Herodot bleibt von historischer Zuverlässigkeit dieser Überlieferung wirklich nichts mehr übrig!

Starks Forschungsgeschichte (21–52) liest sich wie das Lehrstück über eine „stille Post“, der jeder nur zu gerne Glauben schenkt. Denn erst in allerneuester Zeit wurde die kulturelle Bedingtheit dieses Blicks auf die Qedeschen überhaupt erst wahrgenommen. Psychologie, Psychoanalyse und Gendertheorie haben das entsprechende Instrumentarium dafür bereitgestellt. Was für die historische Forschung des Alten Orients schon länger klar scheint, setzt sich in der alttestamentlichen Exegese erst langsam durch. Das lässt sich noch gut an der zur Zeit aktuellsten Bibelübersetzung zeigen, der „Neuen Zürcher Bibel“, welche die Qedeschen vorsichtig mit „Geweihte“ übersetzt und trotzdem anmerkt: „Mit den ‚Geweihten‘ ist Kultpersonal gemeint, manche meinen, es handle sich um Kultprostituierte“.

Bevor die Autorin dann mit einer eingehenden Analyse der einschlägigen Qedeschen-Stellen des Alten Testaments fortschreitet, versucht sie eine Begriffsklärung (53–97). Dabei zeigt sich, dass einerseits der Begriff der Qedesche keinesfalls ver-

mag, die Existenz von „Kultprostitution“ zu bestätigen. Dieses Verständnis wurde interessanterweise von einem bestimmten Verständnis biblischer Texte in außerbiblische Befunde hineingetragen – und inzwischen als falsch erkannt. Aber auch schon die Verbindung von „Kult“ und „Prostitution“ erweist sich als problematisch. Was für viele Ausleger so selbstverständlich erscheint, nämlich der Zusammenhang von (kanaanäischen) „Fruchtbarkeitskulten“ mit Prostitution ist so nicht haltbar. Die Autorin muss religionsgeschichtlich sehr weit gehen, um ein belegbares Beispiel eines (vermeintlichen) Zusammenhangs zwischen Kult und Prostitution zu finden: bis zu den indischen „Devadasis“. Und selbst da kann kaum von Prostitution im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Wenn alttestamentliche Texte die Qedeschen in die Nähe von „Hurerei“ rücken, so hat das offensichtlich keine historischen, sondern andere Gründe!

Trotzdem fragt die Autorin im folgenden Kapitel (98–207) *sine ira et studio*, ob es sich im Alten Testament nicht vielleicht doch „um die einzigen zuverlässigen Belege einer solchen Einrichtung (i. e. Kultprostitution; DB) handelt, oder ob eher mit literarischen Konstruktionen zu rechnen ist“ (98). Die Antwort wird kaum mehr überraschen: Bei den männlichen Belegen von Qedeschen ergibt sich zwar das Bild einer „unerwünschten“ Kultform, diese wird allerdings nicht näher spezifiziert. Bei den weiblichen Belegen hingegen ergibt sich eine eindeutige Verschiebung von kultischen Fragen aufs Moralische. Diese Verschiebung hat nichts mit historischen Gegebenheiten im Kult zu tun, sondern ist eine eindeutige geschlechtsspezifische Interpretation, die letztendlich auch ihre Auswirkung auf die Deutung der männlichen Qedeschen gehabt hat, die dann als „Buhlnaben“ übersetzt wurden.

Für die Autorin ist klar (209–218), dass die Verbindung zwischen der kultischen Tätigkeit der Qedeschen mit „Hurerei“ keine historischen, sondern rein literarische Grundlagen hat. Der Gebrauch sexueller Begrifflichkeit für den Bund zwischen JHWH und seinem Volk war letztlich dafür ausschlaggebend, dass „Untreue“ weiblich konnotiert und – v.a. in der Botschaft der Propheten – gleichbedeutend war mit „anderen Göttern

hinterherlaufen“. Von da war der Weg nicht mehr weit, weibliche Kultdienerinnen als „Götzdienerinnen“ zu verunglimpfen, und daraus ergab sich dann sehr schnell die Kombination von „Kult“ und „Prostitution“.

Christine Stark hat mit ihrer Dissertation einmal mehr gezeigt, dass sich genaues Hinschauen auch da lohnt, wo es jahrelang fest gemauerten Konsens gibt. Und auch wenn man ihre Arbeit – zumindest so, wie ich sie sehe – nicht als „feministisch“ im engeren Sinn einordnen kann, wird man den Verdacht nicht los, dass (wieder einmal) der Blick einer Frau genügt, lang gehegte (und gepflegte) Vorurteile über den Haufen zu werfen.

Dieter Bauer



Bernd Janowski, *Ecce homo*. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie (BThSt 84), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007, 112 S., € 16,90, ISBN 978-3-7887-2202-9

Der Tod Jesu gehört zu den am sichersten bezeugten Fakten der öffentlichen Geschichte Jesu. Der Tod Jesu wird andererseits im urchristlichen Bekenntnis als Sühnetod „für uns“ bzw. „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3) verstanden. Gerade dort also, wo sich eindeutig erweisen muss, wie über das Verhältnis von Glaube und Geschichte in Bezug auf Jesus von Nazaret zu denken ist, stoßen wir im NT auf die für viele Zeitgenossen problematische Kategorie des stellvertretenden Sühnetodes. Diese „Zumutung“ widerspricht offenbar in den Augen vieler der Vorstellung des grenzenlos liebenden Gottes. Kritische Anfragen kamen und kommen immer wieder auch aus der alt- und neutestamentlichen Exegese. Insgesamt ist zu konstatieren, dass es in der exegetischen Diskussion der letzten Jahre ein neu erwachtes Interesse an den sühnetheologischen Kategorien der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu gibt.

In dem Buch des Tübinger Alttestamentlers wird das schwierige Thema aus gesamtbiblischer Perspektive in drei zusammenhängenden Kapiteln bearbeitet: (I) „An die Stelle des anderen tre-

Für die Praxis

ten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung“, (II) „ ‚Hingabe‘ oder ‚Opfer‘? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu“ und (III) „Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu“.

Die „Sühnetod“-Deutung wird im Buch differenziert dargestellt und diskutiert, dazu werden zentrale Bibelstellen wie Gen 1,26-28; Gen 22; Jer 15,10f.15-20; Lev 16,20-22; Jes 52,13-53,12; Mk 8,31; Mk 15,20b-41; Joh 10 und Röm 3,25f erörtert. Es ist das Verdienst von Bernd Janowski, dass er kenntnisreich sowohl alt- wie auch neutestamentliche Texte befragt und es ihm für Leser/innen gelingt, die beiden Leitkategorien „Stellvertretung“ und „Lebenshingabe“ in ihrem gegenseitigen Verhältnis neu im doppelten Wortsinn „verständlich“ zu machen.

Andreas Hölscher



Georg Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte, Interpretationen, Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, Kösel Verlag, München 2001, 2. Auflage 2004, 279 S., € 19,95, ISBN 978-3-466-36565-4

Zum zweckfreien „Stöbern in dem erstaunlichen Reichtum an Gedichten zur Bibel“ und zur „praktischen Erprobung“ möchte Georg Langenhorst seine Leserinnen und Leser einladen.

Zum Stöbern bietet er in dem vorliegenden Buch in der Tat reichlich Material: Sehr übersichtlich gegliedert werden zu einzelnen biblischen Personen bzw. Themen je zwei Gedichte vorgestellt. Häufig wird bei der Auswahl ein besonderer Kontrast dargestellt (z.B. ein traditionelles und ein modernes Gedicht zu Maria, „der Begleiterin Jesu von Anfang an“), so dass die Möglichkeiten und künstlerischen Freiheiten moderner Lyrik besonders erkennbar werden. Neben Autoren, die man in einer solchen Sammlung erwarten durfte (Kurt Marti, Marie-Luise Kaschnitz, Rose Ausländer und Bertold Brecht), konfrontiert Langenhorst seine Leser auch mit weniger bekannten Lyrikerinnen (Dagmar Nick, Lioba Happel).

Der eilige Leser, der kurzfristig Material für eine Unterrichtsstunde sucht, kann sehr schnell zu dem gesuchten Kapitel finden, so dass die „praktische Erprobung“ schon bald beginnen kann. Wer sich die Zeit zur gründlichen Lektüre nimmt, sollte die Einführung Langenhorsts nicht überblättern. Hier werden acht Idealtypen literarischer Bibelrezeption vorgestellt, die von der Paraphrasierung des biblischen Textes bis hin zur frei-assoziativen Ausgestaltung reichen. In der didaktischen Einordnung betont der Autor – mit Dorothee Sölle – die prinzipielle „Autonomie der Dichtung“ gegenüber der Gefahr einer bloßen Verzweckung literarischer Texte zur Veranschaulichung theologischer Wahrheiten oder anderer vorgegebener Deutungen. In den methodischen

Weiterführende Materialien aus dem Bibelwerk



Weitere Aspekte bietet Ihnen vertiefende Literatur aus dem Bibelwerk:

■ Das Heft „Gemeinschaft im Abendmahl“ (BiKi 1/2002) beleuchtet u.a. die Verknüpfung des Todes Jesu als „Opfer“tod mit der Feier der Eucharistie. (Einzelpreis € 6,-, Staffelpreise auf Anfrage)



■ Die Broschüre zum Verständnis des Sühnetods Jesu mit dem Titel „Durch seinen Tod erlöst?“ mit Beiträgen von Felix Porsch, Anneliese Hecht und Claudia Janssen (Einzelpreis € 3,-, Staffelpreise)

Erhältlich bei: **Katholisches Bibelwerk e.V.**
Postfach 15 03 65
70076 Stuttgart
Tel. 0711/61920-50, Fax -77
bibelinfo@bibelwerk.de

Orientierungslinien skizziert Georg Langenhorst kurz mehr oder weniger bekannte methodische Möglichkeiten des Einsatzes literarischer Texte.

Natürlich wird jede Auswahl von Gedichten zur Bibel umstritten bleiben, da immer mindestens ein wichtiges Gedicht fehlt. Die vorliegende Auswahl vermag aber insgesamt zu überzeugen: Recht gleichmäßig verteilt auf das Neue und das Alte Testament, beschränkt auf die Lyrik des 20. Jahrhunderts, in dem Bemühen die biblischen Frauengestalten nicht zu vernachlässigen und die für Religionsunterricht und Katechese besonders relevanten Themen und Personen zu behandeln, werden insgesamt 64 Gedichte vorgestellt.

Auffallend ist, dass die Person Jesu nur in zwei Gedichten direkt beleuchtet wird (Kurt Marti, Robert Schneider). An dieser Stelle überzeugt die didaktische Konzeption des Buches: Einerseits finden sich in der deutschen Lyrik der letzten Jahrzehnte nur wenige direkte „Jesus-Gedichte“, andererseits ist die didaktische Relevanz von Gedichten, die sich mit Menschen auseinandersetzen, die – nach biblischem Zeugnis – Erfahrungen mit diesem Jesus gemacht haben, vielleicht größer, weil hier auch immer direkt Fragen nach der Beziehung und der Bedeutung gestellt werden (Maria, Maria Magdalena, Petrus, Judas, Pilatus), die auch für heutige Leser von Interesse sind. Daher steht die Beziehung dieser Menschen zu Jesus auch im Vordergrund der Interpretationen.

Die Struktur der einzelnen Kapitel ist sehr übersichtlich: Der Autor, sein Gesamtwerk und gegebenenfalls der zeitgeschichtliche Hintergrund werden dem Gedicht vorangestellt. Nach der Präsentation des Textes wird eine kurze didaktische Verortung vorgenommen, der sich methodische Vorschläge zur Umsetzung anschließen. Diese Ideen sind in der Regel anregend, sachgerecht auf das Gedicht bezogen und durchaus vielfältig. Andererseits bleibt genügend Raum für Lehrende, die genannten Vorschläge weiterzuentwickeln oder es nach der Lektüre der Interpretation auch ganz anders zu machen.

Wer jedoch mit dem Text eines Buches gerne auch die Anmerkungen liest oder diese wenigstens gelegentlich „überfliegen“ möchte, muss leider blättern, da sich die gesamten Anmerkungen

nicht unterhalb des Textes, sondern im Anhang des Buches finden, was gerade bei der Vielfalt der zitierten Materialien von Nachteil ist.

Insgesamt hat Georg Langenhorst jedoch eines von den Büchern verfasst, bei denen sich die Anschaffung lohnt, auch wenn man es nicht unbedingt sofort vollständig „verschlingen“ wird: Nicht immer sind es die gleichen biblischen Figuren, die einen lebensgeschichtlich oder beruflich herausfordern, so dass man bei Langenhorst tatsächlich immer mal wieder „in dem erstaunlichen Reichtum an Gedichten zur Bibel“ stöbern kann.

Karl-Werner Peitzmann



Norbert Scholl, Die Bibel verstehen, Primus Verlag, Darmstadt
2004, 294 S., € 14,90,
ISBN 978-3-89678-512-1

Norbert Scholl, ehem. Prof. für röm.-kath. Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, hat mit seinem Buch „Die Bibel verstehen“ eine Einführung in die Bibel vorgelegt, die allgemein verständlich „einen kleinen Einblick in das Bemühen der Bibelwissenschaftler vermitteln“ (10) will. Gleich vornweg: Es ist ein gelungenes Buch. Sicherlich kann man über manches inhaltliche Detail der Darstellung diskutieren, aber bei welchem Buch kann man das nicht?

Scholl beginnt mit einer kurzen Hermeneutik der Bibel: „Was die Bibel ist und was sie nicht ist“. Er erläutert ihre Zeitgebundenheit, den Zusammenhang von AT und NT und die Methoden der Exegese. An dieser Stelle wäre noch eine Reflexion wünschenswert, inwiefern die Bibel auch und gerade mit den historisch-kritischen Methoden und ihren Erkenntnissen den Glaubenden als Wort Gottes gelten kann; das würde wahrscheinlich Leserinnen und Lesern, die v.a. ein Glaubensinteresse an der Bibel haben, den Zugang zu Scholls Darstellung erleichtern.

In einem zweiten Abschnitt gibt Scholl eine Einführung in das AT. Er erläutert die Entstehungstheorien des Pentateuchs (von der „4-Quellentheorie“ bis zum „Münsteraner Pentateuch-

modell“) und geht dann auf einzelne biblische Abschnitte ein. Dabei wählt er sehr klug aus, denn er geht auf Themen immer wieder in Gemeinden gestellter Fragen ein:

- die Urgeschichte und damit die Frage der Schöpfung (ein Vergleich von Gen 1 und 2), Abraham (Gen 12 und 22),
- der Exodus (hierbei widmet er sich dem Gottesnamen und erläutert anhand von Ex 13f die 4-Quellen-Theorie und [zu kurz!] die Überlegungen Zengers zur Stelle),
- der Dekalog und die Frage nach Gottes Gebot,
- die Landnahme und damit die Frage nach den Gewalt- und Kriegserzählungen der Bibel.

Anschließend stellt Scholl das biblische Bild von Prophetie dar und geht exemplarisch auf Elia, Amos und Jeremia ein. Es folgt eine Darstellung der Psalmen und ihrer Gattungen, erläutert anhand von jeweils einem Beispiel, sowie der Weisheit (nur knapp eingeführt die klassische Weisheit in Israel, ausführlicher Ijob und Koh).

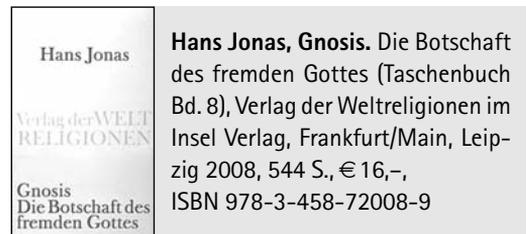
Im dritten Teil gibt Scholl eine Einführung in das NT. Dabei erläutert er die Entstehung der synoptischen Evangelien und scheut auch nicht einen synoptischen Vergleich. Er geht auch hier gut ausgewählt auf zentrale Fragen ein: die Taufe Jesu, die Botschaft vom Reich Gottes, die Gleichnisse, die Bergpredigt, die Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern, Wunder und schließlich auf Abendmahl, Passion und Ostern sowie auf die Geburtsgeschichten nach Mt und Lk. Joh widmet Scholl einem eigenen Abschnitt. Er erläutert Apg, die Briefliteratur und die Apk. Leider kommt bei der Briefliteratur die Differenzierung zwischen paulinischen und deuteropaulinischen Briefen entschieden zu kurz – leider ein großes Manko.

Norbert Scholl hat in seinem ganzen Buch eine gute, allgemein verständliche Sprache. Er erläutert ebenso verständlich historische Hintergründe und Entstehungsprozesse. Durch Textbeispiele macht er Exegese anschaulich und konkret. Dabei werden die Beispiele feinfühlig so erschlossen, dass auch immer wieder zwischen der Darlegung der Bedeutung von damals eine mögliche für heute durchscheint und auf diese Weise der Wert der biblischen Forschung für heutige Bibelleserinnen und -leser erschlossen wird.

An manchen Punkten wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung wünschenswert (z.B. bei der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen). Die Erwähnung einzelner Exegeten wirkt störend, ebenso die Auseinandersetzung mit ihnen; das entspricht nicht dem Charakter des Buches.

Insgesamt ist es aber ein gelungenes und im besten Sinne des Wortes populärwissenschaftliches Werk, das Menschen mit mittlerem und gehobenem Bildungsniveau einen guten Einblick in die exegetische Wissenschaft bietet.

Frank Ueberschaer



Als Frucht seines zweibändigen Werkes „Gnosis und spätantiker Geist“ hat Hans Jonas diesen Klassiker für interessierte „Nichtwissenschaftler/-innen“ aufbereitet. Jonas bietet in drei Teilen eine hervorragende Einführung in die Thematik. Zu Beginn breitet er die Bild- und Sprachwelt der Gnosis vor den Augen der Leser/-innen aus. Danach unternimmt er den Versuch, die Vielfalt und Heterogenität der bekannten Texte systematisch zu erschließen, um schließlich das Verhältnis von gnostischen Vorstellungen zu klassischem antiken Denken zu erörtern.

Für die dritte Auflage hat Jonas noch in einem eigenen Kapitel die ihm zugänglichen Texte der Nag Hammadi-Bibliothek mit berücksichtigt. Hier reflektiert er auch die – durch die weitere Auswertung der Funde – noch zu erwartende Horizonterweiterung für die Forschung. Hochinteressant und brandaktuell sind seine Überlegungen zu den Verbindungslinien von Gnosis, Existentialismus und Nihilismus im Epilog. Abgerundet wird die vorliegende Neuedition durch ein, von großer Kenntnis des Lebens und Schaffens Hans Jonas zeugendes, Nachwort von Christian Wiese.

Hannelore Niedermayer

Neuerscheinungen



Georg Baudler, Darwin, Einstein – und Jesus. Christsein im Universum der Evolution, Patmos Verlag, Düsseldorf 2009, 256 S., € 19,90, ISBN 978-3-491-72535-5

Der emeritierte Aachener Religionspädagoge Georg Baudler sucht mit seinem Buch „Wege aufzuzeigen, nach denen ich mich in dem von den modernen Naturwissenschaften beschriebenen kosmischen Irrgarten noch als Christ verstehen kann“ (10). Er geht dabei in drei Kapiteln vor, die er mit „Im kosmischen Irrgarten“, „Erkennbare Ordnungsstrukturen“ und „Ein rettender Gott?“ betitelt.

Zunächst beschreibt er die unermesslichen Dimensionen des Kosmos und fragt nach dem Ort des Menschen darin bzw. nach dem Woher und Wohin von „Adam“. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse seit Kopernikus, Kepler und Galilei haben ihn zunehmend „unsichtbar“ (29) gemacht und zuletzt hat die Hirnforschung dazu beigetragen, dass der Mensch „sich im Irrgarten des evolvierenden Universums“ „verliert“ (80). Zudem „gibt die große Wahrscheinlichkeit außerirdischer intelligenter Lebewesen viel zu denken“ (46). Das „Selbstverständnis des Menschen, das die moderne Naturwissenschaft ihm vermittelt“, korrespondiert demnach „wörtlich“ mit Gen 3,19: „Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren.“ (58)

Im mittleren und für den Vermittlungsversuch von Baudler zentralen Kapitel des Buchs verfolgt der Autor „starke Ordnungsstrukturen“ (81) in der Evolution des Universums. Die Frage von Goethes Faust, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, ist nach Baudler „heute die Grundfrage der Physik und der Naturwissenschaft“ (109). Baudler geht in dieser Frage vom Prozess der Evolution aus und versteht Realität als „fortlaufenden Prozess“ (122). „Göttliche Schöpfungsrede ermöglicht den Prozess“ (124). Damit ist ein „kosmisches Wortgeschehen“ (128) in Gang ge-

setzt, das bereits 13,7 Milliarden Jahre andauert. Der vom Autor am häufigsten zitierte biblische Vers ist Ps 19,3: „Ein Tag sagt es dem anderen, eine Nacht tut es der anderen kund.“ Alle Wirklichkeit hat demnach Sprachcharakter, und „sprachliche Dynamik“ ist – so Baudler im Rückgriff auf den Philosophen Hamann – „der einen- de Ursprung und Ugrund der Wirklichkeit“ (130).

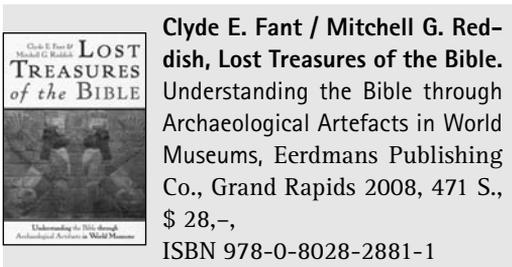
Baudler beklagt dann die „Verfälschungen der Schöpfungsrede“ bzw. den „schreienden Widerspruch“ dazu in Katastrophen (etwa in den „Gräueln der menschlichen Geschichte“ und Naturkatastrophen (147) oder wenn ein Krebsgeschwür der „Schöpfungsmelodie“ „widerspricht“ (182). Im Schlussteil des Buchs fragt er deshalb nach einem gewaltlosen, rettenden Gott. Dieser Gott ist „eine Art Fluidum, das den Prozess Sein vom Ursprung her durchwaltet“ (152), und Jesus ist die „Verkörperung der unverfälschten göttlichen Schöpfungsrede“ (213 u.ö.). Es kommt Baudler darauf an, das „wahre Wesen des Göttlichen“ aus den gewaltsamen, verfälschenden „Übermalungen der Schöpfungsrede“ hervortreten zu lassen. (158) Eine Gewaltgottheit ortet er auch in der biblischen Tradition: „Auch der biblische Mensch hat die Schöpfungsrede in ihrer vom Ursprung her verfälschten Form gelesen.“ (160) Jesus war dann so sehr von der unverfälschten Schöpfungsrede „durchdrungen, dass der Tod ihn nicht im nicht Sein festhalten konnte“ (225). Dem Planeten Erde ist durch Jesus und seine Auferstehung Hoffnung gegeben. Die Quantenphysik „legt nahe“, sich als Christ im Universum der Evolution das Jenseits bzw. den „neuen Himmel und die neue Erde“ aus Offb 21,1 als Paralleluniversum vorzustellen. (235)

Der Autor ist merklich von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen fasziniert, während er einschlägige philosophische, theologische und exegetische Literatur kaum zur Kenntnis nimmt. Die vielseitigen Bemühungen anderer Wissenschaftler/innen um eine Vermittlung von Theologie und Naturwissenschaften handelt er in einigen Absät-

zen ab und wirft ihnen fast pauschal fehlendes Einarbeiten in naturwissenschaftliche Fragestellungen vor. (39f) Baudlers mitunter eigenwillige Interpretation biblischer Texte kommt weitgehend ohne Beachtung exegetischer Einsichten aus. Wissenschaftstheoretische Klärungen und ein ausgeprägteres Bewusstsein für mögliche Mehrdeutigkeiten und Analogien nicht nur theologischen Sprechens hätten dem Buch gut getan.

So ist das Buch vor allem durch Kurzschlüsse und Vordergründigkeit gekennzeichnet. Eine Aneinanderreihung etwa eines (falschen) Kant-Zitats, einer (zweifelhaft fortgeschriebenen) Aussage von Galilei, eines Hinweises auf Plancklänge und Planckzeit beim „Vortasten“ auf den Urknall und die Interpretation des „Tohuwabohu“ aus Gen 1,2 als „nichts“ (... um auch noch die creatio ex nihilo unterzubringen) auf nur zwei Buchseiten (50f) ergibt m.E. keinen tragfähigen „Brückenbau“ (100). Zu einem „wirklichen Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie“ (188) trägt das Buch deshalb leider nichts bei.

Elisabeth Pernkopf



Clyde E. Fant / Mitchell G. Reddish, Lost Treasures of the Bible.

Understanding the Bible through Archaeological Artefacts in World Museums, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2008, 471 S., \$ 28,-,

ISBN 978-0-8028-2881-1

Die beiden Autoren, Professoren an der Stetson University, liefern mit ihrem Werk ein hervorragendes Hilfsmittel sowohl für Fachleute als auch und vor allem für jede/n Bibelinteressierte/n. Die Aufmerksamkeit für die Umwelt der Bibel, des Alten und des Neuen Testaments, als eine einmalige Möglichkeit, die biblischen Texte besser zu verorten und dementsprechend auch besser zu verstehen bzw. zu interpretieren, hat in den vergangenen Jahrzehnten immer mehr an Bedeutung gewonnen.

Eine an einer Theologischen Fakultät gehaltene Vorlesung über das Buch Genesis kann nicht

von einer Darstellung und zum Teil durchaus ausführlichen Behandlung von Enuma Elish oder dem Gilgamesh Epos absehen. Denn die Exegese der Erzählung von der Geburt des Mose muss notwendigerweise in Zusammenhang mit der Legende der Geburt vom assyrischen König Sargon erfolgen. Dasselbe gilt aber auch für Vorlesungen über das Neue Testament, wo das Lesen der Briefe des Paulus von der Analyse der Inskriptionen in der Synagoge von Korinth oder der Inskription von Politarch in Thessalonich begleitet wird. „Lost Treasures of the Bible“ beinhaltet mehr als 100 z.T. farbige Fotos und detaillierte Beschreibungen – sowohl vom Aussehen als auch vom Inhalt – archäologischer Dokumente, welche für die Bibel von großer Bedeutung sind und in gut 30 verschiedenen Museen auf der ganzen Welt exponiert sind. Bei einer solchen Zusammenstellung ist ganz besonders das gekonnte Auswählen der zu präsentierenden Objekte von Bedeutung. Fant und Reddish ist mit „Lost Treasures“ ein Werk gelungen, das sowohl die wichtigsten als auch manche wenig bekannten, dennoch aber nicht weniger bedeutsame Funde darstellt.

Die Präsentation der Dokumente ist knapp, jedoch komplex, der Stil brillant, Bilder, Aufbau und schematische Darstellungen sehr leserfreundlich. Empfehlenswert! *Simone Paganini*

Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

www.bibelwerk.at

www.bibelwerk.ch

www.bibelwerk.de

Die Biblische Bücherschau mit monatlich aktuellen Rezensionen finden Sie unter www.biblische-buecherschau.de

Biblische Umschau

Biblische Wurzeln der Ethik

Mitte Mai wurde die deutsche Übersetzung des jüngsten Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Moral“ veröffentlicht. Die Autoren untersuchen darin die biblischen Grundlagen sowohl der Ethikbegründung als auch der konkreten Gestaltung christlichen Handelns.

In Auftrag gegeben wurde das aktuelle Dokument bereits im vergangenen Pontifikat von Johannes Paul II., als Kardinal Joseph Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation und Präsident der Bibelkommission war. Ihr gehören derzeit als deutschsprachige Mitglieder der in Rom lehrende Neutestamentler und Sekretär der Kommission, Klemens Stock, und der Regensburger Alttestamentler Christoph Dohmen an.

Das Dokument wurde im vergangenen Jahr zunächst in italienischer und englischer Sprache publiziert, die deutsche Übersetzung ist nun beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184, Bonn 2009 erhältlich (www.dbk.de). Die beiden vorherigen Dokumente der Bibelkommission über die rechte Bibelhermeneutik (1993; vgl. HK, Januar 1994, 10ff) und das jüdisch-christliche Verhältnis (2001, vgl. HK, März 2002, 115ff) haben eine gute Rezeption erfahren. Wir werden Ihnen im nächsten Heft von „Bibel und Kirche“ das Dokument ausführlich vorstellen.

100 Jahre Päpstliches Bibelinstitut

Das Päpstliche Bibelinstitut (PIB) feiert sein hundertjähriges Bestehen. Das sogenannte „Biblicum“ ist eine akademische Einrichtung des Heiligen Stuhls. Sie wurde von Papst Pius X. am 7. Mai 1909 mit dem Apostolischen Schreiben *Vinea electa* gegründet, „dass in der Stadt Rom ein Mittelpunkt bestehe, um in möglichst wirksamer Weise die Bibelwissenschaft und die zu dieser gehörigen Studien nach dem Geiste der katholischen Kirche zu fördern“.

Seit seiner Gründung ist das Biblicum der Obhut der Jesuiten anvertraut. Der Hauptsitz des Päpstlichen Bibelinstituts befindet sich in Rom, doch existiert auch eine 1927 errichtete Filiale in Jerusalem.

Aus Anlass des Jubiläums finden u.a. ein Kongress über „Paul’s Jewishness“ und das internationale Treffen der Society of Biblical Literature (SBL) vom 30. Juni – 4. Juli 2009 statt.

Einzigartig ausgestellt: Der Albani-Psalter

Ab September ist der „Albani-Psalter“ mit allen Einzelseiten im Dom-Museum Hildesheim zu sehen. Die berühmte Handschrift aus England ist weit mehr als eine mittelalterliche Handschrift. Sie erzählt von Zuneigung, von begnadeten Zeichnern und den Wirren der Reformation. Unter dem Titel „Gottesfurcht & Leidenschaft“ ist dieses brillante Werk vom 12. September 2009 bis 24. Januar 2010 im Dom-Museum Hildesheim zu sehen. Da die Handschrift aus konservatorischen Gründen zerlegt wurde, bietet sich die einmalige Gelegenheit, die mehr als 200 farbigen Zeichnungen nebeneinander zu zeigen.

Auf abenteuerlichen Wegen kam der Albani-Psalter 1643 mit englischen Benediktinern in das Kloster Lamspringe bei Hildesheim. Von dort gelangte er schließlich in die Benediktinerabtei St. Godehard in der Bischofsstadt. Heute wird er als Leihgabe in der Hildesheimer Dombibliothek aufbewahrt.

Vor einigen Monaten wurde der Albani-Psalter aufwändig restauriert. Dafür musste der gesamte Band vorsichtig in seine einzelnen Seiten zerlegt werden. Bevor er wieder zu einem Buch zusammengefügt wird, bietet sich für wenige Monate die außergewöhnliche Gelegenheit, alle Seiten des Werkes nebeneinander zu zeigen. Um den Besuchern die Möglichkeit zu geben, alles zu sehen, werden die Blätter innerhalb der Ausstellungszeit drei Mal gewechselt: Das Dom-Museum tauscht die Miniaturen mit neutestamentlichen Szenen am 17. November aus und zum 3. November beziehungsweise 15. Dezember wechseln die Blätter mit den Psalmen.

Ein eigener Ausstellungsteil führt die Besucher in die spannende Welt mittelalterlicher Skriptorien, wo sie die Entstehung einer Handschrift vom Pergament bis zur prachtvollen Zeichnung nachvollziehen können. Für diese Präsentation konnte das Dom-Museum Spezialisten des Studiengangs Buchrestaurierung

der „Hochschule für angewandte Wissenschaft und Kunst (HAWK)“ in Hildesheim gewinnen. Führungen und eine internationale Tagung zum Albani-Psalter am 5. und 6. November runden das Programm ab.

Die Ausstellung im Internet: www.albani-psalter.de

Fernstudium Feministische Theologie

Ab Herbst gibt es in der Schweiz die Möglichkeit, Feministische Theologie im Fernstudium zu studieren. Das Angebot ermögliche es Frauen, sich mit ihrer Tradition auseinanderzusetzen, sagt Anja Kruyse, Leiterin der Frauenstelle im Kanton Basel-Land. Geleitet wird das 18-monatige ökumenische Studium von den Theologinnen Luzia Sutter-Rehmann vom AK für Zeitfragen in Biel und von Monika Hungerbühler von der katholischen Frauenstelle im Kanton Basel-Stadt. „Wir behandeln Themen, die von der klassischen Theologie tabuisiert wurden“, erklärt Anja Kruyse.

Kontakt: zeitfragen.frauen@ref-bielbienne.ch



Medienbaukasten Bibel

François Traudisch hat in den letzten Jahren einen Medienbaukasten zur Bibel entwickelt. Es sind inzwischen fünf DVD-Filme zu haben. Jede DVD kostet € 29,80.

Folgende Themen sind lieferbar:

1. So entstand die Bibel. Das Alte Testament
2. So entstand die Bibel. Das Neue Testament
3. Das Geheimnis von Qumran
4. Der Schatz im Wüstenkloster
5. Iran, Persien und die Bibel

Alle fünf Dokus können über den PC/Laptop abgespielt werden. Bis auf die Nr. 2 (Das Neue Testament) und Nr. 3 (Das Geheimnis von Qumran) können die Dokus auch über DVD-Player abgespielt werden. Bestellungen an: François Traudisch, Prin-gasse 53, 53347 Alfter.

Die Bibel als Verstehenshilfe des Korans – der Koran als eine Auslegung der Bibel

Unter dem Titel „Nahe ist dir das Wort ...“ diskutierten über 120 christliche und islamische Theologen aus 12 Ländern vom 6. bis 8.3.2009 an der Aka-

demie der Diözese Rottenburg-Stuttgart-Hohenheim über Fragen der Auslegung von Bibel und Koran. Christen und Muslime sind mit vergleichbaren Schwierigkeiten bei der Schriftauslegung konfrontiert – so das Fazit der Tagung: In beiden Religionen haben sich Deutungsmonopole herausgebildet, wurden frauenfeindliche Interpretationen bevorzugt und kontextbezogene Auslegungen verdrängt. Konstitutiv sei in beiden Religionen eine große Pluralität der Methoden und Auslegungen. Die weitreichenden Parallelen zwischen Bibel- und Koranauslegung werden jedoch in der Öffentlichkeit zu wenig wahrgenommen, so eine Beobachtung.

Historische Fragen werden inzwischen auch in der Koranauslegung verstärkt berücksichtigt, wobei christliche wie muslimische Exegeten herausstellten, dass ein historischer Zugang zu den Texten nicht ausreichend sei. Der katholische Systematiker Klaus von Stosch (Paderborn) vertrat die These, dass der Unterschied in der Hermeneutik heiliger Schriften innerhalb der Religionen größer sei als zwischen ihnen. Seiner Ansicht nach könnten christliche Theologen von einer ästhetischen Koranauslegung lernen, die von der Schönheit Gottes und seines Wortes ausgeht.

Diskutiert wurde auch darüber, dass die Hälfte des Korans aus biblischen und außerbiblischen jüdischen und christlichen Überlieferungen besteht, die der Koran eigenständig verarbeitet. Anstatt wie bislang die Unterschiede zwischen Bibel und Koran als jeweilige „Verfälschungen“ der Urbotschaft zu verstehen, solle die Bibel als Verstehenshilfe des Korans und der Koran als eine Auslegung der Bibel verstanden werden. Beide Schriften schöpfen nämlich aus demselben „Pool“ von vor allem mündlichen Überlieferungen.

Der türkische Theologe Burhanettin Tatar aus Sam-sun hob hervor, dass alle Menschen die Freiheit haben, den Koran auszulegen und ihre Verantwortung gegenüber dem Koran zu übernehmen. Die religiösen Quellen des Islam müssten mit der Moderne in ein wechselseitiges Gespräch gebracht werden. Enes Karic, der Koranwissenschaften an der islamisch-theologischen Fakultät in Sarajevo lehrt und derzeit als Gastprofessor in München tätig ist, vertrat eine universale Auslegung des Korans auf der Grundlage der Menschenrechte und im Rahmen säkularer Staaten. Sie gewährten erst die Freiheit der Religionen und seien daher die aus muslimischer Sicht zu bevorzu-

gende Staatsform. Im Zeitalter der Globalisierung müssten die Muslime den Koran auch für und mit Angehörigen anderer Religionen erklären – so Karic. Wichtig sei eine Hierarchie: universale Aussagen müssten gegenüber kontextbezogenen Aussagen in den Vordergrund gestellt werden.

Das „Theologische Forum Christentum – Islam“ ist ein seit 2003 bestehendes Netzwerk christlicher und muslimischer Theologen, das einen Beitrag zur Verständigung zwischen beiden Religionen sowie zur Herausbildung einer in Deutschland verankerten islamischen Theologie leisten möchte. Die Vorträge und Ergebnisse der Tagung werden in der Buchreihe „Theologisches Forum Christentum – Islam“ im Verlag Friedrich Pustet veröffentlicht, in der bereits vier Bände erschienen sind. *Hansjörg Schmid*

Festvortrag von Erich Zenger veröffentlicht

Erich Zenger, emeritierter katholischer Alttestamentler aus Münster, erhielt am 1. März 2009 bei der zentralen Eröffnungsfeier der jährlichen „Woche der Brüderlichkeit“ in Hamburg die Buber-Rosenzweig-Medaille (wir berichteten in BiKi 4/2008, 253). Sein Festvortrag „Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs“ ist inzwischen publiziert und nachzulesen in der Zeitschrift: Kirche und Israel 24 (2009), 25–38.

Grundkurs Bibel in Würzburg

Im November 2009 startet in Würzburg ein neuer Kurs, der einen Zugang zur Welt des Alten und des Neuen Testaments in aller Vielfalt und Vielstimmigkeit eröffnen möchte.

Eingeladen sind biblisch interessierte Frauen und Männer, besonders Teilnehmer/innen und Mitarbeiter/innen von Bibel und Gebetsgruppen sowie ehrenamtliche Mitarbeiter/innen in der Gemeinde, z.B. in der Gemeindekatechese. Ein theologisches Vorwissen wird im Kurs nicht vorausgesetzt.

Termine und Themen:

Jeweils Freitag 18.00 Uhr mit Abendessen bis Samstag 19.00 Uhr

- 20./21. November 2009
„Am Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen.“
Wahrheit und Offenbarung in der Bibel

- 18./19. Dezember 2009
„Und es begab sich ...“
Glauben macht Geschichte(n)
- 15./16. Januar 2010
„Hört das Wort des Herrn!“
Wie sich Prophetenworte (nicht) erfüllen
- 12./13. Februar 2010
„Häuslebauer, Bäckerinnen und das Himmelreich“. Alltagsweisheit und Theologie
- 19./20. März 2010
„Musste nicht der Messias ...?“
Passion und Auferstehung Jesu
- 16./17. April 2010
„Achte auf mein Gebot, damit Du am Leben bleibst!“ Gesetz und Gerechtigkeit im Alten und Neuen Testament
- 7./8. Mai 2010
„Die Leute gerieten außer sich vor Entsetzen“
Wunder und Zeichen in der Bibel
- 18./19. Juni 2010
„Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer?“ Kirche, Gemeinden und Ämter im Neuen Testament

Nähere Informationen bei Burkhard Hose,
Tel.: 0931/3545310,
E-Mail: Burkhard.Hose@khg-wuerzburg.de

Amplonius Stipendium WS 2009/2010

Die Bibliotheca Amploniana, Teil der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt-Gotha, ist die größte noch vollständig erhaltene Handschriftensammlung eines spätmittelalterlichen Gelehrten. Der Arzt und Gelehrte Amplonius Rating de Berka (gest. 1435) stiftete sie 1412 dem von ihm gegründeten Collegium Amplonianum. Die Amploniana umfasst heute u.a. mehr als 2500 Handschriften, Inkunabeln und Postinkunabeln aus den Bereichen Theologie, Jura, Medizin und Philosophie.

Die Katholisch-Theologische Fakultät Erfurt schreibt zwei Stipendien aus für das

Wintersemester 2009/2010.

Das Stipendienprogramm soll es Doktorandinnen und Doktoranden sowie promovierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus dem In- und Ausland ermöglichen, für bis zu drei Monate in Erfurt an

den Beständen der Amploniana zu forschen. Im Gegenzug wird von den Geförderten erwartet, dass sie durch einen Vortrag oder ein Kolloquium ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse während der Vorlesungszeit in die Universität einbringen. Nach Abschluss der Förderung legen die Stipendiatinnen und Stipendiaten einen Arbeitsbericht vor. Mit allen Stipendiaten wird ein Stipendiatsvertrag abgeschlossen. Das Stipendium beträgt 1.600 Euro monatlich, bei kürzeren Projektlaufzeiten wird der Stipendienzins äquivalent der Laufzeit angepasst.

Um die Amplonius-Stipendien können sich Promovierende sowie Postdoktoranden bewerben. Das jeweilige Forschungsprojekt muss an die Bestände der Amploniana gebunden sein. Zur Bewerbung sind einzureichen:

- eine Beschreibung des Forschungsvorhabens (bis zu 15.000 Zeichen) mit Angaben zu vorliegenden eigenen Arbeiten und Zeitplan,
- Lebenslauf und Referenz,
- ein Verzeichnis der eigenen Publikationen,
- Zeugnisse über den zuletzt erworbenen akademischen Grad,
- bei Promovierenden: ein Gutachten des betreuenden Professors / der betreuenden Professorin zum Forschungsprojekt.

Die Stipendien können ab dem 1. September 2009 (Wintersemester) beginnen, sie sollen im Laufe des Wintersemesters in Anspruch genommen werden. Bewerbungsschluss ist der 31. Juli 2009.

Die Bewerbungen sind schriftlich oder elektronisch einzureichen bei: Katholisch-Theologische Fakultät, Dekanat, z.Hd. Hr. Matthias Kraus, Postfach 90 02 21, D-99105 Erfurt; matthias.kraus@uni-erfurt.de.

Internationaler Kongress CROSSROADS Christen in Bewegung und Begegnung

Globalisierung und Migration schaffen neue Herausforderungen. Vor allem in Städten begegnen sich Christinnen und Christen aus allen Weltteilen. Hier zeigt sich christliche Identität im Plural: mitteleuropäisch, pfingstlich, charismatisch, afrikanisch, aufgeklärt, enthusiastisch, arm, reich, ...

Durch Migration, aber auch durch Engagement für globale Gerechtigkeit geraten sie in Bewegung und begegnen einander – manchmal wie Fremde, z.B. im Nebeneinander von „Migrationsgemeinden“ und be-

stehenden Kirchen. Begegnung allein bedeutet noch nicht Verstehen und Akzeptanz. Auch Konflikte gehören zur Realität zwischen Christentümern.

Zum internationalen missionswissenschaftlichen Kongress vom 7.-10.10.2009 zu eben dieser Thematik lädt das Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Hüfferstraße 27, 48149 Münster, Telefon 0251/83-32652 in Kooperation mit dem Verbund der katholischen Erwachsenenbildung im Bistum Münster ein.

Weitere Informationen und Anmeldung:
www.crossroads2009.de

Bibel lesen in Gemeinschaft

Eigentlich ist die Bibel die Seele kirchlichen Lebens. Doch viele Gemeinden tun sich schwer, die Bibel kennen und lieben zu lernen. Die aktuelle Ausgabe von „Bibel heute“ enthält konkrete Artikel zu grundlegenden Fragen: Warum ist die Kirche eine Erzählgemeinschaft? Wie kommt eine Bibelgruppe ins Laufen? Welche Erfahrungen machen Gemeinden weltweit mit der Bibel? Wie lässt sich in Gemeinden das Interesse an der Bibel wecken? Darüber hinaus bietet das Heft eine Fülle praktischer Anregungen und möchte dazu anregen, sie auszuprobieren!



Einzelheft € 6,-
Jahresabonnement € 22,- (4 Ausgaben)

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de



■ 2. Schweizer Bibliodramakongress Pfungsten 2009

Dabei waren: 37 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, 7 Workshopleiterinnen und -leiter, 5 Mitglieder der Organisationskomitees, 28 Menschen aus der Schweiz, 6 aus Deutschland, 4 aus Österreich, 3 aus Tschechien und je eine Person aus Schweden, England, Ungarn und Finnland, Deutschsprachige und Englischsprachige, Frauen und Männer, Jüngere und Ältere, Bibliodramaerfahrene und Neulinge, Leitungspersonen aus den unterschiedlichen Schulen und mit verschiedenen Zusatzqualifikationen von Expressive Arts über Körperarbeit und Dramapädagogik bis Psychodrama und Theologie.

Gespielt wurde der Turmbau zu Babel (Gen 11). Im Wechsel von Sprachen, Perspektiven und Identitäten den eigenen Ort zu finden und ihn als Lebensraum zu gestalten, wurde zur leitenden Erfahrung damit.

Den Großteil des Kongresses bildete die Arbeit in vier Workshops mit internationaler und zum Teil zweisprachiger Leitung. Die Bilder, die eine Künstlerin fortlaufend während der Kongressarbeit zeichnete, dienten dazu, die Gruppenprozesse der Workshops kenntlich und anderen zugänglich zu machen. In ihrer Ästhetik schufen sie Raum für ein „Mehr“, das als Raum der Geisterfahrung gedeutet wurde.

Das Organisationskomitee des Kongresses hat einen Rahmen gestaltet, der Freiraum eröffnete und den unterschiedlichen Bedürfnissen gerecht wurde und gleichzeitig auf kreative Weise verbindende Elemente anbot, die gemeinsame Prozesse möglich machten. Gelungen ist es auch, durch den Vortrag des Exegeten Dr. Thomas Staubli eine weitere, exegetisch-wissenschaftliche Sprache, in die vielsprachige Auseinandersetzung um den Text einzubeziehen.

Ein ausführlicher Kongressbericht findet sich unter www.bibliodrama.net *Peter Zürn*

■ Neu erschienen:

Brigitte Schäfer (Hg.), Auf Gottes Stimme hören. Lebensimpulse aus der Welt der Träume. WerkstattBibel Band 13, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2009, 96 Seiten. Erhältlich im Buchhandel und bei der Bibelpastoralen Arbeitsstelle zum Preis von CHF 21,90.

■ Für Kurzentschlossene:

WerkstattBibel 2009–2010

Die neue WerkstattBibel startet am Dienstag, 1. September in Zürich. Unter dem Titel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ geht es um zentrale Themen des Glaubens bei Paulus. Eingeladen zur Mitarbeit sind alle, die ihre Lebenserfahrung, ihr Wissen und ihre Methodenkenntnisse zur Verfügung stellen und voneinander lernen wollen. In 6–7 Werkstatt-Tagen werden die Bibelarbeiten gemeinsam erprobt. Die Termine werden am Starttag abgesprochen. Interessierte melden sich bei der BPA: Tel. 044 205 99 60, info@bibelwerk.ch

■ Bibelsonntag 2009: Kamel und Nadelöhr

Am 15. November ist in der Schweiz Bibelsonntag. Die Unterlagen, die in einer ökumenischen Arbeitsgruppe entstanden sind, wurden bereits im Juli an alle Pfarreien verschickt. Sie beinhalten Hintergründe zum Text vom „reichen Jüngling“ (Lk 18, 18–30) sowie Bausteine für Liturgie und Bibelarbeit. Besonders werben möchten wir wieder für ein Spendenprojekt, diesmal für Kinder und Jugendliche auf den Philippinen. Den Unterlagen liegt eine farbige Postkarte bei. Der Künstler Max Rüedi hat 1974 die Tür zum Pfarreizentrum St. Martin in Zürich mit dem Motiv von Kamel und Nadelöhr gestaltet. Weitere Exemplare der Unterlagen und der Postkarten können bei der BPA angefordert werden: 044 205 99 60, info@bibelwerk.ch. Wir freuen uns, wenn die Bibel an diesem Tag an möglichst vielen Orten eine ganz besondere Rolle spielt. *Peter Zürn*



Österreich

■ Folgen des Paulus-Jahres?

Die äußerst positive Akzeptanz des Jubiläumsjahres des hl. Paulus hat das Österreichische Katholische Bibelwerk dazu motiviert, die Österreichische Bischofskonferenz zu bitten, weiterhin biblische Jahresthemen österreichweit als Schwerpunkt in der Pastoral auszugeben und diesen Impuls auch an den Papst weiter zu leiten. Aufgrund der Erfahrung des Paulus-Jahres schlägt das Bibelwerk vor, dabei an biblische Identifikations-Personen wie z.B. Propheten, Apostel, biblische Frauen- und Männergestalten, ... zu denken. Allerdings sollte jeweils eine längere Vorbereitungszeit eingeplant werden, um rechtzeitig entsprechende Materialien zu erstellen.

■ Bibelpastorale Studientagung – eine Vorankündigung

Vom 19. bis 21. August 2010 findet im Bildungshaus Schloss Puchberg zum ersten Mal die „Bibelpastorale Studientagung“ statt. Diese steht unter dem Thema „Fülle dein Inneres ...“ (Ezechiel 3,3) – „Ezechiel neu entdecken“. Sie ist eine Veranstaltung vom Bibelwerk Linz in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk, dem Bildungshaus Schloss Puchberg bei Wels (Oberösterreich) und dem Österreichischen Pastoralinstitut zur Begegnung von bibelpastoral Tätigen sowie von Bibelinteressierten. Diese sollen ein biblisches Buch neu entdecken, Impulse für die praktische Bibelarbeit erhalten, Erfahrungen mit Bibeltexten austauschen, neue Zugänge zu Bibeltexten einüben, Einblicke in wissenschaftliche Erkenntnisse gewinnen, einander gegenseitig ermutigen und Natur und Erholung erleben. Eine solche Veranstaltung soll danach alle zwei Jahre stattfinden. In den „Zwischenjahren“ plant das Österreichische Katholische Bibelwerk Klosterneuburg, jeweils mit einer bibelpastoralen Diözeseanstelle einen „Studientag“ zu veranstalten, an dem öffentlichkeitswirksam biblische Antworten auf aktuelle gesellschaftliche Fragen vorgestellt werden sollen.

Dr. Wolfgang Schwarz



Deutschland

■ Mitgliederversammlung in Nürnberg

Noch einmal machen wir Sie auf die Mitgliederversammlung des Katholischen Bibelwerks e.V. in Nürnberg aufmerksam. Sie findet statt am Samstag, 19.9.2009. Das Bildungshaus (Caritas-Pirckheimer-Haus) liegt direkt am Hauptbahnhof.

Am Vormittag wird Prof. Dr. Michael Theobald aus Tübingen einen Vortrag halten zum Thema: Der Tod Jesu im Spiegel seiner „letzten Worte“ am Kreuz. Nach der Mittagspause steht dann die Mitgliederversammlung mit der Neuwahl des Vorstands an. Die Liste mit den Kandidaten war in der letzten Ausgabe von „Bibel und Kirche“ zu lesen.

Alle Mitglieder sind herzlich zu diesem Tag eingeladen. Ihre Anmeldung erbitten wir an: Katholisches Bibelwerk e.V., Frau Brucherseifer, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, Tel. 0711 61920-66, E-Mail: brucherseifer@bibelwerk.de

Das genaue Programm samt einer Anfahrtsskizze erhalten Sie nach Anmeldung, etwa Mitte September.

Dr. Franz-Josef Ortkemper

■ Bitte um Zustiftungen zur Stiftung „Bibel heute“

Unsere Stiftung „Bibel heute“ hat inzwischen einen Kapitalbestand von gut 455.000 Euro. Von den bisherigen Zinseinnahmen haben wir beim neuen Grundkurs Bibel für Familien die Betreuung der Kinder unterstützt, um auf diese Weise auch jungen Eltern eine Teilnahme zu ermöglichen. Der Grundkurs zum Alten Testament ist inzwischen zur Hälfte gelaufen. Die Teilnehmer sind begeistert.

Auf lange Sicht gesehen werden wir die Stiftungsgelder allerdings als Unterstützung für das Katholische Bibelwerk e.V. brauchen. Noch ist unsere finanzielle Situation gut. Aber es zeichnet sich ab, dass wir die nächsten Jahre in Schwierigkeiten geraten. Insofern sind wir über weitere Zustiftungen sehr dankbar. Wenn Sie unsere Arbeit unterstützen möchten, freuen wir uns über Zustiftungen an: Stiftung „Bibel heute“, Liga Stuttgart, BLZ 750 903 00, Konto 6 493 530. Wir stellen Ihnen gerne eine Spendenbescheinigung aus.

Dr. Franz-Josef Ortkemper

Das Thema der nächsten Ausgabe:

Mehr Bibel in die Pastoral!

Vor einem Jahr - im Oktober 2008 - fand in Rom eine Bischofssynode zur Bibel statt. Wir haben in „Bibel und Kirche“ und „Bibel heute“ davon berichtet. Nun wollen wir – ein Jahr später – nach den Auswirkungen und Früchten der Synode fragen.

Schließlich sollen auch Praktiker im Heft anregende und nachdenkenswerte Impulse für die eigene bibelpastorale Arbeit in den Gemeinden erhalten.



Diese Themen erwarten Sie in 2010:

- Torá
- Gottes Name(n)
- Der Römerbrief
- Elija und die Einheit Gottes

Besuchen Sie uns auch im Internet!
www.bibelundkirche.de
www.biblische-buecherschau.de

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 64. Jahrgang, 3. Quartal 2009; ISBN 978-3-940743-06-0; ISSN 0006-0623
www.bibelundkirche.de

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dipl.-Theol. Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg
 REDAKTION: Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de)

REDAKTIONSKREIS: Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dipl.-Theol. Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dipl.-Theol. Barbara Leicht, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Dr. Bettina Wellmann
 KORREKTUR: M. Franke M. A.

GESTALTUNG: Olschewski Medien GmbH

DRUCK: VVA Wesel Kommunikation, Baden-Baden

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50, Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten (€ 22,00; für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00. Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00, ermäßigt € 18,00).
 ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)
 AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart. Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0, Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt € 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung: Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5.b

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

■ Veranstaltungen

■ Berlin

13.–15. November 2009:
Wir hauen ab! – Der Auszug Israels aus Ägypten. Das Buch Exodus. Wochenendseminar im Bildungshaus St. Konrad, Schöneiche (Luzia Hömberg, Dr. U. Kmiecik).
Anmeldung: Erzbischöfliches Ordinariat Berlin, Frau Rueter, Postfach 040406, 10062 Berlin, Tel. 030 32684-521, Fax 030 32684-276, E-Mail: seelsorge@erzbistumberlin.de

■ Freising

27.–28. November 2009:
„... oft schwer zu verstehen“ (2 Petr 3,16). Paulus: der streitbare Theologe. Bibel-Kompakt-Kurs Teil 5 (Friedrich Bernack).
Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161 181-0, Fax 08161 181-2850, E-Mail: info@bildungszentrum-freising.de

■ Traunstein

23.–24. Oktober 2009:
Urgeschichten im Verständnis von Juden, Christen und Muslimen. Von grundlegenden menschlichen Erfahrungen (Christine Abart, Dr. Andreas Renz).

6.–7. November 2009:
Nur Mut! Bewährungsproben in der Bibel (Dr. Josef Wagner).
Anmeldung: Haus St. Rupert, Rupprechtstr. 6, 83278 Traunstein, Tel. 0861 9890-0, Fax 0861 9890-117, E-Mail: info@sankt-rupert.de

■ Willebadessen

2.–4. Oktober 2009:
Der Glaube an den einen Gott. Wurzeln, Frühphasen des Monotheismus / die Spannung

von Monotheismus und Trinitätsglaube (Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Prof. Dr. Reinhard Kösters).
30. Okt. – 4. Nov. 2009:
Provokation des Kreuzes. Einkehrtage für junge Frauen (Prof. Dr. Josef Hainz).
Anmeldung: Christliches Bildungswerk „Die Hegge“, Niesen, 34439 Willebadessen, Tel. 056440400 und 700, Fax 05644 8519, E-Mail: bildungswerk@die-hegge.de

■ Nürnberg

7. November 2009:
Religiöse Erfahrung im Leben des Apostels Paulus – Mystik oder Mythos? Seminarreihe „Mit Paulus Christ sein“ (P. Dr. Wilfried Dettling SJ).
14.–15. November 2009:
„Gäbe es doch einen, der mich hört“. Bibel und Kontemplation am Beispiel des Ijob-Buches (Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, P. Dr. Wilfried Dettling SJ).
Anmeldung bis 7. November!
Anmeldung: Caritas-Pirckheimer-Haus, Königstr. 64, 90402 Nürnberg, Tel. 0911 2346-0, Fax 0911 2346-163, E-Mail: akademie@cph-nuernberg.de

■ Beilngries

27. November 2009:
„Alles geschehe so, dass es aufbaut“ (1 Kor 14,26).
Vortragsreihe „Bibel entdecken“ (Dr. Martina Eschenweck, Werner Hentschel).
Anmeldung: Bistumshaus Schloss Hirschberg, Hirschberg 70, 92339 Beilngries, Tel. 08461 6421-0, Fax 08641 6421-14, E-Mail: schloss.hirschberg@bistum-eichstaett.de

■ Georgsmarienhütte

2. November 2009:
Kampf und Segen. Workshop Ökumenische Bibelwoche zu den Jakob-Erzählungen der Genesis (Dr. A. Leinhäupl-Wilke, Dr. Uta Zwingenberger).
Anmeldung: Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401 336-0, Fax 05401 336-66, E-Mail: info@haus-ohrbeck.de

■ Bad Soden-Salmünster

20.–22. November 2009:
Sehnsucht und Erwartung. Mit der Bibel auf den Advent zugehen (Pfarrer Ferdinand Rauch, Bernd Heil).
Anmeldung: Kloster Salmünster, Franziskanergasse 2, 63628 Bad Soden-Salmünster, Tel. 06056 9193112, Fax 06056 6649, E-Mail: buero@bildungshaus-salmuenster.de

■ Mülheim

28. November 2009:
Ringten mit Gott. Die Jakobs-geschichte. Impulse zur Ökumenischen Bibelwoche '09/10 (Prof. Dr. Christian Frevel).
Anmeldung: Kath. Akademie „Die Wolfsburg“, Falkenweg 6, 454778 Mülheim, Tel. 0208 99919-205, Fax 0208 99919-110, E-Mail: dirk.ansorge@bistum-essen.de

■ Hösbach

28. November 2009:
Lukas verstehen. Einführung in das Lesejahr C (Dr. Stefan Silber, Dr. Ursula Silber).
Anmeldung: Tagungszentrum Schmerlenbach, Schmerlenbacher Str. 8, 63768 Hösbach, Tel. 06021 6302-0, Fax 06021 6302-80

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart



Äthiopien Frankreich Italien Heiliges Land Studien *begegnungs* reisen Griechenland Ägypten Malta

Studienreisen, Biblische Entdeckungstouren in den Nahen Osten, Musik-, Kunst- und Literaturreisen, Wanderungen oder Kreuzfahrten – mit Biblische Reisen entdecken Sie fremde Kulturen und erleben hautnah Weltreligionen und Geistesgeschichte. In unserem **Jahreskatalog** bieten wir Ihnen Reiseziele in die ganze Welt an.

Willkommen sind bei Biblische Reisen alle, die andere Menschen, Werte und Traditionen kennen lernen möchten, mit einem Blick, der nicht nur an der Oberfläche haften bleibt. Denn die qualifizierten und erfahrenen Reiseleiter sind Insider, die Zusammenhänge erklären, neue Wege erschließen und Freundschaften ermöglichen.

Wir schicken Ihnen die Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.



Äthiopien

Jetzt unsere **Kataloge** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)

Ihr Spezialist für Studienreisen – weltweit.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart · Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax 07 11/6 19 25-811

E-Mail: info@biblische-reisen.de · www.biblische-reisen.de