

OPFER – RAUM DER GOTTESBEGEGNUNG UND DES MENSCHLICHEN HANDELNS¹

ALEXANDER DEEG

Das Reden vom »Opfer« ist nicht gerade beliebt. Viele Christinnen und Christen würden angesichts der zahlreichen damit verbundenen Probleme gerne auf diese in der dogmatischen und spirituellen Tradition weit verbreitete Begrifflichkeit verzichten. Es geht mir im Folgenden darum, die schwierige Opfer-Metapher so in ihren biblischen und rabbinischen Kontext hineinzustellen, dass ich meine, eine spezifische, nämlich sühnetheologische Verengung diese Metapher in christlichem Kontext aufbrechen zu können und gleichzeitig diese Metapher auf keinen Fall aufgeben zu dürfen – trotz all der mit ihr verbundenen Schwierigkeiten. Es lohnt sich an dem Reden vom »Opfer« auch in christlichem Kontext festzuhalten. Eine wesentliche gesamtbiblische Redeform ginge ansonsten verloren, die uns mit dem Judentum verbindet und die gleichzeitig eine grundlegende Anfrage an unsere christliche Glaubenspraxis, an unsere christliche Spiritualität, enthält.

DIE NOTWENDIGKEIT EINER RELEKTÜRE DER OPFER-METAPHER

Natürlich: die Opfer-Metapher ist heikel. Zu vielschichtig und zu problematisch sind die Konnotationen, die vor allem wir im Deutschen mit dem Opfer-Begriff verbinden. Da wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts »Opfer für das Vaterland« gefordert – und gleich danach erhielt die junge Generation im Ersten Weltkrieg reichlich Gelegenheit dazu. Sechs Millionen Opfer forderte die Schoa. Und gegenwärtig kennen wir das Reden von Opfern, die vor allem junge Menschen bringen müssten, um in einer zugespitzten Leistungsgesellschaft und angesichts von nach wie vor viel zu vielen Arbeitslosen noch eine Chance zu haben. Zu oft mussten und müssen vor allem Frauen Opfer bringen – für ihre Familie,

ihren Ehemann, ihre Kinder. Opfer sind täglich zu beklagen – in Afghanistan, im Irak, in Israel und Palästina.

Ich denke, man kann es nicht anders sagen: der Begriff des »Opfers« löst überwiegend negative Konnotationen aus und ist mit Gewalt und Leid verbunden. Und da sollen wir theologisch von »Opfer« reden? Da soll sogar Gott selbst ein »Opfer« fordern? Und Jesus Christus zum »Opfer« werden – für uns?

Das Problem lässt sich auch nicht dadurch relativieren, dass darauf verwiesen würde, wie in anderen Sprachen Differenzierungen möglich sind, die wir im Deutschen nicht kennen. Natürlich: »victim« und »sacrifice« sind nicht das Gleiche, aber das ändert an der Problematik nichts.

Nun wird es für uns Theologinnen und Theologen aber dadurch prekär, dass wir uns den Begriff nicht einfach vom Hals schaffen können. Wir können die Rede vom »Opfer« nicht einfach abschaffen – und schlicht behaupten, dass das eine insgesamt überwundene Redeform sei. Zu sehr ist sie in der christlichen Tradition verwurzelt, begegnet im Gottesdienst der Kirchen, begegnet in den Kirchenliedern, in den Bekenntnissen. Wir im christlich-jüdischen Dialog Engagierten können das noch viel weniger. Zu dominant ist das Reden von »Opfer« in der Hebräischen Bibel, zu gewichtig ist die Bedeutung, die das »Opfer« in der jüdischen Tradition bis in die Gegenwart (trotz aller Gegenstimmen seit dem 19. Jahrhundert) hat.

Den Begriff einfach zu verabschieden scheint mir keine Lösung. Auch wenn sie versucht wird. So etwa von Klaus-Peter Jöns, der in seinem 2004 zuerst erschienenen und inzwischen in dritter Auflage vorliegenden Buch für »notwendige Abschiede« plädiert und dem Opfer-Begriff gerne Lebewohl sagen möchte. Genauer: er will die Sühnopferdeutung des Todes Jesu verabschieden. Dazu führt er zum

¹ Geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags, der unter dem Titel: »Das Opfer im rabbinischen Judentum – und wir als Christen. Oder: Anleitung zu einer kooperativen Spiritualität« im Januar 2007 vor der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden, Berlin, gehalten wurde.

einen das sehr plausible Argument auf, dass diese von Anfang an in der Geschichte der Kirche nur *eine* Deutung des Todes Jesu neben anderen war und *alle Deutungen »nur«* *Wahrnehmungsgestalten der Hinrichtung Jesu sind*.² Daneben aber verengt er Opfer generell auf Sühnopfer, wie dies fast generell in der christlichen Diskussion geschieht,³ und verbindet diese Verengung mit einem problematisch dualistischen Bild: Da gibt es die theologische Sühnopferkultur, die sich mit Assmann als »Sündekultur« beschreiben lässt⁴ mit ihrem vom wahrhaft christlichen Standpunkt aus gesehen falschen Gottesbild, nämlich einem Gottesbild, das von Gerechtigkeit und Strafe geprägt ist, auf der einen Seite – und da gibt es die neue Gottesoffenbarung des Gottes der unbedingten Liebe in Jesus Christus, die das Alte ungültig macht. In dieser Hinsicht erscheint die Sühnopfervorstellung für Jörns dann als anachronistisch, vorchristlich. »Ich glaube«, schreibt Jörns, »daß dieser Gott starb, als Jesus als neuer Gott auferstand.«⁵

In seiner grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Mythos im Neuen Testament hatte bereits Rudolf Bultmann das Reden von Opfer als einen Aspekt einer »primitive[n] Mythologie« gedeutet, die für uns heutige Menschen nicht mehr nachvollziehbar sei.⁶

Auch andere wollen weg von der christlichen Fokussierung auf Tod und Auferstehung Jesu, auf das, was im Katholizismus seit einigen Jahren das »Pascha-Mysterium« genannt wird. So plädiert Matthias Morgenroth in seiner 2002 erschienenen Dissertation für ein »Weihnachts-Christentum«, das sich »vom *thanatologischen* zum *natologischen* Religionskonzept⁷« bewegt. »An die Stelle der Versöhnungschristologie« würde dann »eine Erlösungschristologie« treten. Und dies sei die Form, in der das Christentum in der gegenwärtigen Kultur bestehen könne und vermittelbar sei. Weg von der Fixierung auf Leid und Sterben Jesu Christi, weg vom Opfer – und hin zu Weihnachten, zur Geburt, zur Inkarnation.

Solche Lösungen erscheinen mir problematisch. Sie wollen das Fremde, das Anstößige dadurch vermeiden, dass man es eliminiert, anstatt es als »Stein des Anstoßes« wach zu halten. Im Talmud ist einmal in bibelhermeneutischer Hinsicht der

Satz überliefert: »Es meine niemand, die Tora verstanden zu haben, der nicht über sie gestolpert ist« (bGit 43a). Es meine, so ließe sich diesen Satz aufnehmend formulieren, niemand, auch nur ansatzweise verstanden zu haben, wie Gottes Weltwirklichkeit Sprache finden kann, der nicht auch über den Begriff des Opfers stolpert – und im Stolpern und durch das Stolpern vielleicht und hoffentlich zu neuen Erkenntnissen kommt.

Anselm von Canterbury

Freilich – ich denke, wir haben den Opfer-Begriff in der Theologie in markanter und problematischer Weise seit vielen Jahrhunderten eng geführt. Wir haben »Opfer« in theologischem Kontext so gedeutet, dass diese Deutung in eine Sackgasse führen musste. Ich könnte auch anders formulieren: Anselm hat gewonnen – auf der ganzen Linie! Die Opfer-Deutung des Frühscholastikers Anselm von Canterbury hatte durchschlagenden Erfolg. Wir leben wie mit einer Brille, die uns das Opfer nur in sühnethologischer Perspektive sehen lässt. Bei Anselm war es gleichzeitig ein juristisch-rationales Denken, das seine Überlegungen zum »Opfer« in seiner bekanntesten Schrift »Cur deus homo« (ca. 1094–1097/98) prägte. Anselms Ziel war es zu zeigen, inwiefern die scheinbar so widervernünftige Menschwerdung Gottes ganz der Vernunft entspreche. Seine Argumentation war an all jene gerichtet, die logisch aufweisen wollten, dass die Verbindung von unendlichem Gott und endlicher, menschlicher Welt philosophisch unvorstellbar sei.

Genauso logisch wollte Anselm das Gegenteil beweisen – ein typisch apologetisches Interesse also. Anselm führt eine linear-abstrakte, Israel-vergessene, subjektiv fokussierte Heilsgeschichte vor Augen, die sich wie folgt beschreiben lässt: Aus der menschlichen Sünde ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit der Satisfaktion. Da aber Menschen durch ihr unvollkommenes Menschsein immer nur unzureichend Satisfaktion leisten können, gilt, dass nur Gott selbst wirklich Genugtuung vollbringen kann. Gleichzeitig aber muss diese Genugtuung von Menschen erbracht werden, da sie ja als Satisfaktion für menschliche Sünde nötig erscheint. Es bleibt also

2 Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh³ 2006, S. 306.

3 Vgl. dazu z.B. René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002. Und ders., *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.

4 Vgl. Jörns, a.a.O., S. 317.

5 a.a.O., S. 329.

6 Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, hier zitiert nach Werner H. Ritter, »Abschied vom Opfermythos« in: ders., *Erlösung ohne Opfer*, Göttingen 2003, S. 212f.

7 [am Tod und an der Geburt orientierten Religionskonzept. wr]

nichts übrig zur Befreiung von der Sünde, als dass der Gottessohn Mensch wird und ein Opfer leistet, das so groß ist, dass es wirkliche Satisfaktion für die Sünden der Menschen bedeuten kann.

Zwei Aspekte laufen m. E. schief in dieser Darstellung des Opfers:⁸

1. Im Blick auf das Verhältnis von Gott und Opfer: Das Opfer erscheint als eine Notmaßnahme Gottes angesichts permanenter schuldhafter menschlicher Verfehlungen. Es geht um Aufrechnung, um ein abstraktes Wiedergutmachen. Ist dies wirklich ein biblischer Opfergedanke?
2. Im Blick auf das Verhältnis von Mensch und Opfer: Das Opfer erscheint (auch wenn Gott selbst letztlich für den Menschen »einspringt«!) ganz im Deuterahmen einer geschuldeten Aufopferung, die sich immer kritisch und tendenziell selbstquälerisch fragen muss: Habe ich genug getan, mich genug hingegeben?

Das Opferverständnis Anselms ist vorreformatorisch, gewiss. Und Luther hatte seine berechtigten Einwände dagegen. Dennoch aber hat sich Anselm auch im Protestantismus vielfach durchgesetzt. Das ließe sich an dogmatischen Formulierungen zeigen, noch viel deutlicher aber an zahlreichen Kirchenliedern, die die forensische Opferdeutung aufnehmen und sie in das Bewusstsein von Generationen von Christinnen und Christen gesungen haben.

Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen?

*Ach, meine Sünden haben dich geschlagen
ich, mein Herr Jesu, habe dies verschuldet,
was du erduldet.*

Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!

*Der gute Hirte leidet für die Schafe,
die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte,
für seine Knechte*

J. Heermann, *Herzliebster Jesu*, V. 3 u. 4; EG 81

Oder:

*Du großer Schmerzensmann,
vom Vater so geschlagen
Herr Jesu, dir sei Dank
für alle deine Plagen«*

A. Thebesius, EG 87,1

Meine These lautet: Was wir uns durch Anselms Sieg auf der ganzen Linie eingefangen haben, ist ein bibelvergessener Opferbegriff – oder, etwas vorsichtiger formuliert: ein Opferbegriff, der aus der Fülle des biblischen Redens vom Opfer nur einen kleinen Ausschnitt aufnimmt.⁹ Es scheint mir also ein eng geführter Opferbegriff, ein juristischer, rein sühnetheologischer, nicht aber in weiter Hinsicht ein kultischer zu sein – und einer, der leicht und durchaus in vieler Hinsicht zu Recht kritisiert werden kann.

Daher will ich im Folgenden versuchen, zu einer erneuerten, m. E. biblischeren Wahrnehmung der Deutekategorie des Opfers hinzuführen. Nicht die Relektüren eines René Girard, die gegenwärtig vielfältig populär sind, leiten mich dabei. Nicht also der Versuch der mimetischen Theorie, das Opfer als Notwendigkeit zur Begrenzung von Gewalt in einer Gesellschaft auf soziologischer Grundlage zu beleuchten. Nein: Die Basis dieses erneuerten Verständnisses will ich dadurch gewinnen, dass ich die an sich bekannten Texte zum Umgang mit dem »Opfer« im rabbinischen Judentum nochmals in den Blick nehme. Mit einer Darstellung dieser Aspekte will ich daher einsetzen, bevor ich dann in einem etwas weiteren Horizont auf das Reden von Opfer in der Hebräischen Bibel eingehe und in einem folgenden Schritt frage, wie Jesus Christus in dieser Hinsicht als »Opfer« gedeutet werden kann. Wie dies unser Denken, aber auch unser Reden und Handeln beeinflussen könnte, möchte ich abschließend aufzeigen.

DIE SPIRITUALITÄT DES OPFERS IM RABBINISCHEN JUDENTUM¹⁰

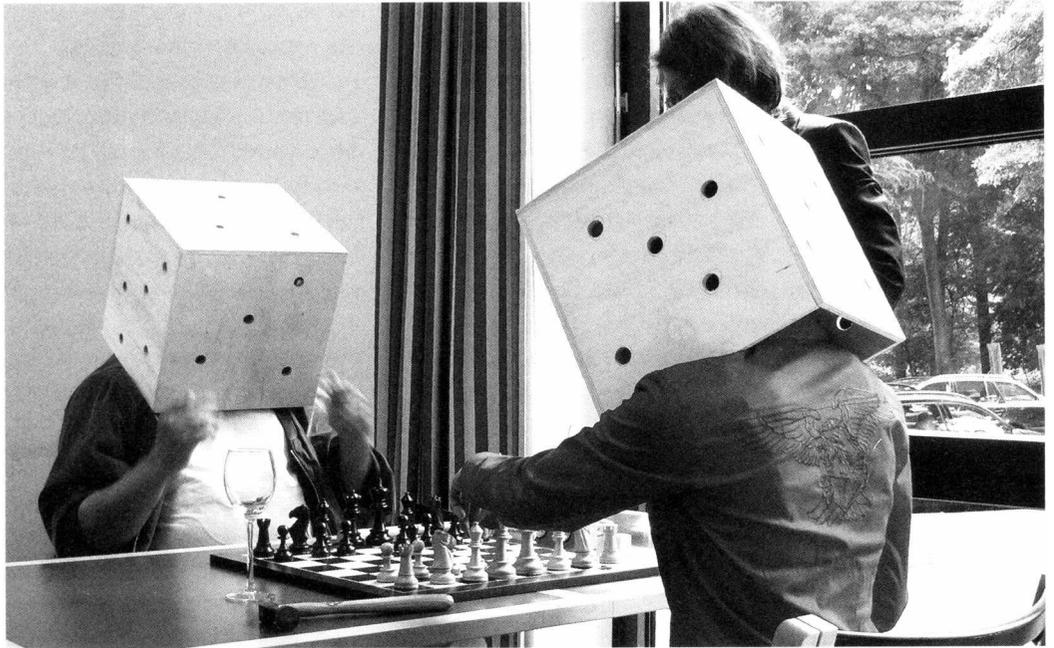
Im Jahr 70 unserer Zeitrechnung, am 9. Av, ging der Tempel in Jerusalem in Flammen auf. War das ein tiefgreifender Einschnitt in der Geschichte des Judentums? Oder nur ein Mosaikstein auf dem Weg zu einer jüdischen Existenz, die seit dem babylonischen Exil gelernt hatte, Formen der Spiritualität zu finden, die auf den Tempel verzichten können? Die Meinungen in der Forschung gehen in dieser Frage auseinander.

In jedem Fall aber weisen zahlreiche Belege darauf hin, dass dem Opfer im Tempel von Jerusalem zumindest von vielen eminente Bedeutung

8 Eine sehr viel positivere Deutung der Opfertheologie Anselms entwickelt Wolfgang Schoberth, der die Satisfaktionslehre aus ihren zeitgenössischen hermeneutischen Voraussetzungen heraus zu begreifen sucht; vgl. Schoberth, »Schlachtopfer gefallen dir nicht!« (Ps 40,7) Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?« in: Werner H. Ritter, (Hg.), *Erlösung ohne Opfer*, Göttingen 2003, S. 83-112, hier: S. 89ff.

9 Ich komme später nochmals darauf zurück, deute aber schon jetzt an, dass im Blick auf die Opfertora des Buches Levitikus bei dieser engen Opferdeutung eigentlich nur die beiden Formen des Schuldopfers *chattat* und *ascham* Beachtung finden.

10 Vgl. zum Folgenden auch meinen Aufsatz »Opfer als Nahung«.



Die Akteure sprechen aus dem Kasten heraus die Buchstaben des hebräischen und des deutschen Alphabets. Entsprechend der Zahl der Buchstaben des jeweiligen Alphabets haben die Kästen 22 bzw. 26 Löcher.

beigemessen wurde – ob das auch die Perspektive eines galiläischen Bauern oder gar eines Diasporajuden in Babylon oder Alexandrien war, muss dahingestellt bleiben). Beständig sollte und musste es Opfer geben, weswegen man vom *tamid*-Opfer, dem immerwährenden Opfer sprach. So achtete etwa König Herodes bei seinen groß angelegten Umbauarbeiten am Tempel darauf, dass das Opfer keinen einzigen Tag unterbrochen wurde. Und als dann zwei Generationen später die Stadt Jerusalem im Jüdischen Krieg (66–70/73 n. Chr.) von römischen Soldaten belagert war, hielten die Tempelpriester das *tamid*-Opfer solange als irgend möglich aufrecht. Der Priester Joseph ben Matthitjahu ha-Kohen, besser bekannt als Josephus, und der einflussreiche Rabbi Jochanan ben Zakkai bemühten sich in Verhandlungen mit den Aufständischen und den Römern, die Zerstörung des Tempels unter allen Umständen zu verhindern.¹¹ Vergeblich! Am 9. Av des Jahres 70 ging der Jerusalemer Tempel in Flammen auf. Schon vorher, am 17. Tammuz, war es den Priestern nicht mehr möglich, das ständige Opfer darzubringen.

Die Tempelopfer waren an ihr Ende gekommen. Wie reagierten Jüdinnen und Juden darauf?

Ambivalent, wie dies etwa von Rabbi Jochanan ben Zakkai berichtet wird. Einerseits erscheint er verzweifelt, am Boden zerstört: *Als Rabbi Jochanan ben Zakkai sah, dass der Tempel zerstört und das Heiligtum verbrannt war, stand er auf, zerriss seine Kleider und legte seine Tefillin zur Seite und setzte sich und weinte, und seine Schüler mit ihm.*¹²

Das Ablegen der Tefillin ist Symbolhandlung: Das Gebet scheint unmöglich, die Beziehung zu Gott abgebrochen. Verzweifelt war nicht nur Rabbi Jochanan. Manche Jüdinnen und Juden – so wird berichtet – wollten keine Kinder mehr haben, keinen Wein mehr trinken und kein Brot mehr essen.¹³

Aber: Auch eine andere Seite Rabbi Jochanans ist überliefert. Nach der Zerstörung des Tempels, so wird erzählt, war er mit Rabbi Jehoschua unterwegs. Als die beiden die Ruinen des Tempels sahen, sagte Rabbi Jehoschua: *Weh uns! Denn er [der Tempel] ist zerstört, der Ort, an dem die Verfehlungen Israels gesühnt werden.* Rabbi Jochanan tröstete und entgegnete: *Mein Sohn, gräme dich nicht darüber. Es gibt eine Versöhnung, die wie jene [im Tempel] ist. Und welche ist es? Das Vollbringen guter Taten.*¹⁴

11 Vgl. Flavius Josephus, *Geschichte des Jüdischen Krieges*, Leipzig, ⁵1978, S. 426f. Zu Jochanan ben Zakkai vgl. die bewegende Schilderung seiner Geschichte bei Elie Wiesel, *Die Weisheit des Talmud*, Freiburg/Basel/Wien, S. 47-59.
 12 Der Text findet sich in dem außerkanonischen Traktat Avot de Rabbi Natan (Version II, Kap. 7, 11a; Ausgabe Solomon Schechter, New York ²1945 [Übersetzung AD]).
 13 Wiesel, *Weisheit*, S. 58.
 14 Der Text findet sich in Avot de Rabbi Natan (Version I, Kap. 4, 11a).

Rabbi Jochanan ben Zakkai wird uns als Trauernder geschildert – und als einer, der nach neuen Wegen sucht jenseits des Tempels und ohne Tempel.¹⁵ So wird Rabbi Jochanan zum Symbol der Ambivalenz des Jahres 70 für die Geschichte des Judentums: Dieses Jahr bedeutete Abbruch und Neuanfang. Im selbst erzählten Narrativ der Rabbinen ließe sich diese Entwicklung als Weg von Jerusalem nach Javne Jam beschreiben – verkörpert in der Person von Rabbi Jochanan ben Zakkai. In Javne entstand ein neues Zentrum, ein Ort der Lehre und des Studiums, der Sammlung der Überlieferung, der vielen Fragen und der Suche nach Antworten. »Warum«, so fragt Elie Wiesel, »wollte er Javne?

*Nicht um Jerusalem zu ersetzen, Jerusalem würde für immer unersetzlich bleiben, sondern um außerhalb Jerusalems von Jerusalem träumen zu können, um das Gesetz auf andere Weise als vorher zu leben, um zu leben oder wieder leben zu lernen in der Erwartung.*¹⁶

Und so wurde in Javne (und an anderen Orten) gelehrt und gelernt und diskutiert. Und unter anderem auch gefragt: Was kann jetzt, da der Tempel nicht mehr steht, an die Stelle des *tamid*-Opfers treten? Es wurde neu nach der Glaubenspraxis gefragt, gleichzeitig wurde in einer Situation, in der sich die hermeneutischen und theologischen Koordinaten nun endgültig sichtbar verschoben hatten, nach einer neuen Deutung des Jüdischseins gesucht. In den rabbinischen Diskussionen darüber gibt es keine endgültige Entscheidung, sondern vielmehr eine Pluralität der Stimmen. Allerdings kristallisierten sich drei Vollzüge heraus, die vor allem mit dem Tempelopfer in Verbindung gebracht wurden: das Gebet (*avoda*), das Lernen der Tora und das Tun der Mizwot (»Gebote«).¹⁷ Mehrfach werden diese drei Handlungen im rabbinischen Schrifttum miteinander in Beziehung gesetzt und mit dem Opfer verbunden. Ich gebe exemplarisch eine Passage aus dem Midrasch Sifre zum Buch Deuteronomium wieder, die alle drei Vollzüge im Umkreis eines Verses aus dem Buch Deuteronomium verortet:

Die Rabbinen diskutieren über die Wendung *uleovdo* (wörtlich: »und ihm zu dienen«; Wurzel: *avad*) aus Dtn 11,13¹⁸: »Werdet ihr nun auf meine

Gebote hören [...], dass ihr den HERRN liebt und ihm dient [*uleovdo*] [...], so will ich [...]«. Häufig steht das Verb *avad* für den Opferdienst im Tempel. Die rabbinische Diskussion findet aber nach 70 unserer Zeitrechnung statt. *Avad* kann nicht mehr einfach auf den Tempeldienst bezogen werden. Was kann das Wort dann aber bedeuten? Einer schlägt vor: *uleovdo* meine die Lehre und das Lernen der Tora. Andere finden dafür eine Bestätigung: Die gleiche Wendung kommt nämlich bereits in Gen 2,15 vor, in der Paradiesgeschichte: »Und Gott, der HERR, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, *leovda* [ihn zu »bebauen-] und zu bewahren.« Damals stand noch kein Tempel; in der Vorstellung der Rabbinen gab es aber durchaus schon die Tora, sogar schon längst vor der Schöpfung der Welt. Und daher folgern sie: »Siehe, gemeint ist [mit dem Wort *avad*] die Lehre und das Lernen; und [das Wort] »bewahren« [aus Gen 2,15] – das meint die Gebote (*Mizwot*).« Aus diesem Blick auf Gen 2,15 ergibt sich als Schlussfolgerung dieses Diskussionsganges: »Und wie die *Avoda* des Altars *Avoda* genannt wird, so wird auch das Lernen und Lehren *Avoda* genannt.«

Andere Rabbinen erklärten dazu aber: Nein, das Wort *avad* müsse als »beten« gedeutet werden. Dies folgern sie u. a. aus einer Stelle im Danielbuch (Dan 6,21). Dort spricht der babylonische König Darius von Daniel als von einem, der Gott ohne Unterlass »dient«. Wieder erscheint das Wort *avad*. Aber es ist völlig klar, dass es keinen Tempeldienst in Babylon gegeben haben kann. Die Rabbinen folgern: »Und wie die *Avoda* des Altars *Avoda* genannt wird, so wird auch das Gebet *Avoda* genannt.«

In dem Wort *abad/avoda*, das »klassisch« auch den Tempeldienst bezeichnen konnte, kommen so für die Rabbinen das Studium der Tora und das Gebet zusammen. Und daneben noch ein drittes: Ebenfalls aus Gen 2,15 nämlich kann gefolgert werden, dass auch das Tun der Gebote im Blick ist. Dort nämlich erscheint neben *avad* auch *schamar*, bewahren – ein Wort, das sonst häufig mit den Mizwot in Verbindung steht.

Die Rabbinen verbinden Gebet, Studium und Tun der Mizwot mit dem Begriff der *Avoda*. Dem gehe ich im Folgenden noch ein wenig genauer nach.

15 Die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 d. Z. bedeutete für Jüdinnen und Juden ja nicht zum ersten Mal die Nötigung, jüdisches Leben ohne den Tempel zu führen. Bereits in der Zeit der Babylonischen Gefangenschaft war dies nötig. Unter anderem etablierte aber auch die Gemeinschaft von Qumran aufgrund ihrer radikalen Tempelkritik eine Gemeinschaft ohne Tempel.

16 Wiesel, *Weisheit*, S. 44.

17 Alle drei Vollzüge lassen sich auf das oben zitierte Wort aus mAvot 1,2 zurückführen. Dort werden »Tora, Opferdienst (*Avoda*) und das Tun guter Taten« als die drei Dinge genannt, auf denen die Welt ruht. Das »Gebet« kann dabei eintreten in den Begriff der *Avoda*.

18 Alle folgenden rabbinischen Zitate entstammen dem Midrasch Sifre Deuteronomium, 41, S. 87f.

Beten als Opfer: Die Avoda

Das Wort *Avoda* – einst auch und vor allem für den Tempeldienst gebraucht – wird bis heute im Judentum für das Gebet verwendet. Und zwar für das regelmäßige, das feste und feststehende Gebet, das diejenigen Jüdinnen und Juden, die ihr Leben an der Halacha ausrichten, regelmäßig dreimal werktags und viermal am Schabbat sprechen. Wie verhält sich dieses rituelle Gebet zum Opfer im Tempel? Entstand es nach dem Jahr 70, als der Tempel zerstört war, als Ersatz für das regelmäßige Opfer? Oder bereits als der Tempel noch stand? Oder ist schon die Alternative falsch? Im babylonischen Talmud (bBer 26b) finden sich zwei divergente Aussagen: Rabbi Jose ben Chanina¹⁹ leitet die Gebete von ihrer Einsetzung durch die Erzväter ab, Rabbi Jehoschua ben Levi²⁰ betont, sie seien »gegenüber« dem Tempeldienst eingerichtet. Der Talmud Jeruschalmi fügt noch eine dritte Deutung hinzu: Die Gebete lassen sich auf die Übergänge im je individuellen Tagesablauf des Menschen zurückführen. Im Einzelnen wird wie folgt argumentiert:

Zunächst die Diskussion zwischen Rabbi Jose und Rabbi Jehoschua. Da meint Rabbi Jose: »Die Gebete? – Die Väter [gemeint: die »Erväter«/Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob] haben sie eingerichtet.« Zum Beleg seiner Aussage verweist Rabbi Jose auf ein älteres rabbinisches Zitat. Dieses wiederum zeigt anhand des Tanach und nicht wenig komplex, dass Abraham der Schöpfer des Morgengebetes (*Schacharit*) sei, Isaak des Nachmittagsgebetes (*Mincha*) und Jakob des Abendgebetes (*Maariv*).

Dagegen behauptet Rabbi Jehoschua: Nein, »die Gebete sind gegenüber den *tamid*-Opfern eingerichtet.«²¹ Und auch er kann die Autorität älterer rabbinischer Aussagen zur Stützung seines Diktums bemühen. So ergebe sich der Bezug der Gebete auf das Opfer schon allein dadurch, dass die Zeiten, in denen das Gebet gesprochen werden darf, den Zeiten entsprechen, in denen im Tempel das Opfer dargebracht werden konnte.

Zwei Aussagen – das Gebet aus der Zeit der »Väter«, das Gebet »gegenüber« dem Tempelkult –, jeweils eine Belegstelle und leider auch jeweils ein Problem. So könnte man Rabbi Jose fragen: Wenn es denn so ist, dass die Patriarchen die Gebete einsetzten, wieso betet man dann am Schabbat

ein zusätzliches Gebet, das *musaf*-Gebet? Dieses entspricht doch dem Brauch am Tempel, wo es am Schabbat ein zusätzliches Opfer gab. Hat nicht doch Rabbi Jehoschua recht? Aber auch Rabbi Jehoschuas Meinung muss sich kritische Fragen gefallen lassen: Wenn es denn so ist, dass die Gebetszeiten »dem Opfer gegenüber« eingerichtet wurden, wie soll man sich dann erklären, dass zweimal täglich das *tamid*-Opfer dargebracht wurde, es aber drei tägliche Gebetszeiten gibt?

Es geschieht nicht oft in der rabbinischen Literatur – aber in Bezug auf diese Diskussion formuliert der Talmud einen Kompromiss: »Die Gebete wurden [zwar] von den Vätern angeordnet, aber die Rabbiner stützen sie [zusätzlich] durch die Opfer.« Das Gebet ist – so der Kompromiss – einerseits also älter als der Tempel. Es reicht zurück in die Frühzeit der Gottesbeziehung Israels und kann keineswegs als »Notlösung« nach 70 n. Chr. gesehen werden. Andererseits aber ist das Gebet unmittelbar auf den Tempel bezogen – so unmittelbar, wie nach biblischer Darstellung Mann und Frau aufeinander bezogen sind: das gleiche Wort *kenägäd* (»gegenüber«) verbindet Tempelopfer und Gebet in der Aussage Rabbi Jehoschuas und Mann und Frau in Gen 2,18.

Heilsgeschichtlich und kultisch wird das Gebet also begründet – und darüber verliert die schwer zu klärende und kontrovers diskutierte historische Frage danach, wie sich das tägliche Gebet tatsächlich entwickelte, deutlich an Gewicht. Am ehesten wird man wohl davon ausgehen können, dass schon vor 70 n. Chr. zu festen Zeiten gebetet wurde (vgl. z.B. Dan 6,11; 9,21), wobei die »Lesung« des »Schema Jisrael« (Dtn 6,4 und begleitende Texte) und eine Form des 18-Bitten-Gebetes gesprochen wurden. Die Entwicklung und Ausgestaltung der Gebetstexte blieb dann aber lange offen.²²

Was geschieht, wenn das »Gebet« eintritt in den Deuteraum des »Opfers«, wenn das Opfer also zur Metapher wird, wie es hier nach 70 n. Chr. in der rabbinischen Diskussion geschieht? Vor allem Abraham Joshua Heschel hat sich religionsphilosophisch und theologisch mit dem Gebet im Judentum auseinandergesetzt. Die beiden Aspekte, die Heschel zum Gebet immer wieder hervorhebt, können sehr gut verstanden werden, wenn der Deutehorizont der Avoda, des Opfers im Tempel, im Blick bleibt.

19 Zweite Generation der Amoräer (= Rabbiner zwischen Abschluss der Mischna und des Talmuds) in Palästina.

20 Rabbi Jehoschua war »einer der hervorragendsten Amoräer Palästinas in der 1. Hälfte des 3. Jhs.« = erste Generation der palästinischen Amoräer, s. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 8¹⁹⁹², S. 91.

21 Die Wendung »gegenüber« (*kenägäd*) signalisiert, dass Rabbi Jehoschua keineswegs an einen Ersatz oder ein zeitliches Nacheinander denkt!

22 Vgl. dazu Lawrence Hoffman, Art. Gebet III, Judentum, in: *TRE* 12 (1984), S. 42-47.

Gebet als ›Opfer‹ ereignet sich zwischen Gott und Mensch. Dieser Satz hört sich eigentlich ziemlich banal an, ist es aber m. E. nicht. Religionswissenschaftlich allgemein könnte man das Gebet verstehen als »Ausdruck menschlicher Zuwendung zur Gottheit« (Ratschow), als Hinwendung des Menschen zu Gott. Natürlich ist das Gebet menschliche Aktivität – wie ja auch das Opfer menschliches Handeln bedeutet. Würde aber nur dies gesehen, käme eine entscheidende Dimension jüdischen Gebetsverständnisses nicht in den Blick. Abraham Joshua Heschel schreibt: »Wir beten. Wir werden hingetragen zu Ihm, der uns nahekommt.«²³ Der explizierende Satz Heschels bleibt im Passiv (*Wir werden hingetragen*); aktiv ist allein Gott, »der uns nahekommt«. Nicht allein ein menschlicher Wunsch oder eine menschliche Zielvorstellung leitet das Gebet – nein, es lebt in der Erwartung darauf, dass Gott selbst derjenige ist, der nahe kommt. Genau deshalb aber wird das Gebet auch brisant. Heschel schreibt: *Für die Heiligen ist ein Gebet ein Wagnis, ein Unternehmen voller Gefahr. Jeder Beteter ist ein Priester am größten aller Tempel. Das gesamte Universum ist der Tempel.* (S. 49)

Gebet als ›Opfer‹ intoniert eine andere Melodie: Das Gebet als *avoda* lebt im Kontext der von Gott eröffneten Beziehung zu seinem Volk und zur Welt. Gott selbst hat das Opfer, hat genau diese merkwürdige Handlung eingesetzt. Ich bete nicht, weil ich das jetzt gerade brauche, sondern weil es geboten ist. In einem musikalischen Bild könnte dies wie folgt gedeutet werden: Das Gebet fügt nicht die eigenen Töne des Menschen zu einer gottgefälligen Melodie zusammen. Der Mensch stimmt vielmehr in eine andere Melodie ein, die das Gebet vorgibt.

Es bringt uns weiter, schreibt Heschel, *wenn wir das Echo der Musik der Jahrhunderte in uns wiedererwecken, als wenn wir auf der zersprungenen Flöte des eigenen Herzens spielen.* (S. 21) Sich auf eine fremde Melodie einzulassen, bedeutet aber auch: die eigenen Melodien zurücktreten zu lassen. Den Ton zu übernehmen, der vorgegeben wird. Gebet, *avoda* bedeutet Verzicht, persönliche Hingabe. »Wir sind das Opfer« (S. 49), kann Heschel in diesem Zusammenhang formulieren.

So viel zum Beten in der Deutedimension des Opfers. Auch das Lernen und Studieren wird von den Rabbinen in diese Deutedimension eingetragen.

Lernen als Opfer: Die Tora

Der bedeutende babylonische Amoräer des 4. Jhds Rava wird im Babylonischen Talmud mit dem Wort zitiert: *Wer immer sich mit dem Studium der Tora befasst, der braucht gar kein Brandopfer, kein Sündopfer, kein Speiseopfer und kein Schuldopfer* (bMen 110a). Das Lernen der Tora tritt ein in den Bereich des Opfers. Und weil Lernen und Lehren im Judentum stets unmittelbar miteinander verknüpft sind, gilt dies auch für die Lehre der Tora: Dem ›Weisen‹, der sitzt und in der Gemeinde auslegt, rechnet es die Schrift an, als ob er Fett und Blut auf dem Altar dargebracht hätte.²⁴

Wie kamen die Rabbinen dazu, auch die Tora-Lektüre, besser: die Praxis des Lehrens und Lernens der Tora mit dem ›Opfer‹ in Beziehung zu sehen? Zwei Wege erkenne ich, die zu diesem Gedanken führten:

1. Zum einen gründen sich die ›Opfer‹ auf die Tora; dort werden sie eingeführt und erläutert (vgl. v. a. Lev 1-7). Ist das Opfer selbst nicht mehr möglich, bleibt immer noch die Lektüre und Interpretation der Opfervorschriften. In der um 200 n. Chr. redigierten Mischna finden sich (obwohl der Tempel nicht mehr stand!) ausführliche Überlegungen zum Opfer und seiner Praxis.²⁵ Und ausgerechnet in Babylon, weit entfernt von Jerusalem, wurden diese Abschnitte der Mischna weiter diskutiert und kommentiert. Im babylonischen Talmud lässt sich diese detaillierte und für das gegenwärtige Leben der Juden in der Diaspora an sich völlig irrelevante Diskussion ausführlich verfolgen. Die Auslegung der Opfergesetze der Tora tritt an die Stelle des Vollzugs des Opfers.
2. Damit geht zum anderen eine Konzeptualisierung der Tora einher, die die Tora selbst mehr und mehr als ›Heiligtum‹ erkennt, d. h. als Raum, in dem »Gott gesucht und gelobt werden soll«²⁶. Das Lesen der Tora wird so zur ›heiligen Handlung‹, vergleichbar mit dem ›Opfer‹ im Tempel. Wie das Opfer seine Bedeutung nicht durch die ›Besonderheit‹ oder gar ›Andersartigkeit‹ seiner Materie erhält (es werden zwar fehlerfreie, aber doch ganz normale Tiere geopfert), sondern dadurch, dass Gott dieses Handeln als Weg des Opfers eröffnet, so ist auch die Tora in ihrer ›Materialität‹ ein menschlicher, irdischer Text, auf dem aber die Verheißung liegt, dass sich in ihm Begegnung von Gott und Mensch ereignen kann.

23 A.J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn, 1982, S. 6.

24 Avot de Rabbi Natan, Version 1, Kap. 4,18.

25 Vgl. vor allem das Mischnatraktat mQod.

26 So Erich Zenger in Bezug auf die Endredaktion des Psalterbuches. Seine Einsichten zur Konzeptualisierung des Psalters als Heiligtum lassen sich m. E. auch auf die rabbinische Sicht der Tora insgesamt übertragen (vgl. Zenger, »Der Psalter als Heiligtum«, in: Ego/Lange/Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel*, Tübingen 1999, S. 115-130; hier S. 126).

Handeln als Opfer: Die Mizwa

Die Halacha lässt sich verstehen als »Wegordnung«, die dem ›Unterwegssein‹ im Leben Richtung gibt. Die detaillierten Ausführungen der Halacha gründen sich auf die 613 Ge- und Verbote (*Mizwot*), die das rabbinische Judentum in der Tora erkannte. Die *Mizwot* geben Weisung für das Leben, regeln das Essen und Trinken, die Gestaltung des Alltags und Festtags, den Umgang mit Menschen und Tieren. Luther übersetzt *Mizwa* mit ›Gebot‹. Sicher sachgemäßer wäre es, mit Abraham Joshua Heschel von ›heiliger Handlung‹ zu sprechen,²⁷ da diese Wendung die Hinordnung der *Mizwa* auf den Lebenszusammenhang von Gott und Welt verdeutlicht. Stefan Schreiner bezeichnet die Halacha als einen »imaginäre[n] Tempelbezirk«.²⁸

Dieser ›heilige Raum‹ umgreift das ganze Leben, auch in seiner Alltäglichkeit. Rabbi Elasar und Rabbi Jochanan bringen dies dadurch pointiert zur Sprache, dass sie den ›Altar‹ des Tempels und den Ess-Tisch des Wohnhauses miteinander in Beziehung setzen.

Sie begründen diese Verbindung mit Ez 41,22: Dort erscheint das Wort *mizbeach* (›Altar‹) synonym mit dem Wort *schulchan*, das den Altar im Tempel, aber auch ganz allgemein den ›Tisch‹ bezeichnen kann. Und sie folgern dann: »Die ganze Zeit, als der Tempel bestand, sühnt[e] der Altar für Israel, nun aber sühnt der Tisch des Menschen für ihn« (bBer 55a).

Durch das Leben im Kontext der Halacha ist der Altar des Tempels im jüdischen Leben bis heute gegenwärtig. Der jiddische Schriftsteller Isaac Bashevis Singer (1904–1991) erzählt davon. In einer Kurzgeschichte legt er seinem autobiographische Züge tragenden Ich-Erzähler folgenden Satz in den Mund: *Als ich ein Junge war, waren der Heilige Tempel und der Altar schon vor über zweitausend Jahren zerstört worden. Dennoch waren in unserer Wohnung in der Krochmalnastraße 10 der Tempel, der Altar, die Priester und die Opfer gegenwärtiger als die Nachrichten in der täglichen jiddischen Zeitung.*²⁹

Die Mizwot zeigen, wie die ›profane‹ Welt von Gottes Weltwirklichkeit durchzogen ist. Würde man – wie Hans Küng in seinem Buch über »Das Judentum« dies fordert – eine »kritische Interpretation



Nägel werden in das Schachbrett eingeschlagen.

der Gesetze« versuchen und dann vielleicht nur noch diejenigen gelten lassen, die der Vernunft standhalten³⁰, würden viele Mizwot nicht länger bestehen können – man denke an die verbotenen Vermischungen, an die Zizit oder die ausgefeilte Kaschrut. Solche Gebote machen keinen vernünftigen ›Sinn‹.³¹ Im Kontext der jüdischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts versuchten viele Reformer eine solche kritische, vernunftgeleitete Beurteilung und damit Reduktion der Mizwot. Geradezu als eine Neuentdeckung formuliert Emil Cohn in seinem 1923 erschienenen Buch »Judentum. Ein Aufruf an die Zeit« demgegenüber seine Erkenntnis der Zweckfreiheit der Mizwot, der »religiösen Übung«. Kein irdischer Zweck könne sie begründen – und genau darin liege ihr Sinn: *Die religiöse Übung soll den Menschen, soll*

27 Heschel, a.a.O., S. 48.

28 Stefan Schreiner, »Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel«, in: Ego/Lange/Pilhofer, a.a.O., S. 386.

29 Isaac Bashevis Singer, »Die Scheidung«, in: ders., *Ein Tag des Glücks. Geschichten von der Liebe*, München, ³2000, S. 66.

30 Vgl. Hans Küng, *Das Judentum*, München/Zürich, 1991, S. 501.

31 Vgl. hierzu nur z.B. die Diskussion im Midrasch Bemidbar Rabba, 19. Dort beendet Rabbi Jochanan ben Zakkai die Frage nach der Begründung der Mizwa der Reinigung mit der Asche einer roten Kuh mit dem apodiktischen biblischen Satz: »Dies ist die Satzung der Tora.«

den zweckverhafteten Juden erziehen, zweckfreie [...] Taten zu tun, sich – einzubetten in den urjüdischen Gemeinschaftsgeist der Heiligung des Lebens.³²

Letztlich entsprechen die Mizwot in ihrer ›Zwecklosigkeit‹ dem ebenfalls auf den ersten Blick reichlich ›sinnlosen‹ Geschehen der ritualisierten Schlachtung von Tieren im Tempelopfer. Abraham Joshua Heschel hebt hervor: *Man sollte nicht sagen, die Mizwot hätten einen Sinn; man sollte vielmehr sagen, daß sie zu Quellen führen, denen immer neuer Sinn entquillt; zu Erfahrungen, die voll des verborgenen Glanzes des Heiligen sind.*³³ Mizwot eröffnen inmitten der Welt einen Raum neuen, unableitbaren, ungewohnten, Rationalitäten und Kausalitäten enthobenen Handelns – und haben gerade in dieser Zwecklosigkeit eine Bedeutung, die ›höher ist als alle Vernunft.

Es zeigt sich: Die Rabbinen der Zeit nach 70 n. Chr. verharren nicht in resignativer Enttäuschung angesichts der Zerstörung des Tempels. Vielmehr führen sie jüdisches Leben, das im Kontext der rabbinischen Bewegung als ein Leben des Gebets, ein Leben des Lernens und ein Leben des Tuns der guten Tat beschrieben werden kann, fort – und verstärken dieses Leben, indem sie es in den Deutehorizont des Tempelopfers stellen. Damit ist nun aber nochmals zu fragen, welche theologische Deutung des Opfers im Tempel für eine solche Konzeption leitend wird.

EINE BIBLISCHE VERGEWISSERUNG

Versucht man, das Reden von ›Opfer‹ im Tanach zu bestimmen, stellt man bald fest: Dieses Reden ist vielschichtig. »Jede Frage nach *dem* Opfer im Alten Testament trägt eine Systematisierung an den alttestamentlichen Kult heran, die dem biblischen Befund nicht entspricht«, so betont Ina Willi-Plein.³⁴ Dennoch unternahmen es bereits im 6. Jh. v. Chr. die Verfasser der Priesterschrift, einen Begriff zu suchen, der verschiedene Aspekte des ›Opfer‹-Handelns zu umschreiben vermag. Aus der Verbwurzel *qrb* (sich nähern, nahe kommen) bildeten sie das Substantiv *korban*. Luther gab es in aller Regel mit ›Opfer‹ wieder. Als Martin Buber und Franz

Rosenzweig ab 1925 den Tanach neu ins Deutsche übersetzten, schlossen sie sich nicht einfach dieser Luther-Übersetzung an. Sie wandten sich dagegen, das eigentümliche Wort *korban* durch die Übersetzung mit ›Opfer‹ in die »Allgemeinheit der Religionsgeschichte«³⁵ aufzulösen. Gleichzeitig erkannten sie die Dynamik neu, die in dem Wort *korban* steckt, und schufen die Worte *Nahung*, *Darnahung*. Es gehe um Bewegung, um »das Verhältnis des Opfernenden zu seinem Gott und einen Vorgang zwischen beiden«.³⁶

Um überhaupt von ›Nahung‹ sprechen zu können, ist es freilich nötig, die Ferne, das Gegenüber Gottes zur Welt in den Blick zu nehmen, besser vielleicht: das Spannungsfeld zwischen Gottes Gegenwart in der Welt und seiner Unterschiedenheit von der Welt. Wieder ist es die Priesterschrift, die dieses Spannungsfeld begrifflich auf den Punkt bringt. Da gibt es Heiliges (*kadosch*) und Profanes (*chol*). Beide Aspekte erscheinen im Tanach aber nicht als getrennte Sphären oder statische Bereiche, sondern als Pole eines Spannungsfeldes, in dem sich ständig Bewegung ereignet. Gott als der Schöpfer ist in seiner Heiligkeit auf die ›profane‹ Welt bezogen, bewegt sich auf sie zu und ermöglicht dadurch die Bewegung der Welt auf ihn hin. Dieses Geschehen lässt sich als Dynamik der Heiligung beschreiben und findet u. a. im Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) eine dichte Formulierung: Gott lässt seinem Volk durch Mose ausrichten: *Ihr sollt heilig werden, denn heilig bin ICH, euer Gott* (Lev 19,2).

Das Opfer, *korban*, gehört hinein in diese erwartungsvolle Dynamik der Heiligung. Das Opfer, *korban*, hält das Spannungsfeld von Heiligkeit und Profanität zusammen, ›inszeniert‹ es, indem es ein menschliches Handeln beschreibt, auf dem die Verheißung der Heiligung liegt. Es wäre von daher falsch, das Opfer einseitig zu verstehen als den Versuch des Menschen, sich Gott gnädig zu stimmen, sich ihm anzunähern. Es geht nicht um die Besänftigung eines zornigen Gottes durch zweifeltes menschliches Handeln, durch möglichst große Aufopferung oder Hingabe. Der Tanach redet umgekehrt: Gott selbst hat den Opferkult eingesetzt und damit »eine Einrichtung geschaffen [...], die Israel einen *ständigen Lebensverkehr* mit

32 Emil Cohn, *Judentum. Ein Aufruf an die Zeit*, München 1923, S. 220.

33 A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Berlin, ⁵2000, S. 270.

34 Ina Willi-Plein, »Opfer im Alten Testament«, in: A. Gerhards/Klemens Richter (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 48-58; hier: S. 48.

35 Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zum ersten Band: Die fünf Bücher der Weisung, Darmstadt 1992 [zuerst Heidelberg 1954], S. 19.

36 Buber, a.a.O., S. 19.

ihm eröffnete.«³⁷ Das gilt auch für das Sühnopfer, in dem es eben nicht darum geht, dass ein erzürnter Gott durch ein blutiges Opfer wieder gnädig gestimmt werden müsste, sondern in dem ein von Gott eingeräumter Weg beschrieben wird, »das durch Schuld verwirkte Leben durch die stellvertretende Lebenshingabe [...] wieder mit ihm« zu versöhnen.³⁸

Vom Altar des Jerusalemer Tempels stieg ständig Rauch auf, am Wochentag und am Schabbat. Die beiden Opferzeiten des Wochentags wurden spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. mit dem Wort *tamid* bezeichnet, das nominal ›Fortdauer‹ und adverbial ›beständig‹ bedeutet. Am Schabbat trat mit dem *musaf*-Opfer ein weiteres, drittes Opfer hinzu (vgl. Num 28,9f).³⁹ So machte die beständig aufsteigende Rauchsäule des niemals verlöschenden Brandopferaltars ansichtig, wie das Leben des Volkes Israel hinein genommen ist in die Dynamik der Heiligung. Der ständig aufsteigende Rauch vergewisserte das fehlbare und immer wieder schuldig werdende Volk seiner Gottesbeziehung.

Oben hatte ich die Problematik der Engführung des Opferbegriffs durch Anselm von Canterbury (den ich stellvertretend für eine weite Traditionslinie ausgewählt habe) aufgeführt. Ich hatte gesagt, dass das Opfer bei ihm in der Relation Gott-Mensch auf spezifische Weise verengt erscheint, weil es als eine Art Notmaßnahme Gottes angesichts der sündigen Menschheit eingeführt wird. Ganz anders das hier nur sehr kurz gestreifte priesterschriftliche Opferbegriff: Da erscheint das Opfer als gnadenhaft dem Volk Israel eingeräumter Raum der Heiligung, als gute Ordnung Gottes, keineswegs als Notordnung. Damit verändert sich auch die Relation Mensch-Gott: Bei Anselm war es das zum Ausgleich, zur Satisfaktion nötige Opfer, bei dem der Mensch sich beständig skrupulös fragen muss, ob er denn genug getan, ausreichend geopfert habe. In den Zeugnissen der Bibel, vorsichtiger: in den priesterschriftlichen Opfertexten, ist es umgekehrt: Das Opfer ist der Ort, den Gott dem Menschen heilvoll bereitet, den der Mensch erwartungsvoll und ehrfürchtig zugleich begehen und betreten kann. Der Ort, in dem er sinnvoll und leiblich handeln kann, weil Gott auf ein bestimmtes (mit der Vernunft nicht zu erfassendes und begründendes) Handeln seine Verheißung gelegt hat.

Nur auf diesem Hintergrund einer Opferdeutung, die das Opfer als von Gott eingeräumter Weg der ›Nahung‹ von Gott und Mensch versteht, wird erklärbar, warum die Rabbinen Gebet, Lernen und Mizwa in diesen Deutebereich eingetragen haben. Es sind alles dies Wege der ›Nahung‹, Wege, die Gott dem Menschen einräumt, um sich darin zu bewegen in der Erwartung und Hoffnung auf Heiligung.

JESUS CHRISTUS IN DER DEUTEKATEGORIE DES OPFERS

Soweit ein Blick ins rabbinische Judentum und in die Hebräische Bibel. Hilft uns diese Rekontextualisierung des Redens von »Opfer« für unser gegenwärtiges christliches Problem? Für unsere Frage danach, wie wir mit der von vielen als ärgerlich, anstößig und problematisch empfundenen Rede von Jesus Christus als Opfer umgehen? Mit der Metapher des »Opfers« in unserer theologischen Sprache?

Zunächst: Die Deutekategorie des Opfers begegnet im Neuen Testament in sehr vielfältiger Perspektive. Opfer erscheint in deutlich weiterem Horizont, als dies vielfach wahrgenommen wird. Hier liegt ein berechtigtes Anliegen von Klaus-Peter Jörns und anderen, die auf eine spezifische, verengte christlich-kirchlich-liturgische Rezeption des Opfergedankens im Kontext des Sühnopfers bzw. Schuldopfers durch das Kreuz von Golgatha hinweisen.

Exemplarisch kann die Verschiedenheit der Aufnahme des Redens von Opfer schon bei Paulus beobachtet werden, in dessen Briefen sich ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Opferverständnisse finden. Etwa dort, wo er das ganze Leben der Christenmenschen in den Deuteraum des Opfers einzeichnet: »[...] dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist« (Röm 12,1) – ein Verständnis, das der Opferdeutung im rabbinischen Judentum sehr nahe kommt, wenn dort das ganze Leben der Mizwot als ein Handeln im Deutebereich des Opfers wahrgenommen wird.

Ganz ähnlich dann in Röm 15,16, wo Paulus als Ziel seiner Mission die Perspektive angibt: »damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den Heiligen Geist«.

In Phil 4,18 kann er die Gabe der Gemeinde für ihn als »lieblicher Geruch, als angenehmes

37 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 1992, S. 273.

38 Reinhard Feldmeier, »Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament«, in: Werner H. Ritter (Hg.), *Erlösung ohne Opfer*, Göttingen, 2003, S. 17-55; hier S. 24.

39 Vgl. Stemberger, Art. Opfer, 267; vgl. Dan 8,11.13; 11,31; 12,11 (2. Jh. v. Chr.) und vgl. 2Kön 16,15.

Opfer« beschreiben. Und natürlich trägt er auch das Christusgeschehen im engeren Sinne in die Opfermetaphorik ein. Am deutlichsten in Röm 3,25 und in 1Kor 5,7. In Röm 3,25 greift Paulus auf das Geschehen des »Großen Versöhnungstages«, wie es in Lev 16 geschildert wird, zurück und deutet damit die Rechtfertigung in Christus: »Den hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühne [*hilasterion*; vgl. Lev 16,2] in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt.« Hier wird nicht Christus als Opfer bezeichnet, sondern mit dem *hilasterion*, dem »Gnaden thron«, dem »Sühneort« verbunden erscheint jener *kapporet*, die »auf der Lade ist« (Lev 16,2) und am Versöhnungstag mit Blut besprengt wird.

In 1Kor 5,7 hingegen bezeichnet er Christus als das »Passalamme«, das geopfert ist – eine Deutelinie, die sich später auch in den Evangelien findet, insofern dort Passa und Kreuzigung in einen unmittelbaren Zusammenhang gesetzt werden.

Kurz: Paulus nutzt das biblische Opfervokabular in denkbarer Weite, um einerseits eine Hingabe des Menschen im Kontext eines Gott-bestimmten Lebens zu beschreiben, andererseits Deutungsangebote für das Christusgeschehen zu machen – Deutungsangebote *kata tas graphas*, »gemäß der Schriften« (vgl. 1Kor 15,3f).

Der unbekanntere Schreiber des Hebräerbriefs tut nun nicht mehr, als dass er – vielleicht fasziniert von Röm 3,25 – diese Metaphorik aufnimmt und in wiederum charakteristisch anderer Hinsicht weiter entwickelt. Im Hebräerbrief wird der Hohepriester zum entscheidenden Ankerpunkt der christologischen Deutung: Jesus Christus erscheint als neuer und anderer Hohepriester – nicht nach der Ordnung Levis, sondern nach der Ordnung Melchisedeks (vgl. Hebr 5,10). Ein paradoxer Hohepriester, der sich selbst opfert – und durch dieses einmalige (*ephapax!*) Opfer »ewige Erlösung« erworben hat. Eine weitere Deutung des Christusgeschehens in der Kategorie des Opfers ist dies – nicht mehr und nicht weniger.

Insgesamt lässt sich daher eine semantische Weite des neutestamentlichen Opferbegriffs feststellen, die nicht einseitig auf ein forensisch-juristisches Verständnis, nicht einseitig auf Lev 16 einzuengen ist. Die Metaphorik des Opfers erweist sich als eine in unterschiedlichen Kontexten tragfähige und hilfreiche. Man kann »Opfer« als gottgewollte Lebenshingabe verstehen, als Gabe für den bedürftigen Nächsten, als Deutungskategorie für das Christusgeschehen.

Ich meine daher: Es gilt gegenwärtig, von der Einlinigkeit der Deutung Abstand zu nehmen, wie sie sich exemplarisch bei Anselm und vielfach in

christlicher Rede findet – und zu einer neuen Weite des Redens von Opfer zu gelangen. Die Perspektive, wie die Rabbinen Opfer in einer aktualisierenden Relektüre der kultischen Opferbestimmungen als »Nahrung« verstehen, scheint mir dafür eine tragfähige und weiterführende Begrifflichkeit zu sein. Zwei Aspekte kommen nämlich in ihr zusammen:

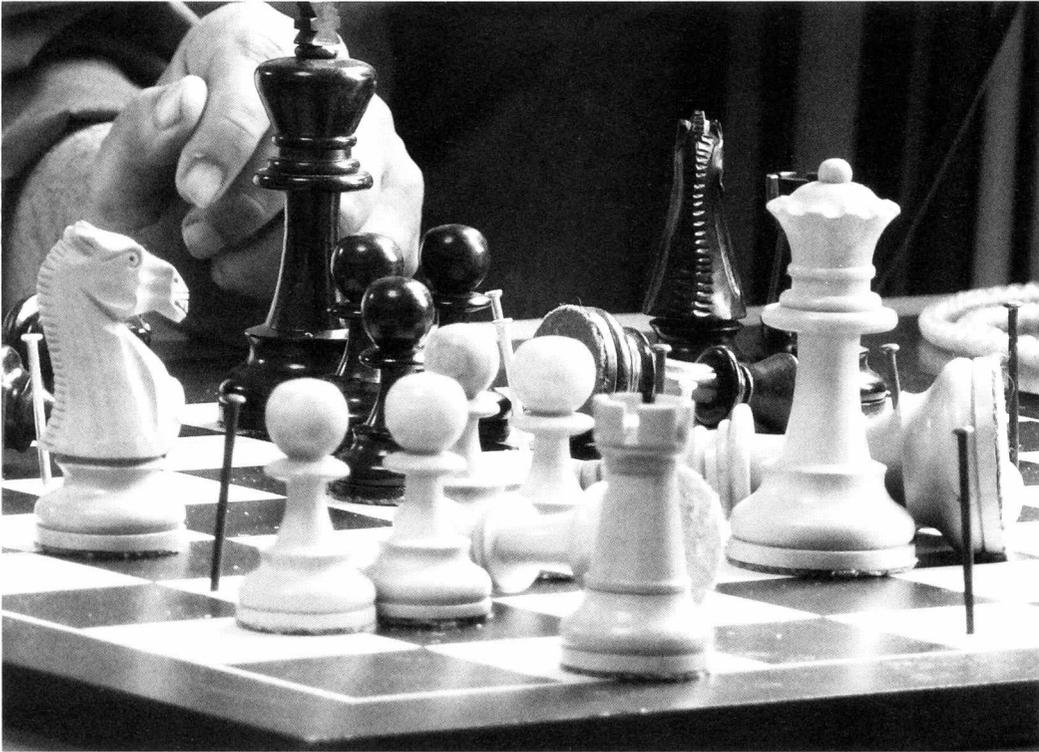
1. Das Opfer ist ein von Gott eingeräumter Ort der Begegnung und
2. das Opfer ist menschliches Handeln, zu dem gerade auch die äußeren/äußerlichen Vollzüge gehören, die ganze Leibhaftigkeit des Menschen.

Opfer ist damit nicht zunächst das, was Gott fordert, sondern das, was er einräumt. Opfer ist nicht zunächst das, was wir Menschen schuldig sind, sondern das, worauf wir eingehen und uns einlassen können. Opfer ist Gabe und Aufgabe zugleich. Es ist nicht allein das, was Menschen tun, sondern entscheidend das, was Gott tut. Abstieg Gottes zum Menschen (Katabase) und Aufstieg des Menschen zu Gott (Anabase) kommen im Opfer zusammen.

Opfer – das ist jener Terminus, der am deutlichsten zur Sprache bringen kann, was *cooperatio* von Gott und Mensch bedeutet. Ein Zusammenwirken, das von Gott seinen Ausgang nimmt und in dem wir dabei sind. Das Geschehen, in dem Gottes Weltwirklichkeit und unsere menschliche Wirklichkeit sich begegnen. Opfer erscheint mir in dieser Hinsicht als eine metaphorische Topographie, als Hinweis auf einen Ort, an dem Gott und Mensch einander nahe kommen, weil Gott es so gefällt!

In dieser Hinsicht überrascht es mich nicht, dass sich die Deutekategorie des »Opfers« als in besonderer Weise geeignet erwies, um das Christusgeschehen deutend zu beschreiben. In Jesus Christus erlebten die frühen Christen den »Immanuel«, den »Gott mit uns«. »Immanuel«, »Gott mit uns« – das könnten geradezu Umschreibungen dafür sein, wie das Opfer in alttestamentlicher Zeit bis zum Ende des Tempels erlebt wurde und wie das rabbinische Judentum Avoda, Tora und Mizwot neu weitergeführt hat. »Gott mit uns« – Gott und Mensch in ihrer *cooperatio* – das ist der Kern des christlichen Bekenntnisses zu Jesus, dem Christus.

Und das trifft genau das, was »Opfer« im Kern meint. In Jesus Christus ist die Nähe Gottes, wie sie anschaulich wurde in der Rauchsäule, die vom Opferaltar des Jerusalemer Tempels aufstieg, konkret. Wichtig erscheint dabei: im Leben und Sterben Jesu Christi geht es nicht um Höhenflüge spekulativen Denkens über Gott und die Welt, sondern immer um konkretes Handeln eines Menschen,



eines Juden inmitten seines Volkes. In diesem Handeln – bis zum Tod am Kreuz – ereignet sich, so die Erfahrung und Deutung, wie sie sich im Neuen Testament findet, die Nähe Gottes selbst. Ergänzen müsste man hier wohl noch: ereignet sich die Nähe Gottes selbst – *für uns*, die Heiden, die einst fern waren und ohne Gott in der Welt und die nun in Jesus Christus den »Ort« der »Nahung« erleben, den Tempel, den Zugang zu Gott.

SPIRITUALITÄT STATT SPIRITUALISIERUNG DES OPFERS

Und was bedeutet dies gegenwärtig? Für uns als Christen und unser Leben im Glauben? Wenn wir die Linie der Rabbinen wahrnehmen, besteht für uns als Christen neu die Möglichkeit die unverzichtbare Spiritualität des Opfers zu entdecken.

Die Alternative zu dieser Spiritualität des Opfers wäre die Spiritualisierung des Opfers. So hat man lange und immer wieder versucht, mit der Opferthematik umzugehen. Da meinte man dann, bereits im Alten Testament selbst lasse sich eine Entwicklung hin zur Spiritualisierung des Opfers wahrnehmen. Zunehmend wurden die äußeren Opfer gering geschätzt und wurde das Eigentliche, Geistige betont.

In christlicher Deutung setzte sich die Wahrnehmung dieser Entwicklungslinie dann fort. Etwa Thomas von Aquin meinte, dass mit Jesus Christus die Opfer endgültig an ihr Ende gekommen seien. Freilich erkennt er dann die Merkwürdigkeit, dass sich eine Kluft von etwa 40 Jahren zwischen dem Tod Jesu und dem Ende des Tempels auftut. Warum? Nun, es liege an der Geduld Gottes, die mit dem Ende des Judentums noch ein wenig wartet, bis dann freilich, als das Opfer nach 70 n. Chr. keine Wirklichkeit mehr hatte, »die tote Mutter, die Judenkirche, mit Ehren bestattet wurde.«⁴⁰ Seither gehe es darum, das »innere geistige Opfer« in den Mittelpunkt zu rücken.⁴¹ Der konkrete äußere Vollzug wurde also mit dem Ende des Tempels und dem Judentum vermeintlich beerdigt, nun seien »Geist und Wahrheit« entscheidend.

Die Rabbinen gehen in jedem Fall anders mit dem Opfer um. Es kommt nicht zur Spiritualisierung, nicht zur Vergeistigung. Nein: Gebet, Studium und Mizwot treten ein in den Deutebereich des Opfers. Und das heißt: menschliche Aktionsweisen, Tätigkeitsformen, auf denen die besondere Verheißung der »Nahung« liegt, erscheinen im Deutehorizont des Opfers. Es ist eine Spiritualität im Blick, wenn »Spiritualität« verstanden wird als die »Gestaltseite des Glaubens« –

40 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I-II, q. 103, hier: Bd. 2, S. 504.

41 Thomas von Aquin, S.th. II-II, q. 86, hier: Bd. 3, S. 392.

und damit als das Gegenteil einer reinen Innerlichkeit des Glaubensvollzugs.

Können wir hier vom rabbinischen Judentum lernen? Die Frage ist rhetorisch; ich meine, sie bejahen zu können. Das »Opfer« – das ist, so habe ich gesagt, so etwas wie eine »metaphorische Topographie«. Es beschreibt den Ort, an dem erwartet werden kann, dass Nahung Gottes sich vollzieht, dass Gott im menschlichen Handeln dabei ist, kooperativ. Für Luthers Reformation war diese Erwartung in besonderer Weise an Wort und Sakrament gebunden. Vergleicht man dies mit den rabbinischen Deutungen des Opfers, so lässt sich das Wort mit dem Lernen und Lehren in Beziehung setzen, das Sakrament mit dem Gebet – und dann zeigt sich, dass Luther vielleicht das Tun des Guten, die Mizwot, zu wenig beachtet hat.

Das Wort in der Deutekategorie des Opfers

Die Rabbinen waren fasziniert vom Lehren und Lernen des Wortes der Tora. Die Tora wurde zu einem neuen Tempel, zu einem begehbaren Ort der Gotteserfahrung. Es ist eine Hermeneutik, die der Tora sinnlich begegnet und eben nicht so, dass flüchtig Sinn erfasst würde. Es ist eine Hermeneutik, die den einzelnen Buchstaben etwas zutraut – und dort erwartungsvoll hängenbleibt. Es ist eine Hermeneutik, die nahe am Boden der Texte liest – und nicht in einiger dogmatischer oder exegetischer Abstraktion über den Text hinweg fliegt. Es ist eine Hermeneutik, die der Leiblichkeit des Lesevollzugs, dem lauten Lesen, dem Murmeln über dem Wort der Schrift, eine Menge zutraut.

Und es ist eine Hermeneutik, von der wir Evangelischen eine Menge lernen könnten. Ich meine, wir sind durch eine problematische dogmatische bzw. exegetische Meisterung des Wortes manchmal sehr weit weg von der Dynamik der Entdeckungen, die sich im *verbum externum* der Schrift machen lassen. Wir sind manchmal sehr weit weg von der Erwartung an die Schrift, die sich dort einstellt, wo ich sie als von Gott eingeräumten Ort der »Nahung« wahrnehme und entsprechend lese.

Das könnte dann u. a. bedeuten, dass ich mich einmal wieder der *ganzen* Schrift aussetze, die ja eigentlich unser Kanon ist. Und z. B. die Opfertora neu studiere oder überhaupt die »Levit« einmal wieder lese.⁴² Dass ich mich einübe in ein zweckfreies, aber doch erwartungsvolles Lesen.

Das Sakrament in der Deutekategorie des Opfers

Das Abendmahl ist kein Messopfer. Das haben die Reformatoren in aller Deutlichkeit gegen entsprechende Messformulare der römischen Kirche betont. Es geht nicht um die unblutige Wiederholung des Opfers Christi, es geht nicht um die Anmaßung, dass die Priester »in persona Christi« nun an seiner Statt opfern könnten. Nein, aber das Abendmahl ist »Opfer« – in dem Sinne, in dem die Bibel von Opfern spricht und in dem die Rabbinen sich wagen unterschiedliche Vollzüge als Opfer zu bezeichnen. Zwei Aspekte werden dann entscheidend:

1. Das Abendmahl ist das Geschehen, auf dem in hervorgehobener Weise (für uns!) die Verheißung der »Nahung« Gottes in Jesus Christus liegt. Das Abendmahl ist ein von Jesus Christus selbst ermöglichtes Geschehen: »Dies tut zu meinem Gedächtnis«. Es ist ein von ihm selbst ermöglichtes Handeln des Menschen, auf dem die Verheißung der »Nahung« liegt, die Verheißung, dass er selbst gegenwärtig ist, wenn diejenigen, die heute feiern, das tun, was er einst geboten hat.
2. Im Abendmahl geht es darum, zu tun, was uns geboten ist. Der entscheidende Satz: »Dieses tut zu meinem Gedächtnis!« ist unsere christliche Opfertora. Wie im Opfer des Tempels entzieht sich das Abendmahl der rationalen Erklärung. Wie das Opfer im Tempel ist es auf den ersten Blick nicht so recht sinnvoll und rational nachvollziehbar, was da geschieht. Brot und Wein, die narrative Erinnerung an die letzte Nacht mit seinen Jüngern, Lobgebete und der Dank – und dies alles in der Erwartung, dass er selbst gegenwärtig ist, dass dieses Brot sein Leib und dieser Wein sein Blut sei.

Aber auch die Opfer im Tempel waren rational nicht nachvollziehbar. Geradezu paradox ausführlich werden da auch Kleinigkeiten der Darbringung geschildert: was mit dem Fett auf den Nieren zu tun ist, wer die rechte Keule erhält, wie mit dem Fettschwanz umzugehen sei, worauf Öl geträufelt wird beim Speiseopfer. Im Einzelnen rational nachvollziehbar erscheint alles dies nicht, aber insgesamt liegt auf dem Geschehen die Verheißung der »Nahung«.

42 Vgl. dazu die Anregungen in *Predigtmeditationen^{plus}* des Jahrgangs 2008/2009 der »Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext«.

Nicht unwesentlich erscheint es mir an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Opfer, wie sie in der Hebräischen Bibel geschildert werden, nicht das Ziel hatten, den Menschen in Selbstzerknirschung oder traurig-tiefsinnigem Gedenken vor Gott verharren zu lassen; im Gegenteil: sie sollten der, wie Ina Willi-Plein es ausdrückt, »Ermöglichung gemeinsamen fröhlichen Feiern von ganz Israel vor Gott« dienen.⁴³ Dass dies auch Bedeutung für unsere Abendmahlsfeiern haben könnte, scheint mir evident!

Die guten Werke in der Deutekategorie des Opfers

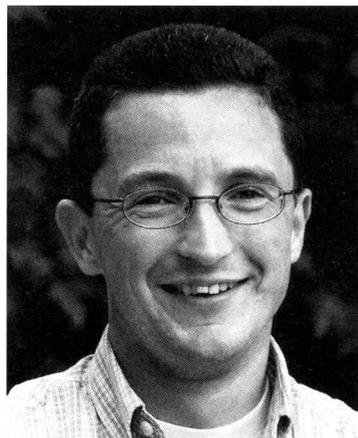
Luther hatte in Wort und Sakrament die Orte erkannt, in denen sich ›Nahrung‹ in besonderer Weise ereignen kann. Charakteristisch bestimmen die Rabbinen neben Gebet und Lehre auch die Mizwot als diese Orte. Und ich denke, es könnte uns Evangelischen nichts schaden, darüber nachzudenken, ob nicht auch die »guten Werke« sich hervorragend in die Deutekategorie des Opfers fügen würden.

Mizwot sind – wie die guten Werke in evangelischer Deutung – nicht der (verzweifelt-angestrengte) Versuch des Menschen, sich einen gnädigen Gott zu schaffen. Sie sind – wie das ›Opfer‹ – der von dem gnädigen Gott eingeräumte Raum der Heiligung des (alltäglichen) Lebens durch das Handeln des Menschen. Schon Augustin deutete eine ähnliche Verbindung von ›Opfer‹ und Handeln an: »Ein wahres Opfer ist jede Handlung, die ausgeführt wird, um Gott in heiliger Gemeinschaft anzuhängen.«⁴⁴ Wie das Judentum im Nachgehen und Befragen der Schrift Mizwot entdeckt und Halacha als Weglehre des Glaubens formuliert, so könnte auch evangelische Ethik im neuen Suchen und Befragen der Bibel Schritte auf dem Weg zu einer ›evangelischen Halacha‹ beschreiten.

■ FAZIT

Ich möchte den von Klaus-Peter Jörns und anderen vorgezeichneten Weg nicht gehen, der das Opfer aus dem christlichen Reden der Gegenwart verabschiedet und der damit auch die Hebräische Bibel und wesentliche Texte in ihr als für uns Christen nicht mehr bedeutsam betrachtet. Letztlich würde man damit Anselm und all die, die eine ähnlich enge juristisch-rationale und einseitig sühnetheologische Opferdeutung vortragen, nur wiederum den Sieg davontragen lassen. Ich plädiere im

Gegenteil dafür, bewusst und entschieden von »Opfer« zu reden – dies allerdings in einer Weite zu tun, die etwas ahnen lässt davon, wie das Opfer als ›Nahrung‹ zu einer Perspektive unserer Spiritualität werden kann – und uns insofern auch mit vielen Stimmen im Judentum verbindet. Wer weiß, vielleicht gelingt es uns ja doch wieder zu sagen: »Ich opfere gerne unserem Gott! Ich reihe mich – im Bild gesprochen – gerne ein in die Schar derer, die da einst mit Frohlocken und Jauchzen zum Tempel zogen, weil sie dort eingehen konnten auf Gottes Zusage seiner Nähe. Ich erkenne dankbar, wie Jesus Christus für uns Christen zum Ort wurde, an dem uns die Verheißung von Gottes Nähe zugesagt ist. Ich nehme Wort und Sakrament als Opfer wahr – als Orte dichtester cooperatio von Gott und Mensch. Ich suche die Orte, in denen ich nicht nur als guter Mensch oder rechtschaffener Christ in der Welt handeln kann, sondern als derjenige, dessen ganzes Tun zum lebendigen Opfer wird, so Gott will. Und ich erwarte und hoffe darauf, dass dereinst die ganze Welt so von der Nähe Gottes erfüllt sein wird, dass Gottes Heiligkeit selbst die alltäglichsten Dinge erfüllt und umgreift – wie es in Sach 14,20f heißt: Sogar die Kochtöpfe in Jerusalem und Juda.



Pfarrer Dr. Alexander Deeg ist wissenschaftlicher Assistent für Praktische Theologie in Erlangen und stellvertretender Vorsitzender von BCJ.Bayern.

43 Willi-Plein, »Opfer im Alten Testament«, S. 54.

44 Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei*, 410 (X,6): »verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaeremus Deo«.