

OPFER

Systematische und historische Perspektiven

Franjo Vidović

UDK 217

1. *Vorbemerkung*

Opfer ist ein heute viel und gern gebrauchter Begriff. Wir sprechen von Kriegsopfern, Opfern der Wirtschaftskrise, von Opfern familiärer Gewalt, sogar von Modeopfern, sogenannten fashion victims. Der Begriff Opfer hat freilich auch eine gewisse unangenehme Konnotation bekommen, wir sprechen von Opfermentalität, wenn wir jemand unterstellen wollen, an seinem Schicksal selbst schuld zu sein. Die Frage nach dem Verhältnis von Opfern und Tätern wird immer wieder gestellt und ob man überhaupt noch zwischen beiden unterscheiden könne.

Für viele Menschen hat der Begriff des Opfers heute seine religiöse Herkunft verloren, und wenn er doch im Kontext mit Religion auftaucht, dann zumeist negativ, als Synonym für die Rückständigkeit einer Religion. Die wenigsten aber sind sich dessen bewusst, dass dieses Opferverständnis — das Opfer als Zeichen einer archaischen Kultur und Religion — schon seinerseits Teil der religiösen Tradition des Christentums ist.

Was aber meint Opfer wirklich im religiösen Kontext, welche spezifischen Ausformungen des Opfers können wir in der biblischen Tradition ausmachen, welche Deutungen des religiösen Opfers gibt es heute und wie soll Theologie mit dem Opferbegriff umgehen?

Diesen Fragen soll im vorliegenden Beitrag nachgegangen werden. Sowohl der systematische als auch der historische Teil können hierbei nur einen kurzen Abriss des reichen Materials darstellen und so das Feld abstecken, in dem sich die weiteren Beiträge dieses Bandes zum Thema Opfer bewegen.

2. *Religionswissenschaftliche Grundlagen*¹

Das Wort Opfer verweist sowohl im Deutschen als auch in der lateinischen Entsprechung (*sacrificium*) auf eine Tätigkeit, nämlich das Darbringen von

1 Vgl. hierzu im Überblick: Joseph Henninger: Sacrifice, in: *Encyclopedia of Religion* 12, Detroit 22005, 7997–8008; David Carrasco: Sacrifice. Further Considerations, in: *ebda*, 8008–8010.

etwas (offere, davon das dt. Opfer) bzw. das Tun (facere) im Zusammenhang mit dem Heiligen (sacrum). Damit unterscheidet sich das Opfer von anderen religiösen Handlungen wie etwa dem Gebet, das auf der verbalen Ebene bleibt, aber auch von Beschwörungen oder Riten, da das Opfer ganz exklusiv der Kontaktaufnahme mit einem personalen Gegenüber dient.

Die verschiedenen Formen des Opfers zeigen einige gemeinsame Elemente, die im Folgenden kurz zur Sprache kommen sollen.

2.1 Wer opfert?

Die meisten Religionen kennen sowohl individuelle als auch kollektive Opfer. Die individuellen Opfer sind zwar ebenfalls an bestimmte Vorschriften geknüpft, verlangen aber keinen besonderen Status desjenigen, der sie darbringt. Anders verhält es sich mit den kollektiven Opfern. Wer sie darbringt, wird automatisch zum Repräsentanten des jeweiligen Kollektivs, der Gruppe, und wird somit nach bestimmten Kriterien ausgewählt, die für diese Repräsentanz wichtig scheinen. In der wohl einfachsten und wahrscheinlich ursprünglichsten Form ist der Opferer der Älteste oder das Oberhaupt einer Familie oder eines Clans bzw. in matrilinearen Gesellschaften die Älteste, die Stammesmutter. Die Rolle des Opferers muss nicht mit anderen religiösen Funktionen zusammenfallen, also etwa mit dem Medizinmann, Schamanen o. ä. Vor allem bei Angelegenheiten von vitalem allgemeinem Interesse wie Hunger, Seuchen etc. ist das Oberhaupt der adäquate Ansprechpartner bzw. Bittsteller gegenüber der zuständigen Gottheit.

Je differenzierter eine Gesellschaft wird, desto wahrscheinlicher ist die Ausbildung einer speziellen Klasse oder Schicht von Opferern. Diese können durch Geburt, also als Erben der religiösen Funktion zu Opferern werden (etwa die Leviten im AT) oder aber gewählt oder bestimmt werden (so etwa die Priester der griechischen Polis). Oft sind die Opferexperten verschiedenen speziellen Tabus unterworfen, die ihren korrekten Umgang mit dem Heiligen sicherstellen sollen.

2.2 Was wird geopfert?

Die Fülle an Formen von Opfergegenständen oder –lebewesen lässt sehr schwer eine Generalisierung zu. Am ehesten kann man noch mit Henninger feststellen, dass wohl ursprünglich alles Geopferte in irgendeiner Form Leben repräsentierte, auch aus heutiger Sicht wohl leblose Gegenstände denen, wie wir aus der Religionsethnologie wissen, oft eine gewisse Lebenskraft oder Be-seelung zugesprochen wurde.²

2 Vgl. Henninger, *Sacrifice*, 7998: »Perhaps we may say that originally what was sacrificed was either something living or an element or symbol of life; in other words, it was not primarily food that was surrendered, but life itself.«

Eine weitere, grundlegende Unterscheidung, die zumeist bei der näheren Definition des Opfers getroffen wird, ist jene zwischen blutigen und unblutigen Opfern. Wo Menschen³ oder Tiere geopfert werden, bildet das Blut bzw. das Ausbluten oder Verspritzen von Blut den wesentlichsten Bestandteil des Opfers. Die blutigen Opfer werden oft, aber nicht immer, in einer späteren Kulturphase ersetzt durch andere Formen des Opfers, oft einfach dadurch, dass man nicht mehr das ganze Lebewesen opfert, sondern nur einen Teil (*pars pro toto*), wie etwa die Blutopfer bei den Maya. Umstritten ist, ob Kastration und sexuelle Enthaltbarkeit ebenfalls zu den Substitutionen des blutigen Opfers zu zählen sind.

Gegenstand des unblutigen Opfers ist zunächst der weite Bereich des Vegetativen, Feldfrüchte oder Nahrung und Getränke. Weiters aber gehören zum unblutigen Opfer auch alle unbelebten Gegenstände wie Kleidung, Edelsteine, Gold, Waffen etc. bis hin zu ganzen Schiffen oder Wagen.

Eine besondere Form des Opfers stellen sogenannte »göttliche Opfer« dar, also Lebewesen oder Gegenstände, die selbst als »göttlich« bzw. mit einer Form von Transzendenz behaftet verstanden werden. So wird etwa bei den Azteken der zu opfernde Gefangene mit dem Gott, dem er geopfert wird, identifiziert. Oder aber der Gegenstand des Opfers wurde als von sich aus mit dem Göttlichen verbunden gedacht, wie etwa der Rauschtrank Soma in der vedischen Kultpraxis.⁴

2.3 Wie wird geopfert?

Das Opfer beinhaltet nie nur die sichtbare Gabe, sondern immer auch die entsprechende Handlung, mit der sie gegeben wird. Diese kann vom einfachen Niederlegen des Opfers bis zu hochkomplexen tagelangen Riten reichen. Die Form des Opfers hängt zumeist mit dem Opfergegenstand zusammen, so etwa das Ausgießen (*libatio*) bei Flüssigkeiten, oder das Töten bei Lebewesen — wobei hier umstritten ist, ob das Töten nur notwendiges Vorspiel zum Opfer selbst ist, oder zentraler Bestandteil des Opfers. Auch variiert bei blutigen Opfern die Vorstellung, was genau der Gottheit am wichtigsten ist: Das Blut, die Seele des Opfers oder das ganze Opfertier. Für die Form des Opfers ebenso relevant ist die Vorstellung vom Empfänger des Opfers. Je nachdem, wo diese als wohnhaft gedacht wird, wird das Opfer ausgerichtet: Der Rauch steigt zum Himmel, oder aber das Opfer wird in einer Grube verbrannt oder in eine Erdspalte gestoßen/geworfen, oder ins Wasser/Meer. Und schließlich beeinflusst die Absicht des Opfernden die Form des Opfers: Soll die Gemeinschaft mit der jeweiligen Gottheit erneuert werden, ist eine gemeinschaftliche Form des

3 Vgl. Zum Menschenopfer Kay A. Read: Human Sacrifice, in: *Encyclopedia of Religion* 6, New York 2005, 4182–4185.

4 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Christian Feichtinger in diesem Band.

Opfers mit anschließender Feierlichkeit unabdinglich, Opfer, um eine Gottheit zu versöhnen oder Unheil abzuwenden hingegen werden zwar ebenfalls öffentlich vollzogen doch fehlt hier oft das gemeinschaftliche Mahl.

Das Opferritual kann sehr komplexe Formen annehmen, bei denen jeder einzelne Schritt und Handgriff genau festgelegt ist. Zentrale Elemente sind hier die Auswahl des Opfers, die rituelle Reinigung vor dem Opfer, die Vorbereitung der Opfergabe und schließlich die Darreichung gegenüber der Gottheit. Besonders wird auch auf entsprechende Zeichen geachtet, die die Annahme des Opfers bezeugen sollen.

2.4 Wo und wann wird geopfert?

Grundsätzlich können alle Orte, die als Plätze besonderer Anwesenheit der Transzendenz erfahren werden, Ort der Opferhandlung sein. Insbesondere bieten sich natürlich die Wohnstätten der Gottheiten oder zumindest ihre temporären Erscheinungsorte an. Ebenso vielfältig sind die Zeiten des Opfers. Hier ist zwischen regulären Opfern, etwa jenes des Jahreskreises (Ernte etc.) und außerordentlichen Opfern, die auf eine besondere Situation (Hunger, Trockenheit, Seuchen etc.) reagieren sollen, zu unterscheiden. Sogenannte expiatorische Opfer, also entsöhnende Opfer, können sowohl regulär als auch außerordentlich sein.

2.5 Wem wird geopfert?

Der Kreis der Rezipienten beschränkt sich nicht, wie oft vermutet wird, auf Gottheiten. Vielmehr können alle Erscheinungsformen von Transzendenz zum Empfänger von Opfern werden, so auch die Toten oder die Ahnen, die als besondere Vermittler zur Transzendenz verstanden werden oder aber als potentielle Schadensbringer, die es zu besänftigen gilt. Auch können Menschen, die in besonderer Beziehung zur Transzendenz stehen oder dieser gar als teilweise zugehörig gedacht werden, Ziel von Opferhandlungen sein, so die Gottkönige diverser Kulturen, wobei hier die Relation zwischen Mensch (König) und Gott (den er repräsentiert) nicht immer gleich ist.

2.6 Warum wird geopfert?

Die Frage nach der Intention des Opfers hängt natürlich eng mit den verschiedenen Theorien zum Ursprung des Opfers zusammen, dennoch soll hier zunächst einmal im Überblick geantwortet werden, bevor wir uns in Kap. 3 ausführlicher den Opfertheorien zuwenden. Es lassen sich in einer ersten Unterteilung vier Intentionen unterscheiden: Lobpreis, Dank, Bitte, Entsöhnung.

Die erstgenannte Kategorie gibt es in Reinform freilich nur selten, eher stellt der Lobpreis einen Teil der anderen Intentionen dar, erst religionsgeschichtlich späte und sehr spezielle Formen wie etwa die monotheistischen Religionen kennen den Lobpreis als zentralen Inhalt religiöser Handlungen. Häufiger sind Opfer, die der Danksagung dienen, für gute Ernte, Genesung von Krankheit, Fruchtbarkeit der Felder etc. Noch häufiger freilich ist die Bitte um eben diese geglückten Umstände, wobei hier sehr konkrete materielle Bitten ebenso Intention des Opfers sein können wie universelle Anliegen, etwa die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung oder der grundsätzlichen Zuwendung der Gottheit. Die Entsühnung schließlich ist weiter zu fassen als das individuelle oder kollektive Moralverständnis sondern meint zunächst einmal jeden Verstoß gegen eine bestimmte Ordnung, ein Durcheinanderbringen eines komplexen Gefüges, das die Umwelt und die Mitmenschen ebenso einschließt wie die Transzendenz.

In der Untersuchung konkreter Opferriten treten oft auch Mischformen auf bzw. ist sehr oft eine Intention von einer anderen überlagert worden, sodass viel Interpretationsspielraum bleibt für verschiedene Opfertheorien, denen wir uns nun zuwenden.

3. *Opfertheorien*

Das Opfer als zentraler Bestandteil der Religion hat seit den ersten Anfängen der Religionswissenschaft im 19. Jh. viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Unverkennbar schwingt hier einerseits das Bedürfnis von Abgrenzung zwischen den »Wilden« und der europäischen Zivilisation mit, andererseits aber auch die Faszination für Kulturen und Religionen, in denen der Zusammenhang von Gesellschaft, Religion und Gewalt noch unmittelbarer erkennbar ist als in der scheinbar säkularisierten und zivilisierten westlichen Gesellschaft. Deutlich erkennbar ist in einer Übersicht der verschiedenen Opfertheorien auch die Zäsur des 2. Weltkriegs, der die Grenze zwischen Barbaren, die zu scheinbar sinnlosen, blutigen Opfern fähig sind und aufgeklärten Europäern ins Wanken brachte und die Frage nach Gewalt als integralem Bestandteil der Gesellschaft mit neuer Dringlichkeit aufbrachte.

3.1 Ältere Opfertheorien im Überblick

3.1.1 Das Opfer als Geschenk

E. B. Tylor (1871)⁵, der alle Religionen als Weiterentwicklungen eines frühen Animismus ansieht, versteht das Opfer originär als Tauschhandel mit den

5 E. B. Tylor: *Primitive Culture*, New York 1970 (Reprint von 1871).

Göttern, als »do ut des«, also als Handlung ohne moralische Bedeutung, in der es um das Erwirken von etwas im Tausch gegen etwas anderes, eben den Gegenstand des Opfers, geht. Ganz anders versteht Wilhelm Schmidt versteht etwas später (1922)⁶ das Opfer zwar auch als Geschenk, aber nicht als eines, das auf Gegenleistung abzielt, sondern eher als Danksagung, das Geschenk steht symbolisch für das Bewusstsein der ersten Beschenkung durch die Gottheit, so werden etwa die ersten Feldfrüchte oder ein Teil des zuerst erlegten Wildes jenem/jenen geopfert, der/die für Felder und Tiere verantwortlich ist/sind.

Beide Theorien wurden bald nach ihrem Erscheinen als unzureichend und nur einen kleinen Teil von religiösen Erscheinungsformen betreffend kritisiert.

3.1.2 Das Opfer als gemeinsames Mahl

W. Robertson Smith veröffentlicht 1889 seine Theorie des Opfers,⁷ die er zunächst für die semitischen Kulturen ausarbeitet, dann aber als allgemeingültig postuliert. Ihm zufolge ist die Basis des Opfers eine Stammesgesellschaft mit einer theriomorphen Gottheit, mit der der Stamm in Blutsverwandtschaft steht. Dieses Tier wurde in speziellen Riten getötet und gemeinsam verzehrt, wobei Opferer und Geopfertes ein wurden. Das Opfer war demnach ursprünglich ein Mahl, bei dem Opfer und Gottheit sich in engster Gemeinschaft verbanden. Smith wurde mehrfach für diese Theorie kritisiert, schon allein wegen der kaum beweisbaren Annahme einer totemistischen Kultur bei den Semiten.

3.1.3 Das Opfer als Verbindung zwischen profaner und sakraler Welt

Eine Reihe von Theorien sehen das Opfer vor allem als Verbindung zwischen profaner und sakraler Welt, so etwa schon früh (1899) Henri Hubert und Marcel Mauss,⁸ die, ausgehend von Durkheim, das Opfer vor allem als kollektive Erfahrung von Gemeinschaft verstanden, die ihrerseits als das Heilige gedeutet wurde. Das Opfer wäre demnach nur die ritualisierte Vergewisserung der gemeinsamen Projektionen der Gesellschaft, die aber zur Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen notwendig ist.

Gerardus van der Leeuw⁹ sieht im Sinne der Religionsphänomenologie das Opfer als Transfer von magischer Macht, Gottheiten und Menschen sind

6 Wilhelm Schmidt: *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, in: *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel* 1 (1922).

7 W. Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamenta Instiutions*, New York 1969 (Reprint von 1889).

8 Henri Hubert/ Marcel Mauss: *Esai sur la nature et la fonction du scrfice*, in: *L' année sociologique* 2 (1899), 29–138.

9 Gerardus van der Leeuw: *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester 1967 (Original 1938).

gleichermaßen Geber und Empfänger des Opfers, die zentrale Rolle kommt aber dem Opfer selbst zu, das die Macht in sich trägt.

Adolf Jensen (1951)¹⁰ wiederum sieht im Opfer die Wiederholung eines in Mythen präsenten ursprünglichen Ereignisses, das nunmehr nachvollzogen wird.

3.2 Neuere Opfertheorien

Unter den neueren Opfertheorien sind vor allem zwei Vertreter zu nennen: René Girard und Walter Burkert.

In seinem 1972 veröffentlichten Buch *Homo Necans*,¹¹ das sich auf die antike griechische Kultur und Religion konzentriert, entwickelt Walter Burkert, selbst Altertumswissenschaftler bzw. Klassischer Philologe, eine Theorie zu Religion und Ritual, die v. a. auf der Jagd basiert. Die Jagd war eine kollektive, dramatische Erfahrung, die diszipliniertes Verhalten nach bestimmten Codes erforderte, die aggressives Verhalten zu neuen Definitionen und Praktiken in Bezug auf Territorium, Nahrung, Verteilung, Fortpflanzung kanalisiert. Diese Erfahrungen führten nach Burkert zu Religion und Mythologie, das unmittelbarste Fortleben findet sich im Opfer. Dieses ist nicht nur die Dramatisierung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, sondern restrukturiert diese Ordnung immer neu.

René Girard stellt in seiner 1977 erstmals publizierte Theorie (*Das Heilige und die Gewalt*)¹² den Anspruch, nicht nur das Opfer, sondern die menschliche Gewalt als anthropologische Konstante und ihre Beziehung zum Heiligen erklären zu können. Nach Girard entsteht Gewalt aus der menschlichen Rivalität um ein und dieselbe Sache, aus dieser Begierde, das selbe zu besitzen oder zu sein wie der andere, entsteht Spannung und Gewalt in der Gesellschaft, die zu deren Destabilisierung führen kann. Diese Gefahr kann abgewendet werden, wenn alle ihre Aggression auf einen gemeinsamen Sündenbock lenken, an dem sich dann die Gewalt entlädt. Diese Erfahrung der Befreiung von Unruhe und Gewalt durch die Gewalt gegenüber einem Sündenbock wird von den frühen Gesellschaften als das Heilige erfahren, der Moment der wiederhergestellten Einigkeit und der Abwesenheit von Spannungen. Da dieser Zustand nicht lange anhält, wird die Erfahrung wiederholt und ritualisiert, das Opfer des Sündenbockes wird zum unverzichtbaren kollektiven Ritual, das ein friedliches Zusammenleben erst ermöglicht. Der

10 Adolf E. Jensen: *Myth and Cult among Primitive Peoples.*, Chicago 1963.

11 Walter Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin [u. a.]: de Gruyter 1972.

12 René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt 31999.

für die moderne Gesellschaft scheinbar so schockierende Zusammenhang von blutigem Opfer und Religion ist demnach in der oben beschriebenen Erfahrung von Gewalt und Gewaltfreiheit durch ein gewaltsames Opfer zu suchen.

Die Theorie Burkerts wurde ebenso wie jene Girards kritisiert, da beide letztlich nur bestimmte Formen des Opfers in Betracht ziehen und andere, weniger blutige Formen (wie etwa das rein vegetarische Opfer) außer Acht lassen. Auch ist v. a. bei Girard der kulturübergreifende Anspruch sehr problematisch. Und schließlich erklären beide Theorien nur sehr unzureichend moderne Formen von Gewalt und Opfer.

4. *Das Opfer im AT und im NT*¹³

Nach diesem systematischen Überblick soll nun ein Abriss der Tradition des Opfers in der jüdisch–christlichen Kultur gegeben werden.

4.1 Das AT

Es gibt im AT zahlreiche Berichte über oder Erwähnungen von Opfern. Zu unterscheiden ist hier die vorexilische Zeit, für die es relativ wenig an genauen Regeln das Opfer betreffend gibt, und die Zeit nach dem Exil, in der das Opfer strikt geregelt wird.¹⁴

Das vermutlich häufigste Opfer der vorexilischen Zeit war das Schlachtopfer, es ist schon zur Zeit der Erzväter belegt (Gen 31, 54; 46, 1) und wurde vor allem vom Vater bzw. Sippenoberhaupt vollzogen. Ein Opferexperte, also Priester, war nicht notwendig, Anlass war zumeist Dank für ein geglücktes Ereignis, aber wie 1 Sam 3, 14 belegt, auch das Sühnen von Vergehen. Geopfert wurden nur Haustiere, Rind, Schaf und Ziege.

Bekannt aus der vorexilischen Zeit ist auch das Brandopfer, bei dem das Opfertier als ganzes ohne Haut in seine Teile zerlegt auf einem Altar verbrannt wurde.

Menschenopfer sind außer im phönizisch–punischen Bereich sowie in Syrien–Palästina nicht belegt, als alttestamentliche Belege kommen hierfür neben Gen 22 nur 2 Kön 3, 27 (Moab) und 17, 31 in Betracht.

13 Vgl. hierzu im Überblick: Horst Seebaß: Opfer II Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 25, 258–267; Frances M. Young: Opfer IV Neues Testament und Alte Kirche, in: ebda, 271–278.

14 Vgl. Ina Willi–Plein. Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, Stuttgart 1993; Dies.: Opfer im Alten Testament, in: Das Opfer — biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards/Klemens Richter, Freiburg 2000, 48–58.

Ebenso bekannt sind im AT vorexilischer Zeit sogenannte Erstgeburtsoffer, Erstlinge von Vieh oder der Vegetation. Des Weiteren sind Trankopfer und Weihrauch zu erwähnen.

Vom Exil an zeigen die Texte des AT ein anderes Opferverständnis. Im nunmehr den Priestern vorbehaltenen Opferkult wird deutlich, dass die Überschneidung von weltlicher und göttlicher Sphäre im Opfer als eine sehr heikle Sache angesehen wird, die mit vielfachen Geboten und Tabus umgeben werden muss. Die meisten der Opferformen der vorexilischen Zeit bleiben erhalten, werden aber strenger ritualisiert. Wichtig ist in Hinblick auf moderne Opfertheorien noch zu erwähnen, dass das in Lev 16 beschriebene Sündenbockritual im AT nicht als Opfer verstanden wird, da Opfer immer ausnahmslos — egal welchen Anlass sie haben mögen — der Heiligung Gottes dienen, das Vertreiben des Sündenbockes in die Wüste hingegen keine Gabe an Gott darstellt, sondern ausschließlich soziale Funktion hat. Die von Girard postulierte Erfahrung des Heiligen gerade in einem Sündenbockritual ist daher im alttestamentlichen Verständnis nicht gegeben.

Zu erwähnen ist schließlich noch die mehrfach in den prophetischen Schriften zu findende Kritik am Opferkult wie etwa Am 5, 21–24 oder Jes 1, 10–17. Die Kritik zielt zum Teil auf das Übermaß des Opfers, vor allem aber auch auf ein veräußerlichtes Verständnis der Beziehung zu Gott, die das Opfer als dem Gott der Israeliten letztlich inadäquat entlarvt.

4.2 Das NT

Zwei wichtige Themen lassen sich in Bezug auf das Opfer im NT unterscheiden. Zum einen der Gebrauch von Opfersprache für geistliche Opfergaben wie Lobpreis, Fasten, Almosengeben, gute Lebensführung und Märtyrertod und zum anderen die Verwendung der Opferterminologie in der Deutung des Kreuzestodes Christi. Vor allem im paulinischen Schrifttum wird die christliche Lebensführung sehr stark mit der Opferterminologie beschrieben¹⁵: Christen sollen ihre Leiber als ein lebendiges Opfer darbringen (Röm 12, 1), Paulus selbst werde »ausgegossen als Trankopfer beim Opfer und Gottesdienst des Glaubens« (Phil 2, 17).

Unverkennbar sowohl in den Evangelien als auch bei Paulus ist die Opferterminologie in Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu. Das Opferlamm, das Blut, das vergossen wird zur Vergebung der Sünden, das stellvertretende

15 Vgl. W. Strack: *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1992.

Opfer... all das sind Sprachbilder, die unmittelbar an den Opferkult des AT denken lassen.¹⁶

Eindeutig erkennbar ist hier eine endgültige Abwendung vom materiellen Opfer hin zu einem geistigen Opfer, einer inneren Bereitschaft und Konsequenz, die ihrerseits im Extremfall wieder ein Selbstopfer nach sich ziehen kann, wie der Kreuzestod Jesu oder die ersten Märtyrer. Gleichzeitig findet hier im NT auch der Wandel des Opferbegriffes statt: Es ist nicht mehr eine Gabe, die man Gott darbringt, sondern ein Verhalten gegenüber Gott. Zugleich nimmt das NT den modernen Opferbegriff in gewisser Weise vorweg, wenn aus dem Opfer als religiöser Handlung ein von anderen verfolgtes, verletztes und getötetes Individuum wird. Die Verbindung der beiden Bedeutungen ist nicht immer einfach und auch sehr schnell wieder in die eine oder andere Richtung einseitig gedeutet worden.

Die patristischen Texte führen die beiden neutestamentlichen Themen weiter und fokussieren das menschliche Opfer zunehmend auf das Martyrium. Auch treffen sich im frühen Christentum neutestamentliche Opferkritik und philosophische Ablehnung antik-paganer Kultpraxis, was dazu führt, dass das materielle Opfer zunehmend verschwindet und ab dem Frühmittelalter nur noch im Geheimen in erst neu christianisierten Kulturen praktiziert wird.

5. *Das Opfer — aktuelle Fragestellungen*

Der Begriff des Opfers ist religionsgeschichtlich äußerst vielschichtig und kann wohl mit keiner einzelnen Theorie umfassend erklärt werden. Bemerkenswert ist, dass im europäischen Kontext unter dem Einfluss des Christentums ein im Vergleich zu anderen Religionen und Kulturen neuer Opferbegriff entsteht, der aus dem religiösen Kontext heraus in den profanen Bereich hineinwächst und dort seinerseits eine quasi religiöse Konnotation erlangt. Erst die oben dargelegte Spiritualisierung des Opferbegriffes zu einem Selbstopfer für Gott ermöglicht die neuzeitliche Deutung des Opfers für Volk und Vaterland, den Kommunismus oder was immer. Es sind eben keine rituellen Opfer im traditionellen Sinn mehr, die in Ideologien gebracht werden, sondern eine zuerst spiritualisierte und dann verkörperlichte Variante des Opfers. Es ist eben kein »do-ut-des«, das im 20. Jh. praktiziert wurde, zumal man an keine Götter mehr glaubt, sondern die Forderung eines freiwilligen Opfers, oder allenfalls das Schlachten von Sündenböcken im alttestamentlichen Sinn: nicht für Gott, sondern um die Gemeinschaft für eine Zeit von ihren Fehlern und Ängsten zu befreien.

Die christliche Theologie kommt nicht ohne den Opferbegriff aus und tut daher gut daran, ihn neu zu überdenken. Ob dies mit Rückgriff auf eine sche-

16 Vgl. Helmut Merklein: Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: *Das Opfer*, 59–91.

inbar umfassende Theorie geschehen kann, wie sie es derzeit mit den Thesen René Girard tut,¹⁷ ist indes sehr fraglich. M. E. müsste die Theologie sich mehreren Fragenkomplexen widmen:

Zunächst einmal der Frage nach dem Verständnis des Kreuzesopfers heute. Hier ist vor einem Rückfall in mittelalterliche Satisfaktionstheorien ebenso zu warnen wie vor politisch korrekter Ausblendung der gewaltsamen Aspekte. Vielmehr ginge es darum, die Frage nach der Bedeutung des Kreuzesopfers heute neu zu buchstabieren.

Sodann wäre ein kritischer Blick auf die Opferwartungen und –mentalitäten in den eigenen Reihen angebracht. Sich selbst zum Opfer der bösen Welt zu stilisieren entspricht ganz sicher nicht dem Auftrag des Evangeliums, sondern vielmehr sich der realen Opfer anzunehmen. Hierzu gehört auch die Erkenntnis, dass Opfersein allein noch keine Tugend ist und zur Heiligkeit führt.

Ebenfalls gehört es zu einer Neubestimmung des Opferbegriffs, die aktuellen religiösen Bedürfnisse der Menschen auch in diesem Zusammenhang wieder genauer anzuschauen und zu erkennen, welche quasi religiösen Opfer rund um uns stattfinden und welche Defizite der konkreten Religion hierin sichtbar werden.¹⁸

Und schließlich ist es Aufgabe der Theologie, nicht nur von Opfern zu sprechen, sondern auch von jenen, die sie fordern, von Tätern und von »Konsumenten«. Die Frage, was denn ein Opfer überhaupt notwendig macht, und wer dafür bezahlt, sollte in aller Deutlichkeit gerade von der Theologie gestellt werden.

17 Vgl. hierzu etwa Bernhard Dieckmann (Hg.): *Das Opfer — aktuelle Kontroversen*, Münster 2001; und zahlreiche andere Beiträge v. a. im Umkreis der Innsbrucker Theologie.

18 Vgl. hierzu den Beitrag von Theresia Heimerl in diesem Band.