

Opfer als ›Nahrung‹

Ein jüdisch-christliches Gespräch zur Spiritualität des Opfers

ALEXANDER DEEG

Opfer – ein unbequemer Begriff. In der Alltagssprache überwiegen wohl die negativen Konnotationen: ›Man muss Opfer bringen‹, sagen Eltern ihren Kindern, und suggeriert die Wettbewerbsgesellschaft den Arbeitnehmern. ›Es sind Opfer zu beklagen‹, heißt es in den Nachrichten im Blick auf die Opfer des Verkehrs, der Drogen, des Hungers, der Kriege oder des Terrorismus.¹

Opfer – im Deutschen fällt zusammen, was andere Sprachen trennen: (1) Das Opfer als *victima* (engl: *victim*) – das passive Opfer, dem etwas zustößt, dem Gewalt angetan wird. Nicht zuletzt die Verbindung von Opfer und Gewalt führte dazu, dass sich manche Christinnen und Christen schon seit Jahren dagegen wehren, noch vom ›Opfer‹ – etwa im Blick auf die Deutung des Todes Jesu oder des Abendmahls – zu sprechen.² Und (2) das Opfer als *sacrificium* (engl: *sacrifice*) – das aktive Opfer der Hingabe oder Darbringung. Aber auch als *sacrificium* spricht man nicht unbedingt gerne von Opfer. Zu oft wurde dieses Reden instrumentalisiert, um von Menschen Opfer zu verlangen – Opfer

1 H.-J. Höhn wirft einen interessanten Blick auf den aktuellen Gebrauch des ›Opfer‹-Begriffs, vgl. H.-J. Höhn, Spuren der Gewalt. Kultursoziologische Annäherungen an die Kategorie des Opfers, in: Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. A. Gerhards und K. Richter, Freiburg/Basel/Wien 2000 (= QD 186), 11–29.

2 Vgl. dazu nur etwa P. Bukowski, in: Abendmahl. Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte, hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Chr. Begerau, R. Schomburg und M. v. Essen, Gütersloh 2000, hier: 36.

für den Staat, die Ideologie, die Religion, das Funktionieren der Wirtschaft.

Opfer – überrascht lese ich hingegen, wie das rabbinische Judentum der ersten Jahrhunderte n. Chr. den Begriff des Opfers positiv aufnahm, um zentrale Lebensformen der eigenen Religion mit ihm zu deuten. Auch nachdem der Tempel in Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. zerstört und damit ein Opfer am dortigen Altar nicht mehr möglich war, sprachen Jüdinnen und Juden noch vom Opfer – und dies nicht als Reminiszenz an die Vergangenheit, sondern als gegenwärtige Möglichkeit.

Opfer – in dem verwirrenden Feld unterschiedlicher konnotativer Auren trete ich im Folgenden aus christlicher Perspektive in ein Gespräch mit der jüdisch-rabbinischen Tradition und mit dem gegenwärtigen Judentum. Meine Erwartung geht dahin, dass sich aus diesem Gespräch, aus der Wahrnehmung des ›Anderen‹, auch Anregungen gewinnen lassen für ein verändertes Reden vom Opfer im christlichen Diskurs.

Ein christlich-jüdisches Gespräch zum Thema ›Opfer‹ stößt allerdings auf besondere Schwierigkeiten. Ich benenne die beiden m. E. größten ›Stolpersteine‹:

(1) Zum einen diene das ›Opfer‹ in der Geschichte christlich-jüdischen Mit- und Gegeneinanders immer wieder auch dazu, christliche Überlegenheit gegenüber dem Judentum aufzuweisen. Das ›Alte‹ des jüdischen Opferwesens wurde betont. Es sei charakteristisch für den Versuch des Menschen, sich selbst einen Zugang zu Gott zu verschaffen – jenseits der Gnade. Es sei typisch für eine ›Gesetzesreligion‹ und nun antithetisch oder typologisch³ überholt. Noch in seinem im Jahr 2000 erstmals erschienenen Buch zur Liturgie betont Joseph Kardinal Ratzinger, dass der Tod Jesu die

3 Eine solche Argumentation kann bereits auf neutestamentliche Deutungen zurückgreifen. So verbindet Paulus in 1. Kor 5,7b *typologisch* Christus mit dem Opfer des Passalammes; stärker *antithetisch* beleuchtet etwa Hebr 10,1–18 die Opfer des ›Gesetzes‹ im Gegenüber zu dem *einen* Opfer durch Jesus Christus.

Erfüllung des ›alten‹ (!) Kultes bedeute, weswegen auch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als eine theologische Notwendigkeit zu deuten sei.⁴

(2) Andererseits stellt sich die Frage, wie ›nach Auschwitz‹, nachdem rund 6 Millionen europäischer Juden ›Opfer‹ wurden, noch von ›Opfer‹ gesprochen werden kann. Elie Wiesel, der 1928 in Sighet (Rumänien) geborene jüdische Schriftsteller, der die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald überlebte, bezeichnete das Geschehen von ›Auschwitz‹ meines Wissens nach als erster mit dem Wort ›Holocaust‹ (›Ganzopfer‹, ›Brandopfer‹), das er Gen 22 entnahm. In Gen 22 wird Abraham von Gott aufgefordert, seinen Sohn Isaak als Brandopfer (= ›holocaust‹) darzubringen (Gen 22,2). Im letzten Moment allerdings verhindert ein Engel das Opfer. Elie Wiesel's Wortverbindung zog weite Kreise; er selbst nahm sie aber später wieder zurück und sprach stattdessen von ›Schoa‹ (= Zerstörung, Vernichtung). Es dürfe nicht geschehen, so sein Argument, dass der Ermordung von Jüdinnen und Juden durch die Nationalsozialisten aufgrund der Bezeichnung als ›Opfer‹ nachträglich Sinn unterstellt werde.⁵

Das Reden vom ›Opfer‹ im jüdisch-christlichen Kontext ist belastet. Die beiden angedeuteten Stolpersteine kann und will ich nicht ausblenden. Allerdings mache ich sie nicht zum Ausgangspunkt des folgenden Gesprächs, sondern versuche vielmehr neu auf die Stimme des rabbinischen Judentums zu

4 Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg/Basel/Wien 2002 [1. Aufl. 2000], 30–43 [Kapitel 3: Vom Alten zum Neuen Testament. Die vom biblischen Glauben bestimmte Grundgestalt christlicher Liturgie], vgl. bes. 37.41 f.

5 Vgl. dazu G. Steins, *Die ›Bindung Isaaks‹ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22*, Freiburg u. a. 1999 [= Herders biblische Studien 20], 6 und 6 Anm. 13. Auch Emil L. Fackenheim betont die beiden wesentlichen Differenzen der ›Schoa‹ zu Gen 22: Im biblischen Text gibt es, zumindest für Abraham, eine Freiheit der Entscheidung, und für beide, Abraham und Isaak, geht die Geschichte gut aus (vgl.: E. L. Fackenheim, Geleitwort, in: M. Krupp, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995, 7–9 [hier: 7]).

hören und habe die Hoffnung, dass sich dadurch auch in den genannten Problemfeldern Perspektiven eröffnen können.

Um die Bedeutung des ›Opfers‹ für das rabbinische Judentum verstehen zu können, erscheint es mir gerade angesichts der konnotativen Vielschichtigkeit des Begriffs nötig, genauer zu klären, welches semantische Feld das Wort im rabbinischen Judentum vor allem eröffnet. Ich versuche diese Klärung in einem ersten Abschnitt im Rückgang auf den Tanach⁶, vereinfache und verstehe das Opfer grundlegend als einen Begriff, der menschliche Wege im Spannungsfeld von Gottes Heiligkeit und seiner Welt-Wirklichkeit eröffnet. Aufgrund dieser Verortung des Begriffs wird es möglich, in einem zweiten Abschnitt zu erkennen, wie im rabbinischen Denken zentrale Aspekte jüdischen Glaubenslebens (Beten, Lernen und Handeln) in den Deuteraum des ›Opfers‹ eintreten konnten. Abschließend stelle ich in einem dritten Abschnitt die Frage: Welche Zukunft hat die Deutekategorie des Opfers, welchen Beitrag zum Verständnis des Glaubenslebens von Juden und Christen kann sie heute leisten? Aspekte einer ›Spiritualität des Opfers‹ kommen hier zur Sprache.

I. Opfer – menschliche Bewegung im Spannungsfeld von Gottes Heiligkeit und seiner Weltwirklichkeit

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.⁷ Dennoch unternahmen es bereits im 6. Jh. v. Chr. die

6 *Tanach* ist Kurzform für ›Tora‹, ›Nevi'im‹ (Propheten) und ›Ketuvim‹ (Schriften), für die drei Teile also, die die ›Bibel Israels‹ und das christliche sog. ›Alte Testament‹ ausmachen.

7 I. Willi-Plein, *Opfer im Alten Testament*, in: *Das Opfer* [oben Anm. 1], 48–58 (zit. 48; Hervorhebung AD); vgl. auch dies., *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Stuttgart 1993 (= SBS 153), 28.

Verfasser der Priesterschrift, einen Begriff zu suchen, der verschiedene Aspekte des ›Opfer‹-Handelns zu umschreiben vermag. Aus der Verbwurzel *qrb* (sich nähern, nahekomen) bildeten sie das Substantiv *qorban*.⁸ 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 *qorban* durch die Übersetzung mit ›Opfer‹ in die »Allgemeinheit der Religionsgeschichte«⁹ aufzulösen. Gleichzeitig erkannten sie die Dynamik neu, die in dem Wort *qorban* steckt, und schufen die Worte ›Nahung‹, ›Darnahung‹. Es gehe um Bewegung, um »das Verhältnis des Opfernden zu seinem Gott und einen Vorgang zwischen beiden«¹⁰.

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 (*qadosch*) und Profanes (*chol*).¹¹ Beide Aspekte erscheinen im Tanach aber nicht als getrennte Sphären oder statische Bereiche, sondern als Pole eines Span-

8 Vgl. zu *qorban* als Sammelbegriff Lev 1,1 f. und dazu H. J. Fabry, Art. קרבן, in: ThWAT VII (1993), 165–171, hier: 166.168; L. Rost, Art. Opfer I, in: BHH (Studienausgabe 1994), 1345–1350, hier: 1345 und M. Wiener, Art.: Opfer, in: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, 2. Aufl. des Nachdrucks der 1. Aufl. [Berlin 1927], Frankfurt/Main 1987, 578–581, hier: 580. Die Verbalform *qrb* konnte bereits vorpriesterschriftlich für ›opfern‹ verwendet werden; vgl. Fabry, a. a. O., 165.

9 M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum ersten Band: Die fünf Bücher der Weisung, Darmstadt 1992 [zuerst Heidelberg 1954], 19. Vgl. dazu H.-Chr. Askani: Das Problem der Übersetzung – dargestellt an F. Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen, Tübingen 1997 (= HUTH 35), 160–166.

10 Buber, a. a. O., 19.

11 Vgl. H. Seebaß, Art. Opfer II. Altes Testament, in: TRE 25 (1995), 258–267, hier: 262.

nungsfeldes, 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 beschreiben¹² 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 19,2¹³). Prägnant bringt der jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel (1907–1972¹⁴) zum Ausdruck, wie sich jüdisches Leben im Blick auf diese Dynamik erwartungsvoll beschreiben lässt. Er schreibt: »Wir leben am Rande des Mysteriums«¹⁵. Und das heißt ja: in der ständigen Erwartung, dass mitten im ›profanen‹ Leben Gottes Heiligkeit als Geheimnis aufscheint.

Das Opfer, qorban, gehört hinein in diese erwartungsvolle Dynamik der Heiligung. Das Opfer, qorban, hält das Spannungsfeld von Heiligkeit und Profanität zusammen, ›inszeniert‹ es, indem es ein menschliches Handeln beschreibt, auf dem die Verheißung der Heiligung liegt.¹⁶ Es wäre von daher falsch, das Opfer zu verstehen als den Versuch des Menschen, sich Gott gnädig zu stimmen, sich ihm anzunähern.

12 Vgl. dazu E. Zenger, Die priesterlichen Schichten (›P‹), in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1995 (= KStTh 1,1), 89–108, hier: 103–105.

13 Übersetzung von Buber/Rosenzweig. Luther übersetzte den ersten Teil des Satzes mit dem erheblich statischeren Präsens: »Ihr sollt heilig sein [...]«. Vgl. auch Willi-Plein, Opfer und Kult [oben Anm. 7], 47 f., die betont, dass es bei der ›Heiligkeit‹ nicht um eine ›Beschaffenheit‹ gehe, sondern um ›ein Verhältnis‹; vgl. auch Buber, Verdeutschung [oben Anm. 9], 20.

14 Vgl. zur Biografie Heschels B. Dolna: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001.

15 A. J. Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1982 (= InfJud 3), 1.

16 Vgl. J. J. Petuchowski, Zur Dialektik der Kappara. Einführung in das jüdische Verständnis von Umkehr und Versöhnung, in: Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. H. Heinz, K. Kienzler und J. J. Petuchowski, Freiburg/Basel/Wien 1990 (= QD 124), 184–196, hier: 189.

Der Tanach redet umgekehrt: Gott selbst hat den Opferkult eingesetzt und damit »eine Einrichtung geschaffen [. . .], die Israel einen ständigen Lebensverkehr mit ihm eröffnete«¹⁷.

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 28,9 f.).¹⁸ So machte die beständig aufsteigende Rauchsäule ansichtig, wie das Leben des Volkes Israel hineingenommen ist in die Dynamik der Heiligung. Der ständig aufsteigende Rauch vergewisserte das fehlbare und immer wieder schuldig werdende Volk seiner Gottesbeziehung.

Wenn das Opfer in dieser Hinsicht als von Gott eingeräumter Weg im Spannungsfeld von Heiligkeit und Profanität gesehen werden kann, verwundert es nicht, dass dem Opfer im Jerusalemer Tempel eminente Bedeutung zugemessen wurde.¹⁹ So achtete etwa König Herodes bei seinen groß angelegten Umbauarbeiten am Tempel darauf, dass das Opfer keinen einzigen Tag unterbrochen wurde.²⁰ Und als zwei Generationen später die Stadt Jerusalem im ›Judäischen Krieg‹ (66–70/73 n. Chr.) von römischen Soldaten belagert war, hielten die Tempelpriester das *tamid*-Opfer solange als irgend

17 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1992 [1. Aufl. 1960], 273.

18 Vgl. G. Stemberger, Art. Opfer III. Judentum, in: TRE 25 (1995), 267–270, hier: 267; vgl. Dan 8,11.13; 11,31; 12,11 (2. Jh. v. Chr.) und vgl. 2. Kön 16,15.

19 Eine merkwürdige Perspektive zeichnet demgegenüber Ratzinger, wenn er das Opfergeschehen im Tempelkult während seiner ganzen Existenz von einem ›Ungenügen‹ gezeichnet sieht. Vgl. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie* [oben Anm. 4], 33 f.

20 Vgl. F. Siegert, *Die Synagoge und das Postulat des unblutigen Opfers*, in: *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, hg. von B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer in Zusammenarbeit mit K. Ehlers, Tübingen 1999 (= WUNT 188), 335–356, hier: 341.

möglich aufrecht.²¹ 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.²² Vergeblich. Am 10. 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 aufrecht zu erhalten.²³ Der von Gott eingeräumte Weg der Heiligung durch die Opfer im Tempel war an ein Ende gekommen.

Wie reagierten Jüdinnen und Juden darauf? Von Rabbi Jochanan ben Zakkai wird Ambivalentes berichtet:

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 [Gebetsriemen, AD] zur Seite und setzte sich und weinte und seine Schüler mit ihm.«²⁴ Das Ablegen der Tefillin ist Symbolhandlung: Das Gebet scheint unmöglich, die Beziehung zu Gott abgebrochen. Folgt man der Mischna ist Rabbi Jochanans Reaktion keineswegs übertrieben. Denn in der Mischna kann der Opferdienst als eine der drei Säulen bezeichnet werden, auf denen die Welt ruht.²⁵ Verzweifelt war nicht nur

21 Vgl. A. Rothkoff, Art.: Sacrifice. Second Temple Period. Later Interpretations, in: EJ 14, 607–615, hier: 612.

22 Vgl. zu Josephus seine eigene Darstellung in: F. Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges, Leipzig ⁵1978, 426 f.; und vgl. dazu H. Eshel, Josephus' View on Judaism without the Temple in Light of Discoveries at Masada and Murabba'at, in: Gemeinde ohne Tempel [oben Anm. 20], 229–238, hier v. a. 232. Vgl. zu Jochanan ben Zakkai vor allem die bewegende Schilderung seiner Geschichte bei E. Wiesel, Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits, Freiburg/Basel/Wien 1992, 47–59 und E. E. Urbach, The Sages. Their Concepts and Beliefs, übs. v. I. Abrahams, Cambridge (MA) und London ³1994, 596–599.

23 Vgl. Willi-Plein, Opfer im Alten Testament [oben Anm. 7], 55.

24 Der Text findet sich in dem außerkanonischen Traktat Avot de Rabbi Natan (Version II, Kap. 7, 11a; Ausgabe S. Schechter, New York ²1945 [Übersetzung AD]); vgl. dazu auch S. Safrai, Der Versöhnungstag in Tempel und Synagoge, in: Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie [oben Anm. 16], 32–55, hier: 39.

25 »Auf drei Säulen ruht die Welt: auf der Tora, auf dem Opferdienst [hebr.: *avoda*] und auf dem Tun guter Taten« (m Avot 1,2).

Rabbi Jochanan. Manche Jüdinnen und Juden – so wird berichtet – wollten keine Kinder mehr haben, keinen Wein mehr trinken und kein Brot mehr essen.²⁶

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, AD] 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, AD] ist. Und welche ist es? Das Vollbringen guter Taten.«²⁷

Die Trauer über die Zerstörung des Tempels führt bei Rabbi Jochanan nicht zur Resignation. Er bleibt – bildlich gesprochen – nicht weinend mit seinen Schülern sitzen, sondern fragt neu danach, wie ›Nahrung‹, Leben mit Gott in der Welt, möglich wird.²⁸ So wird Rabbi Jochanan zum Symbol der Ambivalenz des Jahres 70 für die Geschichte des Judentums: Dieses Jahr bedeutete Abbruch und Neuanfang.²⁹ Am deut-

26 Vgl. dazu Wiesel, *Die Weisheit* [oben Anm. 22], 58.

27 Der Text findet sich in *Avot de Rabbi Natan* (Version I, Kap. 4, 11a); vgl. dazu auch Safrai, *Versöhnungstag* [oben Anm. 24], 35 f. und S. Schreiner, *Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum*, in: *Gemeinde ohne Tempel* [oben Anm. 20], 371–392, hier: 384.

28 Die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. 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. Vgl. dazu L. H. Schiffman, *The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple*, in: *Gemeinde ohne Tempel* [oben Anm. 20], 267–284.

29 In gewisser Hinsicht wird das Jahr 70 so paradigmatisch für zahlreiche Momente jüdischer Geschichte. »Wir können«, so schreibt Y. H. Yerushalmi, »die Geschichte der jüdischen Hoffnung nicht untersuchen, ohne gleichzeitig die Geschichte der jüdischen Verzweiflung zu studieren.« (in: ders., *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*. Aus dem Amerikanischen von W. Heuss und B. Röhm, Berlin 1993, 83).

lichsten wurde der Neuanfang in Javne sichtbar, einem Ort an der Mittelmeerküste. Dort gründete Rabbi Jochanan ein neues Zentrum, einen 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.«³⁰

II. Opfer – Beten, Lernen und Handeln

Was kann an die Stelle des tamid-Opfers im Tempel treten? Auf welchem menschlichen Handeln liegt nun die Verheißung der Heiligung? In den ersten Jahrhunderten n. Chr. wurde unter den Rabbinen über diese Frage diskutiert. Und wie es rabbinischer Diskussion entspricht, gibt es keine endgültige Entscheidung, sondern vielmehr eine Pluralität der Stimmen. Allerdings kristallisierten sich drei Vollzüge heraus, die mit dem Tempelopfer in Verbindung gebracht wurden: das Gebet (*avoda*), das Lernen der Tora und das Tun der Mizwot (›Gebote‹).³¹ 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

30 Wiesel, *Die Weisheit des Talmud* [oben Anm. 22], 44.

31 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*. Vgl. dazu auch S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge 1993 [Taschenbuch 1995], 98; Schreiner, *Wo man Tora lernt* [oben Anm. 27], 381; Stemberger, Art.: Opfer [oben Anm. 18], 268 f. und vgl. insgesamt M. Fishbane: *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*, Cambridge (MA)/London 1998 [Kap.: *Substitutes for Sacrifice in Judaism*, 123–135 u. 216–218 (Anm.)].

Deuteronomium³² wieder, die alle drei Vollzüge im Umkreis eines Verses aus dem Buch Deuteronomium verortet:

Die Rabbinen diskutieren über die Wendung וְלַעֲבֹדוּ (uleovdo; wörtlich: »und ihm zu dienen«; Wurzel: avad) aus Dtn 11,13³³: »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 n. Chr. statt. Avad kann nicht mehr einfach auf den Tempeldienst bezogen werden. Was kann das Wort dann aber bedeuten? Ein Rabbiner 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.³⁴ Und daher folgern sie: »Siehe, gemeint ist [mit dem Wort avad, AD] die Lehre und das Lernen; und [das Wort, AD] »bewahren« [aus Gen 2,15, AD] – das meint die Gebote (Mizvot).« 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.

32 Vgl. dazu G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992, 266–269.

33 Alle folgenden rabbinischen Zitate entstammen dem Midrasch Sifre Deuteronomium, 41, 87 f. (Vgl. dazu auch die – allerdings teilweise etwas verwirrende – deutsche Übersetzung: Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium, übersetzt und erklärt von H. Bietenhard, Bern u. a. 1984 [= JudChr 8], 134 f. und dazu insgesamt Urbach, The Sages [oben Anm. 22], 967 Anm. 4 und 967 f.).

34 bT Pesachim 54a und bT Nedarim 39b zählen die Tora zu den sieben Dingen, die schon vor Erschaffung der Welt »da« waren.

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; aufgrund der engen Verknüpfung mit dem Wort ›bewahren‹ in Gen 2,15 ist auch das Tun der Mizwot mit im Blick.

Abraham Joshua Heschel fasst Gebet, Torastudium und Tun der Mizwot bezeichnenderweise unter dem Begriff der ›Heiligung‹ zusammen: »Das Studium von Gottes Wort ist ein Beispiel für die Heiligung des Denkens [. . .], das Gebet ein Beispiel für die Heiligung von Worten, Observanz [= Handeln gemäß der Mizwot, AD] ein Beispiel für die Heiligung des Tuns.«³⁵

Die Rabbinen verknüpfen alle drei menschlichen Handlungen mit dem Begriff des Opfers. Ich beleuchte im Folgenden das Gebet, das Studium der Tora und das Tun der Mizwot – und frage, was geschieht, wenn sie in den Deutungsraum des ›Opfers‹, der ›Nahrung‹ eingetragen werden. Gleichzeitig weise ich auf liturgische, hermeneutische und ethische Anstöße hin, die sich aus der Wahrnehmung der jüdischen Deutungen für die christliche Diskussion ergeben.

1. Beten als Opfer: Die Avoda

Bis heute beten diejenigen Jüdinnen und Juden, die ihr Leben an der Halacha ausrichten,³⁶ regelmäßig dreimal werktags und viermal am Schabbat ein fest formuliertes Gebet. Sie können dieses Beten als *avoda* bezeichnen – wie vormals den Tempeldienst. Wie verhält sich dieses rituelle Gebet zum Opfer im Tempel? Entstand es nach dem Jahr 70, als der Tempel

35 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* [oben Anm. 15], X.

36 *Halacha* meint das jüdische Religionsgesetz, besser vielleicht: die *Weglehre* jüdischen Glaubens (von dem hebr. Verb *halach* = gehen!). Es wäre nicht korrekt, Juden, die ihr Leben an der Halacha ausrichten, pauschal als ›orthodoxe‹ Juden zu bezeichnen, da auch zahlreiche liberale, konservative oder rekonstruktionistische Juden ihr Leben an der Halacha orientieren. Eher könnte von ›religiösen‹ Juden (hebr.: *dati*), bzw. ›[die Halacha] bewahrenden‹ Juden (hebr. *schomrani*) gesprochen werden.

zerstört war, als Ersatz für das regelmäßige Opfer? Oder bereits als der Tempel noch stand – um die Beteiligung aller Jüdinnen und Juden am Weg der ›Nahrung‹ zu eröffnen? Oder ist schon die Alternative falsch? Im babylonischen Talmud (bT Berachot 26b³⁷) finden sich zwei divergente Aussagen: Rabbi Jose ben Chanina³⁸ leitet die Gebete von ihrer Einsetzung durch die Erzväter ab, Rabbi Jehoschua ben Levi³⁹ betont, sie seien ›gegenüber‹ dem Tempeldienst eingerichtet. Der Talmud Jeruschalmi – das in Palästina entstandene Pendant zum babylonischen Talmud – 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 ›Erzväter‹ / Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, AD] haben sie eingerichtet.« Zum Beleg seiner Aussage verweist Rabbi Jose auf ein älteres rabbinisches Zitat. Dieses wiederum zeigt anhand des Tanach, 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.«⁴⁰ 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.

-
- 37 Eine (bis heute gut zu benutzende) Übersetzung des ganzen Talmuds und so auch des Traktats Berachot erstellte zu Beginn des 20. Jh.s L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, hier: Band 1, Berlin 1930, 115 f.
- 38 Zweite Generation der Amoräer (= Rabbiner zwischen Abschluss der Mischna und des Talmuds) in Palästina, vgl. Stemberger, Einleitung [oben Anm. 32], 94.
- 39 Rabbi Jehoschua war »einer der hervorragendsten Amoräer Palästinas in der 1. Hälfte des 3. Jhs.« (Stemberger, Einleitung [oben Anm. 32], 91; erste Generation der palästinischen Amoräer).
- 40 Die Wendung ›gegenüber‹ (*kenägäd*) signalisiert, dass Rabbi Jehoschua keineswegs an einen Ersatz oder ein zeitliches Nacheinander denkt!

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?⁴¹

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 Israels⁴² 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. Die dritte Erläuterung zur Ableitung der Gebete stammt von Rabbi Schmuël bar-Nachmani⁴³ und findet sich im Talmud Jeruschalmi. Dieser meint dort, dass das dreimal-tägliche Gebet den drei Wandlungen aller Geschöpfe im Laufe eines Tages entspreche: vom Schlaf zum Wachsein, vom Sonnenaufgang zum Sonnenuntergang und vom Wachsein zum Schlaf in der Hoffnung auf neues Erwachen.⁴⁴ Der ›heilsgeschichtlichen‹ Verortung des Gebets in der Geschichte der Väter und der ›kultischen‹

41 Vgl. zu dieser Frage auch L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 53 und Rothkoff, Art. Sacrifice [oben Anm. 21], 614.

42 Die Zeit der Erzväter konnte im rabbinischen Judentum als ideale ›Jugendzeit‹ gedeutet werden; vgl. hier nur Midrasch Tehillim zu Ps 71,5.

43 Ein hoch angesehener palästinischer Amoräer der dritten Generation, vgl. Stemberger, Einleitung [oben Anm. 32], 95.

44 Der Text findet sich in jT Berachot 7a; vgl. dazu Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* [oben Anm. 31], 102.

Verortung im Bereich des Tempels wächst hier noch eine dritte, ›individuelle‹ Verortung zu.

Gegenüber diesem Reichtum kultischer, heilsgeschichtlicher und individueller Deutung des Gebetes verliert die schwer zu klärende und kontrovers diskutierte historische Frage danach, wie sich das tägliche Gebet 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 Gebets-
texte blieb dann aber lange offen.⁴⁵

Was geschieht, wenn das ›Gebet‹ eintritt in den Deuteraum des ›Opfers‹? Vor allem Abraham Joshua Heschel hat sich religionsphilosophisch und theologisch mit dem Gebet im Judentum auseinandergesetzt. Die folgenden beiden Punkte greifen daher auf ihn als jüdischen Dialogpartner zurück:

- *Gebet als ›Opfer‹ ereignet sich zwischen Gott und Mensch:* Religionswissenschaftlich allgemein könnte man das Gebet verstehen als »Ausdruck menschlicher Zuwendung zur Gottheit«⁴⁶, 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.«⁴⁷ Der explizierende Satz Heschels bleibt im Passiv (Wir werden hingetragen);

45 Vgl. dazu nur L. A. Hoffman, Art. Gebet III. Judentum, in: TRE 12 (1984), 42–47 [hier: 42 f.] und Reif, Judaism and Hebrew Prayer [oben Anm. 31], 53–87 [The early liturgy of the synagogue].

46 C. H. Ratschow, Art. Gebet I. Religionswissenschaftlich, in: TRE 12 (1984), 31–34, hier: 31.

47 Heschel, Der Mensch fragt nach Gott [oben Anm. 15], 6. Vgl. dazu auch Trepp, Der jüdische Gottesdienst [oben Anm. 41], 11, der betont, »daß dem Wort des Gebets die gleiche Kraft eigne, Gott und Mensch miteinander zu verbinden, wie dem Opferdienst.« Und vgl. K. Davidowicz, Jüdischer Gottesdienst und seine Liturgie: kirche und israel 16 (2001), 3–8, vor allem: 6.

aktiv ist allein Gott, »der uns nahekommt«. Wie das Opfer als qorban entscheidend von der Aktivität, vom Entgegenkommen Gottes lebt, so auch das Gebet.

Und wie das Opfer als Ereignis zwischen Gott und Mensch als eine der Säulen gesehen werden konnte, auf der die Welt ruht, so wird auch das Gebet brisant und relevant. Es geht um weit mehr als um die Innerlichkeit des Menschen, um sein Bedürfnis, sich »der Gottheit« zuzuwenden. Es geht um »Nahung« im Verhältnis des Menschen zum heiligen Gott, um »Nahung«, auf der die Welt ruht. Heschel bringt dies eindrücklich zur Sprache: »Für die Heiligen ist ein Gebet ein Wagnis, ein Unternehmen voller Gefahr. Jeder Beter ist ein Priester am größten aller Tempel. Das gesamte Universum ist der Tempel.«⁴⁸

- *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. 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 ein in eine andere Melodie, 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.«⁴⁹

Leon Wieseltier verfasste ein lesenswertes Buch zum jüdischen Trauergebet (Qaddisch). Er beschreibt darin, wie ihm das vorgeschriebene und vorformulierte Qaddisch einen neuen Zugang zum Gebet überhaupt eröffnete. Im Bild Heschels gesprochen hatte Wieseltier auf der Flöte

48 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* [oben Anm. 15], 49. Der Satz Heschels weist gleichzeitig auf die deutlichste Differenz zwischen der Praxis des Gebets und der Praxis des Opfers hin: Es sind nicht mehr die Priester, die für das ganze Volk aktiv werden, sondern jede und jeder einzelne handelt selbst im Kontext der Heiligung. Eine Trennung von »Klerikern« und »Laien« ist jüdischem Gebetsgottesdienst daher (zumindest theoretisch; Verschiebungen ergaben sich im Kontext der Reformbewegung im Judentum seit dem 19. Jh.) unbekannt.

49 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* [oben Anm. 15], 21.

des eigenen Herzens schon lange keine Töne des Gebets mehr hervorgebracht. Mehr als zwanzig Jahre hatte er nicht mehr gebetet. Dann starb sein Vater, und Wieseltier schloss sich der Tradition an und sprach das Qaddisch ein Jahr lang im Rahmen der täglichen Gebete. Und er bemerkte nach und nach, dass seine regelmäßigen Gebete sein »Leben mit Sprache aufladen. Dreimal täglich hebräische Musik.«⁵⁰

Sich auf eine fremde Melodie einzulassen, bedeutet aber auch: die eigenen Melodien zurücktreten zu lassen. Den Ton zu übernehmen, der vorgegeben wird. Die eigenen Gedanken, Sorgen, Wünsche hinter sich zu lassen und einzustimmen in die anderen, vorgegebenen Worte des rituellen Gebetes. Gebet, *avoda* bedeutet Verzicht, persönliche Hingabe. »Wir sind das Opfer«⁵¹, kann Heschel in diesem Zusammenhang formulieren.⁵²

Die von Heschel eröffneten Aspekte einer Betrachtung des Gebets als ›Opfer‹ halte ich für anregend im Kontext eines christlich-jüdischen liturgischen Gesprächs. Ein Anknüpfungspunkt für dieses Gespräch ist seit alters gegeben: Schon der Hebräerbrief bezeichnet das Gebet als ›Lobopfer‹ (Hebr 13,15), zahlreiche Liedtexte nehmen diesen Gedanken auf.⁵³ Drei Anregungen für ein solches Gespräch deute ich an:

- *Der Raum des Gebets*: Die Praxis fest formulierter Gebete zu festgelegten Zeiten hat das frühe Christentum vom Judentum übernommen und hat diesen in der Form der ›Stundengebete‹ der monastischen Tradition ein eigenes

50 L. Wieseltier, *Kaddisch*. Aus dem Amerikanischen von F. Griese, München/Wien 2000, Zitat: 72.

51 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* [oben Anm. 15], 49; vgl. auch ebda, IX.4.

52 Besonders diesen Aspekt des rituellen Gebets unterstreicht auch der verstorbene Jerusalemer Religionsphilosoph Y. Leibowitz, *Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides*, aus dem Hebräischen übersetzt von G. Leibowitz, Obertshausen 1984, 83 f.

53 Vgl. z. B. EG 446, 5: »Du willst ein Opfer haben,/ hier bring ich meine Gaben:/ Mein Weihrauch und mein Widder/ sind mein Gebet und Lieder.« (P. Gerhardt (1647)).

Gepräge verliehen. Daneben bietet aber auch die Liturgie des sonntäglichen Gottesdienstes feste, vorgegebene Elemente (Ordinarium). Sie eröffnen einen rituellen Raum, dessen Mauern durch die gleichbleibenden Formulierungen gebildet werden. Der Raum steht – die Betenden müssen ihn nicht erst mit eigenen Worten oder Gedanken erschaffen. Sie können ihn betreten und begehen.⁵⁴ Der Raum steht – trotz der Zweifel, Fragen und Unsicherheiten, die jedes Glaubensleben prägen.

- *Es macht ›Sinn‹, den Raum zu begehen:* Das Opfer des Tempels mit seinen genauen Anweisungen ist – kausal betrachtet – ein weitgehend ›sinnloses‹ Handeln. Anders gesagt: Sein ›Sinn‹ liegt nicht in den erwarteten Folgen des Opfers in der Zukunft, nicht in dem, was es bewirkt, sondern vielmehr in seinem gegenwärtigen Vollzug. In ihm geschieht ›Nahung‹. Könnte so auch das Gebet verstanden werden? Nicht erst deshalb sinnvoll, weil es Folgen in der Zukunft zeigt, sondern einfach deshalb, weil es Bewegung in dem von Gott eröffneten Raum der Heiligung ermöglicht?
- *›Ich‹ trete zurück:* Voraussetzung des Eintritts in den vorgegebenen Raum des Gebetes ist der Verzicht darauf, eigene Räume zu bauen. »Beten ist Opfern. Man bringt sich Gott dar« – so der christliche Theologe Hans Asmussen⁵⁵ – ganz ähnlich hatte es auch Heschel formuliert. Das Zurücktreten des ›Ich‹ eröffnet den Raum für das gemeinsame Gebet mit Anderen – und darüber hinaus vielleicht auch dafür, dass der Geist selbst das Wort ergreift, wie Paulus dies im Römerbrief ausdrückt: »Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern

54 Das Ineinander von eigener Aktivität in vorgegebenem Rahmen, von eigenen Schritten im vorgegebenen Raum bringt das Judentum mit der Polarität der Begriffe *kawwana* (Hingabe) und *qäva* (Festgelegtes) zur Sprache. Vgl. dazu J. J. Petuchowski, Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, hg. v. H. H. Henrix, Freiburg/Basel/Wien 1979 (= QD 86), 103–110.

55 Zitiert nach: Wir beten, Gebete für Menschen von heute, hg. v. M. Seitz und F. Thiele, Gladbeck ⁸1978, 36.

der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen« (Röm 8,26).

2. Lernen als Opfer: Die Tora

Der bedeutende babylonische Amoräer des 4. Jh.s Rava⁵⁶ 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« (bT Menachot 110a⁵⁷). Das Lernen der Tora tritt ein in den Bereich der ›Nahung‹, 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.⁵⁸

Wie kamen die Rabbinen dazu, auch die Tora-Lektüre 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. vor allem 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 Darstellungen zum Opfer und seiner Praxis.⁵⁹ 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 scheinbar völlig

56 Vgl. Stemberger, Einleitung [oben Anm. 32], 101.

57 Zitiert nach Schreiner, *Wo man Tora lernt* [oben Anm. 27], 385.

58 Avot de Rabbi Natan [oben Anm. 24], Version 1, Kap. 4,18; vgl. dazu Petuchowski, *Dialektik der Kappara* [oben Anm. 16], 192.

59 Vgl. vor allem das Mischnatraktat mQodaschim und dazu Stemberger, *Art. Opfer* [oben Anm. 18], 269 und E. G. Hirsch, *Art. Sacrifice*, in: JE 10 (1905/1909), 615–623, hier: 619–621.

irrelevante Diskussion ausführlich verfolgen.⁶⁰ 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 ›Nahung‹ möglich wird, in dem »Gott gesucht und gelobt werden soll«⁶¹. 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 geopfert⁶²), sondern dadurch, dass Gott dieses Handeln als Weg der ›Nahung‹ 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.

Lesen und Lernen der Tora tritt ein in den Deutebereich des Opfers – ein für die Torahermeneutik bedeutsamer Vorgang, und m. E. auch für die christliche Bibelhermeneutik ein fruchtbarer Anstoß, den ich in zwei Richtungen spezifizieren möchte:

- *Lektüre der ganzen Schrift*: Hätten die Rabbinen der ersten Jahrhunderte n. Chr. überlegt, welche Teile der Tora sinnvollerweise gelesen und kommentiert werden sollten – jetzt, nach der Zerstörung des Tempels –, dann wären die Opfergesetze wohl eher am Rande vorgekommen. Eine unmittelbare Anwendung dieser Texte und der auf ihnen basierenden Diskussionen lag außerhalb des Horizontes. Dennoch aber werden die Texte gelesen und gelehrt, ganz einfach weil sie Teil der Tora sind. Dieser Zugang der Rabbinen

60 Vgl. Stemberger, Art. Opfer [oben Anm. 18], 269.

61 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. E. Zenger, Der Psalter als Heiligtum, in: Gemeinde ohne Tempel [oben Anm. 20], 115–130, Zitat 126).

62 Vgl. Lev 1,3 u. ö.

lässt mich fragen: Welche Vorentscheidungen sind dafür verantwortlich, dass zahlreiche Texte der ›Heiligen Schrift‹ in christlicher Rezeption so wenig beachtet werden? Das gilt nicht nur für weite Teile des Pentateuch, sondern auch für narrative, weisheitliche und manche prophetischen Texte des ›Alten Testaments‹. Könnten wir von den Rabbinen eine neue Offenheit für die ganze Schrift lernen?

- *Lektüre – zweckfrei, aber erwartungsvoll*: Entscheidende Voraussetzung dieser Offenheit wäre es wohl, die ›Heilige Schrift‹ zweckfrei, aber voller Erwartung zu lesen. Vielfach ist Bibellektüre in christlichem Kontext von einem klaren ›um zu‹ bewegt: Dogmatische Bibellektüren suchen oft in der Schrift, um dogmatische Sätze zu erheben oder zu belegen. Exegetische Bibellektüren lesen die Schrift, um herauszufinden, was ihre eigentliche Aussage (intentio auctoris oder operis) sein könnte, und um diese dann entsprechend zu übertragen. Pfarrerrinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer suchen in der Schrift, um daraus ›Material‹ für Predigt oder Unterricht zu gewinnen. Viele Leserinnen und Leser suchen in ihr, um Relevantes für ihr Leben oder ihren Glauben zu erkennen. Kurz gesagt: Die applikative Zielrichtung prägt die Lektüre. Bei Schleiermacher entdeckte Manfred Josuttis jüngst den Begriff der »Wut des Verstehens« für diese Art des Lesens neu⁶³, besser müsste vielleicht von der Wut des unbedingten Verstehen- und Anwendenwollens gesprochen werden. Eine Lektüre der Schrift im Deuterahmen des ›Opfers‹ könnte diese Wut überwinden. Das Lesen an sich hätte dann Bedeutung. Und ein einziges ›um zu‹ bliebe stehen: Lesen, um sich mitten in der Welt im Bereich des ›Heiligen‹ zu bewegen und erwartungsvoll darauf zu hoffen, dass ›Nahung‹ sich ereignet.

63 Vgl. M. Josuttis, Über die ›Wut des Verstehens‹ als homiletisches Problem, in: *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, hg. v. W. Engemann (= FS Karl-Heinrich Bieritz), Leipzig 2001 (= APrTh 21), 35–50, bes. 45. Vgl. dazu auch J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, erweiterte Nachauflage, Frankfurt/M. 1998 [zuerst 1988].

3. Handeln als Opfer: Die Mizwa

Die Halacha prägt das Leben derjenigen Jüdinnen und Juden, die ihr Leben nach ihr ausrichten. Sie lässt sich verstehen als »Wegordnung«⁶⁴, die dem ›Unterwegssein‹ (halach meint ›gehen‹) 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 sprechen⁶⁵, da diese Wendung die Hinordnung der Mizwa auf den Lebenszusammenhang von Gott und Welt, wie er im ›Opfer‹ gegeben ist, verdeutlicht. Stefan Schreiner bezeichnet die Halacha als einen »imaginäre[n] Tempelbezirk«⁶⁶, einen Raum also, in dem ›Nahung‹ vollzogen wird. 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« (bT Berachot 55a⁶⁷).

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) er-

64 F.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 21992, 182 [vgl. insgesamt zum Programm theologischer Prolegomena zur Dogmatik als Evangelische Halacha 166–262].

65 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* [oben Anm. 15], 48.

66 Schreiner, *Wo man Tora lernt* [oben Anm. 27], 386.

67 Vgl. zur Übersetzung auch Goldschmidt, [oben Anm. 37], 239.

zählt davon. In einer Kurzgeschichte legt er seinem autobiografische 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 Korchmalnastraße 10 der Tempel, der Altar, die Priester und die Opfer gegenwärtiger als die Nachrichten in der täglichen jiddischen Zeitung.«⁶⁸

Die Mizwot zeigen, wie die ›profane‹ Welt von Gottes Weltwirklichkeit durchzogen ist. Sie legen z. B. im Blick auf die Nahrungsmittel fest, dass Milchiges und Fleischiges streng zu trennen sind⁶⁹, oder verbieten im Blick auf Kleidungsstücke jede Vermischung von Wolle und Leinen⁷⁰. Würde man – wie Hans Küng in seinem Buch über »Das Judentum« dies fordert – eine »kritische Interpretation der Gesetze« versuchen und dann vielleicht nur noch diejenigen gelten lassen, die der Vernunft standhalten⁷¹, würden solche Mizwot nicht länger bestehen können. Sie machen keinen vernünftigen ›Sinn‹.⁷² Im Kontext der jüdischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts versuchten viele Reformen 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

68 I. B. Singer, Die Scheidung, in: Ein Tag des Glücks. Geschichten von der Liebe, Deutsch von E. Otten, München 32000, 66–78 [zit. 66].

69 Vgl. dazu I. M. Lau, Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste, Gütersloh 41997, 87–89.

70 Vgl. Lau, Wie Juden leben [oben Anm. 69], 104.

71 Vgl. H. Küng, Das Judentum, München/Zürich 1991, 501.

72 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.« (vgl. die deutsche Übersetzung in: Der Midrasch Bemidbar Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose, übs. v. A. Wünsche, Leipzig 1885, 465 f.).

ihr Sinn: »Die religiöse Übung soll den Menschen, soll den zweckverhafteten Juden erziehen, zweckfreie [...] Taten zu tun, sich – einzubetten in den urjüdischen Gemeinschaftsgeist der Heiligung des Lebens.«⁷³

Letztlich entsprechen die Mizwot in ihrer ›Zwecklosigkeit‹ erneut dem ebenfalls scheinbar ›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«⁷⁴. 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‹.

Ethik im Kontext des ›Opfers‹, der ›Nahrung‹ – m. E. bedeutet die rabbinische Verbindung von Mizwot mit dem Opfer Perspektiven sowohl für eine evangelische Ethik als auch für den gegenwärtigen ethischen Dialog der drei monotheistischen Weltreligionen:

- *Ethik als evangelische Halacha*: Besonders protestantisches Christentum kritisierte immer wieder die vermeintliche Gesetzlichkeit des Judentums. Das Judentum als Gesetzesreligion zeige einen Weg, in dem der Mensch versuche, sich durch seine Aktivität Gottes zu nähern.⁷⁵ Ein

73 E. Cohn, Judentum. Ein Aufruf an die Zeit, München 1923, 220.

74 A. J. Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, aus dem Amerikanischen von I. M. Soltman und R. Olmesdahl, Berlin ⁵2000, 270.

75 In der Perspektive dieser ›Gesetzlichkeit‹ kommen dann auch die ›Opfer‹ zu stehen. Bezeichnend ist, wie etwa die 1530 entstandene Apologie der Augsburger Konfession das Opfer bestimmt. Sie bemüht sich um Klarheit und ist geprägt von dem Wunsch, sich deutlich von der römischen Lehre des ›Messopfers‹ abzugrenzen. In dieser Hinsicht unterscheidet sie die Begriffe ›sacrificium‹ und ›sacramentum‹ deutlich. Das ›sacrificium‹ versteht sie dann einlinig als das *menschliche Handeln* im Gegenüber zu Gott, das Sakrament hingegen als das von Gottes Akti-

Blick auf die Mizwot und deren Einordnung in den Deutbereich des Opfers zeigt etwas anderes: Mizwot sind 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.«⁷⁶ 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.⁷⁷

- *Ethik im Dialog*: Die Weltwirklichkeit des heiligen Gottes ernst zu nehmen und dieser Weltwirklichkeit handelnd nachzugehen, könnte Judentum, Christentum und auch Islam in einem heute dringend anstehenden ethischen Dialog verbinden.

Im Unterschied zu Judentum und Christentum kennt der Islam bis heute Tieropfer, besonders anlässlich des jährlichen Opferfestes, aber z. B. auch im Kontext der Wallfahrt nach Mekka. Die Sure 22 im Koran spricht von den Pilgerritten auf der Wallfahrt. Dabei wird klar, dass bei den islamischen Opferriten die »uneingeschränkte« »Hinwendung des Menschen zu seinem Schöpfer«⁷⁸ die Grundlage

vität bestimmte Angebot: »Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo *Deus nobis* exhibit hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio [. . .] Econtra sacrificium est ceremonia vel opus, quo *nos Deo* reddimus, ut eum honore afficiamus.« (BSLK 354, 18, Hervorhebung AD).

- 76 A. Augustinus, Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, hg. v. B. Dombart, Stuttgart 1981/1993, 410 (= X,6): »[. . .] verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaeramus Deo«.
- 77 Vgl. hierzu die ersten Versuche von Friedrich-Wilhelm Marquardt [oben Anm. 64].
- 78 T. Nagel, Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen, München³1998, 221; vgl. Sure 22,37.

der Opferpraxis ist und dass das Opfer hineinführt in das Handeln für den Nächsten: Mit dem Fleisch der Opferkamele sollen die Bedürftigen gespeist werden.⁷⁹

Jacob Neusner, der wohl bekannteste amerikanische Judaist, sah – in einer Zeit, in der es keinen Tempel in Jerusalem mehr gibt – »die Straßen und Marktplätze der Welt« als »Altar des Tempels«⁸⁰, als den Ort, an dem sich Heiligung ereignen kann.

III. Opfer – die Neuentdeckung seiner Spiritualität

Das Opfer wurde im Judentum nach 70 nicht ersetzt, sondern fortgesetzt. Anders als im Tempel, aber durchaus in Kontinuität zu dem ›Opferhandeln‹ am Altar des Tempels. Oft wurde für diese Fortsetzung der Begriff der ›Spiritualisierung‹ des Opfers gebraucht. Dieser erkennt sicher Richtiges, weist aber dennoch problematische Tendenzen auf, weswegen ich von der Spiritualität des Opfers sprechen und dies in einem ersten Unterabschnitt begründen möchte (3.1). Diese Spiritualität des Opfers eröffnet einen Sprachraum, in dem eine eigene Grammatik gilt. Zusammenfassend beleuchte ich drei Aspekte der Grammatik einer Spiritualität des Opfers (3.2).

1. Von der Spiritualisierung zur Spiritualität des Opfers

Die alttestamentliche Forschung erkannte eine Spiritualisierung des Opfers bereits im ›Alten Testament‹ selbst.

■ Den Begriff der ›Spiritualisierung‹ prägte vor allem Gerhard v. Rad.⁸¹ Er betont, dass es bei dem Vorgang der Spiritualisierung

79 Vgl. Sure 22,36 und Nagel, Koran [oben Anm. 78], 219 f.

80 J. Neusner, Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988, 110.

81 Allerdings bezieht sich Gerhard v. Rad u. a. zurück auf S. Mowinckels Psalmenstudien und auf C. Westermanns Buch: Das Loben Gottes in den Psalmen, vgl. v. Rad, Theologie [oben Anm. 17], 409 Anm. 29.

nicht um eine Ablehnung, sondern um eine deutende und verlebendigende Aneignung gegangen sei.⁸² Warum gebraucht v. Rad den Begriff der ›Spiritualisierung‹? Er sieht den Vorgang der neuen Aneignung als eine »Verinnerlichung«⁸³, »Vergeistigung des Gottesverhältnisses«⁸⁴, als einen Rückgang auf das »Innerliche und Persönliche«⁸⁵.

Erst recht für die Zeit nach der Zerstörung des Tempels spricht die Forschung fast einmütig davon, dass die Opfer (nur) »spiritualisiert [...] ihre Symbolkraft« behalten hätten.⁸⁶ Richtig ist an dem Begriff der ›Spiritualisierung‹ natürlich, dass die konkret-materiellen ›Opfer‹ im Tempel mit dem Begriff nicht mehr bezeichnet werden können. Der Nachteil des Begriffs liegt m. E. aber in der Einseitigkeit seiner Richtungsangabe hin zum Geistigen, Abstrakten und angeblich eigentlich Gemeinten. Hermeneutisch gründet die Rede von der Spiritualisierung somit in der Unterscheidung von ›Form‹ und ›Inhalt‹, die gleichzeitig immer die Höhergewichtung des Inhalts gegenüber der Form impliziert: Man habe – schon im ›Alten Testament‹, dann erst recht nach 70 n. Chr. – den eigentlichen Inhalt erkannt; die äußere Form sei demgegenüber dann marginal geworden.

Auch im Judentum begegnet ein solches Denken, besonders im reformorientierten Judentum des 19. Jahrhunderts.

82 Vgl. v. Rad, *Theologie* [oben Anm. 17], 409; v. Rad bezieht sich dabei auf einige Psalmen (vgl. ebd., 416), aber auch auf das Buch Dtn (vgl. ebda., 241).

83 v. Rad, a. a. O., 409.416.

84 v. Rad, a. a. O., 416.

85 v. Rad, a. a. O., 409. Letztlich kommt auch Hans-Jürgen Hermisson (*Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur ›Spiritualisierung‹ der Kultbegriffe im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1965 (= WMANT 19)*), der den Begriff der Spiritualisierung weiterführend betrachtet, zu ähnlichen Bestimmungen. Allerdings spezifiziert er diese insofern, als er sie (der theologischen ›Mode‹ seiner Zeit durchaus entsprechend) sprachtheologisch expliziert: »Die Spiritualisierung begegnet dem Kultus ausschließlich auf der Ebene der Sprache [...]« (ebd., 76). Damit sei der Kultus in seinem ›eigentlichen Sinn‹ (vgl. ebd.) erkannt, das Opfer ›entdinglicht‹ (vgl. ebd., 60–64), die ›geistigen Gegenstände‹ (vgl. ebd., 155) kämen ans Licht.

86 Seebaß, *Art. Opfer* [oben Anm. 11], 264.

So führt etwa Siegmund Maybaum im Jahr 1880 aus, dass es im Verhältnis von Priestertum und Prophetentum irgendwann im alten Israel gelungen sei, den ›Gedanken‹ (als das Eigentliche!) von der ›Form‹ zu befreien, also: das Priestertum durch das Prophetentum zu ersetzen.⁸⁷

Für das rabbinische Judentum lässt sich eine solche ›Vergeistigung‹ aber nicht wahrnehmen. Dies wird schon daran deutlich, dass Jerusalem, die konkrete Stadt, der konkrete Tempel auch nach 70 n. Chr. bleibend von Bedeutung sind. Ich illustriere dies kurz anhand einer Diskussion aus dem Midrasch zum Buch Exodus über die Frage, ob die göttliche Einwohnung (die Schechina) auch nach der Zerstörung des Tempels noch in Jerusalem vermutet werden dürfe⁸⁸:

Rabbi Schmuël bar Nachman meint: Die Schechina sei nun ›gen Himmel‹ gezogen. Mit dieser Position erntet er Widerspruch. Z. B. von Rabbi Elasar: Die Schechina habe sich nicht aus dem Tempel bewegt, wie sie sich noch nie von dort weg bewegte. U. a. kann Rabbi Elasar auf den Perserkönig Kyrus verweisen, der – obwohl der Tempel in Jerusalem zerstört ist – von dem Gott Israels als von dem Gott spricht, der ›in Jerusalem ist‹ (Esra 1,3). Und Rabbi Acha konkretisiert sogar noch: Auf ewig bewege sich die Schechina nicht von der Westmauer, den nach der Zerstörung des Tempels übrig gebliebenen letzten Steinen, weg.

87 Vgl. S. Maybaum, Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs, Breslau 1880, 125 f. – Nur anmerken kann ich hier, dass Ansätze zur ›Spiritualisierung‹ im Judentum keineswegs erst im 19. Jh. aufgetreten sind. Rothkoff unterscheidet in seinem Artikel zum ›Opfer‹ drei verschiedene Wege, eine ›spiritual meaning‹ der Opfer zu finden: Zunächst einen symbolischen Weg, der sich schon bei Philo zeige, dann einen juristischen Weg, der etwa durch Ibn-Esra vertreten wurde, und schließlich einen rationalen Weg, den etwa Maimonides beschritt (vgl. Rothkoff, Art. Sacrifice [oben Anm. 21], 613 f.). Ergänzt werden müsste hier noch ein vierter, nämlich mystischer Weg, für den vor allem die Kabbala steht (vgl. dazu J. Dan, Art. Sacrifice. In the Kabbalah, in: EJ 14 (1971), 615 f.; Stemberger, Art. Opfer [oben Anm. 18], 269).

88 Vgl. zum Folgenden: Midrasch Schemot Rabba, II,2 (zu Ex 3) und vgl. zur Bedeutung des Jerusalemer Tempels im spirituellen jüdischen Leben: J. D. Levenson, The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience, in: Jewish Spirituality, Band 1: From the Bible through the Middle Ages, hg. v. A. Green, London 1986 (= WoSp 13), 32–61.

Sein biblischer Beleg stammt aus dem Hohenlied (2,9): »Mein Freund [...] steht hinter unsrer Wand« – Gott ist also wie der angeredete Geliebte im Hohenlied gegenwärtig, gleich hinter den Steinen der Klagemauer.

Die Bedeutung des Konkreten zeigt sich aber nicht nur an der Bedeutung Jerusalems, des Tempelbergs und der Klagemauer, sie wird auch dadurch deutlich, dass nach 70 n. Chr. Gebet, Toralektüre und Mizwot in den Deutungsbereich des Opfers eintreten. Bei diesen drei Handlungen geht es – wie beim ›Opfer‹ – um wahrnehmbare, keinesfalls rein geistige Handlungen. Treffender müsste daher m. E. nicht von einer Spiritualisierung des Opfers nach 70 n. Chr. gesprochen werden, sondern davon, dass in den vorgegebenen Deuterraum des ›Opfers‹ nun andere, nicht minder konkrete Vollzüge eintraten bzw. die Spiritualität des Opfers (neu) wahrgenommen wurde.

Der Begriff der ›Spiritualität‹ wurde – vor allem gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts – viel strapaziert. Martin Nicol verbindet »Gestaltungen des Glaubens« mit diesem Begriff⁸⁹ und lehnt sich dabei an Manfred Seitz an, der die Perspektive einer Spiritualität als ›Gestaltseite des Glaubens‹⁹⁰ andeutete. Eine ›Gestaltung‹ jüdischen Glaubens durch das Opfer am Tempel war nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr möglich. Jüdischer Glaube zog sich nun aber keineswegs in die Dimension gestaltloser ›Geistigkeit‹ zurück, sondern entwickelte bereits vorhandene Gestaltungen des Glaubens weiter und ordnete sie in den Deuterraum des Opfers ein. Ich sehe darin Anregungen auch für die »Gestaltungsaufgabe« christlichen Lebens in der »Diesseitigkeit« der Welt⁹¹, die ich in Form einer Grammatik der Spiritualität des Opfers zusammenfasse.

89 Vgl. M. Nicol, Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 209.

90 Vgl. M. Seitz, Evangelische Spiritualität – den Glauben leben, in: Verhandlungen der Landessynode der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Tagung in Rothenburg o. d. T., 17.–22. April 1994, 22–28.

91 M. Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 152, vgl. das Kapitel »Die Heiligung« (152–170).

2. Die Grammatik einer Spiritualität des Opfers

Drei ineinander verzahnte Aspekte erkenne ich, die diese Grammatik bestimmen:

- Die Spiritualität des Opfers ist geprägt von einem Ineinander: die Aktivität einer Marta, die dem Herrn dient und sich dabei viel zu schaffen macht, und die Gelassenheit einer Maria, die sich zu Füßen des Herrn niederlässt,⁹² finden zusammen. Der Mensch handelt. Er tut dies aber nicht mit dem Ziel, sich einen Weg zu Gott zu bahnen (do ut des). Und auch nicht, weil er antworten muss, auf Gottes Handeln an ihm (do quia dedisti). Er handelt vielmehr in dem Raum, den Gott ihm eröffnet und auf dem die Verheißung der Nahung liegt (des et do). Im Betreten dieses Raumes wird der Mensch aktiv. Passivität und Aktivität kommen so zusammen – im Gebet, in der Lektüre der Schrift, im Tun der Mizwot. Als entscheidende Voraussetzung dieses Handelns erscheint, dass es nicht auf ein Ziel jenseits seiner selbst blickt, dass der Handelnde nicht etwas erreichen will, sondern dass in dem Handeln die Möglichkeit liegt, dass Gottes Handeln ihn erreicht. Cooperatio von Gott und Mensch: die Spiritualität des Opfers – *eine kooperative Spiritualität*.
- Die Spiritualität des Opfers lebt von Gottes zuvorkommender Aktivität, lebt davon, dass Gott selbst den Raum eröffnet. Im Blick auf das Opfer im Tempel galt das ganz konkret: Gott selbst ist es, der das ansonsten im Tanach streng geschützte Blut konzidiert und nur für den Bereich des Opferhandelns menschlichen Umgang damit zulässt: »Denn des Leibes Leben ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben . . .« (Lev 17,11⁹³). Kein Mensch – so die kritische Pointe dieser Opfertora – ist berechtigt, von sich aus Blut zu vergießen. Und so hat die Spiritualität des Opfers eine kritische Komponente: Sie wehrt sich ge-

92 Vgl. Lk 10,38–42.

93 Vgl. zu dieser Stelle auch Willi-Plein, Opfer im Alten Testament [oben Anm. 7], 50.

gen jede Vereinnahmung und Festlegung durch den Menschen, denn dies würde sie aus der Lebendigkeit der Beziehung, aus der Dynamik der Heiligung herauslösen. Sie lebt umgekehrt davon, dass ihr Weg immer wieder und immer neu gesucht wird im Hören der Worte der Schrift und im Eingehen auf sie. Die Spiritualität des Opfers – *eine kritische Spiritualität*.

- Der kritische Aspekt kann auch positiv formuliert werden: Die Spiritualität des Opfers lebt in einer doppelten Erwartung: Einerseits kann sie erwarten, dass auf dem Weg der ›Nahung‹ punktuell Nähe erfahren wird, Nähe zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen. Im Blick auf das Lernen und Lesen der Tora fand die jüdisch-mittelalterlich-mystische Strömung der Kabbala ein Bild für die Erwartung des Tora-Lernenden: Er sei wie der, der täglich das Haus umkreist, in dem sich die Prinzessin Tora aufhält. Gelegentlich geschieht es: Die Prinzessin winkt ihm zu – und kehrt dann sofort wieder an ihren Ort zurück und verbirgt sich.⁹⁴ Punktuell ereignet sich Nähe.

Der zweite Aspekt der Erwartung reicht weiter, greift über das punktuelle Ereignis hinaus, lebt in der Erwartung des Tages, an dem Gottes Heiligkeit die ganze Welt durchdringen werde. U. a. die Vision aus dem 14. Kapitel des Scharjabuches bringt diese Erwartung zur Sprache: Es wird der Tag kommen, an dem der Herr einzig sein wird (vgl. V. 9). Dann wird es keinen Unterschied mehr geben zwischen heilig und profan, dann wird Gott nah sein, und alles wird voll sein von Gottes Heiligkeit, sogar die alltäglichsten Dinge, sogar die Kochtöpfe in Jerusalem und Juda (vgl. V. 20 f.⁹⁵). Die Spiritualität des Opfers – *eine erwartungsvolle Spiritualität*.

⁹⁴ Vgl. A. Sh. Bruckstein, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Wien 2001, »Prinzessin Tora, Schwester, Braut. Zur Ontologie des Geschlechts im jüngsten Diskurs über die kabbalistische Literatur«, 113–135.

⁹⁵ Vgl. dazu auch Willi-Plein, *Opfer und Kult* [oben Anm. 7], 158 und v. Rad, *Theologie des alten Testaments* [oben Anm. 17], 292.

Opfer – im Hören auf jüdische Stimmen entdecke ich Anregungen in liturgischer, hermeneutischer und ethischer Perspektive, finde ich Andeutungen einer kooperativen, kritischen und erwartungsvollen Spiritualität des Opfers. Seitdem die Monographie René Girards (Das Heilige und die Gewalt) erschien, wird versucht, kulturtheoretisch die Brisanz und Notwendigkeit des Redens vom ›Opfer‹ aufzuweisen.⁹⁶ Dem Sündenbockmotiv und der Frage nach dem Umgang mit Aggression und Gewalt kommt dabei entscheidende Bedeutung zu. Demgegenüber könnte die Brisanz der hier angedeuteten Sprache vom ›Opfer‹ darin liegen, die Frage nach der Heiligung des Lebens in der Welt im Kontext der Weltwirklichkeit des heiligen Gottes wachzuhalten.

Wird dadurch – so frage ich abschließend – auch neues Licht geworfen auf jene Felder, in denen christliche Theologie ›klassisch‹ Opferterminologie verwendet? Zur Deutung des Todes Jesu einerseits und des Abendmahls andererseits? Ich meine: ja, kann aber Richtungen einer Antwort hier nur andeuten:

Der Tod Jesu könnte als ›heilige Handlung‹ im Kontext der ›Nahung‹ von Gott und Welt gelesen werden: Keineswegs ›braucht‹ ein blutrünstiger Gott den gewaltsamen Tod als Voraussetzung der Sühne⁹⁷; Gott eröffnet aber in diesem Tod denen, die »Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung« (Eph 2,12) waren, den Heiden, Gemeinschaft mit ihm. Und das Abendmahl in der Deutekategorie des Opfers wäre kein (traurig-nachdenkliches) Erinnerungsmahl an den Sühnetod Jesu, sondern ein Handeln, auf dessen Vollzug die Verheißung der ›Nahung‹ und die Erwartung der Nähe, der Begegnung von Gott und feiernder menschlicher Gemeinschaft liegt.⁹⁸

96 Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh, Zürich 1987 und vgl. zur Diskussion: *Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999*, hg. v. B. Dieckmann, Münster/Hamburg/London 2001 (= Beiträge zur mimetischen Theorie 12).

97 Vgl. zur Problematik der Deutung des Todes Jesu als Opfer I. U. Dalferth, Art. Opfer VI. Dogmatik, in: *TRE 25* (1995), 286–293, hier v. a. 289.

98 Diese Deutung läge auf einer völlig anderen Linie als die vor allem auf

Nachdem die Opfer im Tempel nach 70 n. Chr. nicht mehr möglich waren, wurde die Spiritualität des Opfers im rabbinischen Judentum neu wahrgenommen. So fanden Gebet, Lernen der Tora und Tun der Mizwot ihren Ort im Deutehorizont und Lebensraum des ›Opfers als Nahung‹. Ich ging aus von der Vielfalt unterschiedlicher Konnotationen, die den Opferbegriff bestimmen. Zu dieser Vielfalt tritt mit ›Opfer als Nahung‹ eine weitere hinzu und fordert dazu heraus, diesen Faden des Dialogs aus dem Judentum aufzunehmen, ihn liturgisch, hermeneutisch und ethisch weiterzuspinnen und – so meine Hoffnung – das ›Opfer‹ auch im Christentum neu zu entdecken.

das *aggressive* Potenzial des Opfers rekurrierende Deutung, die am Deutlichsten Manfred Josuttis vertrat (Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991, 260–297, bes. 260–264 und 279–284).