

2. Neues Testament

In der synoptischen Tradition wird der jüdische Opferkult gemäß den Geboten der Tora wiederholt vorausgesetzt (Mk 1,44 parr; Mt 5,23; 23,18-20; Lk 17,14). Die Antithese zwischen Barmherzigkeit und Opfer in der Verkündigung Jesu (Mk 12,28-34; Mt 9,13; 12,7 u. ö.) greift das traditionelle Motiv der prophetischen Opferkritik auf (vgl. Hos 6,6). Dies entspricht sowohl der Akzentuierung der allgemeinen Sühnfunktion des Opfers im Judentum des 1. Jh. n. Chr. als auch der Bedeutung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe als Maßstab der Kulttora im (sich nach 70 n. Chr. endgültig vom Tempelkult ablösenden) Judenchristentum (vgl. Mk 7,9-13), das allerdings zunächst am Tempelopfer festhielt (Apg 21,26; 24,18). Die Austreibung der Geldwechsler und Opfertierverkäufer als *partes pro toto* des andauernden Opferbetriebs bei der Tempelaktion Jesu (Mk 11,15-19 parr; vgl. Sach 14,21) kann als ein Hinweis auf eine eschatologisch motivierte Opferkritik verstanden werden: Angesichts des anbrechenden Gottesreichs verliert der Tempelkult seine Heilsrelevanz (vgl. Mk 14,58 parr). Bei Paulus begegnet eine durchdachte christologisch-soteriologische Deutung des Kreuzestodes Jesu in kultischen Kategorien. Allein das sühnende und heilstiftende Opfer Jesu (Röm 3,25; 4,25; vgl. 8,3,32 sowie Eph 5,2) vermag den wegen seiner Sünden auf Israel lastenden Zorn Gottes abzuwenden; es ist keine menschliche Kulthandlung, sondern Ausdruck der freien Zuwendung Gottes (1 Kor 5,7). Auch Johannes (Joh 1,29,36) betont die sühnestiftende Kraft der Kreuzigung als Opfergeschehen in Analogie zum Pessachopfer (Joh 18,28). Während Paulus bei der Einsetzung des Herrenmahls vor allem den Gemeinschaftsgedanken in den Blick nimmt (1 Kor 11,23-25), entwickelt sich im frühen Christentum auch eine Deutung der Eucharistie als Opfermahl und erinnernde Vergegenwärtigung des Kreuzes-

todes als Sühnopfer (Mk 14,22-25 par.). Paulus (Röm 12,1f.; 15,15f.; Phil 2,17; 4,18) und jüngere christliche Autoren (1 Petr 2,5) spiritualisieren den Opfergedanken zudem und übertragen ihn auf die Liturgie und (in paränetischer Absicht) auf die christliche Lebensführung in der Nachfolge des Gekreuzigten (Hebr 13,15). Dem Verfasser des Hebräerbriefs gilt der Sühnetod Jesu am Kreuz als Opfertod und Opfergabe zugleich (Hebr 7,27; 9,25 f.28); die im priesterlichen Opferdienst manifeste alte Heilsordnung ist für ihn als Heilsweg nunmehr funktionslos geworden.

3. Feministisch-sozialgeschichtliche Perspektiven

Feministisch-theologische Entwürfe setzen an der Wirkungsgeschichte der Rede vom Opfer an und machen deutlich, dass diese vielfach der Verharmlosung und Legitimation von Gewalt gedient hat (Strobel). Als Aufgabe wird gesehen, ein Verständnis des Opfers zu entwickeln, das dessen vielfältige Dimensionen (Segenszusage, Gabencharakter, Gegenwart Gottes, Verarbeitung von Schuld und Tod, Gerechtigkeit, Heiligkeit der körperlichen Existenz) jenseits einer kontextlosen dogmatischen Deutung und deren religiöser Legitimation von Gewalt zum Ausdruck bringt (Kuhlmann). Als problematisch wird vor allem der undifferenzierte Gebrauch des deutschen Wortes »Opfer« erachtet. Es umfasst drei Dimensionen, die in anderen Sprachen – so auch im Griechischen und Hebräischen – mit unterschiedlichen Worten wiedergegeben werden: 1. Gewaltopfer: engl. *victim* 2. kultisches Opfer: engl. *sacrifice* 3. übertragen: *sich auf-opfern*. Wirkungsgeschichtlich hat dies dazu geführt, dass der kultische Verstehenshintergrund und der Aspekt des Gewaltopfers in Bezug auf das Opfer Christi miteinander verschränkt wurden. Dieses wurde zudem als Vorbild für christliche Lebenspraxis (»sich aufopfern«) dargestellt.

a) *Sühnopfer*. Wenn im Deutschen das Wort »Opfer« verwendet wird, steht häufig die Vorstellung des Sühnopfers im Hintergrund, das auf den gewaltsamen Tod Jesu bezogen wird. In den neutestamentlichen Schriften steht das Süh-

opfer jedoch eher am Rande (Brandt). Feministische Exegetinnen haben deutlich gemacht, dass der sozialgeschichtliche und religionswissenschaftliche Hintergrund der Rede vom Sühnopfer ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis der neutestamentlichen Texte ist und kommen vor diesem Hintergrund zu einer differenzierten Darstellung der Opfermetaphorik und der dahinterstehenden Gottesvorstellung: Der Kontext der neutestamentlichen Rede über das Sühnopfer ist die römische Besatzung Israels. Die andauernde Erniedrigung, Vergewaltigung, Versklavung wird als Verunreinigung gedeutet, als Folge der Schreckensherrschaft der Sünde (Schottroff). Dass selbst der Messias getötet wurde, ist Anlass von Verzweiflung über den augenscheinlichen Triumph des Bösen: Wie kann Leben in Heiligkeit und Gottesnähe noch möglich sein angesichts der Übermacht von Gewalt und zwangsläufigem Schuldigwerden (vgl. auch 4 Esra)? Wie Sünde darf auch Sühne nicht individuell-moralisch verstanden werden. Sie ist im Zusammenhang der Kreuzigung Jesu als politisch-religiöse Kategorie und Sprache des Widerstands zu verstehen. Das Land bedarf der (kultischen) Reinigung. Als wichtiger Verstehenshintergrund für die Deutung des Lebens und des Todes Jesu als Sühnopfer ist eine Tradition jüdischer Martyriumstheologie anzusehen. In dieser wird das Festhalten an der Tora und der Widerstand fremden Herrschern gegenüber (mit der grausamen Folge des Martyriumstodes) als Sühnopfer für die Sünden des Volkes verstanden (vgl. 4 Makk 17,20ff.). Das Sterben der WiderstandskämpferInnen, ihr Verzicht auf Gewalt und Gegengewalt erfährt dabei eine nachträgliche (kultische) Deutung. Ihr mutiges Handeln wird als geschichtlicher Wendepunkt gedeutet, mit dem die Versöhnung zwischen jüdischem Volk und Gott möglich geworden ist.

Paulus bezeichnet Jesus in Röm 3,25 als *hilasterion*, als (Sühne-)Ort, an dem die Versöhnung mit Gott ermöglicht wird. Der Kontext im Römerbrief ist die Erfahrung von Gewalt, an der Juden / Jüdinnen wie die Menschen aus den Völkern mitschuldig werden (vgl. Röm 3,9-20). Die-

se Situation bedarf der Sühne, eines weltumgreifenden Versöhnungstages, damit ein Neuanfang für alle möglich werden kann – so Paulus. Auf der Bildebene wird das Blut Jesu hier mit dem des Opfertiers gleichgesetzt, das an den Altar gesprengt wurde. Das Blut symbolisiert Leben und Neuanfang, es bezieht sich auf Jesu ganzes *Leben* und bezieht auch die Ermordung am Kreuz mit ein (Brandt). Nicht der Tod hat die Versöhnung Gottes ermöglicht: Die Sendung des Messias unter die Strukturen der Gewalt, denen er wie alle anderen ausgesetzt war, hat zu ihrer Überwindung geführt (vgl. Röm 8,3), Gerechtigkeit bewirkt und das Befolgen der Tora ermöglicht. Hier wird kein opfernder Gott vorgestellt, für dessen verletzte Ehre Genugtuung geleistet werden müsste, im Gegenteil: Die Darstellung Jesu als »Sühnort« ist für Paulus ein Bild der Ermutigung, mit dem er zum Ausdruck bringen will, dass auch angesichts des Todes mit Leben zu rechnen ist, Leben, das von Gott geschenkt ist.

b) *Gabe*. In vielen deutschen Bibelübersetzungen wird das griechische Wort *thysia* mit »Opfer« wiedergegeben, wodurch der Charakter der Gabe (hebr. *zabah, minhah*), der im Hintergrund steht, undeutlich wird. In Röm 12,1 bezeichnet dieses Wort die gesamte Existenz als Gabe für Gott (vgl. Ps 40,7-10; 50,23), als Handeln in Gerechtigkeit und solidarischer Gemeinschaft und meint anders als in der Wirkungsgeschichte oft gedeutet keine selbsterniedrigende Opferhaltung. Der Alltag und der eigene Körper (als Tempel der heiligen Geistkraft 1 Kor 6,19) werden durchlässig für Gottes heilige Gegenwart. Nach der Zerstörung des Tempels stellt die Rede über das Opfer den Versuch dar, jüdische Identität und die Möglichkeit der Kommunikation mit Gott, trotz der Unmöglichkeit des Rituals, das an den Tempelkult gebunden ist, zu bewahren. In Hebr 10,4-10 wird Jesus als Hohepriester vorgestellt, der den Bund (mit Bezug auf Jer 31) mit Gott erneuert und durch sein ganzes Leben (*thysia*) Heiligkeit für alle Menschen ermöglicht (vgl. auch Eph 5,2).

Eberhart, Christian, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002.

Gese, Hartmut, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1983, 85-106.

Janowski, Bernd, »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, JbTh 2 (1987), 165-193.

Ders., Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühne-theologie, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 2000.

Krauss, Wolfgang, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe, WMANT 66, Göttingen 1991.

Kuhlmann, Helga, Zur Opferkritik der feministischen Theologie, in: Dietrich Neuhaus (Hg.), Das Opfer: religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte, Frankfurt am Main 1998, 107-130.

Levenson, Jon, The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity, New Haven, CT / London 1993.

Levine, Baruch A., Ritual as Symbol: Modes of Sacrifice in Israelite Religion, in: Barry M. Gittlen (Hg.), Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel, Winona Lake, Indiana 2002, 125-135.

Marx, Alfred, Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique, Leiden u. a. 1994.

Ders., La place du sacrifice dans l'ancien Israël, in: John Adney Emerton (Hg.), Congress Volume Cambridge 1995, VTS 66, Leiden 1997, 203-217.

Ders., Opferlogik im alten Israel, in: Bernd Janowski / Michael Welker (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, stw 1454, Frankfurt am Main 2000, 129-149.

Rendtorff, Rolf, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.

Schottroff, Luise, Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. Geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität, in: Renate Jost / Eveline Valtink (Hg.), Ihr aber für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 102-123.

Strobel, Regula, Opfer oder Zeichen des Widerstandes? Kritische Blicke auf problematische Interpretationen der Kreuzigung Jesu, in: Claudia Janssen / Benita Joswig (Hg.), Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien, Mainz 2000, 68-82.

Tilly, Michael, Kanaanäer, Händler und der Tempel in Jerusalem, BN 57 (1991), 30-36.