

Sündenbock- und Opferritual: Biblische Aspekte

Ekkehard W. Stegemann

Diskurs über das Opfer

Wir erleben in den letzten Jahren eine bemerkenswerte Diskussion des Themas Opfer. Drei einander überschneidende Ebenen, nämlich eine christentumskritische, eine religions- und kulturwissenschaftliche und eine innertheologische können unterschieden werden:

Da ist *erstens* das weitverbreitete Unbehagen an der theologischen Rede vom Opfertod Jesu. "Steht Gott auf Blut?" – so lautete die Titelfrage einer Artikelserie im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt (1988/89). Und in einer Umfrage haben Berliner Studentinnen herausgefunden, daß ihre Kommilitonen und Kommilitoninnen es als Zumutung empfinden, daß aus dem Blut des getöteten Jesus Erlösung entstehen soll und die Gemeinde im Abendmahl mit einer längst überwundenen Opferpraxis behelligt werde. Schließlich trifft vor allem in feministischer Theologie die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer auf große Kritik.

Die *zweite Diskussionsebene*: Religionsgeschichte und Altertumswissenschaft versuchen seit etwa zwei Jahrzehnten, die uns fremde Praxis des antiken Opfers neu und besser zu verstehen. Ausgelöst wurde die Debatte durch zwei Bücher, die beide 1972 erschienen sind und deren Thesen bis in die Gegenwart hinein die Gemüter erregen. Ich meine einerseits das Buch des französischen Literaturkritikers René GIRARD (*La violence et le sacré*, Paris 1972), andererseits die Monographie des Zürcher Altphilologen Walter BURKERT (*Homo Necans*, Berlin 1972). Beide Auto-

ren versuchen auf ihre Weise die antiken Opferriten anthropologisch zu erhellen. Dabei entdecken sie in diesem religiösen Ur-Ritual die Regulierung und Ausagierung von Aggression und Gewalt.

Fast ohne Kenntnis dieser religionsgeschichtlichen Diskussion findet seit Jahren eine innertheologische, ja nahezu inner-exegetische Debatte über die Heilsbedeutung des Todes Jesu statt. Das entscheidende Stichwort dieser *dritten Diskussionsebene* heißt "Sühne". Sühne ist nicht als Veröhnung der verletzten Majestät Gottes zu verstehen, sie ist auch keine menschliche Leistung im kultischen Opferhandeln. Vielmehr ist Sühne ein Heilsgeschehen, in dem der Sünde-Unheils-Zusammenhang unterbrochen wird. Und nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist das Subjekt des Sühnegeschehens. Gott selbst hat nämlich das Sühnemittel Blut gegeben, in dem das Leben enthalten ist (vgl. 3. Mose 17,11). Diese Ansicht ist freilich nicht unumstritten, wie wir später sehen werden. Sie könnte nämlich eine spätere Theologisierung des Opfers für dessen ursprünglichen Sinn halten.

Diese alttestamentlichen Forschungen haben natürlich Folgen für die Interpretation des Todes Jesu als Sühnopfertod. Der blutige Ritus des Opfers kann fast ganz hinter dem appetitlichen theologischen Sinn der Sühne als stellvertretender Lebenshingabe zurücktreten. Und alles geschieht nicht kraft menschlicher Leistung. Gott selbst ist der Handelnde, der Sühnende, Subjekt, nicht Objekt des Opfervollzugs. Dies hat bei manchen dazu geführt, den Bogen von der anderen Seite her zu überspannen – d. h. den Sühnopfertod Jesu für das Zentrum der neutestamentlichen Soteriologie zu halten. Doch darf ja nicht übersehen werden, daß es im Neuen Testament mehrere Modelle gibt, um die Bedeutung des Todes Jesu zur Sprache zu bringen. Etwa das des Sklavenloskaufes (Mk 10,45) oder das der Freundesliebe (Joh 15,13). Freilich auch das Modell des Opfers (vgl. vor allem den Hebräerbrief), aber eben: auch,

nicht ausschließlich. Ja, bei denselben Autoren – etwa bei Paulus oder im Johannesevangelium – begegnen mehrere Modelle nebeneinander.

Ereignis und Metapher

Ich habe gesagt, es gibt mehrere "Modelle" zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament. Ich könnte auch sagen: Es gibt verschiedene Metaphern. Denn um solche bildhaften Deutungen handelt es sich ja, wenn Jesu Tod etwa als Sklavenloskauf oder Sühnemittel bezeichnet wird. Die metaphorische Rede ermöglicht uns im Prinzip eine Einsicht in Geschehenes, die ihm selbst an sich nicht anhaftet. Der grausame Tod, den ein frommer, als potentieller Aufrehrer angesehener Juden am Kreuz stirbt, vollzogen durch die römische Besatzungsmacht, ist ja alles andere als heilvoll. Aber indem er so von seinen Anhängern und Anhängerinnen interpretiert wird, wird die Interpretationsmacht der Römer gleichsam unterlaufen. Aus der als Abschreckung für andere potentielle Aufrehrer gedachten Exekution wird durch die sozialen Metaphern des Sklavenloskaufs oder der Freundesliebe und die kultische des Opfers ein Ereignis der Befreiung von Angst und Schuld. Die geradezu erdrückende und die Anhänger und Anhängerinnen Jesu lange Zeit weiterhin bedrohende Macht der Römer ist dadurch zwar nicht verschwunden. Doch ist das Grauen, das sie bedeutet, nicht als das letzte Wort angesehen. Denn letztlich sitzt doch Gott im Regimente; und der läßt Ungerechtigkeit, Brutalität und Grausamkeit nicht immer über Gerechtigkeit und Liebe triumphieren. Ja, er läßt den unschuldigen Gerechten nicht im Tode und die Seinen nicht im Stich, sondern gibt diesen Anteil an dem Überschuß von Gerechtigkeit, der jenem aufgrund seines ungerechten Todes zusteht.

Gewiß, was wir hier als metaphorische Deutung bezeichnet haben, ist für die, die Jesu Tod in sie hineingestellt haben, letztlich stärker als die empirische Wirklichkeit und die römische Interpretationsmacht, auf die sie bezogen ist. Denn es ist für sie das gerechte Gericht Gottes und seine heilvolle Initiative für die Seinen, an das sie glauben, die letzte Wirklichkeit der Welt, die alle andere als vorläufige und nur zeitlich-irdische Realität erscheinen läßt. Allein es ist eine Deutung, deren kontrafaktischer Sinn ihren Autoren nicht zweifelhaft ist. Diese letzte Wirklichkeit ist (noch) nicht wirklich, sondern allenfalls anfänglich, punktuell da. Im wesentlichen ist sie geglaubte, erhoffte, zukünftige – eben letzte – Wirklichkeit. Die metaphorische Deutung entwirft also gewissermaßen an der negativ erfahrenen Welt eine Welt, die diese Negativität überwindet und darum die Angst bannt. Dabei werden auch in bestimmten Erfahrungen charismatischer Art partielle Realisierungen jener letzten, zukünftigen Wirklichkeit schon wahrgenommen. Allein diese schon als punktuelle Anwesenheit letzter Wirklichkeit gedeutete charismatische Erfahrung ist "nur" der Beweis des Geistes und der Kraft, die der Glaube hat, nur partielle Aufhebung seiner faktischen Ohnmacht, die im Kreuz Christi Ausdruck findet und in dessen Deutung als Sühnopfer metaphorisch als nicht letztlich sinnlos dargestellt wird. Der Negativität wird nicht das letzte Wort zugetraut. Mit der metaphorischen Deutung wird gleichsam im Rücken der Negativität die letzte Wirklichkeit visionär in den Blick genommen.

Wird Jesu Tod mithin als Sklavenloskauf gedeutet, so ist klar, daß er das als solcher gerade nicht war. Dasselbe gilt von der Deutung als Opfertod. Die grausame Folterung und Hinrichtung, die die römische Kreuzigung und die ihr vorausgehende Geißelung bedeuten, können natürlich nicht realiter als Opfervorgang angesehen werden. Wie absurd es wäre, nähmen wir die metaphorische für die wörtliche Wirklichkeit, können wir uns allein daran klar machen, daß dann ja die römischen Exekutionsschergen als Priester und

Pilatus ihnen voran etwa als der Hohepriester im Auftrage Gottes amtiert hätten, um davon zu schweigen, daß Gott wie ein Moloch im Himmel in der Tat offenbar auf Blut stehen würde.

Die metaphorisch Deutung lehrt also "nur" die Wirklichkeit der Kreuzigung Jesu so zu sehen, *als ob* sie Teil einer anderen, letzten, die Negativität überwindenden Wirklichkeit sei. Dies tut sie, indem sie von der Ebene der grausamen Hinrichtung eines Menschen auf die einer heiligen Sühnehandlung wechselt, also, wie P. RICOEUR in seiner Metapherntheorie sagt, einen Fehler, eine Verletzung der Kategorien, einkalkuliert, um an der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, eine andere Wirklichkeit erscheinen zu lassen, die gerade (noch) nicht wirklich Wirklichkeit ist. Das Problem, das damit auftritt, ist aber, daß es auch eine umgekehrte Verletzung der Kategorien, eine Kategorienverwechslung auf Seiten der Adressaten metaphorischer Deutung geben kann. Wenn nämlich das "Als ob", das die Deutung des Todes Jesu als Opfertod der Wirklichkeit hinzufügt, für die letzte Wirklichkeit und die Wirklichkeit grausamer römischer Kreuzigung nur für ihren irdischen Schein gehalten wird, dann tritt das Problem der Sakralisierung brutaler Gewalt auf. Es ist – meine ich – diese unmetaphorische Rezeption der Deutung Jesu als Opfertod, welche in der Diskussion, die wir oben zuerst erwähnten, Gegenstand der Kritik ist. Die Frage ist, ob eine solche Rezeption eigentlich heute, nachdem die befreiende Kraft der kultischen Metaphorik offenbar vergangenen ist, geradezu unvermeidbar geworden ist.

Deshalb ist es wichtig, daß wir uns einerseits kurz mit der Metapher "Opfer" in unserem Sprachgebrauch heute, andererseits mit der antiken Opferpraxis beschäftigen, von der her sie genommen ist.

Einige sprachliche Vorbemerkungen zum Opferbegriff

Weder die Hebräische Bibel noch deren griechische Version kennen einen Begriff, der derart umfassend und generalisierend ist wie unser Wort "Opfer", das zudem sowohl die Handlung, die Darbringung, als auch das Dargebrachte, das "Opfermaterial", bezeichnet. Hier können andere Sprachen besser unterscheiden. Das Englische zum Beispiel kennt – entsprechend dem lateinischen *sacrificium* und *victima* – die Wörter *sacrifice* für die Opferhandlung und *victim* für die Opfergabe; freilich meint *sacrifice* auch die Opfergabe, das "Opfermaterial". Und dem deutschen "Opfer" entspricht das englische *offering*, das ebenfalls die Opfergabe und die Opferhandlung bezeichnen kann. Im biblischen Hebräisch ist der umfassendste Begriff *qorban*. Man gibt ihn wohl am besten mit "Darbringung" wieder. Doch changiert auch dieser Ausdruck semantisch zwischen der Aktion, der Opferhandlung, und der Opfergabe, die nicht nur in Tieren oder Speisen, sondern auch etwa aus silbernen und goldenen Geräten (vgl. 4. Mose 7,3ff.) bestehen kann. In der griechischen Übersetzung (*doron*) tritt der Aspekt der Gabe in den Vordergrund. Im frühjüdischen und rabbinischen Sprachgebrauch ist *qorban* zum technischen Begriff für eine Gabe geworden, die durch Gelübde Gott bzw. dem Heiligtum geweiht und damit anderer Verfügung entzogen wurde (vgl. Mk 7,11). Vergleichbar ist damit vielleicht der Gebrauch von "Opfer" für Almosen ("Opferstock") und überhaupt von mildtätigen Werken der Barmherzigkeit.

In übertragener Bedeutung meint "Opfer" auch die Messe und speziell das Meßopfer, die Eucharistie. Vor allem nimmt unser Sprachgebrauch biblisch vorgeprägte "Spiritualisierungen" auf, wenn vom (Lob-)Opfer der Lippen oder dem der Tränen (der Buße) die Rede ist. Doch ist hier der Bezug zum eigentlichen religiösen Opfergedanken noch in verschiedener Hinsicht gegeben, so tritt dieser in anderen metaphorischen Gebrauchszusammenhängen stark zurück.

Das ist etwa der Fall, wenn in SCHILLERS Wilhelm Tell "der See rast und sein Opfer haben will". In der Literatur ist eine Zunahme der Opfermetapher seit der Mitte des 18. Jahrhunderts festzustellen, und zwar nicht zuletzt in religiösen Zusammenhängen.

Besonders problematisch erscheint uns die Metapher, wenn sie nicht nur Verunglückte von Katastrophen ("Lawinopfer"), sondern auch gewaltsam ("Verkehrsoffer") und sogar vorsätzlich Geschädigte und Getötete ("Kriegsoffer") bezeichnet und so der grausamen Realität – bewußt oder nicht – einen quasi-sakralen Gehalt unterlegt. Freilich macht es einen Unterschied, wer, wann unter welchen Umständen diese Begrifflichkeit anwendet. So kennzeichnen HORKHEIMER und ADORNO die Geschichte der Zivilisation als "die Geschichte der Introversion des Opfers", d. h. "der Entsagung"¹. Sie machen damit darauf aufmerksam, daß der Versuch, den Naturzwang zu brechen, immer in Kauf genommen hat eine Verleugnung der Natur des Menschen. Es werden Opfer gebracht, damit keine Opfer mehr gebracht zu werden brauchen. Man kann aber auch die Risiken unserer hochindustrialisierten Gesellschaften, die ja nicht aus dem Mangel, sondern aus der immer größer werdenden Perfektion der Naturbeherrschung resultieren, mit dem Opferbegriff gleichsam als notwendigen Tribut an das System rechtfertigen. Hier ist die Metapher mit Sicherheit mißbraucht. Sie soll in diesem Fall das Irrationale, Bedrohliche und Ängstende, das der instrumentellen Rationalität der Moderne inhärent ist, bannen. Human und ethisch wäre aber gerade das Gegenteil, nämlich angesichts der Folgen alles zu tun, um Wege aus dem Risiko zu suchen. Man wird aber andererseits die Metapher aus der Perspektive der "Opfer" und ihrer Angehörigen jedenfalls verstehen als den Versuch, die schmerzliche Sinnlosigkeit ihrer Leiden zu lindern.

¹ Vgl. Dialektik der Aufklärung, Horkheimer, Werke, Bd. 5, S. 79.

Das Opfer – eine ritualisierte Schlachtung

In der antiken Mittelmeerwelt waren Opfer ein zentraler Bestandteil der religiösen Praxis. Sie konnten im eher privaten Raum der Familien, aber auch in der Öffentlichkeit zelebriert werden. Weinspenden oder die Speisung von Götterbildern mit allerlei Nahrungsmitteln gehörten zu den unblutigen Opfern. Doch damals wie heute standen die blutigen Tieropfer im Mittelpunkt des Interesses. Und gerade die blutigen Opfer sind in ihren typischen Strukturen bei Griechen, Römern und Israeliten vergleichbar. Die Unterschiede – etwa die Kultzentralisation am Jersualemer Tempel oder die Erblichkeit des Priestertums in Israel – gewinnen gerade auf dem Hintergrund des Gemeinsamen an Profil.

Die moderne religionsgeschichtliche Erforschung ist sich in einem Punkt einig: Das klassische antike Opfer ist von seiner Funktion her als ein kommunikatives Ritual zu verstehen. Und dies gilt im Prinzip für alle Opfertypen. Es ist zumal der Zürcher Altphilologe Walter BURKERT gewesen, der das Ritual des Opfervorgangs zu rekonstruieren versucht hat. Seine Rekonstruktion eines griechischen Opfers (*thysía*) gebe ich in Grundzügen wieder:

Das griechische Tieropfer ist ein Fest, markiert als Unterschied zum Alltäglichen durch besondere Kleidung, durch Schmücken des Kopfes mit einem aus Zweigen gewundenen Kranz. Auch das Tier wird geschmückt. In feierlicher Prozession wird das Opfertier dann zur heiligen Stätte, zum Altar geführt. Flötenspieler machen Musik. Am Altar angekommen wird ein Kreis gezogen, der Opfer und Festgemeinde umschließt, das Heilige vom Profanen ausgrenzt. Dann wird Wasser aus einem Krug reihum über die Hände gegossen. Auch das Opfertier wird begossen oder getränkt, nickt reagierend mit dem Kopf, was als Zustimmung zu seiner Schlachtung gedeutet wird. Ein Teil der "Unschuldskomödie" – wie BURKERT im Anschluß an Karl MEULI den

häufigen Versuch nennt, das Tier schließlich selbst für seinen Tod verantwortlich zu machen. Stille tritt ein. Es wird ein Gebet gesprochen durch den Opferherrn: mit ausgestreckten Armen beginnt er die Anrufung eines Gottes, versehen mit Wünschen und Gelübden. Danach folgt die Schlachtung, die durch gellende Schreie der Frauen begleitet wird. Gleichsam der emotionale Höhepunkt, das Leben überschreitet den Tod. Das Rind wird mit einer Axt niedergeschlagen, seine Halsschlagader wird geöffnet, das rinnende Blut in einer Schale aufgefangen. Mit ihm wird der Altar besprengt. Es beginnt die Zerlegung des toten Tieres, seine Ausweidung, Häutung usw. Knochen und Fett, die nicht eßbaren Teile, werden zusammen mit kleinen Speisegaben – Kuchen und Brei – verbrannt. Wein wird in das Feuer geschüttet. Das alles ist Darbringung an den Gott. Danach ißt die Festgemeinschaft, soll nichts mit nach Hause nehmen.

Es mag überraschen, muß aber wohl nüchtern zur Kenntnis genommen werden: Der Normalfall des antiken Tier-Opfers ist zunächst einmal ritualisiertes Schlachten mit einem darauf folgenden Fleischverzehr. Diese Opferart ist nicht nur in Griechenland, sondern auch im Prinzip in Israel (Schlachtopfer; hebr. *säbach*) vorhanden, auch wenn das Ritual hier in vielen Details anders verläuft und durch die Kultzentralisation und zunehmende Sakralisierung der Schlachtung im Tempel das Schlachtopfer eine speziellere Bedeutung als (Säbach-)Schelamimopfer im Zusammenhang eines Brandopfers erhält. Doch bleibt auch das Schelamimopfer am Tempel ein gemeinschaftstiftendes Schlachtopfer, ein Schlachtfest.

Diese Deutung liegt natürlich unserem Vorverständnis vom Opfer quer. Wir sind gewohnt, das Opfer als atavistische Darbringung einer Gabe an einen Gott zu verstehen, nicht als Fleischmahlzeit unter den Opfernden. Die ist in der sozialen Lebenswelt, in der wir leben, ja keine Ausnahme. Und auch das Töten von Tieren ist ja für uns selbstver-

ständig, auch wenn wir es aus der Öffentlichkeit in Schlachthäuser verdrängt haben und so nicht mehr mit ansehen müssen. In der Antike ist aber eine Fleischmahlzeit – abgesehen von den sprichwörtlichen Fleischtöpfen Ägyptens – weithin eine Ausnahme, ein Fest gewesen. Das Opfer ist also ritualisiertes Töten, ein heiliger, kultischer Vorgang. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird hier nicht ohne Anrufung der Götter überschritten und bleibt in der Öffentlichkeit präsent. Ja, in Israel wird durch das Verbot des Blutgenusses und den speziellen Blutritus, der die Heiligkeit des Lebens als Gabe des Schöpfers wahren soll, diese Überschreitung der Tabuschwelle besonders ritualisiert.

Auch wenn aus dieser Opferart kaum die Metaphorik zur Deutung des Todes Jesu gewonnen wurde, ist doch deutlich, daß zum Opfer als Vorgang der Überschreitung der Grenze ein – womöglich Aggression gerade kanalisierendes – Ritual mit Gemeinschaftsfunktion gehört. Schon daraus, daß natürlich dem Tod Jesu jegliches Opferritual fehlt, ist dem antiken Menschen das Metaphorische an dessen Deutung als Opfer einsichtig.

Vernichtungsoffer und Angstbewältigung

Das sogenannte Vernichtungsoffer wird griechisch *sphagion* und hebräisch *olah* genannt. In diesem Opferritual wird ein Tier getötet, aber dieses wird nicht verspeist, sondern gleichsam ganz der Gottheit dargebracht. Es ist in Israel zu besonderer Geltung gekommen durch seine tägliche Darbringung am Tempel. Bei den Griechen (und Römern) fanden solche Blutopfer vor wichtigen, mit Gefahr verbundenen Unternehmungen statt: bei Belagerungen einer Stadt, vor Schlachten in einem Krieg, bei gefährlichen Flußüberquerungen. Auch Menschenopfer werden – jedenfalls legendarisch – als *sphagion* dargebracht. Der direkte Opfer-

zweck kann ein doppelter sein: Man will ein Zeichen für den Ausgang der Schlacht und die Gottheit günstig stimmen. Berühmt ist ja auch der Kampf zwischen Elia und den Baalspriestern auf dem Karmel, bei dem Elias Opfer vom Feuer verzehrt und als Brandopfer angenommen wird (1 Kön 18; vgl. auch 4. Mose 23,1). Offenbar geht es um die Nähe der Gottheit im verzehrenden Feuer und damit ist der Glaube an ihren Beistand die entscheidende Erfahrung dieses Opfers.

Hier geht es also um die Verarbeitung von Angst. Vor einer kriegerischen Auseinandersetzung wird in einem solchen Vernichtungsoffer gleichsam symbolisch und real zugleich im Töten der Opfertiere auf die Gewalt, das Töten von Menschen vorbereitet, aber auch die Angst davor religiös-rituell kanalisiert. Es ist daher nach meiner Meinung kein bloßer Zufall, daß die einzige Anwendung von Opfermetaphorik in der profan-griechischen Literatur an das *sphagion* anknüpft: Das Hinmetzeln von Menschen, ihr Schlachten wie ein Opfer, ist geradezu zu einer stehenden, selbstverständlichen Metapher geworden.

Im Neuen Testament wird auch der Tod Jesu mit der aus dem Umfeld des Vernichtungs-Opfers stammenden Terminologie des "Schlachtens" metaphorisch umschrieben. So etwa in der Apostelgeschichte 8,32, wo ein Jesaja-Zitat (53,7) auf Christus angewendet und zugleich deutlich wird, daß der Vorgang nicht real, sondern metonymisch zu verstehen ist: Christus ist wie ein Schaf zur Schlachtung geführt worden. Sprechender ist der übertragene Sprachgebrauch von "Schlachtopfer" im Blick auf Christus in der Johannes-Apokalypse 5,6ff. Der Seher sieht Christus als ein geopferetes Lamm, das aus allen Völkern durch sein Blut eine Kultgemeinschaft erkaufte hat. Diesem Opfer werden durch seine Kultgemeinschaft nun aber selbst geistliche Opfer dargebracht!

Sühnopfer und Schuldbewältigung

Anders als das Brandopfer, in dem es um die Vermittlung der Nähe zu Gott geht, haben Sünd- (*chattat*) und Schuldopfer (*ascham*) die Funktion, eine durch Sünde und Schuld gestörte Beziehung wieder in Ordnung zu bringen (vgl. 3. Mose 4-5). Diese Opferart ist für Israel spezifisch. Hier kommt offenbar alles darauf an, daß das Darbringungsritual sühnend wirkt. Insbesondere hat das Blut des geopferten Tieres als Träger des Lebens diese kultische Funktion. Daraus ist geschlossen worden, daß das geopferte Tier stellvertretend den Tod des Sünders übernimmt (vgl. 3. Mose 17,11). Es träfe dann also das Tier, was den Sünder treffen müßte. Allein das ist schon deshalb eine fragwürdige Annahme, weil nach 3. Mose 5,11-13 als Ersatz für ein Sündopfer auch ein Speisopfer dargebracht werden kann. Im "Armutsoffer" kann also der Sühneritus auch ohne Blut, nämlich mit einem Mehlopfer, vollzogen werden. Das zeigt an, daß das Ritual und nicht das Blut für den Sühnvorgang entscheidend ist. Die Theorie der Existenzstellvertretung ist darum eher als eine sekundäre Rationalisierung bzw. Theologisierung, ja, geradezu als Christologisierung eines kultischen Rituals zu sehen.

Der Gedanke der Sühne durch Stellvertretung, die für die Abwendung des Zornes Gottes von Israel die Vernichtung sogar des Lebens einkalkuliert, dürfte wohl eher in der nichtkultischen Tradition des interzessorischen Eintretens seinen Sitz im Leben haben, letztlich also aus juristischem Denken stammen, für das Abwendung von Strafe durch Ersatz oder Auslösung von durch Schuld Verwirktem mittels Stellvertretung möglich ist. Doch ist zu beachten, daß Stellvertretung und Sühne durch Lebenshingabe – abgesehen von Jesaja 53 – in der Hebräischen Bibel nicht zu finden ist. So bietet zwar Mose sein Leben als Sühne für Israel an, muß aber hören: "Ich streiche nur den aus meinem Buch, der wider mich gesündigt hat." (2. Mose 32,33). Sterben für das Volk oder die Tora wird erst im Zusam-

menhang mit den Martyrien in der Zeit der Zwangshellenisierung und delikaterweise offenbar nicht ohne Einfluß aus der griechischen Tradition heroischen Sterbens in den Makkabäerbüchern erwähnt. Es ist im Neuen Testament auch Jesu Sterben möglicherweise in diese Tradition des Märtyrertodes gestellt worden (vgl. Röm 3,25). Jedenfalls ist Sühne durch (stellvertretende) Lebenshingabe keinesfalls die einzige Möglichkeit. Daneben findet sich die Vorstellung von der sühnenden Wirkung der Wohltätigkeit und des Fastens, aber auch der Beachtung des Elterngedots des Dekalogs schon im Buch Jesus Sirach (vgl. 3,30; 34,25f.; vgl. Prov 16,6 u. ö.). Diese Tradition wird dann nach der Zerstörung des Zweiten Tempels verstärkt, wie die bekannte Geschichte über Jochanan ben Zakkai zeigt:

"Einmal, als Rabban Jochanan ben Zakkai von Jerusalem kam, folgte ihm R. Jehoschua und erblickte den Tempel in Trümmern. 'Wehe uns', rief R. Jehoschua, 'daß der Ort, an dem die Ungerechtigkeiten von Israel gesühnt wurden, verwüstet ist.' 'Mein Sohn', antwortete Rabban Jochanan, 'sei nicht betrübt. Wir haben eine andere Sühne, so wirkungsvoll wie diese. Und worin besteht sie? In den Taten der Liebe, wie gesagt ist (Hos 6,6): *Barmherigkeit will ich und nicht Opfer.*" (ARN 4,5)

Diese Ersetzung des Opfers durch sühnende Wohltätigkeit ist natürlich nicht als Abwertung des Opfers gemeint. Dasselbe gilt von Matthäus 9,13; 12,7. Auch die hier aufgenommene prophetische "Opferkritik" (vgl. auch Am 5,21f.; Jes 1,10ff.; Jer 6,20) galt ja nicht dem Opferkult als solchem, sondern – wie Hosea 6,6b deutlich macht – der mangelnden ethischen Entsprechung zum heiligen Kult. Zwar ist es eine weitverbreitete Auffassung, daß es in der israelitischen Religionsgeschichte so etwas wie eine zunehmende kritische Ablösung von einem als atavistisch und archaisch empfundenen Opferkult gegeben habe, was zu einer Spiritualisierung und Sublimierung des Kultes, also zu einem Gottesdienst ohne Opfer, schließlich geführt hätte. Und manchmal sieht man diese Linie dann durch das frühe

Christentum verstärkt, manchmal sieht man sie durch die Anwendung des Opfergedankens auf Jesu Tod im frühen Christentum gerade wieder gebrochen. Allein es scheint mir, daß Kritik am Opfer im antiken Judentum nur als Kritik an der Rechtmäßigkeit oder Richtigkeit des Opferkults im Tempel belegbar ist, nicht aber am Kult an sich. Dies zeigt etwa die Kultkritik in Qumran. Selbst für die erste Jesusbewegung gilt, daß sie den Tempelgottesdienst für ganz selbstverständlich gehalten hat. Frühchristliche Kritik am Tempel steht zudem immer unter dem Verdacht, eine Kritik ex post, nämlich nach der Tempelzerstörung zu sein. Die Aktionen Jesu am Tempel, die zum Auftakt der evangelischen Passionsgeschichten erzählt werden, sind, wenn sie historisch sein sollten, schwerlich als Kultkritik an sich zu verstehen. Eher dürfte Jesus hier als einer dargestellt werden, der sich leidenschaftlich für die Reinheit des Tempels einsetzt. Opferkritik im eigentlichen Sinn hat es meines Erachtens nur in Griechenland gegeben (HERAKLIT, EMPEDOKLES). Deutlich zu unterscheiden von dieser Opferkritik ist, wie gesagt, die prophetische Kritik, die auf Heiligung des Lebens in Entsprechung zum Kult zielt, und die Metaphorisierung oder "Spiritualisierung" des Opfers. Sie ist in der Hebräischen Bibel nur äußerst selten zu finden, und zwar, wie Psalm 51 zeigt, keineswegs im Blick auf eine endgültige Überwindung des Opferkults, sondern gleichsam als Intermezzo zwischen Zerstörung und Wiederaufbau. Die Voraussetzung der Spiritualisierung ist die Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels oder die geographische Ferne zu ihm. Selbst die Diaspora aber hat durch die Tempelsteuer finanziell und durch die Wallfahrten zum Tempel persönlich sich am Opferkult beteiligt. Kritik am Opfer im Diasporajudentum bezieht sich nicht auf den Tempelkult in Jerusalem, sondern auf heidnische Opfer, steht also im Zusammenhang der jüdischen Polytheismuskritik.

Sündenbock, Eliminations- und Reinigungsritus

Das deutsche Wort "Sündenbock" hat eine bemerkenswerte Sprachgeschichte durchlaufen. Seit dem frühen 17. Jahrhundert ist es als Schimpfwort für einen "schlimmen Sünder" belegt, und zwar vermutlich in Aufnahme der Unterscheidung von Schafen (= Gerechten) und Böcken (= Sündern) im Gerichtsgleichnis von Matthäus 25,32f. Erst einige Jahrzehnte später ist ein Gebrauch im Zusammenhang mit dem Reinigungsritual des großen Versöhnungstages von 3. Mose 16 nachweisbar. "Sündenbock" wird jetzt der "Bock für Asasel", der beladen mit der Sünde des Volkes in die Wüste geschickt wird, genannt. Dieser theologische Sprachgebrauch dürfte die Voraussetzung dafür sein, daß wenig später auch Christus als "Sündenbock" bezeichnet wird. Vor allem begründet er aber die nach GRIMMS Wörterbuch "seit 1800 durchaus vorherrschende bedeutung: der, auf den man die eigenen sünden oder die sünden dritter abwälzt"². Diese Bedeutung prägt bis heute auch den untheologischen Sprachgebrauch, der weithin mit dem des "Prügelknaben" identisch ist.

Im Unterschied zum Deutschen bleiben andere europäische Sprachen sprachlich viel enger an der biblischen Tradition in der Bezeichnung des "Sündenbocks". Das französische *bouc émissaire* ist wie das entsprechende englische (*e*)*scapegoat* deutlich an dem Kern des Rituals, der Sendung des Bocks in die Wüste, orientiert. Das entspricht der griechischen (*apompaios*) und lateinischen (*caper emissarius*) Übersetzung von 3. Mose 16,8.10, die den "Bock für Asasel" als den "fortgeschickten oder verstoßenen (Bock)" bezeichnen, also Asasel nicht als Eigennamen auffassen. Das schließt offenbar an ein auch für Griechenland belegtes Vertreibungsritual an. Doch wird sich gleich noch zeigen, daß bei diesem Ritus schwerlich von einem Opfer gespro-

² Bd. 10,4,Sp.1143.

chen werden kann und zwischen griechischer und jüdischer Tradition unterschieden werden muß.

Zunächst das griechische "Sündenbock" (*Pharmakós*)-Ritual:

Hier handelt es sich um Menschen, meistens um Außen-seiter. Ein häßlicher Mensch oder ein armer Teufel, ein verurteilter Verbrecher oder irgendein als Störenfried erachteter, eben als "Sündenbock" anscheinend gut instrumentalisierbarer Mensch wird hier genommen. Übrigens muß der *Pharmakos*-Sündenbock nicht immer getötet werden. Manchmal genügt seine Vertreibung oder Ausstoßung zur Reinigung bzw. Abwendung des Unglücks. So werden etwa in Athen am Fest der Thargelia "zwei Männer aufgrund besonderer Widerwärtigkeit ausgewählt, 'einer für die Männer, einer für die Frauen'; sie werden mit Feigen behangen, als *kathársia* 'hinausgeführt', vielleicht vertreibt man sie auch mit Steinen"³. Einen speziellen Fall schildert uns eine Erzählung über den antiken Wundertäter Apollonius von Tyana. Danach soll Apollonius Ephesus von der Pest befreit haben, indem er die Jünglinge der Stadt aufforderte, einen Fremden, einen alten Bettler zu töten. In seiner Gestalt nämlich wollte Apollonius die Pest erkannt haben. Die Steinigung des Bettlers war als Opfer inszeniert worden – Apollonius betete während der Tötung des Bettlers zu Herakles Apotrópaios. Und er mußte sich später vor dem Kaiser für dieses Menschen-Opfer verantworten, als er in politische Anklagen verwickelt wurde (VitApoll 4,10).

Eliminationsrituale in Seuchensituationen sind auch aus hethitischen Texten ("Pestrituale") bekannt, freilich hier bezogen auf Tiere, Schafböcke, die durch magischen Kontakt mit der Seuche infiziert in die Steppe gejagt werden. Hier haben wir die deutlichste Analogie zum biblischen "Sündenbock". Doch bevor wir darauf eingehen, soll doch wenigstens erwähnt werden, daß es andere Substitu-

³ Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, S. 139.

tionsrituale wie etwa das babylonische Ersatzkönigs-Ritual gibt. Hier werden angesichts böser Omina für den König einfache Leute oder Kriegsgefangene für die geweissagte Unheilszeit als Ersatzkönige eingesetzt und zum Beispiel mit dem Fluch des bösen Omen beladen ins Ausland abgeschoben.

Die alttestamentliche "Sündenbock"-Tradition repräsentiert hier meines Erachtens eine andere, im gewissen Sinne sogar bemerkenswert andere Praxis. Bemerkenswert darum, weil hier öffentliche Schuldverarbeitung geschieht. Denn vom "Bock für Asasel", der in die Wüste geschickt wird, heißt es in 3. Mose 16:

"(21) Aaron stemmt seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes, bekennt über ihm alle Verschuldung der Israeliten und alle ihre Übertretungen, durch die sie sich irgendwie verfehlt haben, gibt sie auf den Kopf des Bockes und schickt (ihn) mit Hilfe eines dafür Bereitstehenden in die Wüste.

(22) Der Bock trägt auf sich alle Verschuldungen fort in eine abgelegene Gegend; so schickt er den Bock in die Wüste."

Auch hier handelt es sich um einen Eliminationsritus. Durch magische oder symbolische Identifizierung wird die kollektive Schuld Israels gleichsam übertragen auf einen makellosen Bock. Der Priester überträgt die Sünde auf das Tier, das sie forträgt und so eliminiert. Voraussetzung ist ein magisches Weltbild, das eben die Übertragung von schuldiger Identität auf einen Stellvertreter jedenfalls symbolisch für möglich hält. Vor allem aber ist mir wichtig: Die Schuld der Gesellschaft wird hier öffentlich dargestellt und bekannt. Das Opfertier ist unschuldig, wird erst nach Bekennen der Schuld Israels mit dieser Schuld kontaminiert und transportiert sie aus der Gemeinschaft fort. Israel ist damit entsündigt, gereinigt. Alles geschieht im übrigen in einem geregelten, ritualisierten Rahmen. Das "Sündenbock"-Ritual steht in 3. Mose 16 bekanntlich im Zusam-

men-hang des großen Versöhnungsfestes. Hier wird neben dem "Bock für Asasel" auch ein "Bock für JHWH" gewählt, der zur Reinigung des Tempels dient.

Im Neuen Testament wird vor allem im Hebräerbrief auf 3. Mose 16 zur metaphorischen Deutung des Todes Jesu als "Selbstopfer" zurückgegriffen. Einige Exegeten stellen aber auch Römer 3,25 in diese Tradition. Bedacht werden muß in jedem Fall, daß wir es hier mit Metaphern zu tun haben.

Wenn etwas aus dem Sündenbockritual, dem Sühnopfer und dem Sühnegedanken der Bibel überhaupt zu lernen ist, dann ist dies meines Erachtens die bemerkenswerte humane Fähigkeit, Schuld zu erkennen, zu bekennen und damit auch zu übernehmen, d. h. sich zugleich für Wiederherstellung von schuldhaft Zerstörtem verantwortlich zu wissen. Diese humane Kultur ist in der christlich-abendländischen Geschichte nicht selten, in Nazi-Deutschland massiv verdrängt, ja, beinahe vernichtet worden. Die Schuldeinsicht ist bei den Nazi-Tätern der Projektion der Schuld auf die Opfer gewichen. Im Ausbleiben der Trauer nach der Befreiung vom Nazismus hat sich dies fortgesetzt. Dieser inhumane Mechanismus hat heute noch nicht aufgehört. Die Destruktivität, die als Folge der Abspaltung eigener Schuld und der Haß-Projektion auf Fremde sich bereits wieder manifestiert hat, spricht Bände. Dagegen muß die biblische Humanität der Schulterinnerung und der Fähigkeit zum Wiedergutmachen gestärkt werden. Gewiß, das Wort Wiedergutmachung bleibt völlig unzulänglich angesichts der monströsen Verbrechen, die ja schon wieder in Deutschland an Menschen begangen worden sind, nur weil sie anders sind. Gleichwohl ist der Versuch zur Wiederherstellung des Zerstörten, zum Heilen von Wunden, notwendiger als je. Denn wo die Tat der Liebe ausbleibt, bleiben allein die Taten des Hasses bestehen. Oder wie es in den Sprüchen heißt: "Durch Güte und Wahrheit wird Schuld gesühnt" (Prov 16,6).

Literaturhinweise

- Burkert, Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard Opfer. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Nutzbarkeit eines religiösen Ausdrucks, in: Der Krieg in den Köpfen, hg. v. H.-J. Althaus u. a., Tübingen 1988, 109-120.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, s. v. Opfer, Sündenbock.
- Janowski, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen 1982.
- Jörns, Klaus-Peter, Der Sühnetod Jesu Christi in Frömmigkeit und Predigt, in: Beiheft 8 zur ZThK 1990, 70ff.
- Kraus, Wolfgang, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe, Neukirchen 1992.
- Kümmel, H. M., Ersatzkönig und Sündenbock, ZAW 80 (1968) 289-318.
- Rendtorff, Rolf, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, Neukirchen 1967.
- ders., Leviticus (Biblischer Kommentar zum Alten Testament III, Lfg. 1-3), Neukirchen 1985ff.
- Stegemann, Ekkehard, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: E. Blum, G. Chr. Macholz, E. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Neukirchen 1990, 503-516.
- Willi-Plein, I. Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, Stuttgart 1993 (SBS, noch nicht erschienen).