

BIBEL UND KIRCHE

Opfer und Sühne

- | | | |
|-----|-------------------------|--|
| 125 | Rainer Ruß | Brand- u. Sühnopfer forderst du nicht: Ps 40,7
Heute von Opfer und von Sühne reden? |
| 126 | Hans Ulrich Steymans OP | Die Opfer im Buch Deuteronomium
Ihre Funktion im Leben des Gottesvolkes |
| 132 | Meinrad Limbeck | Wer Dank opfert, der preiset mich: Ps 50,23
Möglichkeiten und Grenzen kultischer Opfer |
| 138 | Karl Löning | Der gekreuzigte Jesus — Gottes letztes „Opfer“
Kultmetaphern und urchristliche Soteriologie |
| 144 | Jürgen Werbick | Die Versöhnung der zürnenden Gottheit?
Zwiespältiges soteriologisches Denkmodell |
| 150 | Dorothea Sattler | Das Opfer Jesu Christi in der Eucharistie
Bemühungen um einen evang.-kath. Konsens |
| 156 | Biblische Umschau | Die Bibel im Leben der Kirchen Europas
Die Seite der Bibelwerke |
| 162 | Biblische Bücherschau | Die Bibel in der Kunst: 19. Jahrhundert
Die Neue Echter Bibel
Monographien zum Markus-Evangelium |



»Brand- und Sühnopfer forderst du nicht« Ps 40,7

Heute von Opfer und von Sühne reden?

Zahlreich sind die Wunder, die JHWH tut, viele sind Zeugen dessen (Ps 40,6). Einen hat JHWH aus tödlicher Gefahr errettet. Nun tut er seinen Mund auf, um Gott zu loben (Ps 40,2-5). Warum bringt er kein Opfer dar? JHWH hat ihn dazu nicht bewogen. Der Verzicht mutet seltsam an.

Der Beter des Psalms 40 erlebt es wie ein Wunder, daß sein Gott keinen Opferkult für sich fordert. Vielmehr gibt er dem Frommen die Gabe des Gehörs, damit er der Weisung der Tora nachkomme: Höre, Israel (Dtn 6,4)! Nicht vergeblich hat Gott sein Wort auf das Herz des Beters geschrieben (Jer 31,34). Der wird fortan über Gottes Huld und Wahrheit vor der Gemeinde sprechen (Ps 40,11).

Neu ist der Gedanke an einen Kult ohne Opfer nicht. Er erinnert an die Begegnung zwischen Saul und Samuel, an deren Ende Samuel die Einsicht formuliert: Gehorsam ist besser als Opfer (1 Sam 15, 22)! Diese Skepsis gegenüber dem Wert des Opfers verdichtet sich bei den Schriftpropheten und kulminiert bei Jeremia: Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten herausführte, nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft (Jer 7,22). Sinngemäß fragt Amos: Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht während der vierzig Jahre in der Wüste (Am 5,25)?

Nicht wird der Dank für erfahrene Hilfe oder Rettung verworfen. Aber der JHWHtreue Mensch weicht nicht auf die Darbringung von Opfern aus, wenn er Gott Ehre und Dankbarkeit bezeugen will. So er Recht übt und Güte und Mitmenschlichkeit, läuft er nicht Gefahr, Opfer und Kult als Ersatzleistung mißzuverstehen. Israel wird nicht wegen mangelnder Opfer gerügt; Gott nimmt die dargebrachten Opfer an (Ps 50,8; anders Ps 51,18). Daneben gibt es eine authentische Weise, Gott zu ehren: ihn anzurufen in jeder Not (Ps 50,15).

Die geläufige Bemerkung, JHWH röche gern den beruhigenden Duft des Opfers (Gen 8,20; Lev 3,16 und noch Sir 45,16), wirkt anstößig nur dann, wenn man sie wörtlich-konkret versteht. Ebenso wäre das Opfer als (verzehrbarer) Speise für Gott (Lev 21,6) ein Mißverständnis. Man darf die Opferkritik aber nicht spiritualisieren, als ob ein vernunftgemäßer Gottesdienst (Röm 12,1) Leiblichkeit ausschlösse.

Das Opfer bleibt für den Frommen nicht unverbindlich. Opfer verlangt Zucht (Ps 50,17), Zucht setzt Erkenntnis voraus (Spr 12,1). Sie bekennt das Zuwenig und führt zum Opfer eines zerknirschten Geistes (Ps 50,19) und eines zerschlagenen Herzens (Jes 57,15; Ez 6,9). Deuterojesaja läßt nicht den rechthabenden Gott sprechen, sondern den liebenden: Mit deinen Sünden hast du mir Arbeit gemacht (Jes 43,24). Gott beläßt den Sünder nicht in der Depression; er ist seinem Gottsein mehr schuldig: Ich bin es, der um meinwillen deine Vergehen auslöscht (Jes 43,25).

Das Fehlverhalten des Sünders hat die Ordnung nachhaltig gestört. Durch die Sühne wird sie wiederhergestellt; den Schaden kann man beheben. Da Sünde nicht nur unsozial ist, sondern das Leben selbst bedroht, bietet Gott umfassende Sühne an, die aus der Todverfallenheit rettet, indem sie den Unheilzusammenhang aufhebt.

Sühne im biblischen Sinn ist heute nicht leicht zu begreifen. Wir pflegen Verfehlungen gerichtlich zu bereinigen und durch eine angemessene Strafe zu ahnden. Die Bibel dagegen denkt weiter. Die verletzte Ordnung fordert die Beseitigung der Störungsquelle, und vorhandene Spannungen müssen, da sie weiterwirken, neutralisiert werden. Sühne kann das bewirken.

Unsere Zeit spürt, daß die soziale Verantwortung schwerer wird und sich immer mehr ausweitet. Das Thema *Opfer und Sühne* verlangt keine Begründung mehr; die Rede davon ist nur vermeintlich eine binnenkirchliche. 1986 hat E.-L. Hossfeld in dieser Zeitschrift die Aufnahme des Themas gerechtfertigt (vgl. auch die damals erschienenen Beiträge von A. Weiser und H. Merklein). Inzwischen dürften es achttausend neue Leser begrüßen, wenn über Opfer und Sühne noch einmal verhandelt wird. Wir haben uns vor allem bemüht, der Heilswirklichkeit des Todes Jesu Christi näher zu kommen (vgl. dazu auch P. Trummer über den Sinn des Leidens Jesu: Bibel & Kirche 1993, 189-196).

Das nebenstehende Relief der Hl. Dreifaltigkeit aus der Wiesenkirche zu Soest (um 1300) zeigt Gott mit geschlossenen Augen: Der Vater trauert um den Sohn. Der tote Sohn als Opfer für die Gekränktheit eines beleidigten Gottes? Gewiß nicht.

Die Opfer im Buch Deuteronomium

Ihre Funktion im Leben des Gottesvolkes

1. Grundlegung

Die sieben wichtigsten Opfer sind in Dtn 12,6 zusammengefaßt. „In dieser... Liste werden zunächst die beiden Hauptarten der Tieropfer aufgezählt, unterschieden nach der Form ihrer Opferung: ‚Brandopfer‘, deren Fleisch auf dem Altar völlig verbrannt wird, und ‚Schlachtopfer‘, von denen nur Blut und Fett geopfert werden, während das Fleisch neben einer Abgabe an den Priester (18,3) vom Darbringenden und seinen Gästen in einer Opfermahlzeit an heiliger Stätte verzehrt wird. Es folgen fünf Einzelarten von Opfern, unterschieden nach ihrem Inhalt und Anlaß: ‚Zehnte‘; ‚Handerhebungsoffer‘, wohl aus vegetabilischen Materialien; ‚Gelübdeopfer‘, zu denen man sich ohne Festlegung des Gesetzes selbst durch ein Versprechen verpflichtet hat; ‚freiwillige Opfer‘, die man darbringt, ohne durch Gesetz oder Gelübde dazu verpflichtet zu sein; schließlich ‚Erstgeburtsoffer‘ von Rindern oder Kleinvieh, also Schafen und Ziegen.“¹

Darüber hinaus findet man im Deuteronomium noch andere Opferbegriffe: das Ganzopfer (13,17; 33,10), die Vernichtungsweihe (7,26; 13,18), die Gabe (16,17), das Feueropfer (18,1), das Heilsopfer (27,7). Außerdem fehlt in der Liste von 12,6 die Darbringung der Erstlingsfrüchte. Sie wird am Schluß des deuteronomischen Gesetzes behandelt (26,1-11).

Warum sollen diese Opfer dargebracht werden? Einen Zweck, an den man vielleicht zunächst denken würde, schließt das Deuteronomium aus. Sie gelten nicht der Befriedigung irgendwelcher Bedürfnisse Gottes. Es wird nie gesagt, daß Teile der Opfer auf dem Altar zu verbrennen sind. Von fünf Ausnahmen abgesehen wird noch nicht einmal davon gesprochen, daß die Opfer für Gott geopfert werden.²

Aus den gewöhnlich darzubringenden Opfern sind nur die Brandopfer, die völlig verbrannt werden, menschlichem Genuß entzogen. Sie stellen wohl eine besondere Form der Dankbarkeitsbezu-

gung dar, obgleich das Deuteronomium nicht erklärt, warum und wie oft sie dargebracht werden sollen (12,6.11.13.14.27; vgl. 27,6).

Alle andern in 12,6 genannten Opferarten werden einer einzigen Bestimmung zugeführt: dem Essen! Jedesmal, wenn ein Opfer vorgeschrieben wird, findet man auch die Anweisung, zu essen bzw. fröhlich zu sein (verschiedene Opfer: 12,7.12.18.27; Zehnt: 14,23.29; erstgeborene Rinder oder Schafe: 15,20; Feueropfer: 18,1; Heilsopfer: 27,7). Feste sollen gefeiert werden! „Für das Deuteronomium sind die Opfer weitgehend nicht institutionalisierter Kult, sondern Praxis persönlicher Frömmigkeit, die vor allem zwei Ziele verfolgt: die Dankbarkeit Jahwe gegenüber zum Ausdruck zu bringen und ein Freudenmahl mit Hausgenossen und Bedürftigen zu halten.“³

Bei den Schlachtopfern (12,6.27; 32,38) gilt es wie bei jeder Schlachtung, das Blut des Tieres vom zu verzehrenden Fleisch zu trennen. Dieses Schächten des Tieres und die besondere Behandlung, die dem Blut zuteil wird, resultieren aus der Ehrfurcht vor dem Leben, *denn Blut ist Lebenskraft...* (12,23). Bei der Schlachtung im Tempel wird das Blut am Altar ausgegossen (12,27), schlachtet man sonst, wird es wie Wasser auf die Erde geschüttet (12,16). Die Schlachtung an sich ist kein Kultakt, sondern wird in Beziehung zur Tötung bei der Jagd gesetzt. Das außerhalb des Tempels geschächtete Tier gleicht gejagtem Wild und darf von kultisch reinen und unreinen Menschen verzehrt werden (12,15).

Zehntopfer (12,6.11.17; 14,23.28; 26,12) und Handerhebungsoffer bestehen aus den Erträgen von Feld- und Gartenbau. Opfer aufgrund von Gelübden (12,6.11.17.26; 23,19.22) und spontane Opfer (12,6.17; 16,10) bringen die persönliche Dankbarkeit der Opfernden für Gottes Gaben zum Ausdruck. Die Erstgeburt der Tiere (12,6.17; 14,23; 15,19) gilt nicht von selbst als heilig, sondern muß durch die

¹ Georg Braulik, *Die Freude des Festes: Das Kulturverständnis des Deuteronomium — die älteste biblische Festtheorie, Theologisches Jahrbuch*, hrsg. v. W. Ernst u. a., St. Benno-Verlag Leipzig 1983, 13-54 = Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände AT 2. Verl. Kath. Bibelwerk Stuttgart 1988, 161-218 hier 35/192.

² Vgl. Braulik, *Freude* (Anm. 1) 35/193 besonders auch Anm. 123, 37/194, 47/208, 50/213; Norbert Lohfink, *Opfer und Säkularisierung*

im Deuteronomium, Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament: mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel, hrsg. v. A. Schenker, *Forschungen zum Alten Testament* 3. Mohr Tübingen 1992, 15-43, hier 20 Anm. 22. Vgl. die Besprechung von G. Vanoni in diesem Heft. Die fünf Ausnahmen Dtn 13,17; 15,21; 16,2; 17,1; 27,6 werden später besprochen.

³ Braulik, *Freude* (Anm. 1) 34/191.

Opferung Gott erst geweiht werden. Die Darbringung des Zehnt und der Erstlinge von Rindern, Schafen und Ziegen dient dazu, die Ehrfurcht vor JHWH zu steigern (14,23). Den Erträgen von Feld und Flur wohnt keine Heiligkeit inne, die dazu zwingen würde, unbedingt die Früchte des eigenen Bodens zu opfern. Ist es zu beschwerlich, mit all den Lebensmitteln zum Tempel zu pilgern, kann man sie auch zuhause verkaufen, um in Jerusalem neue Nahrungsmittel zu erwerben, die man dann gemeinsam am Heiligtum verzehrt (14,24-26). Der Akt des Opfern ist nicht den levitischen Priestern vorbehalten, sondern Angelegenheit jedes Israeliten, der nach 18,3 das Opfertier selbst schlachtet. Grundsätzlich wird nicht ausgeschlossen, daß auch Frauen opfern.⁴

Die Opfer wollen nicht wie im kanaanischem Kult in magisch-ritueller Weise neue Fruchtbarkeit bewirken. Dtn 16,16f stellt stattdessen den Zusammenhang von vorausgehendem Segen und anschließendem Opfer heraus: *Man soll das Angesicht JHWHs nicht mit leeren Händen schauen, sondern jeder mit seiner Gabe, die dem Segen entspricht, den JHWH, dein Gott, dir gegeben hat.* Nicht der Opferakt selbst eröffnet die Möglichkeit der Gottesbegegnung. Sie verwirklicht sich erst „im gemeinsamen liturgischen Mahl...“⁵ In ihrer Ausrichtung auf das Mahl stiften die Opfer Gemeinschaft.

Dieser soziale Aspekt des Opfers tritt besonders deutlich zutage, wenn man berücksichtigt, wovon das Deuteronomium nicht spricht. Menschliche Erstgeburt oder unreine Tiere müssen nicht durch Opfer ausgelöst werden. Vor allem aber fehlen Sünd- und Schuldopfer. Opfer dienen nicht zur

Sühne menschlicher Schuld. An den beiden Stellen im Deuteronomium, wo das Wort „entsühnen“ vorkommt (21,8; 32,43), zeigt sich, daß es nicht zum Kult, sondern zum Rechtsbereich gehört.⁶

Zur Bewältigung der Schuld gibt es im Deuteronomium juristische Vorschriften, die gerichtliche Institutionen vorsehen, keine Opfer.⁷ Dtn 21,8 gehört zu einem Ritual, das die Ältesten einer Stadt vollziehen müssen, in deren Nähe die Leiche eines Mordopfers gefunden wurde, wenn der Täter unbekannt bleibt. Bei diesem Ritual wird eine Kuh getötet (21,4). Richter treten auf den Plan (21,2) und die Stadtverwaltung, d.h. die Ältesten. Die Kuh wird nicht geschlachtet, sondern ihr wird das Genick gebrochen. Sie wird gleichsam hingerichtet. Die ganze Zeremonie stellt einen Rechtsakt dar. Entsühnung wird auch in Dtn 32,43 als Rechtsgeschehen verstanden. Das Ende des Moseliedes (32,1-43) beschreibt, wie JHWH in der Welt Recht schafft (32,41). Das Sühnen erscheint (32,43) in Parallele zum Erzwingen der Strafe für vergossenes Blut.

Die deuteronomischen Opfergesetze besitzen einen historischen Ort. Im Jahre 622 v. Chr. wurde eine damals im Tempel gefundene Vorstufe des heutigen Deuteronomiums durch einen Bundesschluß des Königs Joschija für Juda zum geltenden Gesetz erhoben. Ein Hauptanliegen ist ihm die Zentralisation des Kultes auf den Tempel in Jerusalem. Opfer dürfen nur noch in Jerusalem dargebracht werden. In der Gestalt, die das Deuteronomium jetzt in der Bibel hat, ist seine Opfergesetzgebung Bestandteil einer Rede, die Mose östlich des Jordan vor seinem Tod hält. Die Handlung des Deuteronomiums ist vor der Landnahme angesiedelt. So werden Jahrhun-

⁴ Vgl. Georg Braulik, *Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium, Zur Aktualität des Alten Testaments: Festschrift für Georg Sauer zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. S. Kreuzer u. K. Lüthi, Lang Frankfurt 1992, 19-29, hier 23-25, 27f.

⁵ Braulik, *Freude* (Anm. 1) 47/208.

⁶ Vgl. Lohfink, *Opfer* (Anm. 2) 20,37. Zu Schuld- und Sündopfern in der Priesterschrift (P) vgl. Adrian Schenker, *Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hattát*, BTh 75, 1994, 68f. Schuld- und Sündopfer sühnen in P vor allem unabsichtlich und unwissentlich begangene Vergehen (Lev 4,2-22; 5,1-4.14.17-19; Num 15,22). Die dabei verwendeten Begriffe „sich versehen“ (šgg) und „Versehen“ (š'gāgā) kommen im Deuteronomium nicht vor. Nur in Lev 5,20-26 scheinen Opfer auch bewusste Vergehen zu sühnen, nämlich Veruntreuung, Täuschung, Übervorteilung und Meineid. Ähnliches wird in Dtn 22,1-3; 25,13-16 verboten, jedoch ohne daß die Nichtbeachtung geregelt wäre. Nur der Meineid zieht im Deuteronomium (19,16-21) gerichtliche Sank-

tionen nach sich. Das unbedachte Gelübde, das nach Lev 5,4 Grund für ein Opfer ist, wird in Dtn 23,22-24 nur verboten. Der Fall, daß das Gelübde gebrochen wird, bleibt unerwähnt. Schließlich fordert P auch Opfer bei Unreinheiten (Lev 12,15; 14; 15; Num 6,6-9; 19,11-12). Das Deuteronomium kennt von den dort aufgezählten Fällen nur die Unreinheit selbst (12,15.22; 14,7.8.10; 15,22; 21,23; 24,4; 26,14) sowie Aussatz (Dtn 24,8) und Schlag (17,8; 21,5; 24,8). Unreinheit bewirkt im Deuteronomium zwar Tabu (vgl. 26,14), löst jedoch niemals Opfer aus. Auch eine kultische Sühne für das ganze Volk, wie im Jom Kippur von Lev 16, ist dem Deuteronomium unbekannt. Zur Sühne in Lev 16 vgl. B. Janowski/G. Wilhelm, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt: Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus* 16,10.21f., *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internat. Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, hrsg. v. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm; Orbis biblicus et orientalis 129, Univ. Verlag Freiburg/Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1993, 109-169.

derte vergehen, bis in Jerusalem das Zentralheiligtum steht, auf welches sich die meisten seiner Opfergesetze beziehen. Andererseits war 622, als deuteronomische Vorschriften in Juda Gesetzeskraft erlangten, die Landnahme, für die die Bann- und Opfergesetze in Kapitel 7, 20 und 27 gelten, seit Jahrhunderten vorbei.

Die Opfergesetze wollen zwar dem Kult in Israel in einer konkreten historischen Situation ein neues Gesicht geben, dennoch erlauben sie keinen direkten Rückschluß auf die tatsächliche Praxis. Hier scheint es mehr gegeben zu haben. Schuld- und Sühneopfer, von denen das Deuteronomium schweigt, werden nämlich im Deuteronomistischen Geschichtswerk, das mit ihm literarisch verwandt ist, sehr wohl erwähnt (2 Kön 12,17). Der Begriff Feueropfer, von dem nach 18,1 die Leviten leben sollen, bezeichnet zwar möglicherweise nur zusammenfassend die verschiedenen Opfer, er kann aber auch einen ständigen offiziellen Opferkult im Tempel zu Jerusalem andeuten, der neben den vom Deuteronomium geregelt Opfern vollzogen wurde.⁸

2. Opfer und die Heiligkeit Israels

Das deuteronomische Gesetz bezeichnet Israel mehrmals als das Volk, das JHWH heilig ist (Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19). Heiligkeit bedeutet, daß ein Bereich aus der umgebenden Welt des Profanen (pro fanum = vor dem Tempel, d. h. außerhalb des Bereichs, der Heiligkeit) herausgenommen wird. Aus allen Völkern der Erde hat JHWH Israel erwählt und es aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt (7,7f). Damit sind die Grundlagen der Existenz des heiligen Volks umrissen: seine Verwiesenheit auf JHWH — ihn allein und keinen anderen Gott — und der Exodus als Auftrag zur Verwirklichung der geschenkten Freiheit. Das Deuteronomium ist Tora, d. h. Weisung für ein Leben nach dem Willen Gottes. Die Tora zeigt dem Gottesvolk den Weg, JHWH treu zu bleiben und die Befreiung des Exodus zu bewahren. Die

deuteronomische Tora bildet einen Kommentar zum Dekalog. Dessen 1. Gebot stellt den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs gegenüber Israel heraus und begründet ihn mit der Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten. Die Befreiung muß sich in geschwisterlichem Zusammenleben konkretisieren, das alle Schichten des Volkes umfaßt. „Wer deshalb — erstes Gebot — anderen Göttern dient, verwirft mit Jahwe die Voraussetzung eines Lebens in Freiheit. Oder — drittes Gebot: Wer den Sabbat hält, praktiziert exemplarisch den Status der Freiheit, und in der allgemeinen Arbeitsruhe schlägt sich die Freiheitserfahrung bis zu den sonst Unfreien, den Sklaven, Sklavinnen und Fremden durch (Dtn 5,12-15).“⁹ Diese Geschwisterlichkeit soll aus Israel ein Volk machen, das wie eine Familie zusammenlebt.

Es leuchtet ein, daß die auf den Tempel zu Jerusalem konzentrierten Opfer dem Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs entsprechen. Was Opfer jedoch mit Geschwisterlichkeit zu tun haben, wird bei den Gesetzen für das Zehntopfer besonders deutlich. Normalerweise ist es im Tempel darzubringen und nach der Abtretung der priesterlichen Anteile von der opfernden Familie zu verzehren. In jedem dritten Jahr aber soll man den Zehnten nicht nach Jerusalem zum Zentralheiligtum bringen, sondern als ganzes in der eigenen Heimatstadt abliefern und der dort lebenden landlosen Bevölkerung als Lebensunterhalt überlassen (14,28f).¹⁰ Jeder freie Israelit besitzt nach der Konzeption des Deuteronomiums seinen eigenen Grund und Boden, von dessen Ertrag er lebt. Für einige gesellschaftliche Gruppen trifft das jedoch nicht zu. Den Leviten war Landbesitz verboten. Die Fremden leben fern ihrer Heimat und auch Witwen und Waisen haben normalerweise kein eigenes Land, das sie bebauen können. So erhält das Opfer den Charakter einer Steuer, die man gegenüber dem Souverän zu entrichten hat. Opfer sind ähnlich einer Steuer gesetzlich vorgeschrieben. Wie jede sinnvoll verwendete Steuer, kommen auch

⁷ Das Opfer verschwindet dem Literaturwissenschaftler Girard zufolge dort immer mehr, „wo sich das Gerichtswesen entwickelt... Es hat keine Existenzberechtigung mehr. Es kann über lange Zeit hinweg weiterbestehen, ist aber seines Gehalts beinahe gänzlich entleert...“ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Benziger Zürich 1987, 33.

⁸ Vgl. Lohfink, *Opfer* (Anm. 2) 20 Anm. 23.

⁹ Georg Braulik, *Die politische Kraft des Festes: Biblische Aussagen: Liturgie im Spannungsfeld von Tagespolitik und Weltverlust, Liturgie zwischen Mystik und Politik: Östern: Pastoraltagung 27. bis 29. Dez. 1990*, hrsg. v. H. Erharder u. H.-M. Rauter; Herder Freiburg/B. 1991, 70.

¹⁰ Zum sozialen Versorgungssystem durch Opfer sowie durch Sabbat- und Erntegesetze (Dtn 5; 24) vgl. Lohfink, *Opfer* (Anm. 2) 32-34.

die meisten Opfergaben der Gemeinschaft wieder zugute. Sie haben zum Teil die Funktion einer Sozialabgabe, die dem Unterhalt von Bevölkerungsgruppen dient, die kein eigenes Land besitzen. Leviten erhalten Opferanteile (18,1.3). An den Opferrählern sind die Fremden, Witwen und Waisen ausdrücklich zu beteiligen. Auch sie sollen satt werden und sich freuen. Dabei wird das Ziel verfolgt, die Armut zu bekämpfen. Israel sollte ein Volk ohne Arme sein (15,4). Die Zuwendung zu den sozial Schwachen wird mit der Erinnerung an das eigene Schicksal in Ägypten motiviert (10,19; 16,11; 24,18). In jedem siebten Jahr sind die Schulden zu erlassen (15,1-6) und die hebräischen Sklaven freizugeben (15,12-18). Und gerade in diesem siebten Jahr, wo in Israel die geschwisterliche Gleichheit hergestellt ist, wird beim Laubhüttenfest die Tora verlesen. Das Volk Gottes ist auf die Tora verpflichtet. Es ist das heilige Volk.

Doch die Heiligkeit bezieht sich nicht nur auf das Volk, sondern auch auf das Land. Israel wird im Deuteronomium besonders deutlich von Ägypten abgegrenzt. *Erez Isra'el* – das Land Israel – darf nicht so sein wie *Erez Mizrajim* – das Land Ägypten. Letzteres ist ein Sklavenhaus (5,6; 6,12; 8,14; 13,11). Israel darf niemals Sklavenhaus sein. Dtn 11,10-12 stellt den Wesensunterschied des Landes fest: *Denn das Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, ist nicht wie das Land Ägypten, aus dem ihr ausgezogen seid. Dort mußt du, wenn der Same gesät war, den Boden künstlich bewässern wie in einem Gemüsegarten. Das Land, in das ihr jetzt hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, ... trinkt das Wasser, das als Regen vom Himmel fällt. Es ist ein Land, um das JHWH, dein Gott, sich kümmert. Stets ruhen auf ihm die Augen JHWHs, deines Gottes, vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres.*

Das Klima in Israel erfordert also keinen menschlichen Arbeitsdienst, um die Voraussetzung zur Landwirtschaft sicherzustellen. Das Land kann Ort der Freiheit und Geschwisterlichkeit sein. Gottes Auge ruht auf dem Land. Nachdem der Bauer im dritten Jahr den Zehnten als materiellen Beitrag für geschwisterliche Gleichheit aller abgeliefert hat, blickt er Gott, auf das Land zu blicken (26,13).

Die Verbindung von Land und Heiligkeit wird dadurch verdeutlicht, daß die deuteronomische Tora nach dem Einzug ins Land als Monument aufgerichtet wird (27,3f.8). Bei dieser Zeremonie, die die Tora gleichsam ins Land einwurzelt, sollen Brandopfer dargebracht und Heilsopfer geschlachtet werden. Beim ersten Opfer im Land angesichts der aufgerichteten Torastelen verwirklicht das Volk Gottes seine Einheit, indem es vor JHWH mit dem Fleisch der Heilsopfer Mahl hält und fröhlich ist (27,6f).

Auch die Beziehung zum Land gründet in der Erwählung JHWHs. Denn er wählt darin einen Ort aus, um dort seinen Namen anzubringen, den Tempel zu Jerusalem, den allein legitimen Ort der Opferung. Das kleine Credo, das der israelitische Bauer bei der Darbringung seiner Erstlingsfrüchte zu sprechen hat, stellt den Zusammenhang zwischen Exodusbefreiung, Landgabe und der jährlich wiederholten Erfahrung des landwirtschaftlichen Segens her (26,5-10). Alles verdankt das Gottesvolk allein Gott.

Doch die Heiligkeit Israels kann gefährdet werden. Bei der Abwehr dieser Gefahr verwendet das Deuteronomium zwei Opferbegriffe, die heute vielleicht eher eine Schattenseite darstellen, dennoch aber nicht verschwiegen werden sollen.

3. Opfer zur Abgrenzung Israels

Die sieben Völker Kanaans, die in dem Land leben, in das Israel einziehen soll, stellen eine Bedrohung der Heiligkeit dar. Ein Zusammenleben oder eine Vermischung mit ihnen könnte Israel zur Abgötterei treiben (Dtn 7,3f). Ihre heidnischen Kultsymbole widersprechen dem Absolutheitsanspruch JHWHs gegenüber dem heiligen Land. „Es geht... darum zu verhindern, daß sich für das Volk Israel im Land der Verheißung ägyptische Verhältnisse wiederholen...“¹¹ Das Gesetz befiehlt, diese sieben Völker durch den Bann völlig zu vernichten. Der Ausdruck „Vernichtungsweihe“, den die Einheitsübersetzung verwendet, deutet auf den sakralen Aspekt des Bannes hin, wenngleich er kein Opfer im kultischen Sinne ist. Der Krieg gegen die sieben Völker Kanaans unterscheidet sich von den Kriegen, die Israel mit anderen Nationen führt. Für die ande-

ren Nationen gelten die Bannvorschriften nicht (20,15f).

Doch auch Israeliten selbst können die Heiligkeit bedrohen, wenn sie von JHWH abfallen. Nach Dtn 13,16-18 soll eine abgefallene israelitische Stadt ebenfalls der Vernichtung geweiht werden. Alle Bewohner sind zu töten, die ganze Stadt ist niederzubrennen. Hier wird jedoch nicht nur vom Bann gesprochen, sondern 13,17 nennt diese vollständige Zerstörung ein *Ganzopfer für JHWH, deinen Gott*.¹²

Das Vorgehen gegen die abtrünnige Stadt gehört in einen Rechtszusammenhang. Bevor das Ganzopfer und die Vernichtung vollzogen werden, hat Israel durch *Augenschein und Vernehmungen genaue Ermittlungen* anzustellen (13,15), ob der Tatbestand des Abfalls von JHWH wirklich feststeht. Es findet eine gerichtliche Untersuchung statt. Obwohl der Begriff „Ganzopfer“ verwendet wird, ist die Zerstörung der Stadt nicht einfach ein Kultakt, sondern die Vollstreckung eines Urteils, das nach ordnungsgemäßen Prozeß ergangen ist.¹³ Die Israeliten führen an Gottes Stelle die Bestrafung der Schuldigen durch und beseitigen so die Ursache seines Grolls, der ganz Israel bedroht (13,18).

Die Vernichtungsweihe an den Völkern Kanaans und das Ganzopfer der abtrünnigen Stadt stellen Ausnahmen der Opferkonzeption dar. Sie sind entweder literarische Fiktion der Landnahmesituation in ferner Vergangenheit und damit für Israel, das bereits im Land lebt, irrelevant (Dtn 7), bzw. kasuistische Bestimmung, bei der der Tatbestand erst eintreten und durch gerichtliche Untersuchung bestätigt werden muß, bevor das Gesetz angewandt werden kann (Dtn 13).

Der reguläre Ort der Opfer liegt nach dem Deuteronomium jedoch im Jerusalemer Tempel und zwar besonders bei den Feiern und Festen, zu denen das Volk sich dreimal im Jahr versammelt.

4. Opfer bei Feier und Fest

Die Kultzentralisation führt zur Entstehung eines neuen Rituals, denn sie zwingt, zu jedem Opfer den Weg nach Jerusalem zu gehen. Die drei Wallfahrtsfeste — Pascha/*Pesach-Mazzot*, Wochenfest/*Schawitot* und Laubhüttenfest/*Sukkot* — bieten die Gelegenheit, Opfer darzubringen. Der gemeinsame Zeitpunkt, zu dem Israel den Tempel aufsucht, ermöglicht die Einheit des Volkes. Um opfern zu können, muß man sich in Bewegung setzen. Der „Weg ist eingeordnet in den großen Hinaufzug des Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens in das Land des Erbbesitzes, wo Milch und Honig strömen (12,8-12 und 26,1-11)“.¹⁴ Die Wallfahrt ist also mit dem Exodus verbunden. Das kommt besonders klar beim Pascha zum Ausdruck.

Pascha ist im Monat des Auszugs aus Ägypten zu feiern (16,1). Das Paschatier muß bei Sonnenuntergang geschlachtet werden, zu der Stunde, da Israel aus Ägypten auszog (16,6). Kein Freudenfest wird begangen, sondern eine Leidensgedächtnisfeier. Man gedenkt des Exodus und der Wüstenzeit, indem man zum Paschatier die ungesäuerten Brote, die Speise der Bedrängnis, ißt (16,3). Diese Exoduserinnerung dehnt sich über das ganze Land hin aus. Denn nirgends in Israel darf sieben Tage lang Sauerteig zu finden sein (16,4). Pascha wird in der Nacht gefeiert. Man verzehrt das Opfertier und die Mazzen. Am folgenden Morgen beginnt der Heimweg. „Die ungesäuerten Fladen, die man während dieser Zeit auf dem Rückweg von Jerusalem in die Städte und Dörfer essen soll, versinnbildlichen nicht mehr den hastigen Aufbruch aus Ägypten, sondern die Speise des Unterwegsseins. Sie deuten die Heimkehr als Zug ins Verheißungsland. Obwohl Israel also längst in seinem Land wohnt, erneuert sich seine

¹² Klaus-Peter Lehmann, *Die Erwählung Israels und die Bannung der Götzendiener*, *TeKo* 14, 1991, 2-24, hier 5. Die Siebenzahl der Völker in 7,1 steht in einem numerischen Verhältnis zum siebenfachen JHWH, dein Gott in 7,18-24. Der Aufbau von Dtn 7 gleicht Dtn 12, wo die Kultzentralisation geboten wird. Vgl. Robert H. O'Connell, *Deuteronomy VII 1-26: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Conquest*, *VT* 42, 1992, 248-265, hier 260, 263. Der Widerpart der Völker zum Absolutheitsanspruch JHWHs und die Korrespondenz der Erwählung von Volk (7,6-11) und Ort (12,5-12) als Grundlage von Israels Heiligkeit sind also auch an der Textstruktur feststellbar.

¹³ Vgl. Lohfink, *Opfer* (Anm. 2) 35-41. „Im Fest selbst hat Tötung oder Vernichtung keine Funktion mehr. Tötung und Vernichtung haben sich ge-

wissermaßen auf einen einmaligen Stiftungsakt in der die Heiligkeit des Landes begründenden Landeroberungszeit zurückgezogen. Da handelt es sich aber um massive Vernichtung von Menschen. (...) Für den Fall der Apostasie einer Stadt ist sie sogar, nicht als Ritus, wohl aber als historisch zu vollziehender Rechtsakt, von neuem vorgesehen.“ Ebd., 42.

¹⁴ Vgl. Paul E. Dion, *Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel During the Late Monarchical Era, Law and Ideology in Monarchic Israel* hrsg. v. B. Halpern u. D. W. Hobson; *Journal for the study of the Old Testament's Supplement Series* 124, JSOT Press Sheffield 1991, 147-216, hier 192-195; Lehmann, *Erwählung* (Anm. 11) 16.

¹⁴ Braulik, *Freude* (Anm. 1) 39/198.

Gesellschaft beim jährlichen Pascha aus der Gnade des Exodus.“¹⁵ Das Gottesvolk vollzieht die Befreiung aus Knechtschaft und Fremdheit, die in der Landgabe gipfelt, liturgisch nach und wird so motiviert, beim täglichen Leben im Land gegenüber Sklaven, Fremden und Bevölkerungsgruppen ohne eigenes Land Geschwisterlichkeit zu praktizieren. So wird Exodus zum Alltag. Das Leben im Land kann nicht vom Heiligen geschieden werden. Nichts ist profan, nichts säkular.

Der Absolutheitsanspruch JHWHs gegenüber Volk und Land tritt an den fünf Stellen, wo das Deuteronomium Opfer für JHWH erwähnt, hervor. Das Paschatier wird für JHWH geschlachtet (16,2). Die Paschafeier dehnt die Exodusverwirklichung, die sich an den Normen der Tora orientieren muß, auf das Leben des Gottesvolkes im ganzen Land aus. Bei der Errichtung der Torainschrift nach dem Einzug ins Land werden Brandopfer für JHWH dargebracht (27,6). Die Stelen definieren das Land als Geltungsbereich der Tora, in der der Absolutheitsanspruch JHWHs festgeschrieben ist. Wer maklige Tiere opfern will (15,21; 17,1), nimmt JHWH nicht ernst. Solche Opfer für JHWH sind streng verboten. Wenn schließlich eine israelitische Stadt gänzlich von JHWH abfällt, verweigert sie sich der Tora als Lebensordnung und widerruft den Exodus. Ihre Vernichtung gilt als Ganzopfer für JHWH (13,17).

Die Anweisungen zum Wochen- und Laubhüttenfest, den Erntefesten, betonen weniger das Opfer als vielmehr die Freude. Die feiernden Israeliten, die fröhlich Mahl halten, werden dazu aufgefordert, auch Sklave und Sklavin, die Leviten, die Fremden, Waisen und Witwen am Fest zu beteiligen (16,11f.14). Im Dank für den von Gott geschenkten Segen kann das Gottesvolk seine Geschwisterlichkeit verwirklichen. Wie eine große Familie sollen sie im Angesicht Gottes feiern und fröhlich sein. „Zugleich hat dieses ‚Sich-vor-Gott-Freuen‘ auch eine *mystische* Dimension. Sie ist in ihrer dichtesten Form...nicht...dort gegeben, wo geopfert wird, sondern in der Aufrichtigkeit der Gebete, die nach

der Darbringung gesprochen werden, und in der Freude, die dem aus dem Opfer sich ergebenden gemeinsamen Festmahl entspringt. (...) Diese Freude ist das Leitwort der deuteronomischen Festtheorie. Die deuteronomische Tora kennt überhaupt keine andere Freude. Die Liturgie ist also der eigentliche Ort der Freude.“¹⁶

Ein Gebet begleitet das Opfer bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte (26,1-10). Nach der nur hier vorgeschriebenen Proskynese folgt wiederum die Aufforderung zum gemeinsamen Mahl mit den Leviten und den Fremden (26,10f). In jedem dritten Jahr jedoch, wo der Zehnt als Sozialabgabe vollständig zum Erhalt der landlosen Bevölkerung dient, soll der Israelit vor Gott das Bekenntnis ablegen, die Ernteerträge vorschriftsgemäß für die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen abgeliefert und sie nicht für magische Praktiken verwendet zu haben (26,13-15).¹⁷ So wird die Verbindung geschlagen zwischen der sozialen Verantwortung gegenüber den Menschen ohne eigenen Landbesitz und der Anerkennung des Ausschließlichkeitsanspruchs JHWHs.

Die deuteronomische Tora entwirft eine geschwisterliche Gesellschaft ohne Arme. Sie liefert ein Modell, wie das heilige Volk Gottes leben soll. Opfer schaffen die Voraussetzungen für das gemeinsame liturgische Mahl vor Gottes Angesicht. So geschieht Gottesbegegnung, jedoch nicht im Rahmen der Darbringung selbst, sondern in der Freude, die aus dem Opfermahl erwächst. Darin erkennt Israel JHWH als den alleinigen Geber alles Guten an und verwirklicht eine familiengleiche Einheit, die nicht nur auf den Kultort beschränkt bleibt, sondern auch das alltägliche Leben im Land in den Bereich der Heiligkeit einbezieht.

Hans Ulrich Steymans OP ist Assistent am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine Anschrift: Schottenring 21, A-1010 Wien.

¹⁵ Braulik, Kraft (Anm. 9) 70. Vgl. Georg Braulik, *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest: „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender* (Dtn 16,1-17), ThPh 56, 1981, 335-357 = Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände AT 2*,

Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1988, 95-121, hier 340/101f, 354/107.

¹⁶ Braulik, Kraft (Anm. 9) 72.

¹⁷ Vgl. Braulik, Freude (Anm. 1) 33-43/190-203.

»Wer Dank opfert, der preiset mich« Ps 50,23

Möglichkeiten und Grenzen kultischer Opfer

Es war in der Karwoche 1966. Die Mädchen und Jungen, die am folgenden Weißen Sonntag zum ersten Mal gemeinsam zur Kommunion gehen sollten, hatten alles gelernt, was zu lernen war. Was blieb also für die letzten freien Tage noch übrig, wenn man diese nicht nur mit Proben für den Festgottesdienst ausfüllen wollte?

Da bot sich ein Doppeltes an: An den Seitenaltären der wunderschönen Barockkirche waren — als Antependien — in der Fastenzeit Darstellungen des Leidens Christi angebracht, und auf den Wiesen vor dem kleinen Ort blühten die ersten Blumen. Könnte man da nicht gemeinsam vors Dorf gehen, Blumen pflücken und Sträuße binden, um sie dann „zum Trost“ und als Dank vor das Bild des dornengekrönten Jesus zu bringen? Die Begeisterung und Hingabe der Kinder war beeindruckend.

Damit aber war es in ihrem Leben ganz unbewußt zu eben jener Bewegung gekommen, auf die einige der ältesten Gebote im Leben des auserwählten Volkes abzielten.

Opfer — Wege der Annäherung

In noch frühere Zeit als in die des Bundesbuches (Ex 20,22-23,33), des ältesten uns erhaltenen Gesetzescorpus Israels¹, führt uns das sogenannte Privilegrecht Jahwes (Ex 34,10-26)² — in der biblischen Darstellung Inhalt der göttlichen „Zweitausgabe“ des Dekaloges, ursprünglich freilich „eine frühe Ausformulierung des Alleinverehrungsanspruchs Jhwhs“³.

Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor dem Herrn, dem Gott Israels, erscheinen. Wenn ich die Völker vor dir vertrieben und deine Grenzen weiter vorgeschoben habe, wird niemand in dein Land einfallen, während du dreimal im Jahr

hinaufziehst, um vor dem Herrn, deinem Gott, zu erscheinen...

Von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du die besten in das Haus des Herrn, deines Gottes, bringen (Ex 34,23f.26)⁴.

Am Sinn dieser Gebote kann kein Zweifel bestehen: „Es liegt im symbolischen Charakter dieses Geschehens, daß sie (die zuerst geernteten Früchte) der Gottheit gegeben werden, der man für ihr Wachstum danken will.“

Die Zuordnung der Erstlingsfrüchte zu Jhwh (= dem Herrn!) hängt notwendig mit der Frage zusammen, wem man die Fruchtbarkeit des Landes verdankt. Ein Alleinverehrungsanspruch muß sich sofort und immer genau an dieser Frage entscheiden. Unser Text legt alles Gewicht darauf, daß die Gabe der Erstlingsfrüchte nur dem *Gott Israels* (v. 26) bzw. *Jhwh, deinem Gott* zusteht. An drei Zeitpunkten im Jahr sollen sie in eines seiner Heiligtümer im Rahmen der Jahresfeste, zu denen sich alles versammelt, gebracht werden. Die Verbindung der aus dem landwirtschaftlichen Rhythmus entspringenden Feste mit dem ganz unabhängigen Wochenrhythmus (in VV. 18.21f!) trennt auch zeitlich unausweichlich die Feste kanaanäischer Götter von denen Jhwh's. Dazu kommt die räumliche Trennung, die in der Anordnung liegt, die Erstlinge in ein Haus Jhwh's zu bringen (v. 26) und nur dort die drei Jahresfeste zu begehen.⁵

Indem sie ihre Gaben *Jahwe* opferten, gewöhnten sich die Menschen in Israel also daran, ihr Herz, d. h. ihre Freude und Sorge, ihr Hoffen, Bitten und Danken mit *ihrem* Gott in Verbindung zu bringen und an ihm festzumachen. Und so wurde es für sie immer selbstverständlicher, nicht nur ihr Leben in der Bindung an Jahwe zu vollziehen, sondern gera-

¹ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22-23,33). Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188, Berlin 1990; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* OBO 105, Freiburg/Schweiz & Göttingen 1991; F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992, 132-234.

² Grundlegend: J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-28*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 114, Göttingen 1975; ferner Crüsemann, *Die Tora* (Anm. 1), 138-170.

³ Crüsemann, *Die Tora* (Anm. 1), 151.

⁴ Die Übersetzung der alttestamentlichen Texte ist, wenn nicht anders angegeben, jeweils der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift — Das

Alte Testament, Stuttgart 1980 entnommen. Textkritische und redaktionsgeschichtliche Probleme werden nur in dem Maße erörtert, wie sie für die vorliegende Thematik von Bedeutung sind.

⁵ Crüsemann, *Die Tora* (Anm. 1), 160.

⁶ Nicht als ob an Fasttagen — wie an unserem Karfreitag! — die Opfer eingestellt worden wären (vgl. Jer 14,12), doch zur persönlichen Bitte und Klage und zu den Volksklagefeiern an sich gehörten keine Opfer! Vgl. H. D. Preuß, *son*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VI, 1989, 959-963; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 19, Neukirchen-Vluyn 1965, 76-84; H. Graf Reventlow, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986, 163-207, bes. 199-203.

de auch ihren Dank für seine gnädige Führung mit Opfergaben an seinen Heiligtümern auszudrücken (Ps 116,12-14.17f).

Um die Bedeutung dieses frommen Tuns recht ermessen zu können, sollten wir auch noch folgenden berücksichtigen:

a) Derartige Opfer wurden keinesfalls *zusätzlich*⁶ zur Unterstützung der persönlichen oder gemeinschaftlichen *Bitte* und *Klage* eingesetzt; denn deren Charakteristika waren das *Gebet* und das *Fasten* (vgl. 1 Sam 7,6; 2 Sam 12,16; Ps 35,13; 69, 11f; Esr 8,21.23; Neh 1,4; 9,1f). Gewiß wurde auch dabei der früheren Heilstaten Gottes dankbar gedacht (vgl. Ps 26,6f)⁷.

Und gewiß wurden Gott in solcher Bitte und Klage für die Erhörung erneute Opfer *gelobt* (vgl. Ps 54,3f.8)⁸.

Doch nie wurden Opfer eigens eingesetzt, um mit ihrer Hilfe Gott in solchen Notzeiten gnädiger zu stimmen⁹ — was umso erstaunlicher ist, als man in Israel durchaus an die „beruhigende Wirkung“ von Opfern auf Gott glaubte (vgl. 1 Sam 26,19; — Gen 8,21), und auch davon wußte, daß Samuel einst mit Hilfe eines Opfers Gottes Beistand für das bedrängte Volk gewonnen hatte (1 Sam 7,9f).

b) Zu vielen Opfern, die Jahwe dargebracht wurden, gehörte ein anschließendes Mahl (Ex 18,12,24,3,-11; Dtn 27,7; 1 Sam 1,2; 9,12-14; 1 Kön 3,15 u. ö.)¹⁰, da bei ihnen nur das Fett des Opfertieres verbrannt wurde (Lev 3,9f. 14-17). Vom Übrigen, das damit den Opfernden gleichsam von Gott zurückgegeben wurde, erhielten die Priester die Brust und die rechte Keule (Lev 7,28-34), während der größere Teil des Fleisches von dem Opfernden, seiner Familie und den übrigen Eingeladenen — sofern sie im Zustand ritueller Reinheit waren — am gleichen oder am darauffolgenden Tag im gemeinsamen Mahl verzehrt wurde (Lev 7,15-17). So stifteten diese

Opfer auch eine festliche, freudige *Gemeinschaft*, „zum einen zwischen Gott und den Opfernden, was durch das Darreichen bestimmter Teile des Opfertieres im Akt des Verbrennens ausgedrückt wird, zum andern zwischen den Opfernden selbst, der Familie oder dem Kreis der sonst zum Opfer Geladenen, die sich nach dem Vollzug des Opferrituals zum gemeinsamen Mahl versammeln.“¹¹

c) Das Brandopfer¹², bei dem das *ganze* Tier Jahwe dargebracht wurde (Lev 1; Ri 6,18-21.26.28; 13,15-20; 1 Sam 6,14; 2 Sam 6,17-19 u. ö.), bot jedem Israeliten die Möglichkeit, seine eigene Ganzhingabe an Jahwe leibhaftig zum Ausdruck zu bringen.

So gesehen kam den Opfern im Leben des auserwählten Volkes eine elementare Bedeutung zu, übten sie die Menschen doch darin ein, sich gerade mit ihren positiven Regungen und Empfindungen zu Jahwe auf den Weg zu machen, und ihn als die tragende Kraft ihres Lebens sich selbst und ihren Mitmenschen zu bezeugen. Und darüberhinaus schufen sie im Zeichen des Mahles Israel zugleich die Möglichkeit, sich der hilfreichen, wohlwollenen Nähe ihres Gottes inne zu werden und immer aufs neue zu vergewissern.

Ein Gottesdienst ohne Herz und Hirn?

Sollten die Menschen in Israel diese positiven Möglichkeiten ihrer Opfer nicht nur über eine, sondern gleich über mehrere Generationen hinweg tatsächlich nicht mehr wahrgenommen haben? Ja, sollten sie wirklich über Jahrhunderte hinweg ihre Opfer zumeist ohne Herz und Hirn dargebracht haben?

Denn es war ja keineswegs nur Amos (ca. 760 v. Chr.) gewesen, der Israel in Gottes Namen verkündete:

„gelten, sieht man Sauls Verhalten auf dem Hintergrund von Samuels Versprechen 1 Sam 10!“

⁶ Vgl. B. Lang, *Art. zabab*, in *ThWAT II*, 520-531; R. Rendtorff, *Leviticus BKAT III. Lieferung 2*, Neukirchen-Vluyn 1990, 120-126; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*. SBS 153, Stuttgart 1993, 81-79, 92-95.

⁷ Rendtorff (Anm. 10), 136. Vgl. auch A. Marx, *Familiarité et transcendance*, in: A. Schenker (Hrsg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*. FAT 3, Tübingen 1992, 1-13. Vgl. die Besprechung in diesem Heft S. 169.

⁸ Vgl. zuletzt ausführlich R. Rendtorff, *Leviticus. BKAT III. Lieferung 1*, Neukirchen-Vluyn 1985, 15-80; Willi-Plein (Anm. 10), 85-91.

⁹ Vgl. W. Beyerlin, *Die toda der Heilsvergegenwärtigung in den Klagegedichten des einzelnen*, in: *ZAW 79*, 1967, 208-224.

¹⁰ Vgl. auch Joel, 2,12-14; „Auch jetzt noch — Spruch des Herrn: Kehrt um zu mir von ganzem Herzen mit Fasten, Weinen und Klagen. Zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider, und kehrt um zum Herrn, eurem Gott!... Vielleicht kehrt er um, und es reut ihn, und er läßt Segen zurück, so daß ihr (danach!) Spelse- und Trankopfer darbringen könnt für den Herrn, eurem Gott.“

¹¹ Ri 20,26 drückt das Fasten die Trauer der geschlagenen Israeliten aus. Die dargebrachten Brand- und Heilsopfer bilden jedoch keinen Teil der Volksklage, sie stehen vielmehr — wie 21,4! — im Zusammenhang mit der Einholung eines Gottesbescheids. Ähnliches dürfte von 1 Sam 13,8f

Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie
und kann eure Feiern nicht riechen.
Wenn ihr mir Brandopfer darbringt,
ich habe kein Gefallen an euren Gaben,
und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen.
Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören!
(Am 5,21-73)

Auch ein Jesaja (ca. 739-700 v. Chr.) und ein Jeremia (ca. 627-590 v. Chr.) bezeugten den Menschen ihrer Zeit dasselbe göttliche Nein zu Israels aktuellem Gottesdienst:

Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern?,
spricht der Herr

Die Widder, die ihr als Opfer verbrennt,
und das Fett eurer Rinder habe ich satt;
das Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke ist
mir zuwider.

Wenn ihr kommt, um mein Angesicht zu
schauen —

wer hat von euch verlangt, daß ihr meine
Vorhöfe zertrampelt

(Jes 1,11f; vgl. Jer 7,21f)¹³

Glaukt man den meisten Auslegern¹⁴, muß Israels Gottesdienst im 8./7. Jahrh. v. Chr. tatsächlich weithin verkommen sein. Zwei Gründe werden hierfür vor allem genannt¹⁵:

a) Gott verwarf den Kult seines Volkes, da er unter kanaanischem Einfluß verhängnisvolle heidnische Formen angenommen hatte.

b) Gott verwarf Israels Gottesdienst, da er nur in sehr oberflächlicher Weise und letztlich aus selbstsüchtigen Gründen gefeiert wurde.

Was ist von solchen Begründungen zu halten? Auch wenn der Einfluß der kanaanischen Religion

auf Israels religiöses Leben nicht geleugnet werden kann, läßt sich das göttliche Nein zu Israels Kultfeiern damit allein nicht erklären, da dieses auch dort ausgesprochen wurde, wo sich die prophetische Kritik keineswegs auf solch *baalisierte* Elemente bezog (s. o. Am 5,21-23; Jes 1,11f; Jer 7,21f)¹⁶.

Aber auch die Erklärungen, die den Egoismus und die Oberflächlichkeit der damaligen Kultteilnehmer für das göttliche Nein zu Israels Gottesdienst verantwortlich machen, dürften zu kurz greifen. Betrachtet man nämlich die im Alten Testament überlieferte Gebetsliteratur Israels¹⁷ unvoreingenommen, so läßt sich auch nicht *eine* Stelle finden, aus der geschlossen werden könnte, die Teilnehmer an Israels Kult hätten versucht, sich mit Hilfe ihrer kultischen Leistungen Gottes Anspruch wenigstens zu einem Teil zu entziehen, oder sie hätten in ihren Gottesdiensten ohne innere Beteiligung lediglich auf die Form geachtet. Selbst die bei Hosea begegnende hilflose Frage Gottes: „Was soll ich dir tun, Ephraim, was soll ich dir tun, Juda?“ (6,4) setzt die *gute* Meinung und den *guten* Willen der Opferteilnehmer voraus.

Versucht man aus den Texten, die wohl noch aus vorexilischer Zeit stammen, sich unvoreingenommen ein Bild von dem Kult zu machen, der in Israel und in Juda an den Jahweheiligtümern gefeiert wurde, so haben wir wirklich keinen Grund, in den dort dargebrachten Opfern vor allem ein Mittel der menschlichen Selbstbehauptung und Selbstsicherung zu sehen.¹⁸ Eine solche negative Wertung des Kultes macht aber auch die prophetische Kritik nicht nötig, da sie ganz andere Gründe hatte — Gründe, die keineswegs nur vermutet werden müssen.

¹³ Zur Frage, ob Jer 7,2f dem Propheten selbst zugeschrieben werden kann, oder ob es sich Jer 7,16-8,3 um ein Stück Wirkungs- und Auslegungsgeschichte des prophetischen Wortes und seiner schriftlichen Wiedergabe handelt, vgl. Willi-Plein (Anm. 10), 143-149.

¹⁴ Eine erfreuliche Ausnahme bildet W. Rudolph, Jeremia. HAT 1/12, Tübingen 1968, 57 zu Jer 7,22 f. „Damit griff Jer seinen Hörern wirklich ans Herz, denn der Kult und das Opfer war vielen nicht bloß Heuchelei und Lippendienst und Außerlichkeit (wie wir von unserer protestantischen Einstellung aus leicht annehmen), sondern das Mittel, um Jahwe gegenwärtig zu fühlen (vgl. die Kultfrömmigkeit der Psalmen)“.

¹⁵ Für Einzelbelege muß ich (aus Platzgründen) auf meine in Bälde bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheinende Arbeit: Das Gesetz im Leben Israels verweisen.

¹⁶ So schon Hermisson (Anm. 6), 136: „Die Behauptung, daß die Propheten gar keinen anderen als den baalisierten Kultus gekannt hätten, wird

angesichts der Verkündigung Jesajas oder Jeremias, der ja die josiatische Kultreform miterlebt hat, völlig haltlos“.

¹⁷ S. zuletzt umfassend H. Reventlow (Anm. 6).

¹⁸ Vgl. beispielhaft W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments 2/3, Berlin 1961, 226f: „In ihrem (der Propheten) Kampf gegen die Verfälschung des Bundesverhältnisses trat ihnen immer wieder die erschreckende Tatsache entgegen, daß die kultische Leistung als willkommene Legitimation gerade dort benützt wurde, wo man sich der Unterwerfung des ganzen Lebens unter Gottes Forderung entziehen wollte. Der egoistische Eigenwille, der die vom Bundesvolk geforderte Solidarität und Opferbereitschaft als lästige Fessel abzustreifen suchte, verstand es, aus dem äußeren Gottesdienst die glänzende Fassade zu machen, hinter der die innere Entfremdung von echter Gottesgemeinschaft und der Versuch, sich auf sinnlich-magischem Weg des Göttlichen zu bemächtigen, ungestört wuchern konnte.“

Fehlende Gotteserkenntnis - Was will Gott wirklich?

Will man der prophetischen Kultkritik gerecht werden, ist von einem Doppelten auszugehen:

a) Das religiöse Leben in Israel wird nur verständlich, wenn die überwiegende Zahl der damaligen Menschen davon überzeugt war, daß ihre „religiösen Aktivitäten“ für Gott wert-voll waren und deshalb zum Ausdruck ihrer *gelebten* Gottesbeziehung werden konnten.

b) Die Kritik der Propheten an Israels Gottesdienst hatte nicht dessen Reform zum Ziel. Zu keiner Zeit und an keiner Stelle verkündeten sie dem Volk, daß seine Opfer erst dann — dann aber auch wirklich! — Gott gefielen, wenn seine, des Volkes, Gesinnung wieder aufrichtig und gut sei¹⁹. Und schließlich endete diese prophetische Kritik in der Behauptung, Jahwe habe von Israel überhaupt nie irgendwelche Opfer verlangt (Am 5,25; Jer 7,22)! Eine solche Entwicklung wird aber nur verständlich, wenn sich in ihrem Verlauf immer mehr die Überzeugung durchgesetzt hatte, daß Israel nur *aus Unkenntnis über Jahwes eigentlichen Willen* die Opfer zu einem Teil seines religiösen Lebens gemacht hatte. Und eben dieser Vorwurf, bei seinem Tun Jahwe und seinen Willen nicht mehr zu kennen bzw. vergessen zu haben, macht seit Hosea einen wesentlichen Teil der prophetischen Anklage gegen Israel aus — zum Beispiel:

Ich bin Jahwe, dein Gott,
vom Land Ägypten her;
einen Gott neben mir kennst du nicht,
einen Retter außer mir gibt es nicht.
Ich war es, der dich in der Wüste weiden ließ,
in ausgedorrten Land.
Je mehr sie weideten, desto satter wurden sie;
satt geworden, erhob sich ihr Herz;
so *vergaßen* sie mich (Hos 13,4-6)²⁰.

Oder:

Hört, ihr Himmel! Erde, horch auf!
Denn der Herr spricht:
Ich habe Söhne großgezogen

und emporgebracht,
doch sie sind von mir abgefallen.
Der Ochse kennt seinen Besitzer
und der Esel die Krippe seines Herrn;
Israel aber hat *keine Erkenntnis*,
mein Volk hat *keine Einsicht* (Jes 1,2f).

Oder:

Vergißt denn ein Mädchen seinen Schmuck, ein Braut ihre Bänder? Mein Volk aber hat mich *vergessen* seit ungezählten Tagen...

Horch, man hört auf den Höhen
das Weinen und Flehen der Söhne Israels,
weil sie krumme Wege gegangen sind
und den Herrn, ihren Gott, *vergessen* haben
(Jer 2,32; 3,21).

Es wäre gewiß zu wenig, das seit Hosea beklagte fehlende „Wissen um Gott“ aufgrund der ebenfalls genannten Frevel und Vergehen (Hos 4,2; 12,8; Jes 1,21-23; 3,12-14; Jer 2,33f; 5,26-28 u. ö.) vor allem auf die fehlende Kenntnis der Gebote zu beschränken. Jahwe nicht mehr zu kennen bedeutet vielmehr, vergessen zu haben, daß er Israels *Gott vom Lande Ägypten her* ist (Hos 13,4); daß *er* Israel in der Zeit seiner Jugend, in der Wüste, umhegte und pflegte (11,3-6); daß *er* ihm „Korn und Öl und Wein“ gab (2,10) und so *Israels Schöpfer* wurde und ist (8,14)²¹. Jahwe nicht mehr zu kennen, bedeutet demnach, vergessen zu haben, von einem Gott berufen zu sein, dessen Verhalten von Anfang an von der wohl-wollenden Sorge um sein Volk bestimmt war, ohne in irgendeiner Weise etwas *für sich* zu fordern.

Nur wo solches Wissen verlorengeht, kann es zu Opfern im Kult *und zugleich* zu „Fluchen und Betrügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen“ (Hos 4,2) kommen. Wo Menschen glauben, Jahwe — Israels Gott von Ägypten her! — *Opfer* darbringen zu können, weil Gott sie für sich selbst erwarte, wächst fast zwangsläufig die Meinung, das Verhalten dem Nächsten gegenüber *weniger wichtig* nehmen zu müssen. Allein auf dem Hintergrund dieser unterschiedlichen subjektiven Wertung der Opfer wird verständlich, weshalb es zwischen den Propheten

¹⁹ So bereits C. J. Cadoux, *The Religious Value of Sacrifice*, in: *The Expository Times* 58, 1946/47, 43-46.

²⁰ Übersetzt nach J. Jeremias, *Der Prophet Hosea. Das Alte Testament Deutsch* 24/1, Göttingen 1983.

und dem Volk zum Streit über die Frage kommen konnte: Wie *sicher* kann sich Israel im Schutze Jahwes fühlen (vgl. Am 9,10b; Jes 5,19; Mi 2,6f; 3,11b; Jer 4,9f; 5,12; 6,13f).?

Hier war die Mehrzahl der Priester und (Kult-) Propheten — zusammen mit dem Volk — offensichtlich der Überzeugung, daß Israel in der Gemeinschaft mit dem an seinen Heiligtümern gegenwärtigen Jahwe so aufgehoben sei, daß auch die ja *unbestrittenen* Vergehen²² letztlich *nicht* gefährlich werden könnten. Deshalb Jeremias Widerspruch:

Vertraut nicht auf die trügerischen Worte: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier (Jer 7,4)!

Und etwas später:

Der Herr sprach zu mir: Bete nicht um das Wohlergehen dieses Volkes! Auch wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen; wenn sie Brandopfer und Speiseopfer darbringen, habe ich kein Gefallen an ihnen. Durch Schwert, Hunger und Pest mache ich ihnen ein Ende. Da sagte ich: Ach, Herr und Gott, die Propheten sagen doch zu ihnen: Ihr werdet das Schwert nicht sehen, der Hunger wird nicht über euch kommen, sondern beständiges Heil gewähre ich euch an diesem Ort. Aber der Herr erwiderte mir: Lüge ist, was die Propheten in meinem Namen verkünden... (Jer 14,11-14).

Fragt man nach den Bedingungen, unter denen in Israel ein solches Vertrauen wachsen und bewahrt werden konnte, stößt man unausweichlich auf die Gottesdienste mit ihren Opfern und ihrer festlichen Liturgie. Denn wer immer Jahwe mit seinen Gaben beschenkte (vgl. Lev 7,11-21; Ps 54,8; 107,31f; 116,17f) und dabei ganz selbstverständlich davon ausgehen konnte, daß sein Opfer Jahwe *wohlgefällig* sei, wenn er die ihm bekannten Vorschriften beachtete (vgl. Lev 1,3f; 7,18; 22,17-23), und wer daraufhin in der mit den meisten Opfern verbundenen Mahlfeyer (s. o.) voll Freude im Kreis der Seinen die

Gemeinschaft mit Jahwe erlebte — welchen Grund hätte es für ihn gegeben, an der Lebendigkeit und Beständigkeit seiner Verbundenheit mit Jahwe und Jahwes Verbundenheit mit ihm (und dem ganzen Volk, das ja in ähnlicher Weise immer neu mit Jahwe kommunizierte!) zu zweifeln?

Gerade wenn man die Polemik der Propheten gegen die Orakelpraxis (Hos 4,12) und gegen die „Ausschweifungen“ im Rahmen des Gottesdienstes (Jes 28,7) ernst nimmt, muß die Mehrzahl der Menschen in Israel von Gottes *Nähe* und *Zugänglichkeit* überzeugt gewesen sein. Und diese *vertraulich-beruhigende* Nähe Jahwes glaubte man eben vor allem an den verschiedenen Heiligtümern und in den dort gefeierten Gottesdiensten mit ihren Opferdarbringungen zu erleben.

Von hier aus läßt sich die prophetische Kultkritik verstehen, ohne daß den Menschen, die offensichtlich mit großem Engagement an den Gottesdiensten teilnahmen, eine sonst nicht nachweisbare und auch von den Propheten nie angesprochene verkehrte innere Einstellung unterstellt werden muß²³!

Die Propheten wandten sich also gegen den Kult ihrer Zeit, da er bei denen, die an ihm guten Willens und Gewissens teilnahmen, (fast) zwangsläufig zur Unklarheit darüber führte, *was Gott wirklich vom Menschen will*, und unter welchen Bedingungen seine hilfreiche Nähe wahrhaftig erlebt werden kann. Und so betonten sie gegenüber allen Vorstellungen, der Mensch *schulde auch Gott* irgendwelche Gaben oder Leistungen (so daß auch, ja *vor allem* deren „Opferung“ zu einem wahrhaftigen, gültigen Ausdruck menschlicher Zuneigung zu Gott werden könnte!): *In keiner Hinsicht will Jahwe etwas für sich!* Nur dies eine will Jahwe von seinem Volk: Daß es seinem göttlichen Wohlwollen, das einem jeden einzelnen in Israel gilt, Rechnung trage. Nur wer dies erkannt hat, verfügt über die rechte Gotteserkenntnis; denn:

²¹ Vgl. G. Braulik, *Gesetz als Evangelium*, in: ZThK 79, 1982, 127-160, hier 131f = ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*. SBAB 2, Stuttgart 1988, 123-160, hier 128f.

²² Interessanterweise sahen sich die Propheten nie gezwungen, ihren Vorwurf des unsozialen Verhaltens (Am 3,9b. 10; 4,1; 6,4b; Hos 12,8; Jes 3,12-14; Mi 2,1f,8-10 u. ä.) und der Rechtsbeugung (Am 5,7; Hos 10,4; Jes 1,21-23; Mi 3,9-11 u. ä.) zu verteidigen. Dieser Vorwurf wurde offen-

sichtlich akzeptiert. Umstritten war allein der Wert des Kultes!
²³ Hinsichtlich des Fastens und der Beschneidung kann es durchaus heißen: „Zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider!“ (Joel 2,13), bzw.: „Beschneidet euch für den Herrn, und entfernt die Vorhaut eures Herzens!“ (Jer 4,4). Doch nirgendwo findet sich hinsichtlich der Opfer eine ähnliche Differenzierung — etwa: „Bringt (mir) nicht nur Stiere und Böcke, sondern auch euer Herz!“.

Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist
und was der Herr von dir erwartet:
Nichts anderes als dies: Recht tun,
Güte und Treue lieben,
in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott
(Mi 6,8).

Wer Dank opfert...

Da es gewiß nicht zu den schlechtesten menschlichen Eigenschaften gehört, aus Freude, Dankbarkeit und Liebe auch „unvernünftige“ Geschenke zu machen, wäre es unnatürlich, wollten wir darauf verzichten, Gott Opfer darzubringen. (Und wann anders könnten es unsere Kinder auch unmittelbarer und leichter spüren und miterleben, daß es da *Einen* gibt, der unser Leben trägt und uns über alle Katastrophen und Sinnlosigkeiten hinweg garantiert, daß es einen Sinn hat, mit offenen Augen und einem wachen Herzen weiterzuleben — wann anders als eben dann, wenn wir *Ihm* unsere Opfer des Lobes, der Freude und des Dankes darbringen²⁴?)

Wenn wir dabei jedoch nicht all das außer acht lassen wollen, was uns durch die Propheten verkündet wird, werden wir wohl auch daran denken müssen: Die Opfer, die wir Gott aus Freude, Dankbarkeit und Liebe darbringen, sind der Ausdruck *unserer* Empfindungen. Daraus kommen sie, und deshalb entspringen sie *unserem* Wollen und nicht Gottes heimlicher Erwartung. *Wir* geben ihnen Sinn und Berechtigung; denn wir gleichen vor Gott nicht jenen kleinen Kindern, die nach jedem kleinen Würstzipfel, den sie an der Kasse mitbekommen, und nach jeder Süßigkeit, die ihnen in die Hand gedrückt wird, hören müssen: „Und wie sagt man?“ Ob eine Gabe, die wir Gott darbringen, Sinn und Wert hat — darüber entscheidet allein die Liebe und Freude, der Dank und die Hingabe, die wir persönlich darin investieren. Dann freilich müssen wir nicht fürchten, abgewiesen zu werden.

Nur, auch dabei sollten wir eben nicht aus den Augen lassen, wer der Gott ist, dem wir diese Gaben darbringen:

Daß es Israels *Gott vom Lande Ägypten her ist* — der Gott, der will, daß die Menschen vor ihm glücklich sind (Dtn 12,12.18)²⁵;

der Gott, dessen Herz für die Armen und Elenden, die Schwachen, die Witwen und Waisen und für die Fremden schlägt (Ex 22,20-26);

der Gott, der noch ehe wir ihn um etwas bitten weiß, was wir brauchen (Mt 6,7f);

der Gott, der uns seinen Sohn schenkte, um unser dem Chaos und Tod verfallenes Leben auszulösen und ihm in Jesus einen neuen Stand, Halt und Sinn zu schenken (Röm 3,21-26);

der Gott, der auch heute noch seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt (Mt 5,45);

der Gott, dessen Herz an keinem Tag — auch nicht am Sabbat — aufhört, *vor allem* für uns Menschen zu schlagen (Mk 3,1-5),

weil er der Gott ist, der das Leben und nicht den Tod will (Ez 18,32); — diesem Gott bringen wir unsere Opfer dar.

Wenn wir uns dann aber auch noch Zeit nehmen — „eine Stunde“²⁶, — um Ihn von Herzen zu betrachten und zu bedenken, werden wir dann nicht wie von selbst verstehen, weshalb Gott — Er, von sich aus! — unsere Gaben zwar nicht zurückweist, im Grunde seines Herzens aber doch etwas anderes von uns erwartet und erhofft: Daß wir ihm *uns selbst* als lebendiges und heiliges Opfer darbringen (Röm 12,1) — ihm, der *von sich aus* gleichsam stets unterwegs zu uns Menschen ist?

Dr. Meinrad Limbeck ist Akad. Oberrat für Biblische Sprachen und Biblische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Anschrift: Wolfsbaumweg 19, 72074 Tübingen.

²⁴ Die sog. Sühnopfer bleiben bewußt außer acht, da es sich bei ihnen nach biblischem Verständnis nicht um wirkliche Opfer, sondern um Rituale handelt, die Gott von sich aus uns Menschen anbietet, um unser dem Chaos und Tod verfallenes Leben auszulösen und ihm aufs neue Bestand, Halt und Sinn zu geben, vgl. neben der grundlegenden Arbeit von B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982 auch Willi-Plein (Anm. 10), 96-111; A. Schenker, *Versöh-*

nung und Sühne BB 15, Freiburg/Schweiz 1981, 81-119 sowie den Beitrag von K. Löning in diesem Heft.

²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von H. U. Steymans in diesem Heft.

²⁶ Vgl. *Mischna Brachot V, 1*: „Die frühen Frommen verweilten eine Stunde, ehe sie das Gebet sagten, damit sie ihr Herz auf ihren Vater im Himmel richteten.“ Zitiert nach R. Mayer, *Der Talmud. Goldmann Klassiker 757*, München 1980, 561.

Der gekreuzigte Jesus — Gottes letztes »Opfer«

Zur Bedeutung der Kultmetaphern im Zusammenhang der urchristlichen Soteriologie

Der Tod Jesu gehört zu den am sichersten bezeugten Ereignissen der öffentlichen Geschichte Jesu. Andererseits wird dieser Tod im Zentrum des urchristlichen Bekenntnisses als Sühnetod „für unsere Sünden“ verstanden (1 Kor 15,3). Gerade dort also, wo sich eindeutig erweisen muß, wie über das Verhältnis von Glaube und Geschichte im Bezug auf Jesus von Nazaret zu denken ist, stoßen wir im NT auf die für uns problematische Kategorie des stellvertretenden Sühnetodes. Der folgende Beitrag geht den damit zusammenhängenden Sachfragen und Verständnisproblemen nach mit dem Ziel, die inhaltliche Bedeutung sühnetheologischer Aussagen in Bezug auf den Tod Jesu und ihre Leistung als Kategorien der urchristlichen Soteriologie zu bestimmen. Hintergrund ist dabei ein neu erwachtes Interesse an sühnetheologischen Kategorien in der exegetischen Diskussion der letzten Jahre.¹

1. Das Problem

Im NT gibt es verschiedene Deutungen des Todes Jesu², die aus heutigem Verständnis nachzuvollziehen aus jeweils verschiedenen Gründen schwierig ist. Für unsere Fragestellung genügt es, wenn wir diese Deutungen in zwei Grundtypen zusammenfassen: in das sendungstheologische und in das sühnetheologische Modell.

Man findet im NT in vielen Varianten die Aussage, der Tod Jesu sei wie das unvermeidliche gewalttätige Geschick aller Boten gewesen, die Gott seinem widerspenstigen Volk gesandt hat (Lk 13,34f/Mt 23,37-39; Lk 11,47f. 49-51/Mt 23,29-31.34-36). Jesus teilt dieses Schicksal als der letzte Bote Gottes, als der einzige Sohn (vgl. Mk 12,1-12). Dabei wird der Tod Jesu nicht als ein heilsames Sterben „für“ andere gesehen, sondern als ein lediglich in Kauf ge-

nommenes unvermeidliches Opfer in der Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Volk. Ähnlich unsoteriologisch sehen die Leidensvorher-sagen den Tod Jesu (Mk 9,31; vgl. Mk 8,31; 10,33f), nämlich als das Schicksal, das der Menschensohn, die letzte Inkorporation der transzendenten göttlichen Weisheit, erleidet, wenn er in die Hände der Menschen fällt. Die Auferweckung Jesu durch Gott beziehungsweise die Auferstehung des Menschensohnes stellen demgegenüber den Sieg der göttlichen Seite im Konflikt zwischen Gott und Welt dar.

Dieses Modell ist durchaus geeignet, die Dramatik des Weges Jesu von der Taufe im Jordan bis ans Kreuz aus urchristlicher Sicht nachzuvollziehen. Hier wird der Tod Jesu gesehen als Konsequenz des Einsatzes Jesu im Kampf Gottes um die Aufrichtung seiner Gerechtigkeit in der Welt zur Befreiung der Menschen aus der Sklaverei der dämonischen Todesgewalten. Eine direkte Übernahme dieser Deutung des Todes Jesu scheitert allerdings daran, daß aus heutiger Perspektive, aus zweitausendjähriger Distanz, der Tod Jesu nicht als „letztes“ Opfer Gottes zur Aufrichtung seiner Herrschaft erscheint. Soweit die Aufrichtung der Gottesherrschaft „uns“ angeht, stehen „wir“ nach wie vor mitten in diesem Konflikt. „Mußte“ der Christus leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen? Warum konnte es nicht bei den positiven Zeichen und Wundern Jesu bleiben, die den Sieg Gottes über die Dämonen doch schon als definitiv verkünden? Ist die Auferweckung Jesu am Ende eine überflüssige Demonstration der Macht Gottes?

Aus solchen Schwierigkeiten kann die sühnetheologische Deutung des Todes Jesu heraushelfen. Sie versteht ja den Tod Jesu grundsätzlich positiv als heilsam „für“ andere, als Hingabe des Lebens „als Lösegeld“ (Mk 10,45; 1 Tim 2,5f.; vgl. Tit 2,14) bzw.

¹ I. Baldermann u. a. (Hrsg.), *Altes Testament und christlicher Glaube. Jahrbuch für Biblische Theologie ö. Neukirchen* 1991; J. Blank — J. Werbick (Hrsg.), *Sühne und Versöhnung, Theologie zur Zeit 1*, Düsseldorf 1980; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. WMANT 60, Neukirchen 1989; H. Gese, *Die Sühne, In: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. BEvTh 78, München 1989, 85-106; M. Hengel, *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981; O. Hofius, *Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu*, in: W. Maas (Hrsg.), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, München 1983, 25-46; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und*

zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. WMANT 55, Neukirchen 1982; W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumswelthe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*. WMANT 66, Neukirchen 1991; H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: H. P. Heine u. a. (Hrsg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*. QD 124, Freiburg i. Br. 1990, 155-183; P. Stuhlmacher, *Sühne oder Versöhnung*, in: U. Luz/H. Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*. FS E. Schweizer, Göttingen 1983, 291-316.

² Vgl. M. L. Gubler, *Die frühen Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung*. OBO 15, Freiburg i. Ue./Göttingen 1977.

als „Blut des Bundes“, das ausgegossen wird „für die vielen“ (Mk 14,24 parr), als Sterben bzw. Dahingabe des Lebens „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3; Gal 1,4), „für uns“ (1 Thess 5,10; Röm 5,6,8; 1 Joh 3,16), „für mich“ (Gal 2,20). Diese Hingabe wird Eph 5,2 kult-terminologisch bezeichnet als „Gabe und Opfer, Gott zum Wohlgeruch“.

Dieser Deutungsansatz macht uns heute allerdings noch größere Schwierigkeiten als der senstgötheologische. Die Aussage, daß Jesus „für uns“ gestorben ist, verbindet sich aufgrund der mittelalterlichen Satisfaktionstheorie mit der Vorstellung, der Tod Jesu sei als Ersatzleistung für die Schuld der sündigen Menschen deshalb erforderlich gewesen, weil die schuldigen Menschen der verletzten Majestät Gottes gegenüber nicht satisfaktionsfähig seien. Wenn dann zur Wiedergutmachung der menschengewordene Sohn Gottes statt der schuldigen Menschen sterben muß, erscheint Gott als unerbittlicher Feudalherr, der unter den Zwängen juristischen Denkens seine biblische Barmherzigkeit letztlich dem Prinzip opfert, daß Strafe sein muß, und wäre auch das Exempel an einem Unschuldigen zu statuieren. „Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar.“³ „In welchem Sinne kann von einem Menschen gesagt werden, daß er sich mit einem anderen identifiziere, wenn doch unleugbar ist, daß Schuld und Tod, aber auch Schmerz und Strafe nicht übertragbare Phänomene sind?“⁴

Ist damit ein zentraler Satz unseres Glaubensbekenntnisses obsolet geworden?

2. Der Ansatzpunkt einer Antwort

Jede theologische Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu hat von zwei Feststellungen auszugehen:

1. Der Tod Jesu war kein kultisches Ritual. Jesus wurde aufgrund eines durch eine römische Instanz ausgesprochenen Todesurteils als politischer Straftäter durch Kreuzigung hingerichtet.

2. Dieser amtlichen „Interpretation“ des Todes Jesu⁵ steht eine positive Alternative vor allem deswegen gegenüber, weil Jesus selbst seinem Tod eine bestimmte positive Bedeutung gegeben und diese Bedeutung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht hat.⁶

Dabei spielen, zumindest faktisch, auch Vorstellungen von Sühne eine Rolle, die dem damaligen Jerusalemer Tempelkult beziehungsweise der nachexilischen Sühnetheologie entsprechen.

Ohne die authentische Sinngebung des Todes Jesu wäre eine nachträgliche positive Deutung des Todes Jesu als heilsbedeutsames Ereignis durch seine Jünger schwerlich plausibel zu machen und vor dem alten Verdacht zu retten, daß mit der christlichen Soteriologie geschichtliche Tatsachen umgedeutet worden sind.

Das besagt, daß wir nicht um die Aufgabe herumkommen, uns mit den sühne- und opfertheologischen Anschauungen des nachexilischen Tempelkultes, soweit sie in die ursprüngliche Deutung des Todes Jesu eingeflossen sind, vertraut zu machen. Selbst wenn wir mit Bultmann solche Formen theologischen Denkens für obsolet halten, können wir es uns jedenfalls nicht leisten, sie nicht mehr zu verstehen, weil damit auch die Kompetenz, unsere eigene Soteriologie von ihrem Ursprung her zu verstehen, verloren wäre. Im übrigen wird sich ergeben, daß die Frage der prinzipiellen Ersetzbarkeit oder Unersetzlichkeit kultischer Sühnevorstellungen im Rahmen der christlichen Soteriologie von der Funktion kultischer Kategorien in den soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments her beantwortet werden kann.

³ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1967, 42.

⁴ D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1982, 128.

⁵ „Interpretation“ ist das römische Urteil nur, sofern der Titulus am Kreuz Jesu (Mk 15,26) anzeigt, als wer der Gekreuzigte verurteilt worden ist. Als Todesurteil ist diese „Interpretation“ aber die den tatsächlichen Tod Jesu nach sich ziehende Begründung. Der Realitätsgehalt dieser Begründung ist also offenkundig. Vgl. J. Gnllka, *Jesus von Naza-*

ret. Botschaft und Geschichte, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 1993, 298-308.

⁶ Diese nicht unumstrittene Einschätzung der historischen Grundlage der Abendmahls-Paradosis wird am eindringlichsten vertreten durch H. Schürmann. Die verschiedenen Beiträge zur Frage des Todesverständnisses Jesu liegen jetzt vor in: H. Schürmann, *Jesus — Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hrsg. von K. Scholtissek, Paderborn 1994. Vgl. besonders auch P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 125-143.

3. Die Deutung des Todes Jesu im Rahmen des letzten Passah-Mahles Jesu

Jesus hat am Vorabend seines Todes im Rahmen eines Passah-Mahles durch Hervorhebung bestimmter Rahmenelemente der Liturgie des Seder-Abends, nämlich vor und nach der Hauptmahlzeit⁷, auf seinen bevorstehenden Tod voraus „gedeutet“ und seinem Tod auf diese Weise eine positive Bedeutung gegeben. Jede weitere Deutung des Todes Jesu muß sich in diesem Rahmen bewegen.

Am Seder-Abend wird des Exodus aus Ägypten gedacht. Dadurch zeichnet er sich als besonderer Abend aus. Die Frage, mit der der jüngste Sohn am Tisch zum Vortrag der Passah-Haggada durch den Hausvater überleitet, hebt gerade dies hervor: „Worin unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“ Die Passah-Feier vergegenwärtigt das Geschehen der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei. Dies geschieht durch das Wort der Haggada und durch das Verzehren der für diesen Abend charakteristischen Speisen, deren teilweise allegorische Bedeutung Thema der Gespräche am Tisch ist.⁸ Insofern ist die Sprache der deutenden Gesten und Worte Jesu beim letzten Mahl in der Form der Passah-Liturgie bereits angelegt.

Der Exodus wird am Seder-Abend in Erinnerung gebracht als das für die kulturelle Identität⁹ Israels grundlegende Handeln Gottes. Auch dies ist ausdrückliches Thema der Seder-Abend-Liturgie: „In jeder Generation soll der Mensch sich so ansehen, wie wenn er selber aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ...wegen dessen, was Gott mir getan hat, als ich aus Ägypten zog“ (Ex 13,18). Auch dies ist von grundlegender Bedeutung für das

Verständnis des Todes Jesu. Daß Jesus seinen Tod in diesem Zusammenhang gedeutet hat, besagt, daß er seinen Tod als endzeitliche Besiegelung und endgültige Zueignung der Befreiung „der vielen“ durch Gott verstanden hat.

4. Sühnetheologische Elemente

Die konkreten Gesten und vor allem die Worte, mit denen Jesus nach der Abendmahl-Paradosis seinem Tod diese Bedeutung gegeben hat, nehmen unter anderem auch sühnetheologische Vorstellungen auf. Auf diese ist jetzt einzugehen.

Das Brechen und Austeilen des ungesäuerten Brotes vor der Hauptmahlzeit durch den Hausherrn gehört zum Ritus des Passahmahles. Betont wird dadurch vor allem der Gemeinschaftsaspekt des Exodus-Gedächtnis-Mahles. Mit dem Brotwort (Mk 10,22) stellt Jesus zwischen dem Brechen, Verteilen und Essen dieses Brotes und seiner leibhaftigen Person überhaupt einen Verweiszusammenhang her. Der Opfer-Aspekt ist dabei im Gestus des Brechens zwar angelegt, aber noch nicht expliziert. Dies geschieht „nach dem Mahl“ (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) durch das von Jesus veränderte Gebet über den 3. Becher, den Segensbecher. Das Becher-Wort bezeichnet den Inhalt des Segensbeckers als „mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen wird“ (Mk 14,24). Damit wird dem Blutvergießen beim gewaltsamen Tod Jesu, auf den hier vorausgeschaut wird, die Bedeutung gegeben, die dem Ritual des Blutaussießens bei der Stiftung einer Bundesbeziehung zukommt.

Unabhängig von der Frage, ob mit Mk 14,24 ausdrücklich auf Ex 24,8 angespielt wird (oder auf Jes

⁷ Aufbau der Passah-Feier am Seder-Abend:

1. Vorspeise

a) Segensspruch zum Fest und Segen über den 1. Becher (Kidusch-Becher)

b) Vorspeisen (Grünkräuter, Bitterkräuter, Fruchtmus)

c) Auftragen des Hauptmahles einschließlich des 2. Bechers (Haggada-Becher)

2. Passahliturgie:

a) Vortrag der Passahhaggada durch den Hausvater

b) erster Teil des Passah-Hallel (Ps 113-114)

c) Trinken des Haggada-Bechers

3. Hauptmahl

a) Tischgebet des Hausvaters über das ungesäuerte Brot (vgl. Mk 14,22)

b) Essen des Lammes mit dem Brot und weiteren Beilagen

c) Tischgebet über den 3. Becher (Segensbecher), mit dem die Hauptmahlzeit endet (vgl. Mk 14,23)

4. Abschluß

a) Einschenken des 4. Bechers (Hallel-Becher)

b) zweiter Teil des Passah-Hallel (Ps 115-118)

c) Gebetspruch über den Hallel-Becher

⁸ Das ungesäuerte Brot erinnert z. B. an die Elie des Aufbruchs (Ex 12,39), die Bitterkräuter an die Bitternis der Knechtschaft (Ex 1,14). Diese Deutungen werden im Rahmen der Mahlfeyer ausdrücklich ausgesprochen; vgl. Traktat Pesachim 10,5

⁹ Zum Begriff der „kulturellen Identität“ aufgrund des „kulturellen Gedächtnisses“ vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992 (bes. 200 ff).

53,12 oder auf beide Stellen), setzt das Becher-Wort der Abendmahls-Überlieferung das zeitgenössische Verständnis der Bedeutung von rituellen Formen der Applikation von Blut und der entsprechenden sühnethologischen Vorstellungen voraus. Auf diesem Gebiet hat die neuere Forschung wichtige Einsichten gewonnen. Eine entscheidende Korrektur der eingangs skizzierten Vorstellung von Sühne als stellvertretender Genugtuung ergibt sich aus der Erkenntnis, daß im Mittelpunkt von sühn wirkenden Opferhandlungen im nachexilischen Tempelkult nicht die Tötung (rituelle Schlachtung) des Opfertieres steht, sondern der Ritus der Applikation von Blut, mit dem der Gedanke einer Bestrafung überhaupt nichts zu tun hat. Wir erläutern dies kurz an drei unterschiedlichen Sachverhalten, die geeignet sind, die ursprüngliche Deutung des Todes Jesu in soteriologischer Hinsicht zu beleuchten.

Ex 24,1-11 — eine Stelle, auf die das Becher-Wort der Abendmahlsüberlieferung anspielt — stellt einen Ritus dar, der im jetzigen Zusammenhang mit der Bundesschließung am Sinai zu tun hat: Mose und Aaron steigen mit Nadab, Abihu und siebenzig Ältesten des Volkes auf den Gottesberg hinauf, um im Angesicht Gottes zu essen und zu trinken. Dieser idealen kultischen Mahl-Szene geht ein Blutritys voraus, bei welchem Mose das Blut von Jungstieren nimmt und die Hälfte an den Altar ausgießt, die andere Hälfte auf das Volk sprengt, dessen Anwesenheit in der Gestalt von zwölf Steinmalen dargestellt ist. Hier ist zu erkennen, daß die Applikation von Blut die Grundlegung des Lebenszusammenhangs bezeichnet zwischen den beiden Größen, die durch den Altar und die zwölf Steine dargestellt sind: Gott und das Volk. Der Aspekt der Entsühnung von Sünde spielt dabei noch keine Rolle.

Lev 4 handelt vom Sündopfer. Im Unterschied zu solchen Opfern, bei denen Gott etwas dargebracht wird (Erstlingserträge oder anderes, das Gott zusteht), deren positiver Sinn also die Darbringung (lat.: offerre; daher unser Wort „Opfer“) ist, ist das Sündopfer notwendig wegen einer Verfehlung gegen die von Gott gegebene Lebensordnung. Der dar-

auf bezogene Ritus des Sündopfers (chattat) zeigt, wie dabei über Versündigung und Sühne gedacht wird.¹⁰ Bei Sündopfern kommt es zunächst darauf an, wer die Versündigung begangen hat: der Hohepriester (4,3 ff), das Volk (4,13 f), ein Fürst (4,22 ff) oder ein einfacher Mann (4,27 ff). Je nach der gesellschaftlichen Position dessen, der durch eine Versündigung den Lebenszusammenhang der Gemeinde mit Gott objektiv verletzt, ist der angerichtete Schaden von unterschiedlichem Gewicht. Entsühnt wird er aber im Prinzip gleich.¹¹ Entsühnung ist nur möglich bei unwissentlich begangenen Fehlern (vgl. 4,13.22.27). Willentliche Verstöße gegen Gott und die Gemeinschaft sind also nicht sühnbar. Voraussetzung der Sühne ist, daß die Beeinträchtigung des Lebenszusammenhangs durch eine unwissentliche Versündigung überhaupt erkannt und bekannt wird (4,14.23.28.; vgl. 5,1-5). Erst dann kann rituell damit umgegangen werden. Der Ritus beginnt damit, daß der Opferherr, der sich versündigt hat, einem Opfertier die Hände aufstemmt (4,4.15.24.29). Das Volk wird, wenn es um seine Entsühnung geht, bei diesem Akt durch Älteste vertreten. Auf diese Weise wird das Tier konsekriert, d. h. es wird kultischer Darsteller und in diesem Sinne Stellvertreter des Opferherrn. Der nächste Schritt ist die Schlachtung des Tieres durch den Opferherrn (4,15.24.29), nicht durch den Priester, außer daß er selber der Opferherr ist (4,4). Von dem bei der Schächtung aufgefangenen Blut nimmt der Priester, der zwischen dem Opferherrn bzw. dem Volk und der Gottheit vermittelt, einen Teil, trägt ihn an den jeweils dafür vorgesehenen Sühneort und appliziert etwas davon an den Kultgegenstand, der beim Vorgang der Sühne die Gottheit vertritt (4,7.18 der Altar im Offenbarungszelt, 4,25.30 der Brandopferaltar im Vorhof). Darin besteht die Wiederherstellung des durch Versündigung gestörten Lebenszusammenhangs. Alles weitere ist ohne Bedeutung für den Anlaß, der dieses Opfer hat erforderlich werden lassen. Das übrige Blut wird am Brandopferaltar ausgegossen, der Tierkadaver kultisch rein außerhalb des Tempels entsorgt.

¹⁰ Vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. Stuttgarter Bibel-Studien 153*, Stuttgart 1993, 96-100.

¹¹ Zur Semiotik kultischer Rollen beim Sündopfer vgl. Chr. Wassermann, *Biblische Sühnethologie im Kontext eines Weltbildes der modernen Physik*, in: *JBTh 6*, 195-211, bes. 201-205.

Aufschlußreich für das nachexilische Verständnis von Sünde und Sühne ist die Begehung der jährlichen Entsühnung des Tempels am Jom Kippur. Das Ritual wird Lev 16 geschildert.¹² Im Unterschied zum einzelnen Schuldopfer bezieht sich das Ritual des Jom Kippur auf die Wiederherstellung der Reinheit des Sühneortes selbst, der goldgetriebenen Sühneplatte mit den zwei Cheruben im Allerheiligsten. Im Zentrum steht auch hier die Applikation von Blut, und zwar von einem Stier für die kultischen Verstüßigungen der Priesterschaft (vgl. 16,6) und von einem Widder für die kultischen Verstüßigungen des Volkes (vgl. 16,15). Der oft mißverständene Sündenbock-Ritus hat mit der eigentlichen Entsühnung nichts zu tun. Durch Losentscheid über zwei Widder wird zuvor bestimmt, welcher Widder als Sündopfer geschlachtet wird, dessen Blut also zum Sühneritual für die Reinigung des Tempels verwendet wird. Der andere Widder wird zu Asasel bestimmt, d. h. ihm werden die nicht-kultischen Sünden, die ethischen Verfehlungen des Volkes aufgestemmt, damit er sie in die Wüste trage, zu dem Bereich, dem sie zugehören, dem Chaos. Die Trennung dieser beiden Vorgänge macht am deutlichsten sichtbar, daß das Fortschaffen der Schuld nicht an die Tötung eines Opfers gebunden ist, wohl aber die Wiederherstellung der kultischen Reinheit des Sühneortes.

Der hier erkennbare Begriff von Sühne hat es also im wesentlichen zu tun mit der Restitution der von Gott ursprünglich geschaffenen besonderen Beziehung zwischen ihm und seinem Volk. Diese geschieht nicht durch die Bestrafung des Übeltäters, sondern durch Reinigung, bewirkt durch die Applikation von Blut. Der Tod des Opfertieres hat darin primär den Zweck der Ermöglichung dieser Sühne. Sekundär mag dabei auch der Gedanke eine Rolle spielen, daß der Tod die Unterbrechung des objektiven Unheilszusammenhangs darstellt, der aufgrund der Verstüßigung die Lebensgrundlage der Kultgemeinde bedroht.

5. Konsequenzen

Diese Überlegungen zum nachexilischen Opfer- und Sühneverständnis dürfen natürlich nicht direkt

auf die Deutung des Todes Jesu übertragen werden, schon weil der Kreuzestod kein kultisches Ritual ist. Die Bezugnahme auf sühnetheologische Vorstellungen in der Abendmahls-Paradosis besagt nicht, daß Jesus seinen Tod als Sündopfer im Sinne von Lev 4 gedeutet hat, sondern daß er die Bedeutung seines Sterbens (auch) in Kategorien ausgesagt und mitgeteilt hat, die der levitischen Sühnetheologie seiner Zeit entsprechen. Dies sollte auch auf dem Hintergrund der Tatsache gewichtet werden, daß es ein Konflikt um den Tempel war, der den Priesteradel unter Hannas und Kajaphas veranlaßt hat, den römischen Prozeß gegen Jesus herbeizuführen.

Das Handeln Jesu im Rahmen seines letzten Passahmahles gibt seinem bevorstehenden Tod seine eigene Bedeutung primär nicht in Analogie zum Tempelkult, sondern innerhalb der Sinnbezüge der Exodus-Memoria der häuslichen Passah-Feier und der Rollen, die an diesem Abend zu übernehmen sind. Was darüber hinausgeht, insbesondere die identifikatorischen Deuteworte über Brot und Wein, machen aus diesem Mahl kein rituelles Schuldopfer und erst recht nicht aus dem wirklichen Tod Jesu einen Opferritus oder gar ein Nachspiel zu dem eigentlichen Ritus.

Muß man aber deshalb den Tod Jesu als eine Abgabe an kultische Sühnerituale sehen? Das wäre eine anachronistische Projektion. Der levitische Sühnegedanke gehört vielmehr zu den Konnotationen der Sprache, der Gesten und Deuteworte Jesu, die mit dazu beitragen, den Sinn des Sterbens Jesu seiner Sinngebung gemäß verständlich zu machen: Der Exodus, der hier stattfindet, führt aus einer Sklaverei, die eben nicht nur in der moralischen Bosheit einzelner Menschen Ausdruck findet und deshalb nicht schon durch Umkehr und Nachfolge Jesu zu bewerkstelligen ist.

Es kommt darauf an, daß Umkehr überhaupt ermöglicht wird. Der objektive Sündenbegriff der nachexilischen Sühnetheologie kann verdeutlichen, daß die lebensvernichtenden dämonischen Mächte, gegen die Gott seine gerechte Herrschaft aufrichtet, Sühne in dem umfassenden Sinn erfordern, daß Gott den zerstörten Lebenszusammenhang zwischen sich und seinem Volk (und allen Menschen) von Grund auf wiederherstellt.

Damit ist ein weiterer Punkt des urchristlichen Bekenntnisses berührt, dessen Stellenwert im Horizont der nachexilischen Sühnetheologie genauer erfaßt werden kann. Lev 4,26 heißt es im Zusammenhang der Sündopfer für den Fürsten: „Wenn der Priester ihm (dem Fürsten) so Sühne wegen seiner Versündigung gegeben hat, dann wird sie ihm vergeben werden.“ Darin wird deutlich, daß in der nachexilischen Theologie des priesterlichen Kultes Sühne letztlich als eine von Gott gegebene und letztlich von ihm allein bewirkte restitutum ad integrum verstanden worden ist.

Es hängt von Gottes „Wohlgefallen“ ab, ob Sühne geschieht oder nicht. Dies ist letztlich der Sinn des Jom Kippur, der die Sühne des Sühneortes begeht. Dies ist letztlich auch der Sinn der Erzählungen Ex 25 ff von den Anweisungen, die Mose auf dem Gottesberg zum Bau des Wüstenheiligtums erhält. Gott selbst läßt den Ort errichten, an dem Sühne gewährt wird — das „Herzstück der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption“.¹³

Daß Gott es ist, von dem letztlich der Realitätsgehalt aller Deutungen des Todes Jesu abhängt, auch der Deutung Jesu selbst, wird im urchristlichen Glaubensbekenntnis ausgesagt mit der Formel: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9; vgl. 1 Thess 1,9f; Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; Eph 1,19 f; 1 Petr 1,21). Die Passionstradition, die die Auferweckung Jesu ja nicht erzählerisch darstellt, hat diesen Aspekt eindrucksvoll auf andere Weise gestaltet. Beim Tod Jesu öffnet sich der Vorhang vor dem Allerheiligsten, so daß der Gekreuzigte nun vor dem eigentlichen Sühneort des

Tempels, der Sühneplatte, erscheint. So sieht ihn der römische Hauptmann und erkennt ihn als Gottes Sohn.¹⁴ Selbstverständlich ist dies eine Perspektive, die es in der textexternen Topographie Jerusalems so nicht gibt. Sie entspricht jedoch der vorpaulinischen Aussage Röm 3,25: „Ihn hat Gott öffentlich hingestellt als Sühneort (ἱλαστήριον) ... in seinem Blut.“ Mit dieser kühnen Metapher wird der Tod Jesu als Heiligtumsweihe im Sinne von Lev 16 interpretiert.¹⁵

Die Deutung des Todes Jesu, die auf Jesus selbst zurückgeht, ist die Grundlage aller soteriologischen Deutungen des Todes Jesu nach Ostern, vor allem solcher, die unter Aufnahme sühnetheologischer Motive den Tod Jesu als Sündopfer (2 Kor 5,21),¹⁶ als Heiligtumsweihe (Röm 3,25-26a) und als Stiftung eines himmlisch-vollkommenen Kultes verstehen (Hebr.).¹⁷ In allen diesen Aussagen ist die levitische Sühnetheologie Interpretament bzw. Metaphernspender, also prinzipiell ersetzbar durch andere als kultische Sprachmuster.¹⁸ Dennoch dürfte sich herausgestellt haben, daß es durchaus der Mühe wert ist, die Fremdsprache der nachexilischen Sühneriten sorgfältig zu studieren, um die ursprüngliche Bedeutung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu wiederzugewinnen gegen die Mißverständnisse, von denen wir in diesem Beitrag ausgegangen sind.

Dr. Karl Löning ist Professor für Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster. Seine Anschrift: Jupiterweg 22 in 48163 Münster.

¹² Vgl. W. Kraus, *Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“*. Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f einzubeziehen, in: *JBTh* 6, 155-172.

¹³ I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 100.

¹⁴ Vgl. R. Feldmeier, *Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“*. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. Philonenko (Hrsg.), *Le Trône de Dieu*. *WUNT* 69, Tübingen 1993, 213-232.

¹⁵ Vgl. W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 150-167.

¹⁶ Hinzuzuweisen ist vor allem auf die Möglichkeit, das Wort *Hamartia* 2 Kor 5,21 entsprechend dem Sprachgebrauch der Septuaginta als Bezeichnung für „Sündopfer“ aufzufassen. Damit bekommt der gesamte Aussagezusammenhang über den apostolischen Versöhnungsdienst des Paulus im 2. Korintherbrief eine sühnetheologische Konnotation. Vgl. O. Hoffius, *Erwägung zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens*, in: ders., *Paulusstudien*. *WUNT* 51, Tübingen 1989; ders., „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: ebd., 15-32; ders., *Sühne und Versöhnung*, in: ebd., 33-49. Anders da-

gegen C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. *WMANT* 60, Neukirchen 1989; Vgl. dazu die vehement-kritische Besprechung im Sinne der sühnetheologischen Interpretation von P. Stuhlmacher, *Ciliiers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung*, in: *JBTh* 6, 339-353.

¹⁷ Der Hebräerbrief stellt den Tod Jesu in antitypischem Verhältnis zum levitischen Sühnekult dar als die eschatologische definitive und vollkommene Sühne, die durch das Eintreten Christi mit seinem eigenen Blut in das Urbild des irdischen Sühneortes, das himmlische Zeltheiligtum (vgl. Hebr 9,11) erwirkt wird. Die Soteriologie des Hebr lebt geradezu von der Kraft der von der levitischen Kultordnung her gewonnenen Kultmetaphern. Die metaphorische Qualität der Kultsprache des Hebr betont besonders S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews*. *JSNT* S 44, Sheffield 1990; vgl. demnächst K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebr im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (erscheint in der Reihe NTA).

¹⁸ Vgl. I. U. Dajferth, *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers*, in: *JBTh* 6, 173-194.

Ein Opfer zur Versöhnung der zürnenden Gottheit?

Über die Zwiespältigkeit eines soteriologischen Denkmodells

Das Opfer ist durchsicht

Mit dem Stichwort „Opfer“ ist nicht nur ein religionsgeschichtlich relevanter Sachverhalt angesprochen, sondern eine spezifische Einstellung zur Lebenswirklichkeit insgesamt, eine spezifische „Erfahrung mit der Erfahrung“ (E. Jüngel). Spricht man von „Opfern“; so hat man entweder eine konfliktträchtige-unheilvolle Wirklichkeit im Blick, die *Opfer fordert*, etwa die Opfer im Straßenverkehr oder die Opfer von Kriegen: Sie sind der „Preis“ solcher Verhältnisse, wehrlos dargebracht einem gefräßigen „Moloch“, der sie sich sinnlos nimmt; oder man bezieht sich auf „Opfer“, die einer göttlichen Wirklichkeit darzubringen sind, damit von den Darbringenden Unheil abgewendet werde. Nur der zuletzt genannte Opferbegriff scheint religiös relevant zu sein, wobei hier offenbleiben muß, ob die Rede von den „Opfern“ des Straßenverkehrs nicht doch die geradezu religiöse Bedeutung der Mobilität für moderne Lebenserfahrung verrät.

Religiös verstandene Opfer sollen *abwenden*, sind eine *Vorleistung* dafür, daß das Unheil nicht geschieht, das einem droht, oder die *Begleichung* einer Schuld, die in der „Währung“ des Leidens eingefordert würde, wenn man sie nicht ordnungsgemäß begliche. Opfer sind der Versuch, auf das „Unwägbar“ Einfluß zu nehmen, die Macht, die das Schicksal zu bestimmen scheint, günstig zu „stimmen“, ihr keine Handhabe zu lassen, sich mit der Zufügung eines üblen Schicksals „schadlos“ zu halten. Wer so vom Opfer spricht, der hat schon eine kritische Perspektive eingenommen und das Opfer als unwürdigen „Deal“ zwischen den einem unwägbar Schicksal ausgelieferten Menschen und der als schicksalsbestimmend angesehenen Macht *entlarvt*. Diese Macht muß offenbar zufriedengestellt werden; sie fordert, was ihr zusteht, und sie holt es sich, wenn man es ihr nicht freiwillig, eben im Opfer, überläßt.

Diese kritisch-entlarvende Rekonstruktion des Opferkultes hat seit der Aufklärung das Feld beherrscht und Religion nachhaltig in Mißkredit gebracht¹. *Friedrich Nietzsche* hat sie mit unerreichter Schärfe auf das Christentum und seinen Glauben an die Heilswirksamkeit des stellvertretenden Opfers Jesu Christi hin zugespitzt. Es ist die Wahrnehmung des Leidens als „verdientes Verhängnis“, als Strafe, das die Menschen dazu bringt, sich immer radikaler als vor Gott Schuldige zu fühlen und nach einem Ausgleich für diese so viel Unheil heraufbeschwörende Schuld zu suchen. So verschafften sie sich schließlich „eine zeitweilige Erleichterung“ mit dem genial-verheerenden Grundgedanken der christlichen Soteriologie, dem „*Schuldopfer* und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form“ als „Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen“: „Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich selbst bezahlt machend, Gott als der Einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Menschen selbst unlösbar geworden ist — der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus *Liebe* (sollte man's glauben?) *aus der Liebe zu seinem Schuldner*...“²

Ist damit nicht alles über den religiösen Opferkult gesagt, über eine Soteriologie, die Jesu Leiden als Opfer deutet und den Verdacht nie ganz ausräumen konnte, sein Leiden und Sterben am Kreuz sei notwendig gewesen, damit der von den Sünden der Menschheit beleidigte göttliche Vater Genugtuung erlange?³ Aufgedeckt ist jedenfalls eine „Opferlogik“, die menschliches Verhalten immer noch tiefer bestimmt als es eine oberflächliche Religionskritik für möglich hielt.⁴

Eine Logik des Bezahnmüssens?

Es gehört zu den elementaren und abgründigsten, in moderner Wirklichkeitswahrnehmung ja

¹ Vgl. etwa die Opferkritik bei Hermann Samuel Reimarus, dem Verfasser der von Lessing herausgegebenen „*Fragmente eines Ungenannten*“, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. von G. Alexander: Frankfurt a. M. 1972, Bd. 2, 491-513, oder bei L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion* § 28, Theorie Werkausgabe Bd. 4 Frankfurt a. M. 1975, 108.

² Vgl. F. Nietzsche, *Der Antichrist, Aphorismus 41*, Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke (KSA). München-Berlin 1980, Bd. 6, 214f bzw. Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung, Aphorismen

19-21, KSA 5, 327-331.

³ Dieser Verdacht prägte die Überlieferungsgeschichte der Satisfaktions-theorie Anselms von Canterbury. Ob er von Anselms Lehre selbst genährt wird, das blieb in der Anselminterpretation strittig; vgl. als „benevolente“ Interpretation: G. Gäde, „Eine andere Barmherzigkeit“. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Würzburg 1989.

⁴ Nietzsche hat das selbst gesehen; seine Religions- und Soteriologiekritik ist ja auch alles andere als oberflächlich.

nur überdeckten oder verdrängten Erfahrungen, einem „irrationalen“, „ungerechten“, „unvorhersehbaren“ Schicksal *ausgeliefert* zu sein, es nur hinnehmen, sich mit ihm allenfalls arrangieren, hilflos gegen es rebellieren oder es beklagen zu können. In der Situation äußerster Hilflosigkeit handlungsfähig zu bleiben, das scheint der Sinn nicht nur vieler religiöser, sondern auch mancher „rationaler“ Alltagspraktiken zu sein: Man muß die Dinge nehmen, wie sie kommen; aber man wird alles tun, damit sie so kommen, wie man sie nehmen möchte.

Man kann aber nur etwas tun, wenn die Instanz, die das Unvermeidliche „schickt“, zugänglich und beeinflussbar ist, wenn ihr Zufügen selbst einer Logik unterliegt, die man nachvollziehen und auf die man sich einstellen kann. Und es „kann“ nur eine Logik des Ausgleichs sein, nach der man für Böses verdienstermaßen bestraft und für Wohlverhalten belohnt wird, nach der man sich Wohltaten „erkauft“ und vom Unglück „freikaufen“ muß.

Ein alles umfassendes, „metaphysisches“ Gleichgewicht ist offenbar immer schon „aus dem Lot“ und muß immer schon wiederhergestellt werden durch auferlegte oder freiwillig erbrachte Ausgleichsleistungen, damit es jedem so ergeht, wie er es „verdient“: Das Gute wie das Böse, das uns vom Schicksal bereitet wird, ist nicht „umsonst“; das Gute muß verdient oder bezahlt werden, und das Böse ist die Vergeltung dafür, daß wir uns „zuviel herauszunehmen“ versuchten, mehr als uns „zustand“. Das Schicksal ist hier also immer unterwegs dazu, das Zuviel oder Zuwenig auszugleichen, jenes Gleichgewicht wiederherzustellen, das durch die „Eingriffe“ der Menschen immer wieder neu aus dem Lot gebracht wird.⁵

Die Vorstellung des „ausgewogenen Gleichgewichts“ von Tun und Ergehen liegt jener Gerechtigkeitserwartung zugrunde, die die religiöse Mindestanforderung an einen von Gott gewährleisteten „Sinn“ des Lebens und der Wirklichkeit im Ganzen zu formulieren scheint. Wozu „bräuchten“ wir Gott, wenn er nicht für diese metaphysische Gerechtigkeit einstünde? Wie sollte der Lauf der Welt einen Sinn haben können, wenn er nicht, weil Gott es so fügt, auf den endzeitlichen Ausgleich zuliefe?

Diese neuzeitliche Formulierung einer Mindestanforderung an den Sinn der Wirklichkeit, an eine

nachvollziehbare „Rolle“ Gottes angesichts einer ohne Gott irrationalen Wirklichkeit hat ihre Wurzeln in biblischer Glaubensüberlieferung ebenso wie in griechischem Gottdenken; und es liegt nahe, in ihr so etwas wie ein „religiös-metaphysisches Grundbedürfnis“ zu sehen, das Bedürfnis nach einer „letzten Instanz“, die es nicht zulassen wird, daß die Täter über ihre Opfer triumphieren werden⁶, nach einer eschatologischen Revisionsinstanz, auf die alle hoffen dürfen, die vor dem „Weltgericht“ der Weltgeschichte nicht zu ihrem Recht kamen.

Hinter diesem „juridisch“ sich artikulierenden Gerechtigkeitsbedürfnis wird man ein noch tiefer reichendes *Entschuldungsbedürfnis* erkennen können. Leben bedeutet ja unvermeidlich Sich-Herausnehmen und Zerstören, Leben auf Kosten von ... In der Religionsgeschichte begegnet deshalb oft das Motiv des „Rückerstattungsofers“: das Opfer als Tribut dafür, was man sich herausgenommen hat, um leben zu können, damit es einem nicht „mit Zins und Zinsezins“ dereinst „in Rechnung gestellt“ wird; das Opfer als Versuch, die Schuld abzutragen, die mein Selbsterhaltungswille aufgehäuft hat — religionsgeschichtlich: als Opfer an die Gottheit, die sich opfern muß, damit die Menschen leben können.

Nun ist das Argumentieren mit religiösen Grundbedürfnissen nicht nur aus wissenschaftstheoretischen, sondern auch aus theologischen Gründen prekär: Steht es nicht in der Gefahr, in Gott einen zumindest klärungsbedürftigen Begriff von Schuldtilgung und Gerechtigkeit zu hypostasieren? Wie prekär dieses Argument ist, das zeigt sich nicht zuletzt an der Wirkungsgeschichte eines soteriologischen Konzepts, das Gott um eines gerechten Ausgleichs willen dazu „verurteilt“, die unendlich verdammenswerte Schuld des Menschengeschlechts durch die unendlich wertvolle, stellvertretende Sühneleistung seines Sohnes auszugleichen und so in ihrer unheilwirkenden Konsequenz aufzufangen. Die letzte Instanz Gott sieht hier keine rechtlich einwandfreie Möglichkeit mehr, den verdammenden Schuldspruch über das Menschengeschlecht am Ende der Zeiten zu umgehen, es sei denn sein eigener Sohn trete freiwillig in die Schuldhaftung ein und erleide am „eigenen Leib“, was das Menschengeschlecht hätte treffen müssen, ohne daß es letzt-

lich hätte ausgleichen können, was die Menschen sich in der Sünde „herausgenommen“ hatten.

Diese Soteriologie wäre gleichsam die Kehrseite des „metaphysischen Gerechtigkeits- und Schuldtilgungsbedürfnisses“: die „letzte Instanz“ nicht als die letzte Revisions-Hoffnung der von der Geschichte um ihr Recht Gebrachten und ungerecht Abgeteilten, sondern als die von der Schuld des Menschen selbst dazu Verurteilten, das Schöpfungswerk durch Stellung einer rechtsgültigen Ersatzleistung zu retten, sie durch ein unendlich wertvolles stellvertretendes Opfer von einer hoffnungslos hohen Rückerstattungspflicht freizustellen; Gott gleichsam unter dem Diktat einer Logik, die die Heilsgeschichte nachvollziehbar, aber den Gott, der sich ihr unterwerfen muß, mehr und mehr rätselhaft, wenn nicht sogar zum abstoßenden Götzen macht. Ist die Soteriologie festgelegt auf diese Logik, wenn sie die erlösende Sendung Jesu Christi in Wiederaufnahme biblischer Deutungsversuche als Opfer oder als stellvertretende Sühneleistung zur Sprache bringt?

Opfer und stellvertretende Sühne

Das Neue Testament thematisiert Jesu Sendung und sein Sterben in durchaus unterschiedlichen theologischen Kontexten als Opfer oder (stellvertretende) Sühneleistung: die Abendmahlüberlieferung etwa als das „Gründungs- bzw. Stiftungsopfer“ des Neuen Bundes, Paulus als die Schlachtung des wahren Paschalammes (1 Kor 5,7), das nach Joh 1,29.36 (und der johanneischen Passionsgeschichte, die Jesu Sterben mit dem Geschlachtetwerden der Paschalämmer im Tempel parallelisiert) wie auch nach 1 Petr 1,19 in seinem Blut den neuen Exodus aus der Sünde der Welt eröffnet. Paulus, der Hebräerbrief und — weniger ausgeprägt — 1 Joh beziehen sich auf alttestamentliches Sühnedenken, wobei man sich aber hüten muß, die abendländische Wirkungsgeschichte der Sühnesoteriologie in die biblischen Quellen zurückzuprojizieren. Deren

Sühneterminologie schließt sich ja, wie etwa Adrian Schenker gezeigt hat⁷, an das Rechtsinstitut der Lösegeld-(kopaer-)Gabe an, mit der das durch ein schweres Vergehen gegen den Volksgenossen verwirkte Leben durch „Ersatzleistung“ *ausgelöst* werden konnte. Die kopaer-Gabe war Versöhnungsangebot, Ersatzleistung und Lösepreis zugleich; und dieser vorkultische Sinn des Wortes spielt etwa in Jes 43,3 eine Rolle, wo Jahwe selbst Israel auslöst, um es aus dem Verhängnis zu retten, in das es sich verstrickt hat. In Mk 10,45 bezeichnet Jesus sich selbst als die kopaer-Gabe Gottes für die Auslösung Israels und der sündigen Menschheit, ein Sprachgebrauch, der in 1 Kor 6,20; 7,33; Gal 3,13 und 1 Petr 1,18 f aufgegriffen und auf den Opfertod Jesu bezogen wird.

Dieser ehe profane Sprachgebrauch wächst mit der kultischen Terminologie zusammen, wie sie in Lev 16 grundgelegt ist: Jahwe übergibt dem Volk das ihm vorbehaltene Blut der Opfertiere, damit es durch das Blut „Sühne“ erlange. Der Blutritus etwa des großen Versöhnungstages soll Israel, soll den Sünder herauslösen aus der fatalen Zwangsläufigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, kraft dessen auf die Sünder unentrinnbar das Böse ihres Tuns zurückschlägt — unentrinnbar, falls sie sich nicht durch Sühne „reinigen“. Das Sühneritual ist ein *Umkehrritual*, in dem sich die Sünder ihrem Vergehen stellen und sich — in Gestalt des geopfertem Tieres mit dem sie sich identifizieren — dem heiligen Gott anbieten und übergeben. So werden durch das Sühneritual Herauslösung und Übergabe an Jahwe begangen: Jahwe selbst wirkt sie und nimmt sie an, aber erst in der Umkehr der am Ritual Teilnehmenden gewinnen sie Realität.

Auf diese kultische Terminologie wird im Alten Testament vereinzelt Bezug genommen, um den gewaltsamen Tod eines Unschuldigen als Sühneopfer für sein Volk — zur Abwendung des ihm wegen seiner Sünde drohenden Verhängnisses — zu deuten (Jes 42,6 f; 43,25; 53,4 sowie 2 Makk 7,37 f). In diesem Sinne beziehen Paulus (Röm 3,25; 8,3), der

⁵ Diese „Logik“ beschreibt P. Ricoeur, *Interpretation des Strafmythos, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. München 1974, 239-265.*

⁶ Vgl. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt a. M. 1970, 95 ff.*

⁷ Vgl. von ihm: *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Freiburg i. Ue. 1981 bzw. Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: J. Blank / J. Werbick (Hrsg.), Sühne und Versöhnung, Theologie zur Zeit 1. Düsseldorf 1986, 10-20.*

Hebräerbrief (2,17) sowie der 1. Johannesbrief (2,2) die Sühnterminologie auf das Lebensopfer Jesu.

Herauslösung des Volkes — derer, für die gelitten wird — aus einem Sünde-Unheil-Verhängnis durch das Leiden eines Unschuldigen: hier schließt sich zwanglos-assoziativ die Vorstellung vom neuen, vollkommenen Paschalamm an, mit dessen „Schlachtung“ die Gefangenschaft unter der Herrschaft des Bösen ihr Ende findet; „symbolisch“-identifikatorische Übergabe der Opfernden an den, dem das „stellvertretende“ Opfer dargebracht wird: hier ist der Gedanke des Neuen Bundes nicht mehr weit, in dem die Glaubenden sich Gott übergeben können, weil Gott zuvor ihnen in seinem Sohn an seinem Leben Anteil gab.

Aber läßt sich dieser soteriologische Motivzusammenhang heute noch im Kontext tiefgreifender weltanschaulich-religiöser Plausibilitäten reformulieren? Anselms Satisfaktionslehre und die Soteriologien der „stellvertretenden Todesstrafe“ waren ja der Versuch, diese biblischen Überlieferungen in ein von römischen Rechtskategorien oder germanischer Ehrvorstellung bestimmtes Äquivalenzdenken zu transponieren, zu „inkulturieren“. Kann diese Inkulturation noch einmal gelingen nach dem Zerfall der bis ins Spätmittelalter unbefragt gültigen metaphysischen Ordnungsvorstellungen, nach der ideologiekritischen Problematisierung einer göttlichen „letzten Instanz“, die für die Durchsetzung eines metaphysischen Ausgleichs, für die Begleichung aller offenen Rechnungen stehen soll?

Ein entscheidendes Hindernis ist gewiß die Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges, die sich in den prophetischen und den apokalyptischen Traditionen zur selbstverständlichen Annahme eines umfassenden Sünde-Gerichts-Zusammenhanges zuspitzte. Sühne konnte von dieser Voraussetzung her als durch Gott ermöglichte Unterbrechung eines ansonsten mit eherner Zwangsläufigkeit abrollenden Unheilsgeschehens verstanden werden; Jesu Kreuz ist der Ort der Sühne, das hieß deshalb, etwa bei Paulus (vgl. Röm 3,25 ff): Jesu Lebensopfer hob für alle, die sich ihm in der Taufe gleichgestalten ließen, die fatal-zwangsläufige Dynamik auf das schreckliche Endgericht hin auf; für die „Mitgekreuzigten“ beginnt mit Jesu Auferweckung mitten im alten Äon

der neue, der sich nicht im Gericht, sondern in der endzeitlichen Verherrlichung, in der Auferweckung des Fleisches vollenden soll.

Dieser Gedanke fand in der Geschichte der Soteriologie unterschiedliche Ausprägungen: Jesu Leiden als stellvertretend erlittenes Gericht; als Lösepreis, mit dem das Recht des Teufels auf die Sünder abgolt und die zu Recht dem Teufel verfallene Menschheit freigekauft wurde; als Begleichung der Schuld gegenüber dem beleidigten göttlichen Vater. Seinen ursprünglichen Ort hat das Sühnedenken aber in jenem von Gott ermöglichten Geschehen der Herauslösung, das den Herausgelösten dem „verdienten“ unheilvollen Schicksal entgehen läßt.

Die Unterbrechung eines, wie es scheint, unentrinnbar sich erfüllenden Sünde-Unheilzusammenhangs ist für uns im ausgehenden 20. Jahrhundert von neuem zu einer Hoffnung wider alle Wahrscheinlichkeit geworden, gewiß nicht mehr die von Gott durch Dekret aufgrund eines ihm dargebrachten Opfers bewirkte Unterbrechung eines um des „metaphysischen Ausgleichs“ willen zwangsläufig abrollenden Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern die Unterbrechung einer von unheilwirkenden Lebensentwürfen und Systemstrukturen ausgehenden Unheilodynamik. In dieser Unheilodynamik realisiert sich ja konkret die Schuld, die unser Leben auf Kosten von... anhäuft, die Zerstörung, die die Sicherung unserer Lebensverhältnisse nach sich zieht. Sie ist nicht durch eine Ersatzleistung, ein stellvertretendes Opfer, zu tilgen. Sie ist ein Verhängnis, das nur durch ein „neues Leben“ aufgehoben und, soweit menschliche Vorstellungskraft reicht, doch nicht ungeschehen gemacht würde.

Könnte soteriologisch dennoch daran festgehalten werden, daß Gott — mit der Sendung des „Sohnes“ Jesus Christus, seiner vorbehaltlos liebenden Zuwendung zu den Menschen in Person — die Herauslösung ermöglicht; kann gedacht werden, daß Jesu bis in den Tod durchgehaltene Sendung Heil wirkte und wirkt, da sie dem Sünder die Möglichkeit der Umkehr — die Möglichkeit eines neuen Lebens — begründet, da sie ihm in diesem Sinne zur herauslösenden Sühne wird?

Die Sendung Jesu ist für die ihm Glaubenden das Pascha-Ereignis, das den neuen Exodus einleitet,

der Weg, auf dem die Glaubenden dem archegos zu neuem Leben nachfolgen können (vgl. Joh 14,6; Apg 3,15). Wer in seinen „Fußspuren“ (1 Petr 2,21) den Weg der Nachfolge zu finden versucht, wer um seinen Geist aufrichtig bittet und sich von ihm ergreifen läßt, für den hat der Exodus schon begonnen, der ist im Herrschaftsbereich der „Mächte“ nicht mehr rettungslos gefangen. Jesus Christus ist der Weg in Person; er ist die Herausforderung in Person, ihn zu gehen. Er ist der „Spiegel“ in Person, in dem jedermann sehen kann, wie er selbst in Besitz genommen ist von den „Mächten“, die in den unheilvollen Lebensentwürfen und Systemstrukturen herrschen, wie er den unheilbringenden Göttern Ägyptens dienstbar ist, wie er Schuld anhäuft mit seiner Art zu leben. Und er ist die Ikone des lebendigen Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15), in der wahrnehmbar wird, wie der Geist des Lebens, der vom wahren Gott ausgeht und zu ihm zurückführt, in einem zutiefst menschlichen und gottverbundenen Leben Gestalt gewinnen will; in der anschaulich wird, was aus einem Menschenleben werden kann, wenn es sich von diesem Geist herausfordern läßt.

Die verheißungsvolle, herauslösende Herausforderung, die er in Person ist, begegnet als Herausforderung auf Leben und Tod: Wer — an ihm — sehen kann, wie Gott Heil wirkt, wie Gottes Herrschaft kommt, der verliert jede Legitimation, sich der Ankunft der Gottesherrschaft, der Herausforderung zum neuen Exodus, zu verweigern. Er ist zur Entscheidung herausgefordert, zu glauben, was er „gesehen“ hat, und den Exodus zu wagen, oder das Gesehene zu verdrängen, gar den Spiegel — die Ikone — zu zerschlagen, worin ihm die herausfordernde Wahrheit seiner selbst und seines Gottes sichtbar wurde.

Das Kreuz Jesu Christi steht für einen hilflos aggressiven Gegenschlag, dem kein Schlag vorausging, sondern der „Versuch Gottes“, den Menschen in Jesus Christus mit seiner verheißungsvollen Herausforderung nahezukommen. Es steht aber auch für „Gottes Entschlossenheit“, sich von diesem Gegenschlag nicht „besiegen“ oder das Gesetz seines Handelns vorgeben zu lassen. Der Gott und Vater Jesu Christi „transsubstantiiert“ das Zeichen der Verweigerung zum Zeichen seiner unbegreiflichen neuen Zuwendung zum Gründungs-„Opfer“ des

Neuen Bundes; er vergegenwärtigt die verheißungsvolle Herausforderung, von der die nichts wissen wollten, die das wahre Paschalamm „schlachten“, um den Exodus nicht wagen zu müssen, von neuem in der Gemeinde der zum Osterglauben Bekehrten und um den endzeitlichen Geist Bittenden.

Dieses soteriologische „Plakat“⁸ ist vielleicht mit allzu grellen und hellen Farben gemalt, jedenfalls was die Gestalt der „neuen Exodugemeinde“ angeht. Der neue Exodus wird ja auch in ihr kaum gewagt; der herausfordernde Geist der Endzeit, der den Erhöhten in der Gemeinde vergegenwärtigt, er wird in ihr ja so oft nur mit den Lippen, nicht mit den Herzen herbeigelehrt; so hat sie weiß Gott nicht den geringsten Anlaß, sich der Exodugemeinde Israel überlegen zu fühlen oder ihr gar die „Schlachtung des wahren Osterlammes“ anzulasten. Und so ist es dann in ihr auch so, wie es in einer halb- oder „viertelherzigen“ Exodugemeinde gar nicht anders sein kann: daß die Herrschaft der Mächte zwar gebrochen ist, aber wirksam bleibt, wo immer man ihr noch Tribut zollt, daß der Weg der Nachfolge in die Freiheit der Kinder Gottes zwar beschworen, aber selten wirklich unter die Füße genommen und dann auch noch oft genug umgebogen wird, so daß er endet, wo er angefangen hat.

Aber es bleibt in dieser Gemeinde doch auch das Verlangen nach dem Geist der Freiheit, der die circuli vitiosi aufricht, der den Erhöhten vergegenwärtigt und seine verheißungsvolle Herausforderung, seinen Weg der Befreiung aus der Umklammerung durch die „Mächte“ anbahnt. Und es bleibt auch die Erinnerung daran, daß auf diesem Weg immer wieder ein paar Schritte möglich waren; die Hoffnung darauf, daß der Geist und die Freiheit, die da erfahrbar waren, „Anzahlung“ sind auf das, was uns erwartet, wenn wir wenigstens nicht dieses Verlangen nach dem Geist in unserer Mitte verlöschen lassen (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Der herbeigerufene Geist öffnete das vitale Verlangen nach der Befreiung von den „Mächten“, die mit ihrer ausbeutenden Herrschaft alles bedeutungslos und „vergänglich“ machen, zur Sehnsucht nach der „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ in Gottes endzeitlicher Herrschaft (vgl. Röm 8,18-29). Der Geist bewirkt, daß die von ihm Ergriffenen sich

nach einer Zukunft, nach einer Erlösung ausstrecken, vor der das von den „Mächten“ Versprochene als das erscheint, was es in Wahrheit ist: Surrogat, vertröstender Ersatz. Von dieser Geist-Erfahrung her wäre zurückzukommen auf die Soteriologie und die Liturgie des „Opfers“ im Neuen Bund, der den Alten Bund ja nicht abgelöst hat, sondern mit der eschatologischen Geistsendung in den „Herzen“ der Gläubigen wahr machen will.

„Das lebendige, heilige und Gott wohlgefällige Opfer“ Röm 12,1; Eph 5,2

Opfer kann nun definitiv nicht mehr als manipulativer religiöser Akt verstanden werden, als eine freiwillige Ersatzleistung für all das, was man sich „herausgenommen“ hat, als Leistung an die Macht des Schicksals, mit der man das mit bösem Tun verwickelte üble Ergehen noch abwenden und den zu Recht erzürnten Schicksalsgott mit einer Versöhnungsgabe umstimmen will. Das Opfer darf nun sein, was es in authentischer Religiosität zumal in Israel immer war: expressive Geste des sich Ausstreckens nach dem, der es „annimmt“, der in ihm die Opfernden selbst „an sich zieht“ — mit all der Schuld, in die sie sich verstrickt haben und die sie „fortzeugen“.

Die Opferrite, der Opferritus soll ja die gestörte Einheit mit dem Empfänger des Opfers erneuern und seine gnädige Gegenwart auf die Opfernden herabrufen⁸. Mit den Gaben, den Früchten ihrer Arbeit, die ja zugleich „Medien“ der Gemeinschaft sind, bieten die Opfernden sich selbst Gott an, suchen sie *seine* Gemeinschaft. Sie strecken ihre Hände nach ihm aus („offerunt“), von ihm angenommen zu werden, ihm angehören zu dürfen. Und der das Opfer annehmende Gott nimmt mit ihrer Gabe die Opfernden selbst an. Er bejaht sie und heißt sie gut trotz all der Verfehlungen, trotz ihrer Endlichkeit und Hilflosigkeit, in ihren Ängsten und ihrer Sehnsucht, ihrer Schuld, deren sie sich opfernd bewusst werden. Auf den expressiv-identifikatorischen Akt des Opfern antwortet der Empfänger seinerseits

mit Identifikation: Er ist denen hilfreich, „erbarmend“ nahe, die sich opfernd nach ihm ausstrecken; er sagt sich ihnen zu in ihrem endlichen, bedrohten Dasein.

Vor diesem Hintergrund erscheint der Menschensohn Jesus als das Opfer der Menschheit: als ihre Bitte um Annahme, um Gottes „erbarmende“ Gegenwart *in Person*. Seine Bitte um Anknüpfung der Gottesherrschaft, sein sich Ausstrecken nach ihr bezeugt schon ihre verborgene, aber wirksame Gegenwart. Gott kommt der Bitte in seinem Geist zuvor; und der menschengewordene Logos ist Gottes zuvorkommendes Ja *in Person* (vgl. 2 Kor 1,19 f), das Geist-Ereignis der Identifikation Gottes mit den ihm widerstrebenden, in Angst und falschen Loyalitäten verlorenen und verstrickten Menschen. Die von ihm Gefundenen strecken sich mit dem Menschen- und Gottessohn — in der Sehnsuchtskraft seines Geistes — nach ihrem Vater aus, nicht um ihn zu manipulieren, ihn zum Strafnachlaß zu „motivieren“; sie strecken sich nach seiner Herrschaft aus im Glauben daran, daß ihnen „alles“ gegeben wird, dessen sie bedürfen.

Das Opfer des Menschensohnes ist die vom Geist gewirkte „Einsammlung“ seines Lebens in diese Geste des sich Ausstreckens, in, mit und unter der Gottes Herrschaft zu den Menschen kommt. Wo seine Menschenschwestern und Menschenbrüder mit ihm „opfern“, da begehen sie diese Geste als erhöhungsgewisse Bitte um den Geist des Reiches, um das Kommen seines Reiches. Es liegt nahe — und Herbert Vorgrimler hat es versucht¹⁰ —, hier eine theologische Theorie sakramentaler Gesten anzuschließen, mit denen in der Nachfolge des am Kreuz „Geopferten“ und gerade so zum „Anführer“ auf dem Weg in die Gottesherrschaft Gewordenen herbeigerufen wird, was in der Geste des Herbeirufens schon ankommt.

Dr. Jürgen Werbeck ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Seine Anschrift: Seminar für Fundamentaltheologie, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster.

⁸ Vgl. dazu ausführlicher meine *Soteriologie, Leitfaden Theologie 16, Düsseldorf 1990, 240-275* und die dort angeführte Literatur.

⁹ Vgl. ebd. 258 f.

¹⁰ Vgl. etwa in seiner *Sakramententheologie, Leitfaden Theologie 17, Düsseldorf 1987, 98*.

Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis

Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens

1. Problemanzeigen

Noch immer fällt es vielen evangelischen Theologen schwer, die Kennzeichnung der Eucharistie als „Opfer“ mit ihrem Abendmahlsverständnis zu verbinden. Für dieses Hemmnis lassen sich gewichtige historische Gründe¹ benennen. Zu diesen kommen gegenwärtig gerade im evangelischen Bereich ganz grundlegende Anfragen an die theologische Legitimität² und pastorale Opportunität³ einer Deutung des Kreuzestodes Jesu als „Opfer“. Werden diese bestritten, ist es auch unmöglich, der Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi „Opfercharakter“ zuzusprechen. Anlaß etwa für Klaus-Peter Jörns, sich zu der Frage zu äußern, ob und wie in einer evangelischen Abendmahlsfeier der „Sühnetod“ Jesu Christi verkündigt werden kann, sind Fragen von evangelischen Studierenden, wie die, warum heute noch üblich sei, „Menschenblut zu trinken, ja, noch grundsätzlicher: die Gemeinden mit den geschichtlich längst überwundenen blutigen Opferpraktiken zu beschweren“⁴. In ähnlicher Weise artikulieren derzeit nach meiner Erfahrung auch katholische Christen ihr Unverständnis der theologischen Zusammenhänge.⁵ Evangelische und katholische Theologen haben sich in den zurück-

liegenden Jahren in intensiven Gesprächen bemüht, die theologische Bedeutung der Rede vom eucharistischen Opfer aufzuzeigen und geschichtlich bedingte Verkehrenungen des eigentlich Gemeinten gemeinsam als solche zu bezeichnen. Der Erkenntnisweg, die Ergebnisse und ihre Rezeption sind der Gegenstand der nachstehenden Ausführungen.

2. Dialoggeschichte(n)

Die Frage, in welcher Weise die Feier des Abendmahls als „Opfer“ zu verstehen ist, gilt als eine schwierige und auch innerkonfessionell strittige Einzelfrage des ökumenischen Dialogs zu eucharistietheologischen Themen.⁶ Auf der Basis der Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils⁷, in denen sich die theologische Neubestimmung der Vorjahre spiegelt, beschäftigten sich mehrere katholisch-lutherische Dialogkommissionen auf nationaler und internationaler Ebene mit dieser Fragestellung.⁸

Der 1967 erschienene Schlußbericht zu den katholisch-lutherischen Gesprächen in den USA über „Die Eucharistie“ faßt unter der Überschrift „Die Eucharistie als Opfer“ Gemeinsamkeiten und historisch bedingte Kontroversen auf wenigen Sei-

¹ Vgl. Th. Schneider, *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient: Catholica 31 (1977) 51-65*; L. Ulrich, *Ist die katholische Meßopferlehre ein Hindernis für die katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?*; F. Hoffmann / U. Kühn (Hrsg.), *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, Berlin 1980, 191-220*; G. Wenz, *Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie: Kerygma und Dogma 28 (1982), 7-41*.

² Vgl. H.-M. Barth, *Stellvertretendes Opfer?: Una Sacra 49 (1994) 29-36*; I. U. Dalferth, *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion: Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (1991) 173-194*; G. Ebeling, *Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage. Eine hermeneutische Rechenschaft: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft 8 (1990) 3-28*; G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992*; G. Bader, *Symbolik des Todes Jesu, Tübingen 1988*; G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 21985*.

³ Vgl. Kl.-P. Jörns, *Der Sühnetod Jesu Christi in Frömmigkeit und Predigt: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft 8 (1990) 70-93*.

⁴ Ebd. 70.

⁵ Wie tiefreichend das Mißverständnis der eucharistischen Feier ist, läßt die Besprechung dieses Geschehens in den Literaturen der Welt erahnen. Ein Beispiel: Die von dem Niederländer Ceas Nooteboom in seinem Roman „Rituale“ gezeichnete Gestalt des Lebensmüden Inni Wintrop erinnert sich anlässlich der an ihn gerichteten Frage, seit wann er nicht mehr an Gott glaube, an seine Erfahrungen als Meßdiener, der dem alten Pater Romualdus zur Seite stand. Nach anfänglicher Faszina-

tion durch die Beschäftigung mit „geheimnisumwitterten, altertümlichen Ritualen (...), die ihm, Inni, das Gefühl vermittelten, tief in die Zeit zurückzuversinken“ (C. Nooteboom, *Rituale, Frankfurt 1993, 62ff*), überfallen ihn Zweifel und Ablehnung: „Was sie da trieben, Pater Romualdus und er, das hatte mit dem Minotaurus zu tun, mit Götteropfern und Rätseln, mit Sibyllen, mit Schicksal und Verhängnis. Es war ein ganz kleiner Stierkampfpf für zwei Herren, wobei der Stier zwar fehlte, jedoch aus einer Wunde blutete, die leergetrunken wurde, ein Geheimnis, begleitet von leisem lateinischem Geflüster. Einmal aber, und dann für alle Zeit, verging die Zauberei in nichts“ (ebd. 63).

⁶ Vgl. zum ökumenischen Dialog über Fragen des Abendmahls: Bistumskommission für ökumenische Fragen Münster (Hrsg.), *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments „Jäufte, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982), Kevelaer 1986*; M. Garjo-Gueme u. a., *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt 1988*; G. K. Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchengemeinschaft von Lausanne 1927 bis Lima 1982, Göttingen 1988*; P. Ch. Ibebeke, *The Eucharist: The discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches Lausanne 1977 - Lima 1982, Frankfurt 1989*; E. Lessing, *Abendmahl. Ökumenische Studienhefte 1, Göttingen 1993*; J. Rehm, *Das Abendmahl. Röm. Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993*.

⁷ Vgl. bes. *SC 6f; 47f; LG 3; 10-12; 28; 34; 45 PO 2*. Vgl. dazu: Th. Schneider, *Das Opfer der Kirche nach der Dogmat. Konstitution „Lumen Gentium“ des Vatikanum II. Wissenschaft und Weisheit 41 (1978) 19-31*.

⁸ Vgl. E. Hönig, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen, Paderborn 1982*.

ten zusammen.⁹ Ausführlicher geht der Text „Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?“ (1971) der französischen Groupe des Dombes auf die Sachfragen ein und bereichert die nachfolgenden Gespräche insbesondere durch seine Hinweise auf das Verständnis des sakramentalen Gedächtnisses (*memoria*).¹⁰ Das auf internationaler Ebene von der gemeinsamen Kommission des Lutherschen Weltrats und des römisch-katholischen Einheitssekretariats erarbeitete Dokument „Herrenmahl“ (1978) leistete für die späteren Annäherungen insofern wichtige Vorarbeiten, als der liturgische Feiercharakter des eucharistischen Opfers gemeinsam bewußt wurde. Die theologischen Bemerkungen zum Opfercharakter des Herrenmahls sind allerdings knapp¹¹ und stoßen insbesondere bei ekklesiologischen Aspekten der Frage an Grenzen. Ein von Vinzenz Pfnür verfaßter Exkurs behandelt ausdrücklich die eschatologische Dimension der Fragestellung: „Die Messe als Sühneopfer für Lebende und Verstorbene *ex opere operato*“¹². Die von derselben internationalen Dialogkommission erarbeiteten Dokumente „Das geistliche Amt in der Kirche“¹³ (1981) und „Einheit vor uns“¹⁴ (1984) nehmen im Zusammenhang ihrer spezifischen Fragestellungen Bezug auf die erreichten Annäherungen im Verständnis der Eucharistie.

In den Dialogen zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche zeigten sich Möglichkeiten, einer mit den Kirchen der Reformation gemeinsamen Besprechung ekklesialer Aspekte der Thematik „Eucharistie als Opfer“ näherzukommen.¹⁵ Erreicht wurde dies durch die theologische Gewichtung des Gedächtnischarakters der eucharistischen Feier. Von Bedeutung auch für das Gespräch

mit der Römisch-Katholischen Kirche waren die zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen“¹⁶ (1976) erzielten Ergebnisse. Das vom Reformierten Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen erarbeitete Dokument „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt“ (1977) schuf mit der Betonung der pneumatischen Gegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu Christi in der Eucharistie wichtige Voraussetzungen für eine Verständigung.

Im multilateralen ökumenischen Dialog liegen in den von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrats der Kirchen (unter römisch-kath. Beteiligung) erarbeiteten und in Lima 1982 verabschiedeten Konvergenzerklärungen zu Fragen von Taufe, Eucharistie und Amt erste Bemühungen um eine Verständigung in der Opferthematik vor.¹⁸

Eingehend behandelt wurde die Frage nach dem Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis der Kirche in einer in den Jahren 1976-1982 erarbeiteten und 1983 erschienenen Studie des deutschen Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles“¹⁹, deren Inhalt im Folgenden ausführlich dargestellt wird.

Der Ökumenische Arbeitskreis (ÖAK) übernahm im Anschluß an den ersten Besuch von Papst Johannes Paul II. 1980 in Deutschland den Auftrag, die im 16. Jahrhundert von den Konfessionen ausgesprochenen Lehrverurteilungen hinsichtlich der Frage zu untersuchen, ob die dabei zu Tage tretenden Lehrdifferenzen (noch) von kirchentrennender Wirkung sind. Da in diese Studie des Arbeitskreises

⁹ Vgl. G. Gassmann u. a. (Hrsg.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt 1974, 58-63.

¹⁰ Vgl. *Groupe des Dombes, Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et pr. estants*, Les Presses de Tâizé 1972.

¹¹ Vgl. *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl*, Frankfurt/Paderborn 1978, Nr. 18; 36f; 56-61.

¹² Vgl. ebd. 101-105.

¹³ Vgl. *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche*, Frankfurt/Paderborn 1981, Nr. 29.

¹⁴ Vgl. *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns*, Frankfurt/Paderborn 1984, Nr. 68.

¹⁵ Vgl. bes. aus der „Windsor-Erklärung“ (1971) über „Die Lehre von der Eu-

charistie“: „Gott (hat) die Eucharistie seiner Kirche als ein Mittel gegeben, durch welches das Veröhnungswerk Christi am Kreuz im Leben der Kirche verkündigt und wirksam gemacht wird“ (*Dokumente wachsender Übereinstimmung 1*, Frankfurt/Paderborn 1983, 140f, Nr. 5).

¹⁶ Vgl. *Kirchliches Außenamt der EKD (Hrsg.), Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*, Frankfurt 1979 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 34).

¹⁷ Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1 (Anm. 15) 503-510 (Nr. 67-92, bes. Nr. 80f)*.

¹⁸ Vgl. *Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt/Paderborn 1982, Teildokument Eucharistie Nr. 5-11.

¹⁹ Vgl. K. Lehmann/E. Schilink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg/Göttingen 1983, 21986.

über die Themen Rechtfertigung, Sakramente und Amt²⁰ auch die Gesprächsergebnisse der zuvor behandelten Opferthematik eingingen²¹, gewannen sie insofern nochmals an Bedeutung, als der Rezeptionsprozeß zu dieser Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ inzwischen ein erhebliches Gewicht bekommen hat.²²

3. Erkenntnisgewinn

Das eucharistische Opfer ist die sakramentale Gegenwärtigung der liebenden Lebenshingabe Jesu Christi in der (Mahl-)Feier der Kirche. In dieser Weise ließe sich knapp zusammenfassen, was der Ökumenische Arbeitskreis in jahrelangem Bemühen durch Detailuntersuchungen und in Gesprächen erarbeitete und der Öffentlichkeit zur Rezeption übergab.²³ Im Vergleich zu den anderen ökumenischen Stellungnahmen zur Opferthematik ist die Studie der ÖAK von weit größerem Umfang und von dem Bemühen geleitet, in der theologischen Sachfrage einen Konsentext zu bieten. Die interdisziplinäre Zusammensetzung des ÖAK ermöglichte eine differenzierte biblische Fundierung, historische Verifizierung und systematische Profilierung der Erkenntnisse. Die Fachreferate, die den „Abschließenden Bericht“ in der Sache orientierten, sind mit den Kommentaren (Voten) jeweils von Vertretern der nichtreferierenden Konfession in der Studie abgedruckt.²⁴ Die schließlich erfolgreiche Redaktion des Abschlußberichtes erwies sich als sehr mühsam²⁵, weil eine Thematik von jahrhundertelanger kontroverstheologischer Brisanz bewältigt werden mußte. Der mit der Überschrift „Das Opfer Jesu und der Kirche“ versehene „Abschließende Bericht“²⁶ ist in vier Abschnitte unterteilt:

Einleitende Erwägungen (1.) begründen die gewählte Vorgehensweise. Auf der Basis der Aussage: „Das verbindliche apostolische Erbe ist als Maßstab der Identitätsfindung für Gegenwart und Zukunft als verpflichtend anzunehmen“²⁷, zielt das Dokument einen „Rückgang auf das ursprüngliche biblische Zeugnis und die Überprüfung seiner authentischen Überlieferung und Auslegung“²⁸ an.

Die sich anschließenden Ausführungen zum *Opferverständnis der Bibel (2.)* beginnen mit hermeneutischen Vorüberlegungen von großer Bedeutung: Die Vielfalt der ganz unterschiedlichen Opferbegriffe in den alt- und neutestamentlichen Schriften macht es erforderlich, die im biblischen Zeugnis selbst enthaltene Einbindung der Rede und Praxis des Opfers in den Gottesglauben Israels wahrzunehmen, und die geschehene Zentrierung im Christusereignis theologisch zu gewichten: „Für das christliche Verständnis hat *Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion*. Deshalb kann im Blick auf Opferverständnis und Opferterminologie nur noch Jesu Sterben Orientierungsmaßstab sein“²⁹.

Die Darstellung der Opfervorstellungen in alttestamentlicher Zeit hebt den *Communio*-Charakter des Schlachtopfers und die in der prophetischen Kultkritik eingeforderte sozial-mitmenschliche Dimension des Jahweh-Glaubens hervor und erkennt „von Anfang an beim Opferverständnis eine starke Tendenz in Richtung auf Personalisierung und Relevanz für die Gemeinschaft“³⁰.

Die Beschreibung des neutestamentlichen Opferverständnisses in der ÖAK-Studie ist auf das Verständnis des Todes Jesu Christi konzentriert, dessen soteriologische Relevanz im Kontext von Leben, Verkündigung und Auferweckung Jesu besprochen wird. Die differenzierte Nachzeichnung der Aufnah-

²⁰ Vgl. K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Göttingen 1986.

²¹ Vgl. ebd. 89-94.

²² Vgl. zur Rezeptionsgeschichte der Studie: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antwort auf kirchliche Stellungnahmen*, Göttingen/Freiburg 1994.

²³ Vgl. K. Lehmann/E. Schlöck (Hrsg.), *Opfer (Anm. 19)*. Vgl. zur Geschichte und Bedeutung dieses Dialogdokuments: K. Lehmann, *Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche. Zur Bedeutung eines neuen ökumenischen Dokuments: Kerygma und Dogma 29 (1983) 139-148*; E. Hönig, *Die Eucharistie als Opfer (Anm. 8) 218-249*; J. Rehm, *Abendmahl (Anm. 6) 195-203*.

²⁴ Vgl. K. Lehmann/E. Schlöck (Hrsg.), *Opfer (Anm. 19) 17-214*. Das biblische Zeugnis stellten Alfons Deissler (AT) und Ferdinand Hahn (NT) dar. Die Überlieferungsgeschichte wird von Karl Suso Frank (Alte Kirche), Wolf Dieter Hauschild (CA), Erwin Iserloh (CA) und Theodor Schneider (Thent) behandelt. Allgemein-hermeneutische Überlegungen führten Edmund Schlöck und Reinhard Stenczka aus. Ein längeres Referat von Emil J. Lengeling zur Neuinterpretation des Tridentinums durch das 2. Vatikanum und die nachkonziliare Liturgiereform fehlt in der Textsammlung.

²⁵ Vgl. die Einführung der Herausgeber: ebd. 11f.

²⁶ Vgl. ebd. 215-238.

²⁷ Ebd. 216.

²⁸ Ebd. 218. Hervorhebung im Original.

²⁹ Ebd.

me auch des Opfermotivs in die Vielfalt der biblischen Ansätze zum Verständnis des heilvollen Geschehens in Christus Jesus macht deutlich, daß im Neuen Testament „ein neues Verständnis von Opfer gewonnen werden (sollte . . .), wobei die Tatsache der Selbsthingabe Jesu hervorgehoben und das Opfergeschehen mit der Person dessen in feste Verbindung gebracht worden ist, den Gott gesandt hat zum Heil der Menschen“³¹. Besonders gut greifbar ist der christologisch zentrierte Opfergedanke im Hebräerbrief: „Ein für allemal“ (Hebr 7,27; 9,12) hat Christus Jesus mit seinem eigenen Blut, als er sich selbst dargebracht hat, die ewige Erlösung bewirkt.

Der christologische Ursprung und die personale Sinnbestimmung der neutestamentlichen Rede vom Opfer im Sinne von Jesu liebender und vertrauender Sterbebereitschaft bilden die theologisch-inhaltlich verbindliche Grundlage bei der Deutung des eucharistischen Mahlgeschehens als „Opfer“. Das Herrenmahl vollzieht sich in der Gestalt eines Gemeinschaftsmahles, in dem das geschichtlich einmalige Opfer Jesu Christi — seine Lebenshingabe — erinnernd vergegenwärtigt wird.³²

Am Ende des biblischen Teils der Studie ist die „christologische Konzentration“³³ als hermeneutisches Prinzip bei der Deutung und Wertung der Überlieferungsgeschichte noch einmal festgehalten.

Der Blick auf den *Weg der geschichtlichen Überlieferung* (3.) richtet sich zunächst auf die Frühzeit der Kirche, in der es zu einer verstärkten Verwendung des Opfermotivs zur Deutung der eucharistischen Feier kam. Für die Folgezeit wurde entscheidend, daß bei den östlichen und westlichen Vätern das Tun der Kirche zunehmend als opferndes Handeln beschrieben werden konnte. Dabei wurde zunächst die christologische Bestimmung der Rede vom Opfer keineswegs aus dem Sinn verloren, da die feiernde Christengemeinde sich nicht als Sub-

jekt eigener Handlung verstand, sondern als „neue Menschheit, die in Christus Jesus begründet und in der Eucharistie sakramental dargestellt wird“³⁴. Als jedoch in der frühmittelalterlichen Krise der sakramentalen Idee der biblische Gedanke der anamnesis/memoria der Lebenshingabe Jesu Christi in der erinnernden und gegenwärtigen eucharistischen Feier der Kirche aus dem Bewußtsein verschwand, war der Weg offen für das Mißverständnis des Meßopfers als eines eigenständigen Opfers der Kirche mit versöhnender Wirkung für Lebende und Verstorbene.³⁵

Bei einer flüchtigen Betrachtung der im Reformationszeitalter eingenommenen kontroversen Position mußte eine katholisch-lutherische Verständigung in der Frage des Opfercharakters der Eucharistie als nahezu aussichtslos erscheinen. Aber durch intensive historische Forschung gelangen dem ÖAK diesbezüglich Klärungen von großer Tragweite. Deutlich wurde z.B., daß weniger die von den Altgläubigen vertretene theologische Position, als vielmehr mißbräuchliche Praktiken und gedankliche Vergrößerungen der eigentliche Angriffspunkt der reformatorischen Kritik waren. So nährte allein schon die Häufung der „Meßopfer“ in den vielen Winkelmessern unter dem Leitmotiv der Mehrung seiner sühnenden Gnadenwirkung den Verdacht, die Einmaligkeit des neutestamentlich bezeugten Opfers Jesu Christi und die Vollgütigkeit seiner Erlösungstat würden bestritten.³⁶

Da es Martin Luther unter den Verstehensvoraussetzungen seiner Zeit nicht möglich war, das Kreuzesopfer Christi und die Abendmahlsfeier im Begriff des sakramentalen Gedächtnisses miteinander zu verbinden, lehnte er um der Einzigkeit des erlösenden Opfers Christi in seiner Lebenshingabe willen die Bezeichnung der Messe als Opfer heftig und strikt ab.³⁷

³⁰ Ebd. 220.

³¹ Ebd. 222.

³² Vgl. ebd. 222f.

³³ Ebd. 224.

³⁴ Ebd. 224.

³⁵ Vgl. ebd. 225f.

³⁶ Vgl. ebd. 226f.

³⁷ Offenkundig wird die sich zuspitzende Kontroverse in den Schmalkaldischen Artikeln Luthers (1537), die Teil der lutherischen Bekenntnisschriften sind: „Dieser Artikel von der Messe wird's ganz und gar sein

in Concilio; denn wo es möglich wäre, daß sie uns alle andere Artikel nachgeben, so können sie doch diesen Artikel nicht nachgeben, wie der Campegius (päpstlicher Legat) zu Augspurg gesagt: er woll' sich ehe auf Stücken zureißen lassen, ehe er woll' die Messe fahren lassen. So werde ich mich auch mit Gottes Hülfe ehe lassen zu Aschen machen, ehe ich einen Messeknecht mit seinem Werk lasse meinem Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander. Sie fühlen's wohl: wo die Messe fällt, so liegt das Bapsttum. Ehe sie das lassen geschehn, so toten sie uns alle“ (AS 2,2 = BSLK 4197-17).

Die Väter des Trienter Konzils stimmten mit der von reformatorischer Seite vertretenen, biblischen Auffassung von der Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des erlösenden Kreuzesopfers Jesu Christi überein. Sie sahen sich daher „vor die Aufgabe gestellt, den Opfercharakter der Messe zu wahren, ohne die Einheit des neutestamentlichen Opfers anzutasten“³⁸. Die folgenreiche und der Sache nicht dienliche Entscheidung des Konzils, die Eucharistiethematik in zwei separaten Dekreten zu behandeln³⁹, verfestigte in der Folgezeit die gedankliche Trennung zwischen der Rede von der Eucharistie als Sakrament und vom Meßopfer. Zwar sind mit den Begriffen *memoria*, *repraesentatio* und *applicatio*⁴⁰ wichtige Termini zur Verhältnisbestimmung von Kreuz und Abendmahl in die Konzilstexte aufgenommen, aber insgesamt bedient sich der Trienter Text „einer der neutestamentlichen Sicht fremden Denk- und Redeweise vom Opfer, welche die Grundaussage zwar bewahrt, aber zugleich erneut verstellt und gefährdet“⁴¹, was insbesondere die nachtridentinischen Meßopfertheorien erschreckend zum Bewußtsein bringen.⁴² Ein Umdenken wurde im katholischen Raum erst im Gefolge der Neubesinnung in der Ekklesiologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts möglich.⁴³

Der letzte Teil der ÖAK-Studie formuliert *das heutige Glaubenszeugnis vom Opfer Jesu Christi und der Kirche (4.)* im Sinne einer gemeinsamen (!) systematischen Zusammenschau der zuvor ausgeführten Aspekte. Neben der personalen Sinnbestimmung und der christologischen Prägung der Opfernvorstellung kommt auf der Grundlage der unstrittigen Überzeugung von der „Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Selbstopfers Jesu Christi“⁴⁴ insbesondere zur Sprache, wie eine Teilhabe der Getauften am Opfer Jesu Christi theologisch zu denken ist. Das Anliegen der römisch-katholischen Seite, auch von einem „Opfer der Kirche“ zu sprechen, wird

aufgegriffen: Eingebunden in eine pneumatologische Argumentation⁴⁵ erscheint das „Opfer der Kirche“ als geistgewirkte Teilhabe der Gemeinde an der absteigenden (katabatischen) und aufsteigenden (anabatischen) Linie des Opfers Jesu Christi. In ihm empfängt die Kirche alles vom Vater und schenkt sich gleich ihm allen Menschen. „Opfer der Kirche meint also nicht Darbringung einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar an Gott durch die Hand des menschlichen Priesters, sondern Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d. h. *Darbringung unserer selbst* durch, mit und in Jesus Christus *als lebendige Opfergabe*“⁴⁶. In ihrer Menschenliebe, ihrem „Kult des Lebensopfers“⁴⁷ bringt die Kirche Gott ein Opfer des Lobes dar, indem sie im Geist Gottes hineingenommen wird in die liebende und vertrauende Beziehung des Sohnes zum Vater.

Der ÖAK vermochte sein personales Verständnis des Opfers in gelungener Weise mit dem Mahlcharakter der eucharistischen Feier zu verbinden: „Das *sichtbare Zeichen* für die Opferhingabe Jesu Christi in der Eucharistiefeyer und unser Einbezogenwerden in diese Selbsthingabe ist nicht irgendein erdachter oder konstruierter Darbringungsritus, sondern das *Mahl*, also einerseits das Anbieten und Austeilen seiner selbst als Speise und ander(er)seits unser dankbares Annehmen und Aufnehmen dieser seiner Hingabe an uns und für uns“⁴⁸.

4. Rezeption

Die Ergebnisse des ökumenischen Dialogdokumentes „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche“ wurden in theologischen Fachkreisen zur Kenntnis genommen. Auf der Ebene der Kirchenleitungen wurde die im offiziellen Auftrag erstellte, ebenfalls vom ÖAK erarbeitete Studie „Lehrverurteilungen — kirchentrennend?“

³⁸ Vgl. K. Lehmann/E. Schlöckl (Hrsg.), *Opfer* (Anm. 19) 228.

³⁹ *Decretum de ss. Eucharistia* (1551): DH 1635-1661; *Doctrina de ss. Missae sacrificio* (1562): DH 1738-1759.

⁴⁰ Vgl. DH 1740.

⁴¹ K. Lehmann/E. Schlöckl (Hrsg.), *Opfer* (Anm. 19) 230.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Ebd. 232.

⁴⁵ Vgl. ebd. 234f.

⁴⁶ Ebd. 237. Hervorhebungen im Original.

⁴⁷ Ebd. 238.

⁴⁸ Ebd. 233. Hervorhebungen im Original.

⁴⁹ Vgl. K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen I* (Anm. 20).

⁵⁰ Vgl. W. Pannenberg/Th. Schneider (Hrsg.), *Lehrverurteilungen IV* (Anm. 22).

(LV)⁴⁹ inzwischen vielfach besprochen.⁵⁰ Dabei zeigte sich im Blick auf die Darstellung der Opferthematik, bei der die Ergebnisse der Opfer-Studie vorausgesetzt sind und im Sinne der spezifischen Aufgabenstellung um historische Details der Reformationszeit erweitert wurden⁵¹, daß die römisch-katholische Rezeption eher zustimmend ist, evangelische Stimmen sich dagegen auch kritisch und in Einzelfragen ablehnend äußern.

Der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen sieht in seiner Stellungnahme zu Lehrverurteilungen auf der Grundlage der vom ÖAK erarbeiteten Klärungen die „kirchentrennende Schärfe“ der Kontroversen um den Opfercharakter der Eucharistie überwunden.⁵² Zugleich hält das Gutachten fest: „Aus den neu gewonnenen theologischen Einsichten bzgl. des Opfercharakters der Messe sollten auch katholischerseits Konsequenzen für eine unmißverständliche Liturgiesprache gezogen werden“⁵².

Weitgehende Übereinstimmung mit den Ergebnissen des ÖAK signalisiert die Stellungnahme einer von der Arnoldshainer Konferenz eingesetzten Kommission.⁵⁴ Das Votum des Facharbeitskreises Faith-and-Order- und Catholica-Fragen bezieht in seine Stellungnahme die Opfer-Studie ausdrücklich ein und äußert ein weitgehend zustimmendes Urteil zu den Ergebnissen des ÖAK.⁵⁵

Die Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der VELKD und des DNK des Lutherischen Weltbundes zu Lehrverurteilungen läßt erkennen, daß ihr verbleibender Zweifel an einem schon auf ganzer Linie bestehenden Konsens sich nicht auf christologische Aussagen bezieht, sondern in der für evangelische Rezipienten weiterhin schwierigen Rede vom „Opfer der Kirche“ gründet.⁵⁶

Viel stärker ablehnend als die in offiziellem Auftrag der Kirchenleitungen erstellten evangelischen Stellungnahmen urteilt ein Gutachten der Göttinger Fakultät zu den Ergebnissen von LV, wobei die Stoß-

richtung der Kritik eindeutig ekklesiologisch ist: „Der Gedanke der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, die ihrerseits Opfer sein soll, weist der Kirche eine Rolle zu, die ihr nicht zukommt. Dadurch, daß sie — in Gestalt ihres zentral von dieser Funktion her als Priestertum bestimmten Amtes — das einmalige Geschehen in die Gegenwart versetzt und zumal, wenn sie dabei ihrerseits als opfernde tätig ist, gewinnt sie faktisch eine Mitbeteiligung am Versöhnungswerk selbst“⁵⁷.

Diese Stellungnahme läßt vermuten, daß die wichtigen Studien des ÖAK mit ihren Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls nicht wirklich zur Kenntnis genommen wurden. Sie zeigt, daß die personale Sinnbestimmung der neutestamentlichen Rede vom Opfer, die auch im ekklesiologischen Kontext erhalten bleibt und sich nicht auf das Tun des Priesters (allein) bezieht, unverstanden ist.

Für diese wieder freigelegte biblische Sicht will ich abschließend mit den Worten eines am Zustandekommen der Opfer-Studie maßgeblich Beteiligten noch einmal werben:

„Teilhabe an der Eucharistie (ist) zugleich Bewegung auf Gott hin, die vertrauensvolle, dankbare Hingabe der Brüder und Schwestern Jesu Christi, der Glieder seines Leibes in die Hände des liebenden Vaters und insofern der eigentliche Akt der *Gottesverehrung* des neuen Volkes Gottes, der Kirche. In dem Maße, wie wir uns in die Liebe Jesu *zu den Menschen und zum Vater* einbeziehen lassen, werden auch wir selbst zum Opfer, zu einem Opfer, das nicht nur in der Stunde der Eucharistiefeyer geschieht, sondern im ganzen mühsamen Lebensalltag“⁵⁸.

Dr. Dorothea Sattler ist wissenschaftliche Assistentin von Professor Dr. Theodor Schneider am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz. Ihre Anschrift: Johannes-Gutenberg-Universität, Saarstraße 21, 55099 Mainz.

⁵¹ Vgl. ebd. 80-94.

⁵² Vgl. Gutachten des Einheitsrats, 110. Der bisher nicht veröffentlichte Text ist in Manuskriptform bei ökumenischen Einrichtungen greifbar.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993, 35f; 42.

⁵⁵ Vgl. ebd. 179 f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 113-118.

⁵⁷ D. Lange (Hrsg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation — damals und heute, Göttingen 1991, 100.

⁵⁸ Th. Schneider, Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie, Mainz 41989, 67. Hervorhebungen im Original.

Die Bibel im Leben der Kirchen Europas heute und morgen

Bischofstreffen zur Bibelpastoral im Rahmen des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)

Mit einem Vortrag über „Das Wort Gottes in der Grossstadt“ hat Kardinal Carlo Maria Martini am 16. Februar in Freising bei München das Bischofstreffen zu Fragen der Bibelpastoral eröffnet und damit ein entscheidendes Stichwort für dessen Aufgabe benannt: Über die Bibel und ihre Bedeutung im Leben der Kirche so nachzudenken, dass dabei der konkrete Kontext der Bibellektüre nicht vergessen wird. Dieser ist in weiten Teilen (West-) Europas vom Prozess der „Verstädterung“ betroffen, mit allen Konsequenzen für das Leben der Einzelnen wie für Gesellschaft und Kirche: Aufspaltung des Lebens in verschiedenste Bereiche, auseinanderbrechende Strukturen des Zusammenlebens, innere Zerrissenheit, Individualisierung, Privatisierung des Religiösen sowie Abwesenheit Gottes in der Öffentlichkeit und im Alltag. Auf diesen keineswegs nur die Städte selbst bestimmenden Einfluss der Grossstadt eine Antwort zu finden, war die Herausforderung des Mailänder Kardinals an das Symposium.

Ein zweites, für den Kontext der Bibelpastoral in Europa ebenfalls zentrales, vor allem die mittel- und osteuropäischen Kirchen bewegendes Stichwort brachte unmittelbar anschliessend der Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae), Erzbischof Miloslav Vlk, ein: das Scheitern des Kommunismus. Die dadurch eröffnete Freiheit sei keineswegs ohne Gefahr, sondern bleibe durch den sich selbst absolut setzenden Menschen bedroht. Das Wort Gottes könne darauf zwar eine Antwort sein, aber nicht, wenn es „bloss heruntergepredigt“ werde.

Organisation und Dynamik des Treffens

Angesprochen waren von diesen beiden eröffnenden Voten rund 50 Personen, darunter 20 Bischöfe aus ganz Europa, die von der CCEE vom 16. bis 19. Februar nach Freising eingeladen worden waren. Angestrebt war die Vertretung jedes europäischen Landes durch einen Vertreter der Bischofskonferenz und eine für die Bibelpastoral verantwortliche Person: ein Ziel, das annähernd erreicht wurde. Mitgestaltet war das Treffen vom Sekretariat der Katholischen Bibelföderation. Und moderiert wurde es in deutsch und in italienisch von den Bischöfen Wilhelm Egger (Bozen-Brixen) und Henryk Muszynski (Gnesen).

Sehr wichtig für die Dynamik des Treffens war die Struktur der *lectio divina* mit den drei Schritten: Hören

(lectio) — Vertiefen (meditatio) — Antworten (contemplatio). Diese drei Schritte wurden nicht nur im Blick auf biblische Texte in verschiedenen Formen von *lectio divina*, *Bibelteilen* oder *Bibelarbeit* ernst genommen, sondern auch im Blick auf die thematische Arbeit: Das Hören auf die Bibel und aufeinander wurde dadurch erleichtert, dass sämtliche Referenten sich kurz fassten. So entstand Raum für Vertiefung und Austausch, nicht zuletzt in oft intensiven Gruppengesprächen. Und schliesslich kam auch die Antwort auf das Gehörte nicht zu kurz: in Form gemeinsamer Gottesdienste und Gebetszeiten, aber auch in Form von praktischen Überlegungen, wie die Bibel im pastoralen Handeln stärker zum Tragen kommen kann.

Ein ursprünglich nicht geplantes Ergebnis des Treffens war ein gemeinsam verabschiedeter Brief an alle Bischofskonferenzen und Bischöfe und an die für Bibelpastoral Verantwortlichen. Der Brief stellt die heilende, einende und klärende Kraft des Evangeliums ins Zentrum und betont die Notwendigkeit verschiedener Zugänge zur Heiligen Schrift. Besonders erwähnt werden die direkte Begegnung mit dem Wort Gottes in der *lectio divina* und die Bedeutung der Bibel in der *Liturgie*.

Lectio Divina

Wie schon angedeutet, war der Begriff *lectio divina* für das Treffen zentral. Die Vorträge nahmen dieses Stichwort auf und fragten nach den Voraussetzungen, nach den Methoden und nach den Auswirkungen dieses Zugangs zur Bibel. Ebenso wichtig war, dass sich die Versammlung täglich Zeit für die gemeinsame *lectio divina* nahm.

Die eigene Erfahrung wie die Reflexion machten deutlich, dass es unterschiedliche Formen von *lectio divina* gibt. So sehr deutlich ist, dass darunter ein gläubiger und lebensbezogener Umgang mit den biblischen Texten zu verstehen ist, der in der Gemeinschaft verwurzelt ist: die konkreten Vollzüge sind alles andere als einheitlich.

Weshalb gerade die *lectio divina* für das Leben der Kirche in Europa so wichtig ist, hat ebenfalls schon in seinem ersten Votum Kardinal Martini gut herausgearbeitet: Die Antwort auf die erwähnten Schwierigkeiten des Glaubens in einer zerrissenen Welt, in der die Menschen ihre Kräfte auf verschiedenste Lebensbereiche aufsplintern, muss das Finden innerer Einheit, tiefer Überzeugung, ganzheitlicher Entscheidung und Übereinstimmung zwischen Glauben und Leben sein. Dazu ist die regelmässige, kontinuierliche, die eigene Existenz wie die Lebenswelt betend miteinbeziehende Lektüre der Bibel ein geeigneter Weg. Anhand seiner eigenen Erfahrungen in der Diözese Mailand machte der Kardinal zudem deutlich, dass

dieser Weg sowohl jungen Menschen, als auch den in den Pfarreien engagierten Erwachsenen, aber auch — in der Form — den Nicht-Glaubenden oder Kirchenfernen gerecht wird. Die *lectio divina* befähigt zum Widerstand gegen die Herausdrängung Gottes aus dem Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft. Dass auch er sie nicht als „Allheilmittel“ versteht, machte Kardinal Martini deutlich, indem er betonte, sie sei keine Konkurrenz zu anderen Formen des Umgangs mit der Bibel.

Dienerinnen und Diener des Wortes

Es ist kaum Zufall, dass beide Referenten aus den Reformländern, Erzbischof Vlk aus Prag und Erzbischof Muszynski aus Gnesen (Polen), in ihren Ausführungen sehr grosses Gewicht auf die Menschen legten, die das Wort Gottes verkündigen und bezeugen und damit die existenzielle Dimension der Bibelpastoral betonten. Aufgrund seiner eigenen Erfahrung, unter kommunistischer Herrschaft mit einem Berufsverbot belegt worden zu sein, betonte Erzbischof Vlk die Wichtigkeit der Selbstevangelisierung, welche für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung entscheidend ist. In die Freiheit führen weder das bloss Predigen des Wortes Gottes, noch Reklame und Propaganda, sondern seine Inkarnation in unserem Leben durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Und ausgehend von den Aussagen der Paulusbriefe zeigte Erzbischof Muszynski auf, dass der Dienst am Wort zwar persönliches Engagement voraussetzt, aber keine private Tätigkeit ist, sondern ekklesialen Charakter hat. Dienst am Wort und Bibelpastoral sind keine Einzeltätigkeiten, sondern unersetzlich für die Erfüllung des Heilsauftrages der Kirche. Anschaulich wurde die existenzielle Dimension des Dienstes am Wort in den verschiedenen Zeugnissen gelebten Glaubens, welche die Teilnehmer aus den postkommunistischen Ländern mitgebracht hatten und die in einer kleinen Ausstellung gezeigt wurden.

Strukturen der Bibelpastoral

Der zweite Teil der kleinen Ausstellung im Rahmen der Tagung dokumentierte, wie wichtig und hilfreich Institutionen sind, die sich um die biblische Animation der Pastoral bemühen. Dementsprechend machte der Direktor der „Casa de la Biblia“ in Madrid, Don Santiago Guijarro Oporto, in seinem Referat über den Zugang zur Heiligen Schrift darauf aufmerksam, dass das Problem nicht gelöst ist, wenn eine Bibelausgabe zur Verfügung steht und der Text vorgelegt oder gelesen wird. Es bedarf besonderer Initiativen, um zu einer biblischen Belebung der gesamten Pastoral zu kommen. Dabei kommt der Ausbildung von AnimatorInnen für

Bibelgruppen besondere Bedeutung zu, die neben der biblischen auch eine pädagogische Dimension umfassen muss. Die bibelpastoralen Institutionen haben die Aufgabe, die theologische und methodische Reflexion über einfache, für alle Glaubende gangbare Wege zur Vertiefung der Bibel voranzutreiben.

In die gleiche Richtung zielten die Anregungen von Don Cesare Bissoli, Rom: Die Schwierigkeiten der Vermittlung der Bibel, die Vielfalt der Modelle, die Bedeutung der Gruppendynamik, die hermeneutischen Fragen und vor allem die erforderliche Treue zum Bibeltext erfordern, dass die gemeinschaftliche Begegnung mit der Bibel von AnimatorInnen begleitet wird, die eine entsprechende geistliche Ausbildung und die erforderliche Sachkompetenz haben. Deshalb ist es wünschenswert, dass jede Bischofskonferenz und jedes Bistum über eine bibelpastorale Arbeitsstelle im Dienst der Pfarreien und Gruppen verfügt. Solche Stellen sind auch erforderlich, um die biblische Botschaft in den Massenmedien zu vermitteln.

Auf die Aufgabe und die Ziele einer gesamtkirchlichen Zusammenarbeit der Bibelwerke und anderer Einrichtungen im Dienst der Wortverkündigung ging schliesslich der Generalsekretär der Kath. Bibelföderation, P. Ludger Feldkämper, ein, der die Gelegenheit nutzte, die Arbeit der Föderation vorzustellen. Bezüglich einer Stärkung des Bibelapostolats auf allen Ebenen rief er die Empfehlungen des Schlussdokumentes von Bogota (1990) in Erinnerung: „die nächste Bischofssynode dem *bibelpastoralen Dienst* zu widmen, so dass die relative Vernachlässigung des Konzilsdokuments *Dei Verbum* aufgeholt wird.“

Perspektiven für die Zukunft

Im Anschluss an die Forderungen der Konzilskonstitution „*Dei Verbum*“ und im Blick auf die Entwicklung in der nachkonziliären Zeit zeigte im letzten Referat der Tagung Prof. Thomas P. Osborne, Luxemburg, einige Perspektiven auf für die Zukunft der Bibelpastoral:

Im Blick auf den Ort der Bibellektüre gelte es, „von der biblischen Verkündigung in der Liturgie zum Teilen der Bibel und des Lebens in christlichen Gruppen“ fortzuschreiten.

In Bezug auf die Zielsetzung der Bibellektüre geht der Weg „vom Glaubensinhalt und von moralischen Normen zur Lebenshilfe“.

Und bezüglich der Subjekte der Bibellektüre forderte er eine Verlagerung „von der Verantwortung der Kleriker zur Verantwortung der gesamten christlichen Gemeinschaft“.

Die Auswertung des Treffens ergab, dass dem Bibelapostolat für die Zukunft der Kirche in Europa eine hohe

Bedeutung beigegeben wird. Formen der gemeinsamen, gläubigen, lebensbezogenen und informierten *Lektüre der Bibel* (*lectio divina*), die biblische, spirituelle und methodische Ausbildung von Frauen und Männern, die Gruppen bei ihrer Begegnung mit der Bibel begleiten können, aber auch der Auf- und Ausbau von bibelpastoralen Institutionen, die auf den verschiedenen Stufen Anregungen und Hilfestellungen in Form von Materialien und Ausbildungsarbeit bereitstellen können, müssen gefördert werden: durch Bewusstseinsbildung in der Kirchenleitung, aber auch im gesamten Volk Gottes, durch das Bereitstellen von finanziellen und personellen Mitteln sowie durch eine verstärkte Berücksichtigung der Bibel in der gesamten pastoralen Planung.

Das in grosser Offenheit, Gesprächs- und Lernbereitschaft verlaufene Treffen hat zweifellos dazu beigetragen, dass zwischen den anwesenden Bischöfen und den Verantwortlichen für die Bibelpastoral Vertrauen entstanden ist, das dazu beitragen kann, die anstehenden Aufgaben mit dem notwendigen Einsatz anzugehen: angefangen bei der Arbeit mit einzelnen Bibelgruppen über diözesane und nationale Bibelwerke bis hin zur Idee einer Bischofssynode über den bibelpastoralen Dienst.

Als wichtige Hilfe wurde während des Treffens mehrfach das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission erwähnt. In der Einleitung zum „bibelpastoralen“ Kapitel „Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche“ heisst es: Für die Kirche ist die Bibel ja nicht einfach eine Sammlung von geschichtlichen Dokumenten ihres Ursprungs. Sie empfängt die biblische Botschaft als Wort Gottes, das hier und heute an sie und an die ganze Welt ergeht. Diese Glaubensüberzeugung hat zur Folge, dass die inspirierten Texte aktualisiert und inkulturiert werden und im Leben der Kirche wirken: in der Liturgie, bei der persönlichen *lectio divina*, in der Seelsorge und in der ökumenischen Begegnung.

Das Bischofstreffen zur Bibelpastoral hat wichtige Anregungen gegeben, wie die Aktualisierung und Inkulturation der Bibel in Europa vorangebracht werden können, das von zunehmender Verstärkung, aber auch von politischen Umwälzungen betroffen ist. *Daniel Kosch*

Die Katholische Bibelföderation veröffentlicht im Herbst 1994 die 32. Nummer ihres Bulletins „Dei Verbum“; das dieses Bischofstreffen umfassend dokumentiert und auch die Texte wichtiger Referate enthält. Bezugsadresse: Kath. Bibelföderation, Postfach 10 52 22, D-70045 Stuttgart. Ebenfalls dort zu beziehen ist das Schlussdokument von Bogotá: „Die Bibel und die Neue Evangelisierung“.

Stiftung Bibel und Kultur

Die ökumenische Stiftung Bibel und Kultur, 1987 gegründet, um die Bedeutung der Bibel für das kulturelle und geistige Leben etwas mehr ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken, zeichnet alljährlich Persönlichkeiten aus, die sich in ihren Werken in besonderer Weise für die Geltung der Bibel und für die Vermittlung von biblischen Wertvorstellungen eingesetzt haben, u.a. der Publizist Schalom Ben-Chorin, der Priester und Maler Herbert Falken, der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann. Das Stiftungskapital haben die evangelischen Landeskirchen, die katholischen Bistümer und die Deutsche Bibelgesellschaft zur Verfügung gestellt. Die Geschäftsführung der Stiftung liegt in den Händen von Dr. Siegfried Meurer, dem Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft.

1993/94 hat die Stiftung erstmals einen Landes-Schüler- und Jugend-Wettbewerb ausgeschrieben. Die Einladung ist an junge Leute ergangen, die zwischen sechzehn und zwanzig Jahre alt sind und in Baden-Württemberg zur Schule gehen. Die Jugendlichen sollen Anstoss und Gelegenheit bekommen, sich intensiv mit biblischen Vorstellungen zu beschäftigen und im Licht der Bibel aktuelle Fragen zu klären.

Zur Wahl gestellt worden sind folgende Themenbereiche: Bibel und Naturwissenschaft — Bibel und der Fremde — Bibel und Literatur — Bibel kreativ. Die Stiftung hat sechzig Einsendungen erhalten aus fünfzig Schulen; bei 320 Gymnasien im Lande hat sich demnach etwa jede sechste Schule beteiligt. Dieses Interesse liegt durchaus im Rahmen anderer Wettbewerbe. Die eingegangenen Arbeiten sind jeweils von einer dreiköpfigen Jury beurteilt worden.

Am 23. Juni 1994 hat die Stiftung im Stuttgarter Neuen Schloß die Preise vergeben durch den Stiftungsvorsitzenden Ministerpräsidenten Johannes Rau in Anwesenheit des Schirmherrn Ministerpräsidenten Erwin Teufel. Ausgezeichnet worden sind in den Kategorien I bis III jeweils drei Preisträger. In der Kategorie IV „Bibel kreativ“ hat es vier Preise gegeben: zwei für einzelne Schüler, einen für eine Klasse, einmal für ein ganzes Gymnasium. Einen Sonderpreis hat die Stieftanzgruppe der Laurentiusgemeinde Hemsbach/Bergstraße für die Gestaltung eines Gottesdienstes erhalten.

Johannes Rau bei seiner Gratulationsrede: „Weil die Bibel eben nicht nur ein Buch der Vergangenheit ist, sondern zuallererst ein Buch voller Zukunft, darum gehört sie in die Hand, in den Kopf und in das Herz junger Frauen und Männer!“ *Rainer Ruß*

Zum Tode von Prof. Dr. Heinrich Schneider

Eine Erinnerung besonderer Art verbindet sich für viele seiner ehemaligen Schüler mit dem Namen von Professor Dr. Heinrich Schneider: Er hat damals als erster und einziger versucht, die wissenschaftliche Theologie mit dem gelebten Glauben zu verbinden.

Damit kommt etwas wesentliches über die wissenschaftliche Arbeit von Professor Schneider in den Blick: Sie sollte dem gläubigen Leben dienen. So ist es kein Zufall, wenn er eine Reihe alttestamentlicher Bücher für die Echter-Bibel erklärte, jenem in der Hand von Seelsorgern weitverbreiteten Kommentar, der neue wissenschaftliche Erkenntnisse kurz und praktisch aufbereiten sollte; und ebenso im Kommentarwerk aus dem Herder-Verlag mit dem bezeichnenden Titel: „Die Heilige Schrift für das Leben erklärt“. Schade, daß manche Anregung daraus nicht breitere Aufmerksamkeit gefunden hat, so wenn er das Hohe Lied mit der Mischehenreform unter Esra und Nehemia in Verbindung gebracht hatte (1962). Er lehrte in einer Zeit des Umbruchs: Das Ungenügen an der herkömmlichen, weithin historizistisch enggeführten Exegese war längst allenthalben spürbar, aber noch gab es nicht den Durchbruch zur historisch-kritischen Exegese und ihren heute als befreiend empfundenen Ergebnissen. Da beschäftigte sich Prof. Schneider mit der „Urgeschichte der Menschen im Religionsunterricht“ (1942) oder mit der „Biblische(n) Geschichte in soziologischer Sicht“ (1947) und mit den damals gerade entdeckten Texten vom Toten Meer (1949).

Daß Heinrich Schneider sich seiner neuen Heimat Mainz rasch verbunden fühlte, zeigt eines seiner wichtigsten Bücher, in dem er sich mit dem „Text der Gutenbergbibel, zu ihrem 500jährigen Jubiläum untersucht“, auseinandergesetzt hat (1954). 1946 begann er seine Lehrtätigkeit in einer zerbombten Stadt und Universität unter heute kaum glaublichen Schwierigkeiten. Bereits Jahre vorher hatte er seine wissenschaftliche Ausbildung abgeschlossen, konnte aber davon keinen Gebrauch machen: während der Naziherrschaft stand die hebräische Bibel nicht hoch im Kurs, die entsprechenden Lehrstühle sollten ausgehungert werden. Heinrich Schneider überbrückte die Jahre 1940-1946 als Pfarrverwalter einer kleinen Gemeinde. Als er 1975 schließlich emeritiert wurde, konnte er auf ein reiches Lebenswerk zurückschauen; die Liste seiner Veröffentlichungen zählt weit über 100 Titel.

In den letzten Jahren ist es still um ihn geworden: Sein Lebenswerk war getan. Am 23. April ist er in Mainz 86jährig gestorben. Viele seiner Schüler werden sich in diesen Tagen dankbar seiner erinnern.

Alfred Mertens

AssistentInnen gehen in die Lehre

Didaktischer Grundkurs des Katholischen Bibelwerks

Im Frühjahr 1993 wurde vom Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks ein didaktischer Grundkurs „Lehren lernen“ initiiert, der sich an Assistenten und Lehrende im Fach Katholische Theologie richtete, die Seminare durchführen und mit biblischer Überlieferung zu tun haben. 16 AssistentInnen folgten der Einladung: Also gibt es Bedarf und Interesse an Fortbildungsmaßnahmen im Bereich der Lehre an der Hochschule. Der Kurs wurde berufs begleitend angeboten und umfaßte zwei Fünf-Tages-Einheiten im September 1993 bzw. März 1994 sowie eine semesterbegleitende Supervision während des WS 93/94. Zum Leitungsteam gehörten Anneliese Hecht, Hermann Flothkötter, Felix Porsch, Paul Schladoth und Werner Tzscheetzsch samt der von ihnen eingebrachten Fachkompetenz und Erfahrungsvielfalt.

Zunächst stand das didaktische Handwerkszeug im Mittelpunkt: die Universität als didaktisches Handlungsfeld und die Grundeinsichten zur Gruppendynamik. Untersuchungen eigener Projekte boten die Möglichkeit, die Theorie mit den eigenen Erfahrungen zu verbinden. Einsicht: Themenorientiertheit und richtiger Einsatz von Medien allein greifen für einen gelingenden Lernprozeß zu kurz.

Während des Wintersemesters erwies sich die Supervision als gute Möglichkeit, methodisch-didaktisches Handeln zu reflektieren und die eigene Kompetenz zu erweitern. Dazu fanden sich regionale Gruppen mit drei bis fünf TeilnehmerInnen zusammen.

In der zweiten Kurswoche wurden die didaktischen Kenntnisse vertieft. Zentrale Themen: Leitungsverhalten und Umgang mit Konflikten. Wichtig ist die Kenntnis des eigenen Stils. Themen waren auch der Umgang mit Großgruppen und Grundsätze der Vorlesungsdidaktik.

Die TeilnehmerInnen zeigten sich bereit, Erfahrungen einzubringen und Konzepte auszutauschen, also nicht wie das an Universitäten zu findende Einzelkämpfertum. Als Einzelproblem wurde die Frage der Zeiteinteilung als Rahmenbedingung für die Lehre in den Blick genommen.

Der Grundkurs erzielte unter den TeilnehmerInnen einen gewissen Solidaritätseffekt. Die Entwicklungsphasen einer Lerngruppe und die Lösung von Konflikten konnten durch eigene Erfahrung gelernt werden. Bei allen TeilnehmerInnen brachte der Grundkurs mehr Fertigkeiten und Freude an der Lehre. Dies führt letztlich auch zu größerer Identifikation mit den Lehrinhalten bei Studierenden, die sich als Partner des Lernprozesses angenommen und gefordert fühlen.

J. Bickmann, M. Häußl, U. Silber

Das Bibelwerk beim Katholikentag

Das Bibelwerk war beim diesjährigen Katholikentag auf zweierlei Weise vertreten: Einmal haben wir in der Gemeinde St. Josef in Dresden-Pieschen ein Bibelzentrum gehabt, wo in der Kirche und in den Gemeinderäumen die verschiedensten Formen von Bibelarbeit angeboten wurden. Neben einer Frauenwerkstatt zur feministisch-sozialgeschichtlichen Bibelauslegung des Gleichnisses von der verlorenen Drachme stand eine Männerwerkstatt über die Gestalt Davids („Ein Mann kommt nach oben“). Es gab mehrere erfahrungs- und lebensbezogene Bibelarbeiten, einen ständigen Workshop zu Kinderbibeln, Spielen und Computerprogrammen zur Bibel, es gab zwei große Forumsveranstaltungen in der Kirche, und über all das hinaus zog die Gruppe Jonathan mit ihren Musikspielen in der Kirche wahre Massen von Jugendlichen an. Zwischendurch kam es, am Informationsstand des Bibelwerks im Vorraum der Kirche zu vielen Gesprächen. Obwohl die Gemeinde St. Josef relativ weit draußen lag, waren so gut wie alle Angebote voll, manche sogar überfüllt. Wir haben wieder einmal gemerkt, daß die Bibel auf ungebrochenes Interesse trifft.

Neben dem Bibelzentrum hatten wir in der Kirchenmeile zwei Informationszelte, wo wir gemeinsam mit der Deutschen Bibelgesellschaft und den Biblischen Reisen über unsere Arbeit informiert haben. Auch hier war das Interesse groß, unser Zelt war vor allem am ersten Tag ständig voll Menschen. Wir haben viel Informationsmaterial unters Volk gebracht und hoffen nun auch auf einige neue Mitglieder.

Wir waren im Bibelzentrum und am Informationsstand rund um die Uhr beschäftigt, so daß viele von uns vom übrigen Katholikentag nicht viel mitbekommen haben. Als einige von uns von den Fernsehnachrichten erzählten, in denen eine gähnend leere Kirchenmeile gezeigt wurde, sagten wir spontan, das müsse wohl ein anderer Katholikentag gewesen sein... Übrigens hat sich die Kirchenmeile, die sich vom Hauptbahnhof quer durch Dresden zog, als ein ausgesprochener Glücksfall erwiesen. Unsere Mitarbeiter haben sich dort jedenfalls wesentlich wohler gefühlt als sonst in den großen Messehallen. Einstimmiges Urteil: Eine solche Kirchenmeile sollte auf dem nächsten Katholikentag nicht fehlen.

Allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Bibelzentrum und in der Info-Meile möchte ich einen herzlichen Dank für ihren fast pausenlosen Einsatz sagen. Hoffen wir nun, daß wir dadurch auch einige bibelinteressierte Leute für unsere Arbeit gewinnen konnten.

Unsere Diözesanleiter auf Jordanienreise

Über die Pfingsttage waren die Diözesanleiter des Katholischen Bibelwerks mit den Referenten der Geschäftsstelle für eine gute Woche in Jordanien. Die Reise wurde vom Vorsitzenden des Kath. Bibelwerks e.V., Herrn Prof. Dr. Helmut Merklein, wissenschaftlich begleitet. Sie war für die meisten Teilnehmer eine große Überraschung. Denn mit dem „Heiligen Land“ meinen wir normalerweise Israel; wie sehr auch das Land jenseits des Jordan dazu gehört, ist uns auf der Reise sehr bewußt geworden.

Beim Durchschreiten der Furt des Jabbok wurde die Jakobgeschichte lebendig. Vom Yarmuk im Norden sahen wir herüber auf den See Gennesaret und den Berg Tabor — eine höchst ungewohnte Perspektive. Am Berg Nebo wurde die Mose-Geschichte für uns lebendig; eindrucksvoll der Blick auf das Jordantal, auf Jericho und das Tote Meer. Sprachlos waren wir angesichts der Fülle der Monumente im nabatäischen Petra; im Schweiß unseres Angesichts bestiegen wir den Aaronsberg. Vom Dach der Moschee auf der Bergspitze bietet sich ein atemberaubender Rundblick auf die Berge und Täler ringsum sowie auf die Araba. In Gerasa, das zur Zeit Jesu zur Dekapolis gehörte, waren wir überrascht über das riesige Ausgrabungsfeld.

Wir waren uns am Schluß einig: Wer tiefer in die Bibel einsteigen möchte, sollte unbedingt auch Jordanien bereisen. Allüberall ist biblisches Land: Moab, Ammon, Edom... Viele Texte, gerade des Alten Testaments, gewinnen an Anschaulichkeit.

Franz-Josef Ortkemper

... unterwegs mit Biblische Reisen Stuttgart

„Paulus in Griechenland“, Spurensuche mit engagierter Gemeindegruppe, heißt das eine Angebot, „Zypern '95“ heißt das andere, das unser unmittelbarer Nachbar *Biblische Reisen* unterbreitet. Besonderes Interesse dürfte aber eine *Satellitenkarte des Heiligen Landes* finden im Maßstab 1:320000. Sie ist mit über achtzig Ortsangaben versehen und inzwischen viel gefragt. Zur Vorbereitung einer Reise nach Israel und Jordanien, für den Religionsunterricht und zu einer bibelbezogenen Erwachsenenbildung leistet die Karte hervorragende Dienste. Sie mißt 140 x 48 cm, ist auf stabilem Papier von 200 gr/m² gedruckt, hat eine UV-Beschichtung und ist mit zwei Metalleisten versehen. Schutzgebühr: DM 10,00, zuzüglich Versandkosten und Mehrwertsteuer.

Bestellungen sind zu richten an:

Biblische Reisen Stuttgart

Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, Tel. 07 11 / 61 92 50.

Bibelwerks-Alltag im ÖKB-Sekretariat

Ab und zu gibt es spektakuläre Auftritte des Bibelwerks in der Öffentlichkeit wie Jubiläen, Aktionen, Buchpräsentationen usw. Aber die täglich zu bewältigende Arbeit macht wenig Aufsehen, obgleich gerade durch sie das Bibelwerk richtig effektiv wird. So dient das Sekretariat in Klosterneuburg vor allem als Informationsstelle für Bibelpastoral: Schriftliche und telefonische Anfragen aus ganz Österreich betreffen Literatur und Behelfe über Bibelarbeit, Gestaltung von Bibelwochen, Auskunft über geeignete Referenten, Durchführung von Bibelausstellungen und Bibelseminaren. Kommen solche Anfragen vor allem von Pfarrgemeinden, so beziehen sich Anrufe von Buchhändlern auf Informationen über Bibelausgaben und Bibelübersetzungen. Die fünf Bibelwerkzeitschriften werden redigiert, versandt und propagiert; Neuerscheinungen werden besprochen, Informationsschreiben (bibelinfo) und Literaturlisten erstellt, ebenso Übersichten über biblische Veranstaltungen in ganz Österreich. Wichtig ist die Zusammenarbeit und Vernetzung mit kirchlichen Einrichtungen, die für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung zuständig sind. Regelmäßiger Gedankenaustausch erfolgt auf ökumenischer Basis mit der Österreichischen Bibelgesellschaft. Sitzungen des Vorstands, des Kuratoriums (alle Diözesanvertreter des Bibelwerkes), des Wissenschaftlichen Beirates, der Arbeitsgemeinschaft der Assistenten an den biblischen Instituten müssen vorbereitet, durchgeführt und protokolliert werden. Am Schalter sitzt Bibelwerks-Sekretärin Gabriele Maroscher, ihr zur Seite steht Frau Brigitte Kellner. Als Theologen stehen der Leiter des Bibelwerkes Dr. Norbert Höslinger und Wissenschaftlicher Assistent Mag. Anton Kalkbrenner zur Verfügung. Sollten auch Leser unserer Zeitschrift den Service des Bibelwerkes in Anspruch nehmen wollen, sei ihnen hier die Telefonnummer mitgeteilt: 0 22 43 / 29 38-0 („Bibelwerks-Alltag“ wird fortgesetzt).

Protokolle zur Bibel

Bibelwissenschaftliche Zeitschrift junger Exegeten

Die seit Ende der siebziger Jahre bestehende und sich ständig erneuernde Arbeitsgemeinschaft ist durch die neue Zeitschrift Protokolle zur Bibel an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten, aus deren Kreisen bereits viel Zustimmung und Applaus gekommen ist.

„Protokolle zur Bibel“ sind zu beziehen bei: Österr. Kath. Bibelwerk, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 0 22 43 / 29 38 / DW 92.

„Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit...“ Mt 6,33

Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln

Die Diözese Basel hat 1993 ein neuartiges „Arbeitsinstrument für pastorales Handeln“ vorgestellt. Bemerkenswert daran ist, dass dieses Arbeitsinstrument kein „Pastoralplan“ im üblichen Sinne ist, sondern dazu anleitet, im Dreischritt von „Sehen — Urteilen — Handeln“ selbst zu erkennen und zu entscheiden, welcher Weg zum jeweils gesetzten Ziel führt. So kann ein Pfarreirat mit Hilfe dieses Arbeitsinstrumentes analysieren und entscheiden, wie die Diakonie organisiert werden soll. Und mit demselben Instrumentarium kann die Diözese zu Entscheidungen finden, wie auf den Priestermangel zu reagieren ist. Denn das Vorgehen ist jeweils das gleiche.

1. Sehen: Um die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, ist eine umfassende Sicht der Wirklichkeit und ihrer Hintergründe notwendig.

2. Urteilen: Das, was im ersten Schritt erkannt wurde, wird im Licht des Glaubens beurteilt. Wichtigste Kriterien enthalten die biblischen Schriften sowie die kirchliche Überlieferung und Sozialverkündigung.

3. Handeln: Es muss geklärt werden, wie das als notwendig Erkannte praktisch verwirklicht werden kann.

Das Arbeitsinstrument ist aus drei Gründen von Interesse über die Grenzen der Diözese Basel hinaus:

1. Es ist geprägt von einem Kirchenbild, in dem „pastorales Handeln“ in der jeweiligen Situation und von den Betroffenen selbst reflektiert und verantwortet werden muss. Die SeelsorgerInnen, die Ortsgemeinden und das gesamte Volk Gottes sind nicht „Objekt“ einer diözesanen Planung „von oben“, sondern mündige „Subjekte“, die den Willen Gottes selbst erkennen und tun können.

2. Das Arbeitsinstrument ist geprägt von einem gesellschaftsbezogenen Verständnis von „Pastoral“. Pastorales Handeln darf sich nicht auf Innerkirchliches beschränken.

3. Das Arbeitsinstrument gibt der Bibel einen zentralen Stellenwert. Sie ist Massstab für die Orientierung des ganzen Lebens der Kirche. Wer die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten und beurteilen will, kommt an der Bibel nicht vorbei.

Die „Bibelpastoral“ ist nicht bloss eines von vielen „Spezialgebieten“, sondern hat die Aufgabe, alle Frauen und Männer in der Kirche zu befähigen, sich in ihrem Glauben und ihrem Handeln von der Bibel inspirieren, anleiten, aber auch kritisieren und befragen zu lassen.

Bezugsadresse: Pastoralamt des Bistums Basel, Postfach, CH-4501 Solothurn.

Daniel Kosch

Die Bibel in der Kunst

Das 19. Jahrhundert

Bildauswahl, Einführung und Erläuterungen von Daniela Tãndecki. In der Reihe: Die Bibel in der Kunst, hrsg. von Horst Schwebel. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1993. 144 S. 50 ganz- und doppelseitige Abb. vierf. und 3 Abb. schwarzweiß. Fadenheftung Hardcover DM 78,00.

Der Hamburger Kunsthistoriker Wolfgang Schöne hat (in: Das Gottesbild im Abendland. Witten/Berlin 1957) die These vom „Ende des Gottesbildes“ im ausgehenden 18. Jahrhundert formuliert. „Die Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts hat keine lebens- und geistkräftigen und damit künstlerisch verbindlichen christlichen Gottesgestalten mehr hervorgebracht“ (ebd. 46f).

Der vorliegende Band mit 23 alttestamentlichen und 25 neutestamentlichen Darstellungen aus dem 19. Jahrhundert bietet u. a. die Gelegenheit, Schönes These zu prüfen — zumindest für den Bereich der Christusbilder — darüberhinaus aber auch zu fragen, wie biblische Themen in der Kunst des 19. Jahrhunderts reflektiert wurden.

Eine gründliche Beschäftigung mit den abgebildeten Kunstwerken wird durch eine gelungene Einführung angeregt. Das 19. Jahrhundert in der Vielfalt und Widersprüchlichkeit seiner geistigen Strömungen wird treffend charakterisiert und mit klug ausgewählten zeitgenössischen Zitaten von Dichtern und Kunsttheoretikern belegt.

Um nur einiges zu nennen: den nationalistischen Tendenzen steht die Sehnsucht nach der Fremde, dem Exotischen gegenüber, Bürgerlichkeit, Prüderie und Gefühllichkeit einerseits, Künstlerbohème und Dandytum andererseits. Es begegnen außer- und antikirchliche religiöse Strömungen ebenso wie unterschiedene Hinwendungen zum Katholizismus oder enthusiastische Mittelalterbegeisterung. Fazit: „Bis zu seinem Ende war das 19. Jahrhundert weder mit dem Ideal der Kunst noch mit dem der Religion im reinen, aber durch sein ständiges und vielfältiges Streben danach ist es auch vom heutigen Standpunkt aus eine faszinierende Epoche der Geschichte“ (21).

Im Hauptteil des Buches folgen 48 großformatige, z. T. doppelseitige Abbildungen, denen ein Bibeltext — nach der revidierten Lutherbibel von 1984 — gegenübergestellt ist. Dieses Verfahren erweist sich dann als fragwürdig, wenn die Verbindung zwischen dem Bild und der biblischen Perikope eher flüchtig ist; manche Werke wollen gewiß nicht als Auslegung der Bibel verstanden werden, für die trauernde Magdalena an der Leiche Christi oder eine „Pietà“ gibt es strenggenommen keine biblische Grundlage. Insgesamt wird deutlich, daß von der Kunst des 19. Jahrhunderts eine Vertiefung des Bibelverständ-

nisses, ein „Dienst am Wort“ nicht mehr erwartet werden kann. Vielleicht ist es ein Anliegen der Bild-Text-Zusammenstellung, gerade dies zu zeigen.

Die Auswahl der Künstler wie der biblischen Themen ist überzeugend und ermöglicht einen wirklich repräsentativen Überblick; kein wichtiger Name, keine wichtige Stilrichtung fehlt: Nazarener und Präraffaeliten natürlich, Romantiker, Klassizisten und Historisten, Impressionisten, Expressionisten, Symbolisten, naive und akademische Maler, Mystiker und Realisten. Die Abbildungsqualität ist durchweg gut, ärgerlich allerdings die doppelseitigen Abbildungen, in denen der Knick eine angemessene Wahrnehmung des Bildaufbaus empfindlich stört oder gar die Hauptfigur überschneidet.

Im Anhang sind dem Band noch anregende Hinweise zu jedem Bild beigegeben. Hier finden sich biographische Notizen zum jeweiligen Künstler, interessante Detailbeobachtungen, zeitgenössische Stimmen und kritische Reaktionen, Verweise und weiterführende Literatur, wie schon die Einführung ist dieser Teil wissenschaftlich redlich, aber erfrischend unprätentiös und auch für den kunsthistorischen „Laien“ gut verständlich. Ein knappes Literaturverzeichnis beschließt den Band.

Durch die häufig zitierten Reaktionen zeitgenössischer Kritik stellt die Autorin heraus, daß viele der vorgestellten Künstler zur Avantgarde ihrer Zeit gehörten und entsprechend angefeindet wurden, obwohl wir ihre Bilder als durchweg fromm und eher kitschig empfinden. Zu einer pauschalen Diffamierung der religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts besteht also wahrlich kein Anlaß. Trotzdem hätte man sich zuweilen in diesem Band auch eine kritische Reflexion aus heutiger Sicht gewünscht, die das Dilemma frommer Absichten in säkularisierter Zeit stärker herausstellt. Wolfgang Schöne hatte den Christus von William Holman Hunt („Das Licht der Welt“, 13) 1957 kommentiert: „Gemeint ist das Bild tief und gut...“ Man könnte das böse Bonmot von Oscar Wilde hinzufügen: „Alle schlechte Kunst entspringt echter Empfindung“.

Wer also in diesem Bildband Objekte besinnlicher Meditation oder Kunst zur Veranschaulichung biblischer Themen sucht, wird enttäuscht werden. Geboten wird gut aufgearbeitetes und spannendes Material für die Auseinandersetzung mit der Frage, warum die einträchtige Gemeinschaft von Bild und Wort, von Religion und Kunst, die über Jahrhunderte im Abendland galt, schon beim Morgendämmern der Moderne nicht mehr harmoniert.

Herbert Fendrich

Gustave Moreau, Die Engel von Sodom, um 1885.



Michael Wolter

Der Brief an die Kolosser

Der Brief an Philemon

Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Bd. 12 GTB 519. Gütersloher Verlagshaus/Echter Würzburg 1993. 282 S. kt. DM 44,00.

An Kommentaren zu den Gefangenschaftsbriefen herrscht kein Mangel. Um so schwieriger und anspruchsvoller ist daher die Beschäftigung mit diesen Schriften, und die meistert der Verfasser souverän.

Mit der neueren deutschsprachigen Exegese vertritt Wolter die nachpaulinische Autorschaft des Kol, hält sich aber mit einer näheren Festlegung sehr zurück (vorsichtige Andeutung: Epaphras, 31). Nach den für einen Kommentar „stilgemäßen“ Einleitungsfragen gliedert der Verfasser dann den Kol in Präskript (1,1-2), Proömium (1,3-23), Selbstvorstellung des Autors (1,24-2,5), Briefcorpus (2,6-4,6) und Briefschluß (4,7-18). Die Berücksichtigung der Gliederungselemente antiker Rhetorik, die der Verfasser behutsam anwendet, vermögen dem Briefcorpus eine in sich stimmige Strukturierung zu geben. Vor allem der wichtige Abschnitt 2,6-23 mit seiner Auseinandersetzung mit der kolossischen „Philosophie“ gewinnt durch die Anlage Wolters an Profil. Ein Problem scheint mir allerdings darin zu liegen, daß der Hymnus 1,15-20, der Verfasser bezeichnet ihn als „Christus-Enkomion“, aus dem Zentrum der Schrift gelöst werden muß und im Zusammenhang des Proömiums zu sehr zurücktritt.

Ein wichtiger Schwerpunkt der Auslegung sei eigens hervorgehoben: Zur Erklärung der Versöhnungsaussage Kol 1,20 bringt Wolter über die bahnbrechenden religionsgeschichtlichen Untersuchungen E. Schweizers (vgl. dessen Kol-Kommentar in der Reihe des EKK) hinaus das Verstehensmodell des antiken Herrscherkultes erneut ins Gespräch. Als Hintergrund für die christliche Idee des universalen Friedens ist die Vorstellung vom Kaiser als einem pazifizierenden Herrscher gewiß stärker zu berücksichtigen als es bislang geschieht. Mit Recht kann Wolter hier auf Vergils vierte Ekloge und auf die Augustus-Interpretation Philos verweisen (87 f).

Der Kommentar zum Kol besticht insgesamt durch seine gelungene Zuordnung von exakter Analyse (mit vielen neuen Gesichtspunkten, beispielsweise auch bislang nicht beachteten Inschriftenverweisen) und Vermittlung der theologischen Intention der Schrift. Dabei überzieht er dennoch nicht die Aufnahmefähigkeit des einigermaßen geschulten Theologen.

Dasselbe läßt sich zur Auslegung des Phlm sagen. Hier sei aus Platzgründen nur eine Beobachtung Wolters her-

ausgegriffen: Entgegen der mitunter geäußerten Meinung, Paulus gehe es in Phlm darum, Philemon dazu zu bewegen, auf eine Bestrafung des Onesimus wegen eines möglichen Deliktes in seinem Hause zu verzichten, erwägt Wolter, „daß Onesimus im Hause seines Herrn eines Vergehens beschuldigt wurde, sich selber aber für unschuldig hielt und Paulus darum um Vermittlung bat“ (231). Das würde ein neues Licht auf die hinter Phlm stehende Situation werfen. Summa summarum: Wolters Kommentar ist ein uneingeschränkt empfehlenswertes Buch zu einem etwas am Rande des Interesses liegenden Brief des Paulus (Phlm) bzw. zur vielleicht frühesten nachpaulinischen Schrift mit hoher wirkungsgeschichtlicher Bedeutung (Kol).

Rudolf Hoppe

Erich Zenger

Mit meinem Gott überspringe ich Mauern

Psalmenauslegungen I. Herderbücherei TB 8810 Freiburg 1994. 240 S. kt. DM 16,80.

Die Originalausgabe mit den Auslegungen von 24 Psalmen (incl. Ps 151) ist 1987 herausgekommen, 5 Jahre später bereits in dritter Auflage erschienen. Der Marburger Alttestamentler E. Gerstenberger hat Zengers Psalmensexegese für diese Zeitschrift besprochen: Heft 4/1992, 232. Er bescheinigt dem Autor, bei ihm kämen „jene anderen Seiten des Rettergottes Jahwe zu ihrem Recht, die jahrhundertlang in einer *ecclesia triumphans* übersehen worden“ seien. „Dieser Gott stellt sich entschieden auf die Seite der Armen und Entrechteten.“

1993 haben E. Zenger und F. L. Hossfeld ihren Kommentar für die Neue Echter Bibel vorgelegt: Psalmen I Pss 1-50. 30 Jahre nach H. J. Kraus schlägt er neue Seiten im Verständnis des Psalters auf. Er nimmt die einzelnen Texte als Gebet ernst, weil er weiß, daß der Mensch für das Beten Vorlagen braucht. Es gibt Situationen der Not, sogar Situationen der Freude, die einen Menschen sprachlos machen, wo er dankbar ist, daß ihm die Psalmen das Wort leihen, um das, was ihn bewegt, vor Gott zur Sprache zu bringen. Die Psalmen helfen den Zerstreuten, den Angefochtenen, den Stummen, ihr Beten an Gott zu richten. In diesem Sinne haben auch Zengers Taschenbuch-Auslegungen das Ziel des Betens in Psalmen gültig formuliert.

E. Zenger hat seinen gemeinverständlichen Bemühungen um die Psalmen einen zweiten Band folgen lassen: *Ich will die Morgenröte wecken*. Auch diese Ausgabe wird es demnächst als TB geben. Vorerst seien die *Psalmenauslegungen I* zur Lektüre nachdrücklich empfohlen: mit dem Wunsch, der Autor möchte uns noch einen 3. und 4. Band schenken.

Rainer Ruß

Thomas Söding Glaube bei Markus

Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie. Stuttgarter Biblische Beiträge 12. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1985, 21987, 636 S. kt. DM 49,00.

Die Monographie des seit 1993 in Wuppertal lehrenden Neutestamentlers Prof. Dr. Thomas Söding ist die überarbeitete Fassung seiner in Münster/Westf. bei Prof. Dr. W. Thüsing entstandenen und vom dortigen Fachbereich angenommenen theologischen Dissertation. Die Arbeit gliedert sich in fünf Hauptteile:

In *Hermeneutische Grundlegung* (11-131) erläutert Th. Söding die gestellte Aufgabe, im Ausgang vom Textzeugnis des Markusevangeliums (12-19) den theologischen Leitbegriff *Glaube* in seinem Facettenreichtum (vgl. 23-33) allererst zu erschließen, zu analysieren und *im Kontext der theologischen Gesamtkonzeption des Evangelisten* zu interpretieren. Wegweisend und die gesamte Ausarbeitung begleitend sind die Fragen nach dem Glaubensgegenstand und der Glaubensweise (27-30.55-58; vgl. die hier infragegestellte Zuordnung von Vertrauens- und Bekenntnisglauben bei M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950).

Methodisch geht er dazu vom Primat der Synchronie aus (vgl. 7.126-129), d.h. er unterscheidet zwar zwischen vormarkinischen und markinischen Textanteilen, wertet jedoch nicht nur die als redaktionell geltenden Passagen, sondern den ganzen Textbestand eines Abschnitts für die spezifische markinische Intention aus (vgl. 16). Konsequenter als viele Ausleger vor ihm (vgl. hierzu das kritische Referat des Forschungsstandes: 58-76) zieht er zudem für die Interpretation einer Textstelle nicht nur den behandelten Abschnitt selbst, sondern auch alle relevanten Hinweise und Aussagen im Gesamt des Markusevangeliums heran. Th. Söding legt also — bei aller Akribie und Detailtreue in der Einzellexegese — die Einzelaussagen in überzeugender Weise im übergreifenden Koordinatensystem der markinischen Theologie, genauerhin der markinischen Zuordnung von *Basileiatheologie (Herrschaft Gottes)*, und *Christologie* (vgl. 19-23.82-86.191-193.533-539), aus.

Zur diachronischen Profilierung des markinischen Glaubensverständnisses skizziert er das alttestamentliche (35-44; vgl. Jes 7,9; 28,16; Hab 2,4; Gen 15,6), frühjüdische (44-49) und vormarkinische (49-55.88-94) Glaubensverständnis, am Schluß der Arbeit auch das mathäische (567-576) und lukanische (576-589). Sodann stellt er die bisherige Forschung zum markinischen Glaubensverständnis mit ihren Deside-

raten vor (77-86) und erläutert das hermeneutische und theologische Potential der Gattung Evangelium (102-120): Das Gestaltganze des Evangeliums ermöglicht erstmals die wechselseitige Neuinterpretation des Grundkerygmas von Tod und Auferstehung mit der vormarkinischen Jesusüberlieferung (vgl. in diesem Zusammenhang das Darstellungsprinzip der 'Transparenz': 120-124).

Den *drei exegetischen Hauptpassagen* liegt die instruktive Unterscheidung des Autors (vgl. 18f) von 'Glaube an das Evangelium' (133-313), 'Gebetsglaube' (315-384) und 'Wunderglaube' (385-511) zugrunde:

Von Mk 1,15 her ist Umkehr und *Glaube an das Evangelium* die programmatische Aufforderung Jesu als Reaktion auf den zugesprochenen Kairos der andrängend nahen Gottesherrschaft: Zur Deutung des 'Glaubens an das Evangelium' (251-313) muß es zunächst darum gehen, das markinische Verständnis der nahegekommenen *Gottesherrschaft* (150-197) und des *Evangeliums* (198-251, bes 247f) zu eruieren. Dazu unterzieht er den markinischen Textbefund von 'Basileia' in 1,15; 4,11f; 4,26-29.30-32; 9,1.47; 10,14f.23-25; 12,34; 14,25 und von 'Evangelium' in 1,1.14f; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 eingehenden Exegesen. Sodann fragt er nach christologischen Implikationen des Glaubens an das Evangelium in Mk 1,15 und zieht dazu insbes. das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns (15,39) und die Nachfolge der Frauen (15,40f) heran (251-280). Zusammenfassend bestimmt Th. Söding *Glaube an das Evangelium* als 'Antwort auf das im Wirken Jesu sich manifestierende Basileia-Handeln Gottes' (296; vgl. 196f.249.296-299), d.h. als Vertrauens- und als Bekenntnisglauben zu Jesus Christus und zu Gott (299-313).

Der zweite exegetische Hauptteil untersucht das Glaubensverständnis in den Gebetsunterweisungen Jesu in 9,28f; 11,25-25; 13,18; 14,38 und in Jesu Kritik heuchlerischen Betens in 12,40 und 76f. Dabei zeigt sich, daß der Glaube sich für Markus als Gebet aussprechen muß: '...das Gebet ist die Sprache des Glaubens. Gebet ist aber mehr noch hörender denn sprechender Glaube' (365). Solcher *Gebetsglaube* ist Ausdruck der Suche, das ganze Leben am Willen Gottes (vgl. 12,28-32) auszurichten (370f). Der Gebetsglaube richtet sich immer an Gott, nachösterlich jedoch implizit auch an Jesus (368-372), den Mittler des theozentrischen Gebetsglaubens (vgl. 376-382).

Der dritte exegetische Anlauf zum *Wunderglauben* im Markusevangelium fragt nach dem Verständnis des Glaubens (vgl. 2,1-12; 5,21-43; 10,46-52) bzw. Unglaubens (vgl. 4,35-41; 6,1-6a.52; 8,14-21) im Spiegel der für das Markusevangelium charakteristischen Wunderüberlieferung. Einen Schwerpunkt bildet hier die Auslegung von 9,14-29,

wo Markus den Jüngern den *ungläubig-glaubenden* Vater als Vorbild vor Augen stellt (456-484). Glaube, Unglaube und Gebet werden hier in signifikanter Weise zugeordnet: Ziel der Jüngerunterweisung Jesu ist ein 'von Vertrauen bestimmter Gebetsglaube, der nicht nur zum Ausdruck eines neuen Gottesverhältnisses werden soll, sondern auch *das* Mittel mitmenschlicher Hilfe werden kann, weil ihm Partizipation an Gottes Allmacht verheißen ist: 9,23; 11,22-25' (482). Wunderglaube ist für Markus 'fundamental als *Antwort* auf das in Jesu Wirken sich realisierende Basileiahandeln Gottes' zu bestimmen und konvergiert darin mit dem markinischen Verständnis von 'Glaube an das Evangelium' und 'Gebetsglauben' (499).

Das *abschließende Kapitel* 'Das Proprium des markinischen Glaubensverständnisses' bietet eine intensive Reflexion der vorausgehenden exegetischen Analysen und Interpretationen: Dabei setzt sich Th. Söding insbes. mit der Auffassung auseinander, Markus habe kein kohärentes Glaubensverständnis (Glaube als 'Totalbestimmung christlicher Existenz') entwickelt. Demgegenüber urteilt er abschließend: 'Markus entwickelt gerade dadurch ein komplexes und spannungsvolles, aber eben darin theologisch profiliertes Glaubensverständnis, weil er Glaube als vom irdischen wie vom auferstandenen) Gottessohn Jesus ermöglichte und geforderte Antwort auf Gottes Basileia-Handeln versteht, die in dem Maße zu einem (das ganze Leben bestimmenden) rückhaltlosen Vertrauen auf Gott wird, wie sie in ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus spannungsvolles Zueinander von Bekenntnisglaube und Vertrauensglaube ist' (552; zum Verhältnis von Glaube und Nachfolge vgl. 283-287).

Die methodische und inhaltliche Anlage dieses Forschungsbeitrages (s.o.) bringt es mit sich, daß nahezu alle wichtigen Themen der Markusforschung in ihrer Komplexität aufgearbeitet sowie sachkundige Urteile zu fast allen Textabschnitten eingearbeitet werden (vgl. hierzu die detaillierten Stellen-, Wort- und Sachregister: 625-636). Im Rahmen einer Rezension ist es daher nicht möglich, alle Ergebnisse und Diskussionen dieser umfangreichen Monographie auch nur annähernd vorzustellen.

„Glaube bei Markus“ ist ein kaum hoch genug zu schätzendes Kompendium der Markusforschung: hinsichtlich der exemplarischen Erschließung des hermeneutischen und theologischen Potentials der Gattung Evangelium (102-120), der redaktionellen und theologischen Kompetenz des Evangelisten (75f), der narrativen und theologischen Linienführung des Markusevangeliums (100ff) sowie der exegetisch-theologischen Durchdringung der Glaubensthematik im Prisma der markinischen Jesusüberlieferung.

Klaus Scholtissek

Reinhold Zwick

Montage im Markusevangelium

Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesus-erzählung. Stuttgarter Biblische Beiträge 18. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1989. 652 S. kt. DM 49,00.

Zur Rekonstruktion der erzählerischen Organisation des Markusevangeliums geht R. Zwick neue methodische Wege: Dem (vermeintlichen!) Ungenügen der historisch-kritischen Methoden (1-11.548-554) sowie der neueren sprachwissenschaftlichen Analysen (12-23) setzt er die „Analyse im Filmblick“ entgegen: Mit ihr glaubt er, das grundlegende Organisationsprinzip der markinischen Erzählung auffindig machen zu können. Dazu diskutiert er zunächst in Orientierung an den Theorien von S. Chatman, J.M.Lotmann, B.A. Uspenskij und W. Iser den Stellenwert der *Perspektive*. Diese werde im literarischen wie filmischen Erzählen (24-184) besonders an der variierenden Wahl des 'Raumauschnitts' bzw. der 'Einstellungsgröße' erkennbar (vgl. 97f: Detail-, Groß- oder Nahaufnahme, Amerikanische Einstellung, Halbnahe-Einstellung, Halbtotale, Totale, Panoramaeinstellung). Mit der Perspektivierung auf der Ebene der Raumcharakteristik gewinnt R. Zwick das von ihm favorisierte Gliederungskriterium für das Markusevangelium (114f).

Am Beispiel von Mk 1,1-4,9 und 14,1-16,8 führt er die „Analyse im Filmblick“ ausführlich vor (zur *Dekomposition* der Sequenzen: 198-486; zu ihrer *Montage*: 493-562): R. Zwick schreibt dabei kein Drehbuch, das der Kameraführung detaillierte Regieanweisungen vorschlägt. „Rezeptionsästhetisch gesehen versteht sich eine *Analyse im Filmblick* als ein Ausgriff auf die Vorstellungsbilder, die während des Lektürevorgangs evoziert werden, und die, da sie sich intuitiv vor dem inneren Auge bilden, in aller Regel unterbewußt bzw. unreflektiert bleiben“ (141).

Die Arbeit von R. Zwick zeigt auf, wie sehr der Erzähler des Markusevangeliums ein *visualisierungsfreundliches Rezeptionsklima* aufgebaut hat (177; vgl. 602-606). Überzeugend stellt er dar, wie stark die räumlichen Konstellationen der schnell wechselnden Inszenierungen inhaltliche Wertung seitens der Hörer (z.B. Sympathie und Antipathie) steuern (vgl. 318.607-616).

Gleichwohl überzieht R. Zwick die heuristische Kompetenz der *Analyse im Filmblick* mitunter deutlich. Die Entgegensetzung von literar-, traditions- und redaktionskritischen Schritten der historisch-kritischen Methode (sowie neuerer erzähltheoretischer Konzepte) und seines methodischen Anliegens trübt den Blick (vgl. 550). Seine Beobachtungen zur perspektivischen Inszenierung der markinischen Evangelien-erzählung eignen sich zur er-

gänzenden Bestimmung der literarischen Einheitlichkeit und der erzählerischen Qualität des Markusevangeliums, die als solche längst Gegenstand und Thema gerade auch der redaktionsgeschichtlichen Markuskforschung sind.

Klaus Scholtissek

Rainer Kampling

Israel unter dem Anspruch des Messias

Studien zur Israelproblematik im Markusevangelium. Stuttgarter Biblische Beiträge 25. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1992. 259 S. kt. DM 49,00.

Der seit 1992 am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin lehrende Neutestamentler Prof. Dr. Rainer Kampling legt mit diesen *Studien* die überarbeitete Fassung seiner unter der Ägide von Prof. Dr. K. Kertelge erstellten Münsteraner Habilitationsschrift vor. Mit der *Israelthematik im Markusevangelium* greift R. Kampling die Fragestellung auf: Welche Aussagen trifft das älteste Evangelium über *Israel* (als heilsgeschichtliche Größe), das *zeitgenössische Judentum*, die *Schrift* und das *Gesetz Israels*? Während andere Schriften und Passagen des Neuen Testaments in dieser Hinsicht längst die Aufmerksamkeit und Forschung auf sich gezogen haben, sieht R. Kampling im Blick auf das Markusevangelium jedoch zu Recht einigen Nachholbedarf.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die markinische Christologie (8ff), die sich durchgehend im Horizont der Israelthematik entfaltet (10-13). Daher stellt sich für ihn die Aufgabe, die erzählerische Explikation von Christologie und Israelthematik im Markusevangelium verstehend zu rekonstruieren (vgl. 12). Neben dieser thematischen Hinführung gibt der Verfasser einleitend Rechenschaft über seine exegetische Methodik (1-7) und die Textauswahl (13-16) sowie terminologische Klärungen (17-24).

In fünf diachron und synchron sorgfältig ausgearbeiteten Textanalysen und -interpretationen zu 1,1-3,9-11; 2,1-12; 2,23-3,6; 7,24-30 und 11,27-12,12 begründet R. Kampling sein Gesamturteil: Mit dem Kommen Jesu, des Sohnes Gottes und Messias, gelangt das Heilswirken Gottes an Israel zu seinem Ziel. Markus erzählt daher in seinem von Anfang an auf das Kreuz (und die Auferstehung!) zulaufenden Evangelium gerade nicht das Scheitern Jesu (wie es prima facie vom Kreuz her behauptet werden könnte), sondern das Scheitern der jüdischen Autoritäten an Jesus (10). Das christologische Bekenntnis und die daraus resultierende Praxis ist der Sachgrund für den Konflikt zwischen Juden und Christen (vgl. 216-221).

Mk 1,1-3 und die Tauferszählung 1,9-11 bestimmt R. Kampling als 'christologische Grundlegung': Vom nach-

österlichen Glauben an die Gottessohnschaft Jesu wird die folgende Geschichte Jesu als Offenbarungshandeln Gottes ansichtig (25-65). Zur Bekräftigung dieses Urteils deutet er – entgegen dem mainstream der Kommentatoren – 1,2-3 als „Prolog im Himmel“: „Bevor sich das Geschehen in der Welt realisiert, ist es vor aller Zeit in Gottes Anrede an seinen Sohn angekündigt worden“ (43; vgl. 39-44). Diesem uranfänglichen Prolog im Himmel korrespondiert die irdischgeschichtliche 'Proklamation des Sohnes' im Anschluß an die Taufe im Jordan 1,9-11 (47-72). Adoptianische Taufchristologien weist der Verfasser mit guten Gründen als textfremd zurück (60-63).

An den Heilungen, der Zusage der Sündenvergebung und der Sabbatpraxis Jesu (vgl. 2,1-12,23-8; 3,1-6) entzündet sich der grundsätzliche Konflikt zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten (66-134): Jesus, der von Ewigkeit her an der Seite Gottes steht, stellt Israel vor die Entscheidung, „in seinem Tun Gottes Handeln zu erkennen oder in ungläubiger Verweigerung zu verharren“ (66; vgl. 185). Der prinzipielle und willentliche Unglaube (bzw. Verstocktheit) *der Hierarchen Israels* (nicht des Volkes; vgl. 6,34) gegenüber dem Anspruch des Messias Jesus wird in den Konfliktszenen je neu entlarvt und dargestellt: Ihre Feindschaft gegenüber Jesus impliziert zugleich – und gerade diesen Nexus unterstreicht Markus – die *Ablehnung des Willens Gottes*, wie er sich ausdrückt in der Schrift Israels (die Jesus und sein Tun ins Recht setzt und die Gegner als schriftunkundig erweist; vgl. 205-210), der autoritativen Schriftauslegung Jesu und im Gesetz (das Jesus vollmächtig interpretiert und erfüllt). Die Schärfe der polemischen und bis zur Ironie stilisierten Charakterisierung der Gegner Jesu im Markusevangelium (vgl. 211-216) erklärt sich gerade daraus, daß Israel ein heilsgeschichtlich bleibender Vorrang zukommt (vgl. die Auslegung von 7,24-30: 135-152, bes. 145), dem es aber nur in der Hinwendung zum Heilshandeln Gottes in seinem Messias Jesus gerecht wird. Eben daran scheitern die jüdischen Autoritäten auf der ganzen Linie (vgl. die Auslegung von 11,27-12,12: 153-195).

R. Kampling gelingt in seinen die Forschung vielfach kritisch beleuchtenden Einzelauslegungen sowie in den übergreifenden Durchblicken zur erzählerischen Umsetzung der markinischen Deutung des schriftgemäßen Handelns Gottes durch seinen Messias Jesus und des Scheiterns an ihm ein wegweisender Forschungsbeitrag, der nicht nur die Markusexegese bereichert, sondern darin zugleich ein wichtiges Kapitel urchristlicher „Identitätsbildung durch Abgrenzung“ (vgl. 221-228) erschließt.

Klaus Scholtissek

Karl Kertelge

Markusevangelium

Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Echter Würzburg 1994. 167 S. kt. DM 34,00, bei Subskr. DM 29,00.

Der vorliegende Kommentar zum Markusevangelium aus der Feder des emeritierten Münsteraner Neutestamentlers Karl Kertelge vervollständigt die Reihe „Die Neue Echter Bibel. Neues Testament“. Damit liegt innerhalb weniger Jahre die erste wissenschaftlich fundierte Kommentierung des Neuen Testaments auf der Basis der Einheitsübersetzung komplett vor.

Die „Neue Echter Bibel“ richtet sich über den engeren Kreis der exegetischen Fachwelt hinaus an Seelsorger, Lehrer, Verantwortliche und Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung und jeden biblisch Interessierten. Ausgangspunkt der Kommentierungen ist die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Kommentierungen sind durchweg (im Vergleich zu anderen Kommentarwerken) knapp und konzentriert gehalten, um eine überschaubare und allgemeinverständliche, aber zugleich seriöse Information zu ermöglichen. Daß manche Bände schon nach kurzer Zeit in der 3. Auflage vorliegen, zeigt einerseits, wie gefragt und notwendig diese exegetische Vermittlungsarbeit ist, und andererseits, wie gut sie den durchweg wissenschaftlich renommierten Exegeten gelungen ist.

In den hier näher vorzustellenden Markuskommentar von Karl Kertelge fließt die exegetische Kompetenz von über 25 Jahren Forschung und Lehre ein. Neben der paulinischen Theologie ist das Markusevangelium seit der Habilitationsschrift (Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Kösel München 1970) ein Arbeitsschwerpunkt des Verfassers. Der Rezensent selbst hatte die Möglichkeit, als Promovend bei Professor Kertelge von dessen Markusforschung zu profitieren.

Der Kommentar besteht aus einer kurzen, instruktiven Einleitung (7-14) sowie der fortlaufenden Kommentierung der einzelnen Sinnabschnitte (15-164):

Die einleitenden Kapitel, die die Früchte der Einzelauslegung bündeln, orientieren den Leser über die wichtigsten Grundfragen und theologischen Leitlinien des ältesten Evangeliums: Der Evangelist Markus verfaßt um 70 n. Chr. „wohl außerhalb Palästinas“ (9) das erste Evangelium. Dabei hat Markus „eine eigene literarische Autorität entwickelt“ (8). Sein Evangelium „gewinnt...seine besondere Bedeutung nicht nur als Quelle für die *ipsissima verba* und *facta Jesu*, sondern vor allem als Zeugnis für eine frühe *Wirkungsgeschichte* des irdischen Jesus, in der

sich mit seinen Worten und Taten notwendigerweise auch ein bestimmtes Verstehen verbunden hat“ (ebd.). Die Zuverlässigkeit *seiner* Jesusüberlieferung gründet auf der „von den Aposteln (auch von Petrus) und apostolischen Verkündern der Frühzeit getragene(n) bezeugende(n) Vermittlung und Weitergabe von Wort und Tat Jesu, von seinem Leben und Sterben und seiner Auferweckung von den Toten“.

Der im Markusevangelium erkennbare „lebensgeschichtliche Grundriß“ (9) sei weniger von biographischem Interesse als von der in dem ganzen Evangelium eigenen „inneren Gesetzmäßigkeit“ (vgl. in 8,31: „der Menschensohn muß vieles erleiden...“) bestimmt: *Markus erzählt die Geschichte des Messias Jesus im Dienst der nahekommenen Gottesherrschaft* (vgl. programmatisch Mk 1,14f). Nur im Gesamt des Evangeliums, in der markinischen Integration des Lebenwirkens (hier insbesondere seine die Gottesherrschaft anzeigenden und antizipierenden Machtatzen), Sterbens und Auferstehens Jesu wird seine christologische Würde ansichtig und *verstehbar*. Diesem mit der Person Jesu Christi unlösbar verbundenen Geschehen der Gottesherrschaft korrelieren umkehrbereiter Glaube und entschlossene Nachfolge in der Jüngergemeinde Jesu. Ihr ist es aufgetragen, mit ihrer Evangeliumsverkündigung das Gedächtnis des Heiles für alle Menschen in wachsender Erwartung der verheißenen Vollendung zu erinnern und zu verkündigen (vgl. nur Mk 13,10).

Die Kommentierung orientiert sich grundsätzlich an folgendem Aufbau: Dem oben auf der Seite wiedergegebenen Wortlaut der Einheitsübersetzung folgt auf dem (größeren) unteren Teil einer Seite die zweiseitige Auslegung:

Diese stellt zunächst die übergreifenden erzählerischen und theologischen Sinnzusammenhänge heraus, analysiert die Struktur einer Perikope, benennt und begründet die wichtigsten traditions- und reaktionsgeschichtlichen Urteile und interpretiert die einzelnen Verse auch im Blick auf das heutige Verstehen.

Umfang und Zielsetzung dieser Kommentarreihe lassen weder eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur noch die Entwicklung und Begründung einer völlig neuen Forschungsthese zu. Dennoch wird nicht nur der fachkundige Leser durchweg bemerken, wie stark die teilweise kontroverse Markusforschung berücksichtigt wird und wie der Verfasser in meisterlicher Präzision Stellung bezieht und verengende Alternativen überwindet.

Ausgangspunkt und Kriterium exegetischer Urteile ist dabei der Text selbst, dessen z.T. von der Einheitsüber-

setzung abweichender Wortlaut immer wieder zur Begründung und Erläuterung herangezogen wird.

Wer im vielfältigen Dienst der Verkündigung, aus persönlichem und beruflichem Interesse oder theologischem Eros aus dem erzählerischen Potential und dem theologischen Profil des Markusevangeliums schöpfen möchte, kann diesen Kommentar mit großem Gewinn zu Rate ziehen.

Klaus Scholtissek

Rudolf Kilian

Jesaja I 1-12

Jesaja II 13-39

Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Echter Würzburg 1986 + 1994. 217 S. kt. DM 24,00 + 28,00, bei Subskr. DM 19,80 + 24,00.

Mit dem zweiten Band zum Jesaja-Kommentar der Echter Bibel vervollständigt R. Kilian den Protojesaja durch die Kommentierung der Kapitel 13-39.

Daß Jesaja zwischen 736 und 701 a. Chr. öffentlich wirkte, daß er gebildet war und sich deshalb leisten konnte, zeitkritisch unpopuläre Einsichten zu verkünden, wird dem geneigten Leser eines Jesaja-Kommentars bekannt sein! Kann man das voraussetzen?

Ganz in der Tradition dieser Kommentarreihe entwickelt der Autor den Text in der Absicht, sowohl dem interessierten Laien Jesaja differenziert näherzubringen, als auch dem Fachmann den Stand der gegenwärtigen Diskussion aufzuzeigen. Dieser Mittelweg verlangt klare Gewichtigungen und eine ebenso klare Sprache. So macht Kilian bereits in Band I deutlich, daß „Jesaja sowohl die messianischen als auch die in der Zionstheologie verwurzelten Texte“ abzuspochen sind — freilich ohne theologische Abqualifizierung. Es bleibt ein Jesaja als „reiner Gerichtsprophet“ (8).

Wo so klare Voraussetzungen geschaffen sind, kann der Band II ganz unvermittelt mit der Sammlung der Völkersprüche beginnen. Im vorgegebenen Rahmen versteht es der Autor hervorragend, Jesajaworte zu erklären und implizit Aktualisierungen anzubieten. Mithilfe von Transkriptionen und Wortspielerklärungen meistert er die Schwierigkeit, allgemeinverständlich zu bleiben ebenso wie bisweilen mit dem aufrichtigen Hinweis, Textprobleme an dieser Stelle auszuklammern und sich trotz Bedenken an die Einheitsübersetzung halten zu müssen (z.B. 142).

Alles in allem ein sehr gelungener Versuch, Altes Testament in historisch-kritischem Sachverstand einer breiteren Leserschaft nahezubringen.

Kalle Richstein

Adrian Schenker (Hrsg.)

Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament

Mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel. Forschungen zum Alten Testament 3. J. C. B. Mohr Tübingen 1992, VIII + 162 S. Ln. DM 128,00.

Der Band vereinigt drei deutsche und drei französische (diese mit einer deutschen Zusammenfassung) Beiträge zu einem Symposium, das vom 1. bis 3. Sept. 1990 an der Theologischen Fakultät Freiburg (Schweiz) stattfand. Den Beiträgen ist gemeinsam, daß sie gewisse Selbstverständlichkeiten in der Opfereffassung einer Prüfung unterziehen.

Der Überbetonung des Aktes der Tötung und der Identifikation von Opfendarbringer und Opfertier (beides aufgenommen bei René Girard) setzt Alfred Marx den Mahlcharakter des Opfers entgegen, der geeignet sei, sowohl Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Gottheit und den Menschen als auch das Zusammengehörigkeitsbewußtsein unter den Menschen zu symbolisieren (1-14).

In einem minutiösen Beweisgang, der im Unterschied zu den übrigen Beiträgen auch diachrone Gesichtspunkte einbezieht, widerlegt Norbert Lohfink die These einer im Deuteronomium geschehenen *Säkularisierung* (Moshe Weinfeld) und zeigt, daß viel eher auf eine von Israel ausgehende (durch die *Vernichtungsweihe* getrübe) *Weltskralisierung* abgehoben wird (15-43).

Adrian Schenker sichtet die Anlässe zum Schuldopfer (ascham): unbeabsichtigte Profanierung von Heiligem, Dispens von Eiden, Außerkraftsetzung von Flüchen usw. (45-66).

René Péter-Contesse korrigiert durch eine Untersuchung des semantischen Feldes von Opfertier-Bezeichnungen (Capriden und Oviden) manche Eintragungen in den Lexika (67-77).

Carl-A. Keller unterzieht den kultkritischen Text Mal 1,6-14 einem (die Problematik der Vergleichswissenschaften m.E. zu wenig reflektierenden) religionswissenschaftlichen Vergleich und lokalisiert das Opfer im Kreislauf der Gaben zwischen Gottheit und Menschen (79-91).

Mathias Delcor erweist das Pascha-Fest Hiskijas (2 Chr 30) als unhistorische Nachahmung des joschijanischen Festes 2 Chr 35 (S. 106 Z.24: nicht 30; 93-106).

Vielleicht gehört es zur Originalität des Bandes, daß jeder Autor die Bibelzitate in einer anderen Art anführt. Schade, daß für die anregenden Beiträge und die ausgesprochen nützliche Bibliographie von Vincent Rosset (107-151) so tief in die Tasche gegriffen werden muß.

Gottfried Vanoni

Georg Braulik

Deuteronomium I 1-16, 17

Deuteronomium II 16,18-34,12

Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Echter Würzburg 1986 + 1992. 252 S. kt. DM 56,00, bei Subskr. DM 48,00.

Die Konzeption der Neuen Echter Bibel (großzügiger Abdruck der Einheitsübersetzung, Kommentar in Anmerkungsförmigkeit) läßt den Kommentatoren nicht gerade viel Spielraum. Georg Braulik, Professor für Atl. Bibelwissenschaft und Bibl. Theologie an der Kath. Theol. Fakultät Wien, ist durch seine Bearbeitung des Deuteronomiums so etwas wie die Quadratur des Kreises gelungen. Erstaunlich, was er alles in die Kommentierung hineinzupacken vermag. Trotz der gedrängten Ausdrucksweise (hier mit stichwortartiger Formulierung, dort mit Einschüben von Klammersätzen) bleibt das Ganze lesbar.

Die Einleitung (5-19) bringt Gedanken zum Buch Dtn (Frage: Ist das Dtn ein Gesetzeskodex, eine Bundesfestlegung, ein Vasallenvertrag, eine Abschiedsrede? Antwort: Als Ganzes ist das Dtn eine Sammlung von vier Mose-Reden, gleichsam sein Testament; lediglich der Hauptteil, die Tora von Dtn 5-28, läßt sich als Gesetzeskodex und als Vertragstext verstehen), zur Geschichte des Dtn (Braulik ist einer bestimmten Hypothese für Vor- und Entstehungsgeschichte des Dtn verpflichtet, die sich auf Argumentation stützen kann und wenigstens in grundsätzlichen Fragen bei einer schönen Zahl von Auslegern mit Konsens rechnen darf; wegen der methodologischen Unsicherheiten in der Bestimmung literarischer Schichten kommen bei der Kommentierung Fragen des literarischen Wachstums nur dort zur Sprache, wo sie inhaltlich relevant sind, wo also theologische Entwicklungen greifbar sind; sonst bleibt der Kommentar vorwiegend auf der synchronen Ebene) und zum wichtigsten theologischen Thema des Dtn (*Volk Gottes*) sowie Literaturhinweise. Das Dtn erweist sich einerseits als Abschluß der Gründungsgeschichte Israels und zusammenfassende Deutung des Gotteswillens auf der Ebene theologischer Reflexion, andererseits wirkt es in viele spätere alttestamentliche Schriften hinein; in diesem Sinn darf es als *Mitte des AT* gelten. Die neutestamentlichen Schriften greifen konzentriert auf das Dtn zurück, vor allem auf die zentralen ekklesiologisch-gemeinschaftlichen Aussagen.

Der Kommentar (21-247) bietet entlang des Textes Erörterungen zu Aufbau und Funktion größerer Textabschnitte, soweit dies nicht schon in der Einleitung geschehen ist, und Einzelauslegungen von Ausdrücken, Versen und Zusammenhängen. Dabei wird auf die in vie-

len Kommentaren übliche freie Nacherzählung des Bibeltextes verzichtet. Dafür werden Informationen auf allen Ebenen des Textes vermittelt: Eigennamen werden gedeutet, Ortsangaben lokalisiert, Realien erklärt; auf stilistische Figuren und Stichwortwiederholungen, die die Schwerpunkte von Abschnitten bestimmen lassen, wird hingewiesen; wohl erst auf der Ebene der Schlußredaktion greifbare zahlensymbolische Ordnungen (Vorliebe für die Siebenzahl) werden klargestellt; formelhafte Sprache wird erläutert usw. Wo für das Dtn Verarbeitung, Deutung und Neuinterpretation von Tradition greifbar ist, wird dies entfaltet. Auf Harmonisierungen, die das Dtn mit früheren Traditionen, vor allem in den Büchern Ex bis Num, in Einklang bringen sollen, wird aufmerksam gemacht. Zu Stichworten, die mit den gängigen christlichen Vorurteilen gegenüber dem AT zusammenhängen, wird kompetente Auskunft gegeben: Eifersucht Gottes, Talion (*Auge für Auge*), Vernichtungsweihe usw. Gängige Schemata der Entgegensetzung wie *Gesetz gegen Evangelium* werden in Frage gestellt durch die Darstellung der Gnaden- und Umkehrtheologie des Dtn und fordern Christen heraus, erneut und vertieft über das Eigentliche des Christentums nachzudenken. Wo es für die Auslegung förderlich ist, wird breit der Vergleich mit altorientalischen Texten herangezogen. Immer wieder werden theologische Linien bis ins NT hinein ausgezogen, wobei jede Schwarzweißmalerei vermieden wird. Neueste Forschungsergebnisse werden berücksichtigt, wenn es um Änderungsvorschläge der Einheitsübersetzung geht; sie werden breit begründet, wo es um wichtige theologische Konsequenzen geht, etwa beim Anbringen des Gottesnamens im Tempel (zu Dtn 12,11).

Über die im Kommentar erörterten innerbiblischen Bezüge hinaus wird die in vielen Faszikeln der Neuen Echter Bibel leider leer bleibende breite Randspalte reich genutzt und gegenüber der Stammausgabe der Einheitsübersetzung mit weiteren, modifizierten Querverweisen auf alt- und neutestamentliche Texte versehen, wobei Vorschläge auch vom Übersetzer des Dtn, Norbert Lohfink, kamen. Hierdurch eröffnet der Kommentar den Lesern ein weites Feld bibeltheologischer Arbeit. Sie könnte damit beginnen, daß die Verweise auf das NT auch in den neutestamentlichen Texten eingetragen werden, damit das NT, weil im Licht des AT gelesen, an Glanz gewinnt.

Natürlich ließe sich über Einzelheiten durchaus diskutieren, wofür jedoch *Bibel und Kirche* nicht das Forum ist. Der Dtn-Kommentar von Braulik kann, nicht nur weil er im deutschsprachigen Raum fast allein steht, ohne Umschweife empfohlen werden. *Gottfried Vanoni*

Heiko Rohrbach**Befreiung von biblischen Alpträumen**

Wider Sintflut und Höllenangst. Kreuz Verlag Stuttgart 1994, 160 S. Ppb. DM 24,80.

„Und dann dieses geheimnisvolle Getue um die Vaterschaft. Josef soll's nicht gewesen sein. Naheliegende Frage: Wer dann? Ein Geist“ (113).

Offene Fragen stellen sich nicht nur den „Fernstehenden“. Sie bleiben auch engagierten Christen und fragenden Theologen. Trotz aller rationalen Erklärungsmöglichkeiten. „...Regenbogen... Diese versöhnliche Geste wird heute als wunderschönes Natursymbol für die verlässliche Treue Gottes gefeiert“. Geht dem nicht eine „globale Ausrottung“ voraus?, „die von ihm geschaffenen Menschen hätten sich als... böse erwiesen, und deswegen werde er sie alle ersäufen... Keine Differenzierung. Nur Schwarzweiß“ (82f).

Der Autor, evangelischer Theologe und langjähriger Mitarbeiter der verschiedensten Fort- und Weiterbildungseinrichtungen stellt sich diesen Fragen. Und zwar nicht als einer, der vom Pastoralthron herunter entscheidet: Eure Fragen sind nicht die richtigen Fragen! Die Bibel will ja in Wirklichkeit etwas ganz anderes! Sondern als einer, der selbst Fragen hat, sie zuläßt, sogar in aller Öffentlichkeit formuliert, um dann zu schauen, was „die Bibel will“.

„...in der Bibel findet ein Mensch mit einer anderen als der *normalen* sexuellen Veranlagung kein Verständnis.. das Urteil lautet fast immer: Todesstrafe!“ Sogar heute kann sich, wer so urteilt, biblisch legitimiert als Christ verstehen (28).

Sukzessive werden neun schwer verdauliche biblische Geschichten besprochen. Da sind außerdem: Befehl zum Kindermord an Isaak? Göttliche Willkür? Höllenangst vor Höllenqualen? Vertreibung aus dem Paradies — haben wir die Zukunft schon hinter uns? u. a. m. Besonders bemerkenswert ist dabei des Autors Bemühen, nicht nur die genannten Fragen zu stellen, sondern auch Antworten zu finden (insbes. 54ff). Rohrbach bedient sich dabei einer immer gleichbleibenden Gliederung:

1. Beschreibung des Alpträumens und des Protestes gegen ihn.
2. Der biblische Text selbst, meist in der Übersetzung von J. Zink.
3. Wesentliche Bestandteile historisch-kritischer Erkenntnisse.
4. Persönliche Meinung.

Meine persönliche Meinung zu dem Buch: Auch wenn aufgrund der aufgeworfenen Themenfülle auf 160 Seiten vieles ungesagt, ja extrem vereinfacht werden

muß, finde ich das Büchlein lesenswert! So mancher Prediger könnte sich bei seiner Vorbereitung mit Rohrbachs Problemfaltung näher an seine Zuhörerschaft heranbewegen, wenngleich von ihm dabei verlangt wird, eine einfache direkte, schnörkellose Sprache zu akzeptieren. Auch für Nichtstudierte verständlich. Sollte ich sagen, ein eher pastorales, denn ein theologisches Buch? Aber ich hätte mit dieser Trennung einen weiteren Alptraum geschaffen. Also besser: Ein Büchlein, das im guten Sinne des Wortes theo-logisch ist. *Kalle Richstein*

Peter Calvocoressi**Who's who in der Bibel**

Aus dem Englischen von Angela Hausner. Kreuz Verlag Stuttgart 1993. 253 S. mit 62 Abb. schwarzweiß und 81 farbig, Karten, Register, Hardcover DM 49,80.

Drei Minuten Zeit für Nachrichten aus aller Welt. Wetterbericht und Verkehrsdurchsage inklusive.

Nachrichten kompakt. Jingle. 18 sec für die drei allerneuesten Infos. Und schon wieder Musik.

So gesehen hat der Autor die richtige Methode gewählt, Menschen heutiger Zeit biblische Informationen zu vermitteln. Einführung 10 Seiten. 400 biblische Gestalten auf 220 Seiten. 6 Stammbäume von Adam bis Agrippa II. 3 Karten. Mit Menschen heutiger Zeit wird er richtigerweise (?) solche ansprechen wollen, denen das Buch der Bücher noch nicht in die Hände gefallen ist. Wie sonst wäre zu erklären, daß Calvocoressi's Einführung inhaltlich etwa denjenigen gleicht, die dem Leser z.B. der Einheitsübersetzung bereits bekannt sind, freilich ausführlicher.

Die Personen werden durch zusammenfassendes Nacherzählen der biblischen Perikopen vorgestellt. Daß es sich im biblischen Original dabei um Glaubenszeugnisse handelt, wird nicht geleugnet, aber auch nicht eigens erwähnt. Der Autor ist ja schließlich freier Schriftsteller und nicht Theologe. Interessant: Die Zusammenfassungen, die nicht Einzelpersonen, sondern ganze Bevölkerungsgruppen betreffen (z.B. 33,42,143,190,206,213).

Die Darstellung wird durch Werke alter Meister ergänzt und erweitert. Das macht das Buch zu einem Appetithappen. Daß dabei schon einmal wesentliche Bildteile einfach abgeschnitten werden (z.B. 26,106), sei verziehen. Der Autor ist ja schließlich eher Verleger als Kunsthistoriker. Rembrandt-Fans kommen voll auf ihre Kosten: Ihr Star steht mit 38 Abbildungen ganz oben auf der Hitliste.

Alles in allem ein Lexikon eines (wohininformierten) Laien für (weniger informierte) Laien, dem zu wünschen ist, daß es Interesse am Bibellesen weckt. *Kalle Richstein*

Zugesandte Bücher

Die hier genannten Bücher sind uns unaufgefordert zugeschickt worden. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen; eine Rücksendung ist nicht möglich.

Arbeitskreis Neue Jugendreligionen (Hrsg.) *Erste Auskunfts „Sekten“*: Okkultismus, Esoterik, Neue Religiosität. Benno Verlag Hildesheim 1994. 231 S. geb. DM 19,80

Marie-Frédérique Bacqué, *Mut zur Trauer*. Die Akzeptanz eines notwendigen Lebensgefühls. Artemis & Winkler München 1994. 223 S. geb. DM 44,00

Klaus Barwig/Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Asyl am Heiligen Ort*. Schwabenverlag Ostfildern 1994. 155 S. Ppb. DM 28,00.

Dieter Bauer, *Das Buch Daniel*. Neuer Stuttgarter Kommentar AT 22. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1994. 200 S. kt. DM 35,00, bei Subskr. DM 31,50.

Ulf Berger-Delhey, *Neues von Jesus?* Benno Verlag Hildesheim 1994. 71 S. Ppb. DM 22,80.

Hans Dieter Betz, *2. Korinther 8 und 9*. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Gütersloher Verlagshaus 1993. 301 S. Ppb. DM 128,00.

Wolfgang Beilner/Michael Ernst, *Unter dem Wort Gottes*. Theologie aus dem Neuen Testament. Kultur Verlag Thaur/Tirol. 903 S. geb. DM 98,00.

Bibel im Jahr '95: *Visionen*. Impulse aus der Offenbarung des Johannes. 176 S. mit 14 ganzs. Abb. kt. DM 14,80.

Bibelsebuch '95. Bibeltexte für jeden Tag nach dem ökumenischen Leseplan mit meditativen Impulsen. Dt. Bibelgesellschaft/Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1994. 340 S. kt. DM 16,80.

Willibald Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*. Was wirklich geschah. Herder Freiburg 1994. 410 S. geb. DM 48,00.

Werner Brändle (Hrsg.), *Arbeitsbuch zur Bibel*. Unterrichtswerk für den Sekundarbereich II. Schulbuchverlag Schroedel Hannover 1993. 136 S. kt. DM 24,90.

Hermann-Josef Frisch, „*Eure manchmal zornige Eva*“: Biblische Gestalten schreiben an Gemeinden von heute. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1994. 143 S. Ppb. DM 26,80.

Sigrun Koch, *Kain, warum fliehst du?* Seine Geschichte — psychologisch gedeutet. GTB 1330. Gütersloher Verlagshaus 1994. 192 S. Ppb. DM 24,80.

Jacob Kremer (Hrsg.), *Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute*. Tyrolia Innsbruck 1993. 180 S. Ppb. DM 28,00.

Daniel Langhaus (Hrsg.), *Antwort auf den Mythos Drewermann*. Maria aktuell Verlag Abensberg 1994. 104 S. Ppb. DM 14,80.

Carlo Maria Martini, *Selig seid Ihr!* Betrachtungen zu den Seligpreisungen. Verlag Neue Stadt München 1994. 92 S. Ppb. 17,80.

Carlo Maria Martini, *Im Zweifel nicht untergehen*. Petrus und der Weg des Christen. Herder Freiburg 1994. 103 S. Ppb. DM 19,80.

Wayne A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Gütersloher Verlagshaus 1993. 454 S. Ppb. DM 148,00.

Mit der Bibel durch das Jahr 1995, hrsg. von Walter Kasper u.a. Kreuz Verlag/Kath. Bibelwerk Stuttgart 1994. 384 S. kt. DM 16,80.

Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 28. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1994. 335 S. geb. SFr. 96,00.

Georg Molin, *Das Geheimnis von Qumran*. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Herder Freiburg 1994. 128 S. geb. DM 19,80.

Prosper Monier, *Hab Mut und hoffe auf den Herrn*. Gedanken. Verlag Neue Stadt München 1993. 62 S. Ppb. DM 7,80.

Hermann Multhaupt, *Zachäus, komm vom Baum herunter!* Biblische Spiele für Gottesdienst, Schule und Gruppe. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1994. 120 S. Ppb. DM 24,80.

Norbert Ohler, *Pilgerleben im Mittelalter*. Zwischen Andacht und Abenteuer. Herder Freiburg 1994. 243 S. geb. DM 48,00.

Franz-Josef Ort Kemper (Hrsg.), *Neue Predigten zum Alten Testament* Lesejahr C. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart 1994. 240 S. kt. DM 39,80, bei Subskr. DM 36,00.

Felix Porsch, *Kleine Theologie des Neuen Testaments*. Kath. Bibelwerk Stuttgart 1994. 144 S. kt. DM 39,00.

Hermann Schulz, *Stammesreligionen*. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins. W. Kohlhammer Stuttgart 1993. 242 S. geb. DM 79,00.

Ferdinand Schumacher/Thomas Söding, *Leben gegen den Tod*. Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium. Herder Freiburg 1994. 128 S. geb. DM 19,80.

Günter Stachel, *Kindern aus der Bibel erzählen*. Geschichten von Abraham, Isaak, Jakob, Josef, der Schöpfung und der Sintflut. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1994. 99 S. Ppb. DM 22,80.

Elisabeth Trissenaar, *Geschichten des Alten Testaments*. Die Anfänge Israels. 2 MC-Kassetten mit zus. 190 min. Spieldauer. Herder Freiburg 1994. DM 39,80.

Silja Walter, *Mein Gebetbuch*. Gebete nicht nur für Kinder. Jordan Verlag Zürich 1988. 87 S. Ppb. DM 19,80.

Katholisches Bibelwerk e.V.

Mitgliederversammlung in Würzburg

Wie bereits in der letzten Nummer mitgeteilt, findet am 1. Oktober die nächste Mitgliederversammlung im Burkardushaus in Würzburg statt. Sie beginnt um 10 Uhr und endet gegen 16.00 Uhr. Um 10 Uhr referiert Prof. Dr. Helmut Merklein, Bonn, zum Thema „Auferstehung und leeres Grab (Mk 16,1-8)“.

Nach dem Mittagessen findet die Mitgliederversammlung mit der Neuwahl des Vorstandes statt. Für diese Wahl legt der Wahlausschuß nunmehr eine erweiterte Kandidatenliste vor:

Dr. Jutta Brutschek, Erfurt

Der Blick über die Grenzen

lohnt sich immer. Auch diese Zeitschrift hat ihre Grenzen. Der Redakteur merkt es spätestens dann, wenn er sich (wieder einmal) anschickt, das ihm für den Umfang gesetzte Limit zu überziehen. Es gibt noch andere Grenzen bei einer Zeitschrift, nämlich für die Autoren: die Lesbarkeit eines Textes. Oder beim Anblick eines fertigen Hefes: der Leser entdeckt die Grenzen der redaktionellen Konzeption. Wem fallen dann nicht alle jene Themen ein, die nicht berücksichtigt worden sind, über die er aber im vorliegenden Heft gerne gelesen hätte?

Es gibt Grenzen, die eher zufällig sind: weil in einem Heft nicht alles gesagt werden kann. Aber auch hinter dem „begrenzten“ Heft der vorliegenden Zeitschrift ist biblisches Land! Dieses zu entdecken, haben wir vor dreißig Jahren eine neue Zeitschrift für Sie entworfen, die bis heute in 118 Ausgaben erschienen ist:

Bibel und Kirche

Organ des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 48. Jahrgang, 3. Quartal 1994.

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ort Kemper, Dr. Dr. Norbert Höslinger, Dr. Daniel Kosch.

Redaktion: Rainer Ruß, Anschrift: Daimlerstraße 1, 73734 Esslingen, Telefon (07 11) 38 82 03, Fax 38 40 21.

Verlag: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Oberrechtsrat Hermann-Josef Drexler, Rottenburg

Dr. Monika Fander, Singen

Bernd Gärtner, Kiel

Helene Freifrau von Heyl, Lahr

Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Passau

Prof. Dr. Helmut Merklein, Bonn

Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Trier

Dr. Roswitha Thuma-Gassmann, Tübingen

Ihre Anmeldung erbitten wir an: Kath. Bibelwerk e.V., z. Hd. Frau Rathgeber, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Tel. 07 11 - 6 19 20 66. Nach Anmeldung erhalten Sie dann ab Mitte September das genaue Programm samt einer Anfahrtsskizze.

BIBEL HEUTE

Sie möchten gerne wissen, was das dritte Quartalshft 1994 unserer „alternativen“ Zeitschrift anzubieten hat? Das Thema heißt: *Lebenskrisen* im Spiegel alttestamentlicher Gestalten. Die Hauptartikel: Johannes Kuhn über die Krise in der Lebensmitte am Beispiel des Königs Hiskija, Eleonore Beck über Turbulenzen im Hause Abraham, Josef Heer über Jeremia und das, was Gott seinen Leuten alles zumutet, Meinrad Limbeck über Ijob in der Krise, Elisabeth Plünnecke mit einem Brief an Noomi aus dem Buch Rut. Mitbruder Josef Heer berichtet über erfahrungsbezogene Bibelarbeit am Beispiel der Flucht Hagens in die Wüste in Gen 16. Wenn Sie „Bibel heute“ abonnieren wollen, kostet das im Jahr nur DM 15,00 (10,00) zusätzlich. Schreiben Sie am besten sofort an das Kath. Bibelwerk e.V.! Das soeben erschienene Heft 119 bieten wir Ihnen gegen eine Gebühr von DM 5,00 (in Briefmarken oder gegen Rechnung) an.

Satz: Team Schulz, 70176 Stuttgart.

Druck: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart.

Auslieferung für Deutschland: KBW Stuttgart

Der Bezugspreis für 1994 beträgt DM 35,00 (für Schüler und Studenten DM 20,00), bei zusätzlichem Bezug von „Bibel heute“ DM 50,00 (bzw. DM 30,00). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70); 1413 Schwäbische Bank Stuttgart (BLZ 600 201 00), 51 551 Liga Speyer (BLZ 547 903 00).

Das Foto auf Umschlagseite II verdanken wir Dr. Herbert Fendrich in 45357 Essen, die Reproduktion auf Seite 163 den Graphischen Kunstanstalten E. Schreiber 70190 Stuttgart. Dieser Ausgabe liegt ein Mitgliederbrief bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Herrn
Dr. Med. Joachim Oexle
Uhlandstr. 1

78224 Singen

Veranstaltungen

Freising

4. bis 5. November: „*Wohin Du gehst, dahin gehe auch ich!*“ Das Buch Rut. Jahrestagung für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks und Interessierte (Dipl. Theol. Fritz Bernack; Pfr. Josef Brandner). Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising.

11. bis 12. November: *Gott und die Götter*. Die Religion Israels auf dem Hintergrund der altorientalischen Religionen (Dr. Bernhard Haßlberger). Anmeldung: s. o.

3. bis 4. Februar: *Christsein nicht ohne Altes Testament* (Prof. Dr. Dr. Manfred Görg). Anmeldung: s. o.

7. bis 8. April: *Hilob, unser Zeitgenosse*. Theologische und literarische Deutungen von Leiden (Dr. Georg Langhorst). Anmeldung: s. o.

Lebach / Saar

11. bis 12. Oktober: *Weltgericht und Weltvollendung*. Die apokalyptische Bildersprache des Neuen Testaments und des Judentums über die Endzeit und die Eschatologie (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

13. bis 15. Dezember: *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*. Das theologische und politische Programm der drei Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichten (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Bendorf

28. bis 30. Oktober: *Quamran und Jesus*. Ökumenisches Wochenende. Anmeldung: Hedwig-Dransfeld-Haus, Im Wenigerbachtal 8, Postfach 1264, 56170 Bendorf / Rhein.

16. bis 18. November: *Vatergott — Gottvater*. Seminar für Frauen (Ruth Ahl). Anmeldung: s. o.

Köln

26. bis 27. November: *Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das ewige Leben — Biblische Wurzeln*. Bibelwochenende (Msgr. Dr. Franz-Josef Helfmeyer). Anmeldung: Msgr. Dr. Franz-Josef Helfmeyer, Komödienstraße 19, 50667 Köln.

Altenmünster

28. Oktober bis 1. November: *Eingeladen — Ausgeladen: Das Fest findet doch statt (Lk 14,15-24)*. Bibliodrama (Beatrix Moos, Ilsetraud Köninger). Anmeldung: Maria-Ward-Haus, Eppishoferstraße 18, 86450 Altenmünster.

Trier

7. bis 9. Oktober: *Die Lebenskraft der Psalmen*. Auslegung und Meditation ausgewählter Psalmenpoesie (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

9. bis 10. Dezember: *Der Clemensbrief*. Lektüre und Interpretation der ältesten Schrift außerhalb des Neuen Testaments vom Jahre 96 n. Chr. (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Horath / Hunsrück

25. bis 27. November: *Abraham*. Unser Stammvater im Glauben (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

Neresheim

2. bis 4. Dezember: *Begegnungen: Zacharias und Gabriel — Maria und Elisabet — und ich*. Mit Leib und Seele Bibel erleben (Alfred Peter Wolf, Helga Hipp). Anmeldung: Klosterhospiz, 73450 Neresheim.

Für Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Fernkurs und andere Interessierte:

Georgsmarienhütte

21. bis 23. Oktober: *Dunkle Gottesbilder in der Bibel*

Dinklage

18. bis 20. November: *Ijob — Dulder oder Rebell?*

Hohenwart

7. bis 9. Oktober: *Begegnungsgeschichten aus dem Johannesevangelium*.

Hofheim
2. bis 4. Dezember: *Das Buch Rut*
Anmeldung: Katholisches Bibelwerk eV, Dr. Dr. Juan Peter Miranda, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart 1.