

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Opfer (AT)

Ulrike Dahm

erstellt: Juli 2006

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24240/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Opfer (AT)

Ulrike Dahm

1. Der Begriff „Opfer“

Der Begriff Opfer steht für einen spezifischen, rituelsymbolischen (rituellen) Akt, der in der deutschen Sprache auch als Metapher benutzt wird wie in „Verkehrsoffer“ oder „sich aufopfern“. Das Englische unterscheidet vom Lateinischen herkommend zwischen *sacrifice / offering* und *victim*. Seine Eigenschaft, als Kommunikationsmedium operieren zu können (s. Kap. 6.2.), klassifiziert das Opfer als → [Ritus](#). Dieser Begriff wird umgangssprachlich auch im übertragenen Sinne angewendet, z.B. als Metapher für regelmäßig wiederkehrende Handlungen wie die Verhandlungen zwischen Lohntarifpartnern. Um einer wissenschaftlichen Verständigung willen ist zu unterscheiden zwischen dem Begriff Opfer bzw. Ritus als Bezeichnung für eine rituelle Handlung und seiner Anwendung als Metapher für nicht-rituelle Sachzusammenhänge.

Sprachlich steht Opfer dem lateinischen Wort *operari* „tätig sein“ nahe. Damit ist angedeutet, dass die Essenz des Ritus eine Ausführung von Handlungen (medialer Qualität) ist (s. Kap. 6.2.).

2. Opfer als Ritus

Opfer sind religiöse Riten. Sie bilden zusammen mit den säkularen Gabentransfer-Riten eine Unterkategorie des Ritus. Diese Einordnung in die allgemeine Ritenproblematik ist forschungsrelevant.

Modell des Opfers ist die Gabenökonomie (zur Gabe s. Mauss 1924; Cheal [1988] spricht von *gift economy*), ein in tribal-agrarkulturellen Gesellschaften vorherrschender Wirtschaftstypus (s. Kap. 5.). Das rituelle Grundgerüst besteht aus einer basalen Handlungssequenz, die im Opfer der Gabentransfer ist, z.B. eine Libation (Trankopfer). In der Praxis können beliebig viele Handlungen hinzukommen. Auch eine rituelle Verarbeitung von Sprechakten ist möglich, aber zur Funktion eines Ritus nicht erforderlich (anders Ray 1973). Als Beispiel mögen hier die Opferanweisungen in Lev 1-5 dienen. Ferner sind zum Gelingen

eines Ritus Anweisungen zu Motiv, Gestaltung sowie Ort und Zeit notwendig. So wird einem Ritus ein Problem zugeordnet, um Gruppen oder Individuen zur Akzeptanz eines Ritus zu motivieren: z.B. Abwendung von Hunger (u.a. Opferriten zur Erntezeit); Speisung der Gottheiten (Opfer an mesopotamischen Tempeln); Abwehr einer Schadensmacht (der ältere Passa-Opferritus). Die choreographischen Leistungen (Gestaltung) entscheiden mit darüber, ob ein Ritus die jeweils gewünschte Aussage bzw. Botschaft mit maximalem Resultat hinsichtlich Akzeptanz und Glaubwürdigkeit vermittelt. Ort und Zeit werden je nach religiöser und sozialer Bedeutung gewählt oder auch neu eingeführt, um einen Ort, eine Zeit als sozial, religiös etc. bedeutungsvoll auszuzeichnen.

Der Jerusalemer Tempel der nachexilischen Epoche rückte auch deshalb stärker ins religiöse Bewusstsein, weil die Opferkultzentralisierung nicht nur religionsrechtlich und mythisch-narrativ, sondern auch ritualsymbolisch verarbeitet wurde.

In der Praxis werden Riten selten einzeln durchgeführt. Meist sind mehrere zu einer Ritenkonfiguration (Ritenkomplex) verbunden. In der Regel sind darin eingebettet nicht-rituelle Einlagen wie Tänze, Gesänge, Reden, Schauspiel, künstlerische Produktionen. Letztere sind nicht ohne politische Brisanz, da sie immanent gesellschaftskritisch sind und deshalb zu den gemachten Ritenaussagen in einem latenten Widerspruch stehen.

Zwei Beispiele für Ritenkonfigurationen: Der Passa-Schlachtopferritus (→ [Passa](#)) war verknüpft mit einem mehrtägigen Nahrungsmeidungsritus, zahlreichen anderen Opfern und wurde in der hellenistischen Epoche um einen Mahlritus im Haus der Opfergeber ergänzt ([Ex 12,43ff](#); [2Chr 35,7ff](#)). Am → [Versöhnungstag](#) wurden mehrere Opferriten mit Riten der Arbeitsenthaltung ([Lev 16,19](#); [Lev 23,26ff](#); [Num 29,35](#)) und der Reinigung ([Lev 16,28](#)) verbunden. In → [Ugarit](#) wurden zahlreiche Einzel-Riten für die Dauer eines Festmonats zu einem in sich geschlossenen, homogen erscheinenden Komplex koordiniert (TUAT II, 316ff).

3. Unterschiedliche Opferriten

Die alttestamentlichen Bezeichnungen der unterschiedlichen Opferriten (s. Kap. 3.1.-3.17.) unterliegen keinem Ordnungsprinzip. So betonen תודה *tôdāh* „Dankopfer“ und אָשָׁם *āšām* „Schuldopfer“ das Motiv, כָּלִיל *kālil* „Ganzopfer“ und זָבַח *zəvāḥ* „Schlachtopfer“ einzelne Aspekte der Behandlung des Opfertguts, und נְדָבָה *nəḏāvāh* „freiwilliges Opfer“ lässt auf kein bestimmtes Opfer schließen, da lediglich die Intention des Opfergebers charakterisiert wird. Auch eine

unzweideutige Anwendung möglicher Opfer-Oberbegriffe wie *הַשָּׂחַת* *ʾiššæh* „Feueropfer“ (auch als Gabe oder Opfer gedeutet), *מִנְחָה* *minḥāh* „Gabe“, *קָרְבָּן* *qārbān* „Darbringung“ und *שְׂלָמִים* *šəlāmîm* (Ausdruck der Reziprozität und deshalb auf alle Opfer zutreffend) ist nicht zu erkennen.

3.1. Abend- und Morgenopfer

Sie haben im Alten Testament keinen eigenen Namen. Beschrieben wird eine täglich auszuführende Ritenkonfiguration (z.B. [Ex 29,38ff](#); [Num 28,3ff](#)) aus Brand- und Speiseopfer sowie einer Libation. Hervorgehoben wird der Zeitpunkt.

3.2. Bauopfer

Im Alten Testament wird es explizit nicht erwähnt; auch gibt es keinen Bericht, der auf eine solche Ritualhandlung schließen ließ. Einen Einblick geben Bauopferriten aus der Umwelt Alt-Israels (akkadisch z.B. Tempelbau, TUAT II/2; Tempelreparatur, ANET 339ff; hethitisch z.B. Palast, ANET 357f) oder auch palästinensische Riten aus der jüngeren Zeit (Canaan 1964).

3.3. Brandopfer (*עֹלָה* *ʾôlāh*)

Bislang konnte der hebr. Terminus nicht hinreichend erklärt werden. Man vermutet, dass er eine Ableitung des Verbs *עלה* *ʾlh* „aufsteigen (des Opferrauchs)“ ist. Der deutsche Terminus deutet an, dass das Opfergut verbrannt wird (vgl. Lev 1). Mit wenigen Ausnahmen ([Gen 22](#); [Ri 11,31](#); [2Kön 3,27](#) → [Menschenopfer](#)) bezieht sich *עֹלָה* *ʾôlāh* auf Schlachttieropfer.

Am Jerusalemer Tempel, etwa ab dem 4. Jh. v. Chr., war das Brandopfer mit großer Wahrscheinlichkeit ein Bestandteil zahlreicher Ritenkonfigurationen, u.a. am Abend und Morgen im Tempel ([Ex 29,18ff](#); [Num 28,3ff](#)), bei Neumond ([Num 28,11ff](#); [Ez 45,17](#)) sowie am → [Sabbat](#) ([Num 28,9-10](#); [Ez 45,17](#); [Ez 46,4](#)), am Tag der → [Erstlingsfrüchte](#) ([Ex 23,9ff](#)) und der ungesäuerten Brote ([Num 28,16ff](#)). Der vor dem Tempel im Innenhof stehende Altar (→ [Kultinstallationen](#)) wurde nach dem Brandopfer benannt.

3.4. Dankopfer / Lobopfer (*תּוֹדָה* *tôdāh*)

Wie der Begriff andeutet, wurde dieses Opfer zur Abtragung einer Dankesschuld dargebracht. Nach [Lev 7,11ff](#) bestand es aus einem Schlacht- und Speiseopfer. Ein Teil des Schlachtopfers ging als Hebopfer (d.h. Abgabe) an das priesterliche → [Kultpersonal](#) ([Lev 7,34](#)).

3.5. Feueropfer (אִשָּׁה *ʾiššæh*)

In der deutschen Wiedergabe wird אִשָּׁה *ʾiššæh* von אֵשׁ *ʾeš* „Feuer“ abgeleitet. Da mit Ausnahme des Trankopfers alle alttestamentlichen Opfer einen rituellen Verbrennungsakt enthalten, liegt eine Übersetzung mit Feueropfer nahe (vgl. Ritualanweisungen u.a. in Ex 29; Lev 1-8; Num 15). Zweifel daran sind aber geäußert worden (Gray 1925). Auf Grund ugaritischer Belege deutete Hoftijzer (1967) אִשָּׁה *ʾiššæh* als „Gabe an eine Gottheit“, so auch Rendtorff (1985) und Gerstenberger (1993). Schmidt (2004) übersetzt אִשָּׁה *ʾiššæh* als Opfer.

3.6. Freiwilliges Opfer (נְדָבָה *nəḏāvāh*)

Anlass eines solchen Opfers konnten Probleme jeglicher Art sein (z.B. Hunger; Krankheit; Reisen; Unfruchtbarkeit; Dankeschuld; vgl. [Lev 7,16](#); [Num 15,3](#); [Ez 46,12](#); [Ps 54,8](#)). [2Chr 35,8](#) berichtet von freiwilligen Opfern anlässlich des Gedenkens an die „Rettung aus Ägypten“ (Passa).

3.7. Ganzopfer (כָּלִיל *kālil*)

Bezeichnet wird die weitgehende Vernichtung eines Opfertums. In diese Kategorie gehört das Brandopfer (עֹלָה *ʾôlāh*; Lev 1), das Sündopfer (חַטָּאת *ḥattāʾt*) des Hohenpriesters und des Volkes Israel (Lev 4) sowie das Speiseopfer eines Priesters ([Lev 6,12ff](#)). Eine Systematisierung der Begriffe ist nicht ersichtlich. In [1Sam 7,9](#) stehen כָּלִיל *kālil* und עֹלָה *ʾôlāh* unverbunden nebeneinander, in [Ps 51,21](#) verbunden durch die Konjunktion „und“. Nach [Dtn 13,17](#) soll eine eroberte Stadt samt der Beute als Ganzopfer der Gottheit dargebracht werden.

3.8. Gedenkopfer

Dieser Begriff, der nicht auf ein hebräisches Äquivalent zurückgeht, bezeichnet Ritenkonfigurationen wie die nachexilischen Opferriten am → [Laubhüttenfest](#) ([Lev 23,33ff](#)) und am → [Passa](#) (2Chr 35), die zur Erinnerung an ein religiöses Ereignis aufriefen.

3.9. Gelübdeopfer

Das Gelübdeopfer wird eingefordert, wenn der gewünschte Erfolg eines Ereignisses eintritt, dessen man sich durch das Geloben eines Opfers vergewissern wollte (z.B. [Lev 7,16](#)). Die dieser Opferart innewohnende Dramatik – vielfach in Legenden und Mythen verarbeitet (vgl. [Ri 11,29ff](#)) – liegt darin, dass über das als Opfertums vorgesehene Objekt entschieden wird, noch bevor der Ausgang des Ereignisses feststeht.

3.10. Hebopfer / Erhebungsoffer (תְּרוּמָה *tərûmāh*)

Sinngemäß drückt dieser Terminus aus, dass das Opfer von den Israeliten erhoben wurde (z.B. [Lev 7,34](#); [Ez 44,30](#)). Nach [Lev 7,32](#) gehörte von allen Schlachtopfern die rechte Schenkelkeule den Priestern. In [Ez 48,8](#) wird die Abgabe von Land als תְּרוּמָה *tərûmāh* bezeichnet.

3.11. Räucheropfer (קֶטֶר *qəṭōrāh*; קֶטֶרֶת *qəṭōrəṭ*)

Der Terminus deutet lediglich an, dass das Opfergut verbrannt wird (vgl. Zwickel 1990; Heger 1995). In allen Fällen vermittelt der Kontext jedoch, dass das Verbrennen einer Räucherwerkgabe gemeint ist ([Ex 30,34ff](#); [Lev 16,12](#); [Ps 141,2](#)). Auch wird – v.a. in den Exodus-Mythen – ein eigens für dieses Opfer bestimmter Altar genannt ([Ex 30](#)). Vermutlich wurde das Räucherwerkopfer nicht in allen Opferkulten Alt-Israels praktiziert. Ursprünglich gehörte es z.B. nicht zum levitischen Opferkult (u.a. [Dtn 12,6](#)). Daneben steht קֶטֶרֶת *qəṭōrəṭ* auch für Räucherwerk als Ware (vgl. [Num 7,14](#)), im Alten Testament jedoch immer in Zusammenhang mit einer Opferpraxis.

3.12. Schlachtopfer (זָבַח *zəvāḥ* – שְׁלָמִים *šəlāmîm* – זָבַח שְׁלָמִים *zəvāḥ šəlāmîm*)

Im Alten Testament hat das Schlachtopfer die drei genannten Namen (z.B. [Lev 23,37](#) und [Ez 40,42](#); [Lev 6,5](#) und [Ez 45,15](#); [Lev 7,18](#); → [Schlachtung](#)). שְׁלָמִים *šəlāmîm* ist eine Kurzform (Elliger 1966). Im Deutschen sind auch die Begriffe Abschlussopfer, Bundesopfer, Dankopfer, Friedensopfer, Gemeinschaftsopfer, Heilsopfer, Mahlopfers, Schlussopfer gebräuchlich. Die relativ vielen Namen sind auf unterschiedliche Orientierungsfoki zurückzuführen wie z.B. das Erscheinungsbild (u.a. Rendtorff 1985ff), die Semantik oder die Opferterminologie Ugarits (Dietrich / Loretz 1981) und Phöniziens (TUAT I, 264).

שְׁלָמִים *š/m* steht etymologisch Äquivalenzbegriffen wie „bezahlen / vergelten“ nahe (vgl. Gerlemann 1973; 1976) und meint im sozialökonomischen Sinne eine gabenvermittelte Reziprozität. So soll das Opfer zwischen Opfergeber und Opferempfänger möglichst einen Ausgleich (שְׁלָמִים *š/m*) schaffen (Levine 1974; Dahm 2003a). *š/m* ist deshalb eine Grundeigenschaft des Opfers.

Im Alten Testament steht שְׁלָמִים *š/m* als Attribut nur bei dem Schlachtopfer, der in Alt-Israel wahrscheinlich gebräuchlichsten Opferart. Altorientalische Kulturen haben den Terminus *š/m* auch mit anderen Opferarten verbunden, u.a. in Ugarit: Opfer von Vegetabilien (KTU 1.41, 2), Libieren von Öl (KTU 1.3 II 32; 1.7, 21; 1.16 III 1; 1.101, 14; 1.119, 24). Eine punische Inschrift (KAI 69, 3.5.7.9.11) verzeichnet ein *š/m kll*, und nach einer neupunischen Inschrift (KAI 120, 2)

wurden Erstlinge als *šlm* geopfert. Im Syrischen wurde das Ganzopfer mit einem Derivat von *šlm* bezeichnet (Eisenbeis 1969). In Anbetracht dieser semantischen Belege liegt es nahe, die im Begriff *זָבַח זְאֵוָה שְׁלַמִּים* *zəvāḥ šəlāmîm* enthaltene Beifügung *שְׁלַמִּים* *šəlāmîm* nicht mitzuübersetzen, da sie die einer jeden Opferpraxis immanente Eigenschaft der Reziprozität zwar treffend ausdrückt, aber in Verbindung mit Opfernamen zu einer Tautologie führt. Im Fall des Schlachtopfers hebt *זָבַח זְאֵוָה* / *זָבַח שְׁלַמִּים* *šəlāmîm* aus eben diesem Grund auch keine diesem Ritus spezifische Eigenart hervor.

Sprachlich wurde *זָבַח זְאֵוָה שְׁלַמִּים* *zəvāḥ šəlāmîm* Teil der offiziellen Opfer-Terminologie am Jerusalemer Tempel, etwa ab 400 v. Chr. Vor der Kultzentralisierung gehörten *זָבַח זְאֵוָה* – und wahrscheinlich auch *זָבַח שְׁלַמִּים* / *זָבַח שְׁלַמִּים* *šəlāmîm* – zum Sprachgebrauch der sozial und religiös vielschichtigen altisraelitischen Opferpraxis. Am zweiten Tempel hatte das Schlachtopfer mit einigen Ausnahmen (Passa, 2Chr 35; Priesterweihe-Riten, [Ex 29,19ff](#); Lev 9; Wochenfest, [Lev 23,15ff](#)) nur noch geringe Bedeutung in den offiziellen Ritenzeremonien, wurde aber bei diesen Anlässen als selbstverständliche Beigabe von einem Israeliten erwartet ([Num 23,38](#); [Num 29,39](#)).

Das Fleisch der Opfergabe konnte nach Ritenabschluss vielseitig weiter verwendet werden, z.B. zur Erfüllung korporativer Pflichten (meist nach verwandtschaftsrechtlichen Regeln), als Objekt ökonomischer Transaktionen, als Tempelabgabe oder als Bestandteil eines Mahls – mit oder ohne symbolische(n) Funktionen – ([Lev 7,15ff](#)) bzw. eines rituellen Mahls (u.a. Klinghardt 1996) wie z.B. des Passamahls ([Ex 12,43ff](#)).

3.13. Schuldopfer (*אֲשָׁמ* *āšām*)

Mit der Darbringung eines Schuldopfers (z.B. [Lev 5,14ff](#); [Ez 40,39](#)) sollte ein Fehlverhalten rituell gesühnt werden. Es scheint – anders als das Sündopfer – eine längere Geschichte in der priesterlichen zadokidisch-aaronidischen (im Folgenden kurz „aaronidisch“ genannt) Opferpraxis gehabt zu haben (Rendtorff 1967; Dahm 2003a).

3.14. Schwingopfer (*תְּנוּפָח* *tənūfāḥ*)

Das Hin- und Herschwingen einer Opfergabe gibt diesem Opfer seinen Namen. Es war Teil eines Schlachtopferritus und stand den Priestern zu (vgl. [Ex 29,24ff](#); [Lev 23,9ff](#)).

3.15. Speiseopfer (*מִנְחָה* *minḥāḥ*)

Der dt. Begriff bezieht sich auf Ritentexte, die מִנְחָה *minḥāh* als Opfertgabe aus Vegetabilien definieren ([Lev 2](#); [Ez 45,13ff](#)). In der jüngeren priesterlichen Literatur werden sie als Zugabe zu allen Brand- und Schlachtopfern gefordert (z.B. [Num 15](#); [Num 28](#)). Daneben steht מִנְחָה *minḥāh* auch im Sinne von Opfertgabe im allgemeinen ([2Chr 32,23](#)) oder eines Gabentransfers in politischen und sozialen Zusammenhängen (z.B. Tribut).

3.16. Das Sündopfer (תַּאֲטָוֶה *ḥaṭṭā't*)

Es ist zu unterscheiden zwischen dem säkularen Recht und der in dieses Rechtssystem integrierten Ritual-Sühnepraxis. Am zweiten Tempel war die Aufgliederung in „Schuld“ (אֲשָׁמָה *āšām*) und „Sünde“ (תַּאֲטָוֶה *ḥaṭṭā't*), sofern es Riten betraf, gebräuchlich (vgl. Milgrom 1991).

Da es sich bei den Begriffen um rituelsymbolische Aussagen handelt, die im Alten Testament nicht erklärt werden, lässt sich die Symbolbedeutung von Schuld bzw. Sünde nicht hinreichend deuten. Vermutlich gab es keine klare Differenzierung. Man trifft hier auf das medienwissenschaftlich noch weitgehend ungelöste Problem der Symbolinterpretation (u.a. Cassirer 1929; Langer 1984; bei Schulz [1993] zeichnet sich eine Lösung ab). Vorläufig lässt sich sagen, dass die Deutung von Symbolen mit der Entschlüsselung eines fremdsprachlichen Wortschatzes zu vergleichen ist, der nur mit Hilfe eines Decodierungsschlüssels erschlossen werden kann (z.B. durch „Eingeweihte“). Das gilt auch für rituell verarbeitete Symbole. Hier liegt denn auch einer der großen Problemkomplexe für Opfer- bzw. Ritentheorien.

Die Sündopferpraxis bestand aus einem Ganz- oder Schlachtopfer, jeweils abhängig vom sozialen Status des Opfernden. Ab dem 4. Jh. v. Chr. war es Teil zahlreicher Tempelriten, u.a. zum Fest der ungesäuerten Brote ([Num 28,16ff](#); [Ez 45,21ff](#)), am ersten Tag des siebten Monats ([Num 29,1ff](#)), am Versöhnungstag ([Num 29,7ff](#)), zur Priesterweihe ([Ex 29,10ff](#)) oder zum Laubhüttenfest ([Ex 23,33ff](#); [Ez 45,25](#)).

3.17. Trankopfer / Gussopfer / Libation (נִסְאֵךְ *nāsækh*)

Der hebräische Terminus bezeichnet den rituellen Akt des Ausgießens einer Flüssigkeit. In der deutschen Übersetzung ist der Name Trankopfer gebräuchlich. Im Allgemeinen ist dieser Ritualakt jedoch unter der Bezeichnung „Libation“ bekannt. In der Regel wurde es als Zusatzopfer eingefordert ([Num 15](#)).

3.18. Wohlgeruch / Beschwichtigungsgeruch (רֵיחַ הַנִּיחֹה *rêah hannîḥôah*)

Der zur Beruhigung aufsteigende Duft repräsentiert symbolisch jene Gabe, die durch das Verbrennen von Opferteiien wie z.B. Fett entsteht und der Gottheit zgedacht ist. Ein Bild davon gibt [Gen 8,21](#). Eine vergleichbare Gabe, die das Fortgeben sinnbildlich wiedergibt, war das am Altar ausgegossene Opfertierblut ([Dtn 12,27](#)). In Alt-Griechenland bestand diese Gabe aus Knochen, Galle und Fetthaut, an mesopotamischen Tempeln aus „Speisen für die Götter“. Es ist auffällig, dass in allen Kulturen die Symbolisierung der für den Opfervollzug notwendigen Darstellung einer Veräußerung sehr vielseitig gestaltet wird, oft durch Formen der Vernichtung wie Verbrennen, In-die-Wüste-Schicken (vgl. Lev 16), Fortgießen, Ins-Wasser-Werfen usw.

3.19. Opfertiere

Man darf davon ausgehen, dass ab dem 4. Jh. v. Chr. → [Rind](#), → [Schaf](#), → [Ziege](#), Widder und → [Taubezu](#) den regulären Opfertieren des Tempelkults zählen (Lev 1-7; vgl. Blome 1934). In diesem Zusammenhang sind auch die Nahrungsmeidungsregeln zu lesen ([Lev 11](#); vgl. [Gen 8,20](#)). Das Rind war das wichtigste Opfer ([Lev 1](#)). Es hatte in Alt-Vorderasien eine bedeutende Rolle in der Sozialökonomie. Zudem prägte es in hohem Maße Literatur und Ikonographie sowie die religiösen und säkularen Machtvorstellungen (Machtsymbolik und -metaphorik, z.B. [Dtn 33,17](#); KTU 1.6 VI 26-27; → [Stierbilder](#)). Die Literatur zum *cattle complex*, ein von Herskovits (1926) geprägter Begriff, ist umfangreich (vgl. Smith 1992; Schareika 1994).

3.20. Opfergesetz

Die in der nachexilischen Epoche wachsende Bedeutung des zunächst levitisch geprägten Religionsrechts (z.B. → [Deuteronomium](#); vgl. u.a. Schulz 1987 und 2004; Otto 2000) und des Kultes um das Gesetz (z.B. Ps 119) bewirkte, dass sich zunehmend auch die vor allem auf Riten spezialisierte Hohepriesterschaft mit der religionsrechtlichen Entwicklung auseinandersetzte. Aaronidische Priester (→ [Aaron](#)) deklarierten einzelne Opferriten und Ritualhandlungen als → [Tora](#)([Lev 6,1ff](#)). Mit dem Sündopfer (vgl. Lev 4) schufen sie eine eigene an Recht und Moral orientierte Religionspraxis, die im Sinne einer Abgrenzung – insbesondere vom levitischen Religionsrecht – und auch im Interesse der Eigengruppe weiterhin im ritualsymbolischen Referenzraum operierte. Opfertora (Lev 6-7) und ein neuer als Sündopfer kategorisierter Ritenkomplex (vgl. Lev 4-5) sind nur zwei Beispiele für die von einer Religionsrechtspraxis inspirierten Religionsgestaltung in der Epoche nach 400 v. Chr. Verdeutlichen lässt sich diese Religionsorientierung an der → [Mischna](#). Sie diskutierte Opferanweisungen auch dann noch, als das Opfer nicht mehr praktiziert wurde. Die religiöse

Perspektive hatte sich geändert. Das Opfergesetz (z.B. Lev 6-7) repräsentiert deshalb auch eine neue religiöse Reflexionsebene (Dahm 2003a). Im Einklang mit der an Recht und Gesetz orientierten religiösen Bewegung bereitete die religionsgesetzliche Verarbeitung des am zweiten Tempel praktizierten Opferkults tendenziell und auf lange Sicht den Abschied von einer durch Opfer geprägten Religion vor.

In der Forschung werden die als Opfertora deklarierten Riten und Symbolhandlungen (Lev 6-7) kontrovers diskutiert, z.B. als „administrative order“ (Rainey 1970), „zweite Sammlung von Opfervorschriften“ (Rendtorff 1985ff) oder „Nachtrag“ (Gerstenberger 1993).

4. Zur altisraelitischen Opferpraxis

Der Beginn der altisraelitischen Opferpraxis lässt sich nicht festlegen. Man darf aber davon ausgehen, dass sie weit verbreitet war. Das zeigen sowohl der archäologische (u.a. Zwickel 1990) als auch der ikonographische Befund (Keel 1972). Die Lokalität der vielen unterschiedlichen Opferkulte ist oft nicht nachweisbar, weil sie stattfanden auf offenen Plätzen, unter Bäumen, in einem Haus etc. (vgl. Ex 12). Bis zur Vereinheitlichung der Opferkulte – v.a. mittels Zentralisierung am Jerusalemer Tempel (→ [Josia](#)) – war eine solche Ritenpraxis allgemein üblich. Sie wurde v.a. durch Lineage-Älteste (s. Wörterbuch der Völkerkunde 1999), Haushaltsvorstände oder lokale Priesterschaften (z.B. → [Silo](#); Jerusalem; → [Bethel](#)) geprägt. Deutliche Spuren einer nicht-aaronidischen Opferpraxis hat das Levitentum im → [Deuteronomium](#) hinterlassen (→ [Leviten](#)). Dort nennt eine Opferliste weder Speise-, noch Schuld- und Sündopfer (Dtn 12). Der Ritualakt des Fettverbrennens fehlt ([Dtn 12,27](#)). Levitisch ist auch ein (literarkritisch noch rekonstruierbarer) in die vorexilische Epoche datierbarer Opferkalender, der drei an einem Jahwe-Heiligtum zu praktizierende Riten benennt, bestehend aus einem Erstgeburts- (Mensch und Vieh) und zwei Ernte-Erstlingsopfern ([Ex 13](#); [Dtn 15](#); Dahm 2003a; → [Erstlinge](#)).

Das Opfer war in alle gesellschaftlichen Bereiche Alt-Israels programmatisch integriert. Literatur, Politik, Recht und Ökonomie geben dafür Beispiele. So schließt der → [Sintflut-Mythos](#) mit einer Opfer-Schilderung ([Gen 8,20-22](#)), und die mythischen „Kollektiv-Biographien“ greifen auf Opferriten zurück, um Ereignisse, Orte und Personen, insbesondere die jeweiligen Primärahnern (v.a. Abraham, Aaron, Esra), zu würdigen (u.a. [Ex 12](#); [Ex 24](#); Ex 25ff; Lev 1-7; [Esr 8,35](#)). Nach militärischen Siegen wurden Beuteanteile geopfert ([Dtn 13,17-18](#)). Außerdem waren Riten wie in vergleichbaren Rechtskulturen Gegenstand der

Rechtsprechung und die diesbezüglichen Gesetze in das nicht-religiös geprägte Recht integriert (vgl. Ex 20-23; Lev 5). Als Quelle der Ressourcensicherung war der Ritualismus für jeden Tempelhaushalt wichtig (vgl. [Neh 10,33ff](#)). Vor allem aber waren es die in den einzelnen Haushalten dargebrachten Opfer (bei Geburt, Hochzeit usw.), die ein bedeutender Faktor für die allgemeine Sozialökonomie waren mit den Vor- und Nachteilen, die jeder Ökonomietypus für den Einzelnen birgt. So waren die sozialen Verhältnisse auch ein Resultat der Opferpraxis.

Für die Epoche nach dem 4. Jh. v. Chr. darf man davon ausgehen, dass der in Lev 1-3 beschriebene, altorientalisch geprägte Ritenapparat für den Jerusalemer Tempel verpflichtend war. Er bestand aus den drei Grundkategorien von Ganz- ([עֹלָה](#) *’ôlāh* bzw. [כֹּלִיל](#) *kā/lîl*), Schlacht- und Speiseopfer und den dort nicht genannten Trank- und Rauchwerkopfern. Mit diesen wenigen Bausteinen ließ sich eine Opferpraxis unendlich vielfältig gestalten (vgl. Ex 29-30; Lev 1-8; Lev 23). Grundlage waren Jahrhunderte alte, gruppenspezifisch geprägte Riten, die mit wenigen Ausnahmen (z.B. Passariten) im Einzelnen nicht mehr rekonstruierbar sind.

Eine deutliche Veränderung der altisraelitischen Opferpraxis brachte die Zentralisierung der Opferkulte (→ [Josia](#)). Damit übernahm der Jerusalemer Tempel die Kontrolle über Opferpraxis und -aufkommen. Die Geschichte des Passas zeigt diesen Umbruch. Aaronidische Priester deuteten einen weit verbreiteten und wahrscheinlich sehr alten Opferritus zur Abwehr von → [Dämonen](#) (noch enthalten in Ex 12) um zu einem Gedenk- und Dankritus (2Chr 35), der nicht mehr dezentralisiert von Lineages oder Haushaltsangehörigen vor ihren Häusern praktiziert wurde, sondern am Tempel mit Zadokiden-Aaroniden (nachfolgend kurz „Aaroniden“ genannt; → [Aaron](#)) und → [Leviten](#) als den Hauptakteuren (u.a. Segal 1963; Laaf 1970; Dahm 2003a).

In dieser Epoche erhielt auch das Sündopfer einen herausragenden Stellenwert in der religiösen Wahrnehmung (Janowski 1982; Milgrom 1991; Eberhart 2002; Marx 2003). Im Kontext des zunehmend an religiöser Bedeutung gewinnenden Religionsrechts (Synagoge; Tora) wurde es in die Tempel-Opferpraxis eingeführt. Damit gab es zusätzlich zum Sühnemotiv der „Schuld“ das der „Sünde“. Beide thematisierten das Problem des *rechten Verhaltens* und orientierten sich sowohl an sozialen, nicht-religiösen als auch religiösen Rechtsvorschriften. Zusammen mit den Reinigungs-Opferriten (z.B. Lev 12) bildete der Sühneritenkomplex ein wirkungsvolles sozialpolitisches Instrumentarium, das der kulturgeschichtlich brisanten Unterscheidung in „Gut und Böse“ (ein alttestamentliches Beispiel ist Gen 3) verpflichtet war. Mit Zuweisungen wie „schuldig“, „sündig“, „unrein“

„nicht-heilig“ (vgl. [Lev 22,10ff](#)) ließen sich Personen, Gruppen und Großgruppen ausdifferenzieren und klassifizieren, Emotionen, Handlungen etc. steuern, Identitäten einprogrammieren sowie Werte und Normen propagieren und durchsetzen. Zum Vergleich bieten sich die in der altorientalischen und ethnologischen Literatur beschriebenen Opferriten zur Sühne und Reinigung an.

Überwiegend sind die aus Alt-Israel überlieferten Riten narrativ bearbeitet worden und zu einem relativ großen Anteil Gestaltungselement der Exodus-Mythen (z.B. Ex 12; Ex 25ff; Lev 1-5; Lev 8-9). Zusätzlich sind Ritualanweisungen auch in gesetzlichen Kontexten zu finden (z.B. Ex 34; Lev 6-7; Dtn 12).

5. Kulturgeschichtliche Aspekte

Opfer werden in tribalen und agrarstaatlichen Gesellschaften, von Pflanzergesellschaften, Nomaden und sesshaften Bauern praktiziert und sind in der Welt der Riten ein universell weit verbreitetes Phänomen (zu Alt-Vorderasien vgl. Guglielmo 1955; Koch 1987; Quaegebeur 1993; *Le temple et le culte* 1975). Ihre Popularität verdanken sie der rituellen Verarbeitung eines an Konflikten reichen Gesellschaftsproblems, der Wirtschaft bzw. kulturell spezifiziert der Gabenökonomie. Dieser Wirtschaftstypus herrscht da, wo Güterproduktion, Güternormierung und Güterverteilung samt den entsprechenden Kontrollfunktionen etc. unter tribal-lebensweltlichen Bedingungen (u.a. sozialökonomisch weitgehend eigenständige Haushalte; im Werttransfer dominiert die Nahrungsressource; überwiegend Schriftlosigkeit) organisiert und gestaltet werden. Die Opferpraxis hat sich an diesem Ökonomie-Modell orientiert. Das heißt, dass Opferriten universell durch ein Grundmuster gekennzeichnet sind (zu Gabentheorien s. u.a. Mauss 1924; Bohanan / Bohanan 1968; Schwimmer 1973; Lederman 1986; Godelier 1999). Die Orientierung am Modell eines nicht-monetären Währungssystems erklärt auch, warum in der Regel Mittelpunkt des Opfers die Nahrungsressource ist. Grundsätzlich aber kann alles geopfert werden. In Ägypten opferte der König seinen Namen. Menschen sind als Opfer die Ausnahme (→ [Menschenopfer](#)).

Die Opferpraxis kann mithin voraussetzen, dass die Nahrungsressourcenproblematik und Nahrungssymbolik (vgl. [Ex 23,19](#); [Lev 11](#); [Lev 17,10ff](#)) die Lebensformen und Alltagserfahrungen prägen (u.a. Richards 1932; Lévi-Strauss 1976; Eder 1988). Zahlreiche Beispiele aus Ikonographie und Literatur (Gen 2-3; sumerisch: *Enki und Ninmach*; akkadisch *Atramchasis*), Symbolik (Nahrungsmeidungsregeln; Lev 11; [Lev 17,10ff](#)) und Metaphorik (→ [Hoheslied](#)), Religion (altorientalischer Stierkult) und Recht (z.B. [Ex 21,18ff](#)) zeigen,

wie sehr Nahrungsprobleme die allgemeine Wahrnehmung beeinflussen können. Wer nicht über Nahrungsmittel verfügt, ist von sozial und ökonomisch relevanten Beziehungen ausgeschlossen (vgl. Geschlechterdiskriminierung in tribal-agrarstaatlichen Kulturen). Folglich spricht die Opferpraxis ein signifikant breites Spektrum von Gefühlen an.

Der Opferpraxis sind historisch Grenzen gesetzt, weil sie ein kulturspezifisches Modell verarbeitet. Sobald ein allgemein-gültiges Tauschmittel eingeführt ist, überzeugen Logik und Ästhetik eines rituellen Gabentransfers nicht mehr, und auch die Thematisierung und Darstellung der Nahrungsressourcenproblematik verliert graduell an Bedeutung. So war es im alten Vorderasien. Gleichzeitig setzt mit dem Wechsel in den Tauschformen – notwendigerweise intrinsisch verbunden mit anderen kulturellen Entwicklungen – das Zurückgehen einer durch Riten geprägten Kommunikation ein. Stausberg (2004) spricht von einer Entritualisierung der zarathustrischen Religion, besonders im Westen.

Die sowohl intra- und als auch interkulturell auffällig vielseitige Opferpraxis – selbst zwischen benachbarten Gruppen können auffallend große Unterschiede beobachtet werden – bestimmt entsprechend unterschiedlich die ökonomischen und sozialen etc. Entwicklungen. Als die mesopotamische Tempelpraxis begann, sich umfassend am Modell Haushalt (als Wirtschaftseinheit einschließlich der täglichen Mahlzubereitung) zu orientieren, nahm der Einfluss des Tempels auf Produktion und Ressourcenverteilung und damit auch auf die Lebensform von Gruppen und Individuen zu. Die große Menge an Tempel-Wirtschaftstexten (Nissen 1990) zeigt anschaulich, welche Potentiale hinsichtlich sozialer Steuerung in der Ritengestaltung liegen. Dies lässt sich ebenso an Alt-Israel zur Zeit des zweiten Tempels aufzeigen. Dort favorisierte die Jerusalemer Priesterschaft das Sühnemotiv, indem sie sowohl narrativ als auch rituell dessen vergleichsweise hohe Bedeutung akzentuierte, mit dem Resultat, dass die angeordnete Priorität des Sündopfers mit dazu beitrug, auf die Grundlagen einer seit Jahrhunderten praktizierten Religion verändernd einwirken zu können (s. Kap. 3.20.).

Die Praxis des ritualsymbolischen Handelns ist das Resultat einer spezifischen intellektuellen Leistung. Alltägliche, soziale Handlungen – wie das Schlachten eines Tieres – werden in solche mit ritualsymbolischer (medialer) Qualität transformiert, die das Potential haben, ähnlich der gesprochenen Sprache Aussagen und Botschaften formulieren zu können (s. Kap. 6.). In diesem Sinne fungiert der Opferritus als ein soziales Kommunikationsmedium, das Einfluss aufs Denken, Fühlen, Verhalten und Handeln jeweiliger Kommunikationsgemeinschaften auszuüben vermag. Er trägt deshalb auch in

hohem Maße zur Konsens- und Identitätsbildung bei (vgl. Luhmann 1987). Dementsprechend attraktiv ist der Besitz ritueller Gestaltungsmacht z.B. für Kontrollinstanzen in sämtlichen Gesellschaftsbereichen. Man darf sagen, dass Riten einen Anteil an der Prägung des kulturellen Bewusstseins haben, insbesondere in tribal-agrarkulturellen Gesellschaften (Schulz 1993).

In der Regel werden rituelle Aussagen ergänzt durch sprachorientierte Kommunikationsmedien (z.B. → [Mythen](#)), Bilder, Gesetze usw. So sollten die mit Hilfe des Passa-Ritus (2Chr 35) gestalteten Botschaften – Monotheismus, Kultzentralisierung usw. – u.a. auch durch den Exodus-Mythos (vgl. Ex 12) bekräftigt werden.

Das Opfer entwickelte eine spezifisch eigene kulturgeschichtliche Dynamik. Es weckte das Interesse der wirtschaftlich Agierenden an der ritualsymbolischen Gabe (meist Nahrungsmittel). Zahlreiche Gesellschaften integrierten deshalb die Opfergaben (nach Vollzug des Ritus) in ihre soziale Gabenökonomie (Firth 1963), mit dem Resultat eines unter ökonomischen Gesichtspunkten erfolgreichen, gemischten Wirtschaftssystems. So trugen Opfergaben dazu bei, Klientelverhältnisse zu etablieren, abzurechen etc. sowie geschlechts- und altersspezifische Differenzierungen in der Verteilung möglichst dauerhaft zu erhalten. Ein herausragendes Beispiel für die sozialökonomische Verwendbarkeit des Opfers ist der mesopotamische Tempel. Durch Vereinnahmung des gesamten Tempel-Ritenapparats wurde am Tempel ein eigenständiges Wirtschaftssystem („Tempelwirtschaft“) erzeugt, das mit der sozialen Gabenökonomie sowohl konkurrierte als auch kooperierte (u.a. Deimel 1931; Lipiński 1979; Dahm 2003b).

Auf Grund der Universalität des Opfers ist schon seit langem nach einem „Grundmuster“ (Lang 1998) oder nach einer Art von ritueller „Grammatik“ (Gladigow 1998) gefragt worden. Diverse Modelle versuchen darauf eine Antwort zu geben. Dazu gehören das gegenwärtig noch vielfach favorisierte Modell „Übergangsritus“ von van Gennep (1909), das auf einem Dreier-Schema (Struktur-Antistruktur[-Struktur]) beruhende von Turner (1969) und das – auf Riten im allgemeinen nicht anwendbare – Modell von van Baarens (1964), in dem Geber, Gabe, Zeit und Ort, Methode, Empfänger, Motiv und Intention als die wesentlichen Elemente genannt werden. Zu den jüngeren Modellen zählen u.a. die Ritenkonstruktion (*ritual form*) von Rappaport (1999), die fünf Ritualeigenschaften, u.a. Formalität und Invarianz, als maßgebend bezeichnet, und eine „generative, vierdimensionale Ritensyntax“ (Dahm 2003b), die das kommunikative Potential des Ritus und die Vergleichbarkeit mit der gesprochenen Sprache herausarbeitet. Um das hier vorliegende

Theorieproblem zu lösen, scheint die Komparatistik im Sinne einer Interpretationshilfe ein vielversprechender Forschungsansatz zu sein.

Vergleichende Studien haben in der alttestamentlichen Forschung eine lange Tradition, schränken aber zeitlich und räumlich ein (z.B. Ugarit, Mesopotamien, Alt-Griechenland). Wellhausen (1927) hatte durch seine Untersuchungen dörflich-tribaler Lebenswelten im modernen vorderen Orient für eine gewisse Zeit eine Umorientierung eingeleitet. Erst in jüngerer Zeit ist daran wieder angeknüpft worden (u.a. Eilberg-Schwartz 1990; Overholt 1996). Die vielfältige ethnologische Literatur, die unterschiedliche Riten aus unterschiedlichen Kulturarealen beschreibt, ist gegenwärtig ausschlaggebend. Hier zeichnet sich zu Recht eine sinnvolle Ergänzung des zu vergleichenden Materials ab.

6. Opferanalysen

6.1. Forschungsgeschichtliche Aspekte

Die Geschichte der Opfertheorien begann 1889 mit W. Robertson Smith. Er beschrieb die rituelsymbolische Kommunikation zwischen sakraler und profaner Welt als Wesenselement des Opfers. So interpretierten später auch Hubert und Mauss (1898) und jetzt wieder Seiwert (1998). Andere Opfertheorien suchten Erklärungen in der Psychoanalyse (Freud 1989: Vätermord als erstes großes Opfer), der Kulturanthropologie (Meuli 1946: Rituelles Schlachten als Erbe der urzeitlichen Jägerkultur), der Ethnologie (Lorenz 1963: Aggressive Verhaltensweisen; vgl. Burkert 1972) und dem Reziprozitätsproblem (van der Leeuw 1920/1921: „do-ut-des“; vgl. Tylor 1871).

Auch gegenwärtig werden unterschiedliche, einander ausschließende Theorieansätze diskutiert. Nach Burkert (1987; 1996) haben Opferhandlungen ihre Analogie in einem biologischen Programm. Girard (1982; 1987) argumentiert verhaltensbiologisch. Leitidee ist das Prinzip „Sündenbock“. Die charakteristischste Form religiösen Verhaltens sei das Töten des Opfers. Schulz (1993) verfolgt eine allgemein-ritentheoretische Problemlösung, was für die Opferdiskussion von Vorteil ist. In einem kommunikationstheoretischen Diskurs wird gezeigt, dass der Ritus medientechnisch, und zwar auf biologisch-evolutionärer Basis untersucht werden muss. Ferner sind zwei sog. *Performance*-Theorien zu nennen, die zur Zeit die Forschung stark beeinflussen (vgl. Hetzel 2004): Zum einen wird als Vergleichsobjekt die Kunst favorisiert (u.a. Turner 1986 usw.; Schechner 1988; 1993) und zum anderen der Sprechakt (u.a.

Rappaport 1999). Betont werden „Stereotypie“ und „Redundanz“ (Tambiah 1979) sowie „Invarianz“ und „Formalität“ (Rappaport) als Merkmale der rituellen Sprache. Eine extrem andere Position vertreten Staal (1989 usw.), Humphrey und Laidlaw (1994). Sie sprechen von der Bedeutungslosigkeit ritueller Handlungen (vgl. Sperber 1985 usw.). Einen feministischen Zugang zur Opferproblematik hat Nancy Jay (1985) beschrieben.

Im wissenschaftlichen Diskurs scheint sich die Theorie vom (Opfer-)Ritus als sozialem Kommunikationsmedium durchzusetzen (u.a. Douglas 1973; Smith 1979; Tambiah 1979; Schulz 1993; Rappaport 1999; Dahm 2003b; Janzen 2004), wenn auch mit sehr unterschiedlichen Ansätzen.

Zu den Charakteristika vieler Theorien zählt, dass die Analyse eines Einzelaspekts Licht auf den Problemkomplex im Ganzen werfen soll. Vor allem der Akt des Schlachtens hat in zahlreichen Forschungsansätzen einen zentralen Platz erhalten (vgl. „Homo Necans“ von Burkert 1972). Tiertötung und die damit oft verbundene Gewaltthematik (vgl. Colpe 1992) sind jedoch als Schlüssel zur Erklärung der Opferriten höchst problematisch, da eine Opferpraxis auch ohne Schlachtvieh und ohne ritualsymbolische Gestaltung des Schlachtvorgangs umfassend funktionsfähig ist. Am mesopotamischen Tempel wurde das geopfert Schlachtvieh in hohen Mengen der weiteren sozialökonomischen Verfügung übergeben.

Im Großen und Ganzen zeigen ältere Opfertheorien, dass die allgemeine Ritenproblematik vernachlässigt wurde. Das Opfer wurde nicht als Ritus untersucht. Forschungsgeschichtlich sind Riten- und Opferforschung bis heute getrennte Wege gegangen.

6.2. Mittel der Kommunikation

Die ritualsymbolische Kommunikation zwischen Personen und Göttern / Ahnen in religiösen Riten (z.B. Opfer) oder zwischen Personen / Gruppen in säkularen Riten fungiert als *Instrument* der sozialen Kommunikation zwischen den Individuen und Gruppen einer Kommunikationsgemeinschaft. Der Ritus ist in diesem Sinne vergleichbar mit Kommunikationsmitteln wie Radio, Zeitung etc. in Industriegesellschaften. Grundsätzlich können ritualsymbolisch zu jedem Problem Aussagen jeglichen Inhalts vermittelt werden. Selektiv entschieden wird darüber machtpolitisch. So werden die im Opfer dargestellten Mensch-Gott/Ahn-Beziehungen zu symbolischen Repräsentationen von intendierten Mensch-Mensch-Beziehungen. Ein Beispiel hierfür ist das Normalprogramm ritensmittelter Aussagen hinsichtlich geschlechts- und altersspezifischer

Diskriminierungen in tribal-agrarkulturellen Gesellschaften. Als Beispiel kann die Passa-Mazzot-Passamahl-Ritenkonfiguration (→ [Passa](#); → [Fest](#)) aus der hellenistischen Epoche dienen: Sie *vermittelte* Aussagen über sozial weitreichende Maßnahmen, die von jenen favorisiert wurden, die über die rituelle Gestaltungsmacht verfügten. Die Aussagen fielen aus zu Gunsten einer dominant monojahwistischen / monotheistischen Religion (Jahwe und nicht irgendein ein anderes Geistwesen ist Opferempfänger), einer Zentralisierung des Opferkults (Entzug der rituellen Gestaltung zum Nachteil von Lineages, Haushalten und lokalen Priesterschaften), einer religiös-ethnischen Identität (הַעֲדָה *'edāh*; [Ex 12,6.47](#); → [Gemeinde](#)), einer „Historisierung“ der Religionsprogramme (in der Opferpraxis z.B. Sukkot; im Mythenbereich z.B. Exodus) sowie der Priorität einer ritualsymbolischen Religionspraxis (nicht einer Person, sondern einem Opfer sei die „Rettung aus Ägypten“ zu verdanken) und des als „legitim“ und „göttlich gewollt“ angesehenen Anspruchs der Aaroniden auf das Hohepriesteramt (2Chr 35).

6.3. Sprachliche Eigenschaften

Der (Opfer-)Ritus ist neben seiner Funktion als *Instrument* der Kommunikation, vergleichbar mit Rundfunk etc., auch ein *Medium* der Kommunikation, vergleichbar mit der gesprochenen Sprache (vgl. Staal 1989; Humphrey / Laidlaw 1994). Das heißt, eine Ritualhandlung ist trotz eventueller Ähnlichkeit mit einer sozialen Handlung (z.B. Schlachten) ausschließlich ein Akt der Kommunikation: z.B. Aussage über den Status einer Priester-Lineage innerhalb einer Tempelhierarchie (vgl. Lev 4). In diesem Sinne ist der Ritus ein von anderen Kommunikationsarten (z.B. Symbolik) und sozialen Aktivitäten (z.B. Theater) zu unterscheidendes, eigenständiges Phänomen in der Geschichte der Kulturen. Seine Leistung ist darstellbar mittels Analysen kommunikativer Techniken. Dazu zählen u.a. Signal, Zeichen, Symbol und Medium in ihrer Verknüpfung mit Sinn und Bedeutung. Als Vergleich bieten sich an Buchstaben, Alphabet, Wörter, Sätze.

6.4. Orientierungshorizont

Das Opfer verfügt trotz seines religiösen Charakters nicht über fundamental eigene Wahrnehmungs- und Gestaltungsdimensionen. Es orientiert sich wie andere religiöse Riten an kulturtypischen und gesellschaftsspezifischen Problemen wie Wirtschaftsstrukturen; Werten (z.B. gesetzlich verankerte Ungleichbehandlung von Personengruppen; vgl. Ex 21), religiösen und machtpolitischen Ausdrucksformen (vgl. Stiersymbolik / *cattle complex*; Kap. 5.). Die rituelle Verarbeitung dieser kulturspezifischen Eigenschaften ist reich an

Problemen / Konflikten, da von ihr die Akzeptanz der religiösen, macht- und sozialpolitischen, ökonomischen etc. Aussagen / Botschaften abhängt (vgl. Ex 32). Auch Nicht-Akzeptables soll akzeptabel gemacht werden. Individuen, Gruppen werden z.B. von Maßnahmen überzeugt, die unvereinbar mit ihren eigenen Interessen sind (vgl. geschlechtsspezifische Diskriminierungen).

Man kann also verallgemeinernd sagen, dass Opfer bzw. Riten sich an universell gültigen, kulturellen Problemen (u.a. Macht und Ressourcenverwaltung, Kommunikationsstrategien und Technologie, Recht und Soziales) orientieren. Folglich sind sie nicht ausschließlich ein Ausdruck archaischer Bewusstseinsformen und bilden deshalb auch keine kognitiv undurchdringbare, dem modernen Beobachter verschlossene Welt. Es bedarf jedoch noch weiterführender Studien, um das Spektrum kommunikativer Riten-Potentiale als Produkt kultureller Entwicklungen, kognitiver und sozialer Leistungen sowie biologisch-evolutionärer Prozesse präziser einordnen zu können (vgl. Schulz 1993).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Dahm, Ulrike, Art. Opfer (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 3. Aufl., München / Zürich 1978-1979
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart u.a. 1988ff. (HrwG)
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich 1991-2001
- Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg u.a. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.

2. Weitere Literatur

- Baaren, Th.P. van, 1964, Theoretical Speculations on Sacrifice, Numen 11, 1-12
- Blome, F., 1934, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel, Rom
- Bohanan, P. / Bohanan, L., 1968, Tiv Economy, London
- Burkert, W., 1972, Homo Necans, Berlin
- Burkert, W., 1987, Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange, in: T. Linders / G. Nordquist (Hgg.), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Uppsala, 43-50
- Burkert, W., 1996, Creation of the Sacred, Cambridge/Mass. / London
- Canaan, T., 1964, Das Haus in den Sitten und im Aberglauben des palästinensischen Arabers, SBFLA 14, 145-160
- Cassirer, E., 1975 [1929], Die Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3, Darmstadt
- Cheal, D., 1988, The Gift Economy, London / New York
- Colpe, C., 1992, Art. Opfer, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen
- Dahm, U., 2003a, Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag (BZAW 327), Berlin / New York
- Dahm, U., 2003b, Opfer und Ritus. Kommunikationstheoretische Untersuchungen, Marburg
- Deimel, A., 1931, Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger, Analecta Orientalia 2, 71-113
- Dietrich, M. / Loretz, O., 1981, Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I), UF 13, 63-100
- Douglas, M., 1973, Natural Symbols, New York
- Eberhart, Chr., 2002, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn

- Eder, K., 1988, Vergesellschaftung der Natur, Chicago
- Eilberg-Schwartz, H., 1990, The Savage in Judaism, Bloomington, Indianapolis / Ind.
- Eisenbeis, W., 1969, Die Wurzel ׀לם im Alten Testament (BZAW 113), Berlin
- Elliger, K., 1966, Leviticus (HAT I,4), Tübingen
- Firth, R., 1963, Offering and Sacrifice, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 93, 12-24
- Freud, S., 1989, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Bd. 9, hg. von A. Mitscherlich / A. Richards / J. Strachey, Frankfurt / M.
- Genep, A. van, 1986 [1909], Übergangsriten, Frankfurt u.a.
- Gerlemann, G., 1973, Die Wurzel ׀לם, ZAW 85, 1-14
- Gerlemann, G., 1976, Art. ׀לם, in: THAT II, München / Zürich, 919-935
- Gerstenberger, E.S., 1993, Das 3. Buch Mose, Leviticus, Göttingen
- Girard, R., 1982, Le bouc émissaire, Paris
- Girard, R., 1987, Generative Scapegoating, in: R.G. Hamerton-Kelly (Hg.), Violent Origins, Stanford, 73-118
- Gladigow, B., 1998, Art. Ritual, komplexes, in: HrwG IV, Stuttgart u.a., 458-460
- Godelier, M., 1999, Das Rätsel der Gabe, München
- Gray, G.B., 1971 [1925], Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice, Oxford
- Guglielmo, A. de, 1955, Sacrifice in the Ugaritic Texts, CBQ 17, 196-216
- Heger, P., 1995, *q̄r. nsq / slq?* A Study of Two Different Verbs used by Onkelos to Translate the Term קטר of the Masoretic Text, ZAW 107, 466-481
- Herskovits, M.J., 1926, The Cattle Complex in East Africa, American Anthropologist 28, 230-272, 361-388, 494-528, 633-664
- Hetzel, A., 2004, Das Rätsel des Performativen. Sprache, Kunst und Macht, Philosophische Rundschau 51, 132-159
- Hoftijzer, J., 1967, Das sogenannte Feueropfer, in: Hebräische Wortforschung (FS Baumgartner; VT.S 16), Leiden, 114-134
- Hubert, H. / Mauss, M., 1968 [1898], Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Paris
- Humphrey, C. / Laidlaw, J., 1994, The Archetypal Actions of Ritual, Oxford
- Janowski, B., 1982, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn
- Janzen, D., 2004, The Social Meaning of Sacrifice in the Hebrew Bible, Berlin / New York
- Jay, Nancy, 1985, Sacrifice as Remedy for Having Been Born Woman, in: C.W. Atkinson u.a. (Hgg.), Immaculate and Powerful, Boston / Mass., 283-309
- Keel, O., 1972, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich u.a.
- Klinghardt, M., 1996, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft – Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen / Basel
- Koch, H., 1987, Götter und ihre Verehrung im achämenidischen Persien, ZA 77, 239-278
- Laaf, P., 1970, Die Pascha-Feier Israels (BBB 36), Bonn
- Lang, B., 1998, Art. Ritual / Ritus, in: HrwG IV, Stuttgart u.a., 442-458
- Langer, Susanne K., 1984, Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt
- Lederman, Rena, 1986, What Gifts Engender: Social Relations, Cambridge / New York
- Leeuw, G. van der, 1920 / 21, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, Archiv für Religionswissenschaft 20, 241-53
- Le temple et le culte, 1975, Compte rendu de la XX. Rencontre Assyriologique International, Istanbul

- Lévi-Strauss, 1976, *Mythologica I-III*, Frankfurt
- Levine, B.A., 1974, *In the Presence of the Lord*, Leiden
- Lipiński, E. (Hg.), 1979, *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, Leuven
- Lorenz, K., 1963, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien
- Luhmann, N., 1987, *Soziale Systeme*, Frankfurt / M.
- Marx, A., 2003, Art. Opfer, in: *RGG 4. Aufl.*, Tübingen, Bd. 6, 572-576
- Mauss, M., 1968 [frz. 1924], *Die Gabe*, Frankfurt
- Meuli, K., 1975 [1946], *Griechische Opferbräuche*, in: *Gesammelte Schriften II*, Basel
- Milgrom, J., 1991, *Leviticus 1-16 (The Anchor Bible)*, New York
- Nissen, H.J., 1990, *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient*, Berlin
- Otto, E., 2000, *Die Bedeutung des Deuteronomiums als Mitte der Hebräischen Bibel*, Tübingen
- Overholt, Th.W., 1996, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Minneapolis/Minn. 1996
- Quaegebeur, J. (Hg.), 1993, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven
- Rainey, A.F., 1970, *The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts*, Bib. 561, 485-498
- Ray, B., 1973, »Performative Utterances« in African Rituals, *History of Religion* 13, 16-35
- Rappaport, R.A., 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge
- Rendtorff, R., 1967, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel (WMANT 24)*, Neukirchen-Vluyn
- Rendtorff, R., 1985ff., *Leviticus (BK 3)*, Neukirchen-Vluyn
- Richards, Audrey I., 1964 [1932], *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Cleveland/Ohio
- Schareika, N., 1994, *Die soziale Bedeutung der Rinder bei den Fulbe (Benin)*, Hamburg
- Schechner, R., 1988, *Performance Theory*, London / New York
- Schechner, R., 1993, *The Future of Ritual*, London / New York
- Schmidt, L., 2004, *Das 4. Buch Mose. Numeri 10,11-36,13 (ATD 7,2)*, Göttingen
- Schulz, H., 1987, *Levitiden im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten*, München
- Schulz, H., 1993, *Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins*, Stuttgart u.a.
- Schulz, H., 2004, *Althebräische Kodifikationen. Anmerkungen zum Rechtskulturvergleich*, in: F. Crüsemann u.a. (Hgg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff)*, 174-193
- Schwimmer, E., 1973, *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, London
- Segal, J.B., 1963, *The Hebrew Passover*, London u.a.
- Seiwert, H., 1998, Art. Opfer, in: *HrwG IV*, Stuttgart u.a., 268-284
- Smith, A.B., 1992, *Pastoralism in Africa*, London
- Smith, W.J., 1979, *Ritual and the Ethology of Communicating*, in: E.G. d'Aquili / Ch.D. Laughlin / J. McManus (Hgg.), *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*, New York, 51-79
- Smith W. Robertson, 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*, London
- Sperber, D., 1985, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge
- Staal, F., 1989, *Rules without Meaning*, New York u.a.
- Stausberg, M., 2004, *Die Religion Zarathushtras*, Bd. 3, Stuttgart
- Tambiah, St.J., 1998 [engl. 1979], *Eine performative Theorie des Rituals*, in: A. Belliger / D.J. Krieger (Hgg.), *Ritualtheorien*, Wiesbaden, 227-250
- Turner, V., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca/N.Y.

- Turner, V., 1986, *The Anthropology of Performance*, New York
- Tylor, E.B., 1913 [1871], *Primitive Culture*, London
- Wellhausen, J., 1927, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin / Leipzig
- Zwickel, W., 1990, *Räucher kult und Räuchergeräte (OBO 97)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de