

seits analoge Aussagen machen lassen. A. geht davon aus, daß die offizielle Kirche und Theologie die „Amtshandlungen“ für Christen, die sich sonst nie blicken lassen, am liebsten loswäre, während die größere Zahl von Christen gerade in ihnen überhaupt noch Kontakt mit der Kirche sucht. Aufgrund seiner Ergebnisse im Bereich der Religionsgeschichte Israels – religionsinterner Pluralismus, Rettung der offiziellen Religion durch die persönliche – plädiert er dafür, die „Amtshandlungen“ als „Rituale der persönlichen Frömmigkeit“ einzustufen, als so etwas wie „Familiengottesdienste“ eigenen Rechtes, die äußerst ernst zu nehmen seien, weil in dem in den ersten Lebensjahren im Schoß der Familie entstehenden „Urvertrauen“ eigentlich der Glaube grundgelegt wird und die offizielle Religion nur aus der im Schoß der Familie stets neu erwachsenden Religion Lebenskraft bekommt.

Ich habe aus dem Buch sehr viel gelernt und betrachte es in vielem als richtungweisend. Die meisten Fragezeichen ergeben sich mir bei dem doch sehr fragmentarischen Teil, der die Geschichte des Verhältnisses von familiengebundener Frömmigkeit und Nationalreligion entwirft. Wie weit kann man etwa Theologumena wie Exodus oder Sinai dem vordeuteronomischen, „offiziellen“ Staatsglauben von Jerusalem zuordnen? Lebten diese Traditionen nicht eher in einer Art halben Untergrunds, und ihre Träger waren Bauernsippen, periphere Heiligtümer und Prophetengruppen, die sich letztlich nie ganz mit der davidischen Staatsgründung abgefunden hatten? Die Differenzierung dieses Jahweglaubens von der „persönlichen Frömmigkeit“ innerhalb der Familie ist dennoch notwendig, aber die Gesamtlage ist offenbar komplizierter (vgl. A. selbst in seinem Nachwort 297), und zumindest in bestimmten Kreisen muß eine die eigene Sippe übergreifende, dem Anspruch nach auf ganz „Israel“ ausgerichtete, der Tradition nach über die Jerusalemer Entwicklung hinweg sich unmittelbar an Verhältnisse der vorstaatlichen Zeit anhängende Jahwereligion durchaus als Sache der eigenen Sippe oder Prophetengruppe verstanden worden sein. Läßt sich nicht ferner Wesentliches dieser Jahwereligion als unmittelbare Übertragung und Aufsprennung des Klage-Dank-Rituals auf die sippenübergreifende Größe „Israel“ verständlich machen – etwa die Exodustheologie mit ihrer Abfolge „Not – Schrei – Hören Jahwes – Eingreifen Jahwes“? Betrachtet man so das, was letztlich doch das Besondere Israels ausmacht, als ein Drittes in der Mitte zwischen „persönlicher Frömmigkeit“ und „offizieller Religion“ Judas, und zwar näher bei den Familien als beim offiziellen Staatsapparat angesiedelt, dann wird die Deutung des deuteronomischen Phänomens vielleicht noch einmal anders aussehen als bei A. Denn dann könnte die Integration von Jahwereligion und Familienreligion aus einer dem Deuteronomium vorgegebenen Tradition stammen, deren älteres Zeugnis z. B. das Bundesbuch wäre, und das eigentlich Neue wäre der Versuch, den offiziellen Kult und die offizielle Theologie Jerusalems von „unten“ her zu revitalisieren! Dies vorausgesetzt ergäben sich vielleicht auch etwas andere Akzentsetzungen bei der Beurteilung des Exils und der nachexilischen Zeit. Schließlich müßte diese veränderte Sicht wohl auch in der Beurteilung jener breiten Masse unserer Bevölkerung durchschlagen, die von der Kirche nur noch im Zusammenhang der „rites de passage“ etwas wissen will. Nicht, daß wir dann die Familie als die naturgegebene Basis jeder religiösen Erfahrung weniger ernst nehmen müßten. Aber will man das, was Christentum über natürliche Religion hinaus zu sagen beansprucht, nicht aufgeben, dann muß man wohl doch eine noch komplexere Theorie des Verhältnisses von Familie und „Gemeinde“ entwickeln, als A. sie andeutet.

N. Lohfink S. J.

Daly, Robert J., *Christian Sacrifice. The Judeo-Christian Background before Origen* (Studies in Christian Antiquity 18). Washington: The Cath. Univ. of America Press 1978. 587 S.

Ausgehend davon, daß der Neue Bund nicht als Ablösung, sondern als Erfüllung des Alten zu sehen ist, fragt der Verf. nach dem, was alt und was neu ist im neutestamentlichen Opferbegriff, speziell im Verständnis der Eucharistie als Opfer (vgl. die Bespr. der „populären“ Kurzfassung vorliegenden Buches in ThPh 56 [1981] 267–268). Der 1. Teil setzt mit einer Zusammenstellung einschlägiger Texte über die Opfer im AT ein und erläutert dessen Opferverständnis und -typen. Im 2. Teil wird in sechs Kapiteln der Übergang vom AT zum NT dargestellt (LXX, Intertestamentale Literatur, Qumran, Isaak-Opfer, Passah), wobei – wie die drei letzten Themenbereiche zeigen, die aus ih-

rem historischen Kontext herausgenommen sind – deren Interpretation zur Zeit des Spätjudentums und der Frühkirche mitbedacht wird.

Der Grund dafür ergibt sich aus Kap. 7, in dem D. die Opfervorstellungen des NT diskutiert, vorab die paulinische Opfertheologie, an welcher er der Triplizität: Opfer Christi – Opfer des Christen – der Christ als Tempel zuerst gewahr wurde, der die Opfertheologie des Origenes Rechnung trägt. Obwohl deren Betrachtung einer späteren Abhandlung vorbehalten bleibt, bildet sie so etwas wie die ‚imaginäre Mitte des Werkes‘, nicht nur weil der 3. Teil mit seinen drei Kapiteln über die frühchristliche Literatur vor Origenes – er reicht von der Didache, Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien bis hin zu Hippolyt und Clemens von Alexandrien – sich im Rückblick gewissermaßen als historischer Vorspann zu jener Abhandlung lesen lassen könnte. Vielmehr zeugt das Werk des Origenes (drei Viertel davon gelten übrigens der Rezeption der Hl. Schrift, sieht man von den verlorenen Arbeiten ab, welche die Proportionen noch stärker zugunsten des Schriftkommentars verändern) von jenen „*Spiritualisierungsprozeß*“ des Opfers, der seit dem Spätjudentum und Christentum das Opferverständnis prägt, im letzteren schließlich das der Eucharistie.

Was unter „*Spiritualisierung*“ zu verstehen ist, läßt sich religionsgeschichtlich nur schwer erfassen. Kategorien wie „*Sublimierung*“, „*Humanisierung*“, „*Rationalisierung*“ usw., die A. Bertholet anführt, geben den Sachverhalt kaum zutreffend wieder. Am ehesten paßt *Vergeistigung*, eine Kategorie, die Bertholet übrigens nicht nennt; aber auch dieser Begriff ist nur bedingt richtig: Denn er entspricht weder der bitteren Realität des Opfers Christi am Kreuz noch der Opferbereitschaft vieler Christen im Martyrium. Dennoch unterscheidet sich beider Opfer von der Tötung anderer Lebewesen, die nicht nur die archaischen Opfertiere, sondern auch noch den Opferdienst des Alten Bundes charakterisiert. Christus selber ist das Opfer, wie Hebr 9 ausdrücklich hervorhebt, nicht ein Tier, das aus einem bestimmten Anlaß den Tod erleiden muß. Es handelt sich also um einen einmaligen Vorgang, der alle anderen – wiederholbaren – Opfer an Ernst übertrifft. Die Opferstätte ist nämlich nicht mehr der Tempel – ein fest umheger sakraler Bezirk. Es ist vielmehr der Schauplatz der Geschichte, deren Altäre die Schuld der Menschheit deutlicher dokumentieren als Böcke und Stiere. Passahopfer und letztes Abendmahl, das nicht zufällig daran anknüpft, stiften ein Gedächtnis, das nicht einer laufenden blutigen Erneuerung bedarf, sondern in das Leben des jüdischen Volkes bzw. der christlichen Gemeinde ein für allemal eingeschrieben ist. Daran mahnt jede Zusammenkunft der Gläubigen, die ihrerseits Mahnung ist: „*Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen.*“ (Hebr 13,16)

So tritt an die Stelle des blutigen Opfers die *Danksagung*, die Feier der heiligen Eucharistie, worauf der Verf. im Appendix verweist. Doch bereits im AT zeigt sich eine Akzentverschiebung vom Opferritus zur Opferbereitschaft, der im NT – etwa im Gleichnis vom Scherflein der armen Witwe – der Vorrang vor allen herkömmlichen Opfergebräuchen zuerkannt wird. Vor allen partikularen Opfergaben wird das Opfer des ganzen Lebens verlangt, obzwar nicht unbedingt im Sinne des Martyriums, das gleichwohl viele Christen wie Origenes als dessen Krönung empfanden. Eher ist an selbstlose Liebe zu denken, Werke der Buße, eben jene Selbsthingabe, die nicht nur an Christus mahnt, sondern den Christen zum *Neuen Tempel* werden läßt, in dem Opfer der Liebe dargebracht werden. Das traditionelle Blutopfer erfährt so eine mehr oder weniger allegorische Deutung. Wie Paulus sein Wirken als priesterlichen Dienst begreift, so erlangen die Werke der christlichen Nächstenliebe Opfercharakter. Der liturgische Ritus der Kirche beruht auf der „inneren Liturgie des Herzens und des Geistes“. Er umfaßt Gebete und Danksagungen als Zeichen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, wobei sich jedoch alsbald infolge der Festigung der kirchlichen Gemeindestruktur und der Ordination der Priester eine Verlagerung des Opfers aus dem praktischen Leben der Christen in den kultischen Bereich ankündigt. Diese Entwicklung des christlichen Opferverständnisses und seine atl. Vorgeschichte detailliert verzeichnet zu haben, verleiht dem Buch D.s den Wert eines Handbuches zur frühchristlichen Opfertheologie.

K. Anglet