

DURFTEN AUCH FRAUEN IN ISRAEL OPFERN?

*Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium**

Von Georg Braulik OSB

I. Frauen und Opferkult in der modernen Forschungsgeschichte

1. Ob nach dem Alten Testament auch Frauen im Jahwekult¹ Opfer darbringen durften, wird in der *Bibelwissenschaft bis heute* unterschiedlich beurteilt. Für unser modernes Bewußtsein ist das meistens die entscheidende Frage, wenn es um Gleichberechtigung und Integration der Frau in die Glaubenswelt und den Gottesdienst Israels geht. Die Forschung begann bereits vor einem Jahrhundert, sich intensiv mit der Stellung der Frau in der altisraelitischen Religion zu beschäftigen. Ismar J. Peritz, dem wir die erste ausführliche Untersuchung verdanken, meinte 1898: »That women brought sacrifice in old Israel and also in later time is so evident that an attempt to prove it seems an act of supererrogation.«² Seine Beobachtungen gipfelten in der Feststellung, »that in the act of sacrifice women enjoyed equal rights with men.«³ Andere Exegeten, die der israelitischen Frau sonst verschiedene religiöse Aktivitäten zubilligen, haben dieser These allerdings widersprochen.⁴

* Dieser Vortrag wurde am 8. 9. 1998 im Departement of Old Testament / Faculty of Theology and Religious Studies an der University of South Africa und am 28. 9. 1998 an der Faculty of Theology / Niederduits Gereformeerde Kerk der University of Pretoria gehalten. Er führt meine Überlegungen weiter, die ich in dem Artikel »Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium«, in: *Siegfried Kreuzer / Kurt Lüthi* (Hg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*. Festschrift für Georg Sauer zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M. 1992, 19–28, vorgelegt habe. Ich danke *Norbert Lohfink SJ* und *Hansjörg Auf der Maur* für die kritische Lektüre des Manuskripts.

¹ Ich verwende den Begriff »Kult« im Folgenden unspezifisch und gleichbedeutend mit Liturgie. Die Zeit des Alten Testaments ist sicher keine »erst vorliturgische«, sodaß ihr Kult nicht die Bezeichnung »Liturgie« verdiente, wie *Michael Kunzler* (*Die Liturgie der Kirche* [Lehrbücher zur katholischen Theologie 10] Paderborn 1995, 70) im Anschluß an *Jean Corbon* (*Liturgie aus dem Urquell* [Theologia romanica 12] Einsiedeln 1981, 163f) behauptet. Seine Begründung widerspricht dem Selbstverständnis des alttestamentlichen Gottesdienstes, wenn er (ebd. 71f) wiederum *Corbon* (ebd.) zitierend meint: »Der Kult des alttestamentlichen Bundesvolkes ist »Ausdruck einer religiösen Antwort des Menschen«. Aber zu dem Eigentlichen der Liturgie, des Werkes Gottes für die Vielen, ist es noch nicht gekommen: Der Mensch ist in die Begegnung zwischen Gott und geschaffener Welt noch nicht integriert, »die eigentliche Begegnung von Gabe und Empfang bleibt der Zukunft vorbehalten.«

² *Women in the Ancient Hebrew Cult*, in: *JBL* 17 (1898) 111–148, 126.

³ Ebd. 127.

⁴ Zum Beispiel *Max Löhr*, *Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult* (BWAT 1,4), Leipzig 1908, 48f, und *Georg Beer*, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum*, Tübingen 1919, 38.

Die Diskussion über die Rolle der Frau in Altisrael wurde erst in den sechziger Jahren wiederaufgenommen. In dieser zweiten Forschungsperiode hat vor allem Clarence J. Vos zugunsten opfernder Frauen argumentiert.⁵ Der bisher letzte Beitrag über »The Place of Women in the Israelite Cultus« stammt von Phyllis Bird.⁶ Sie hat über das Thema methodologisch wie interkulturell bisher am intensivsten reflektiert. Bird kommt zu dem Ergebnis: »Animal slaughter and sacrifice, as an action of the worshipper, was reserved to males – as elsewhere generally – but this appears to have been the sole specific exclusion or reservation.«⁷ Eigentlich sei auch gar nichts anderes zu erwarten. Denn die Rolle der Männer und Frauen im Kult spiegle nur die auch sonst in der Gesellschaft maßgebliche Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern. Gehörte doch die Öffentlichkeit mit ihren Institutionen zum männlichen, die häusliche Sphäre hingegen zum weiblichen Bereich.⁸ »Males occupy the positions of greatest authority, sanctity, and honor and perform tasks requiring technical skill and training.«⁹ Im übrigen habe Israel die grundlegenden institutionellen Formen seines Kultes mit den Kulturen der Umwelt gemeinsam gehabt.¹⁰ Der Ausschluß der Frau vom Opfern sei wahrscheinlich von einer allgemeinen Praxis allmählich zum Prinzip geworden und hätte am Ende zum ausschließlichen Vorrecht der Priester geführt. Die bisher für Opferhandlungen von Frauen zitierten biblischen Texte könnten die Beweislast nicht tragen. Im einzelnen: Die Übergabe eines Opfers an den Priester sei selbst noch keine sakrifizielle Handlung, sondern werde von allen Opfernden verlangt. Im Fall des Reinigungsopfers, zum Beispiel nach dem Wochenbett (Lev 12,6f) oder nach einem Blutfluß (Lev 15,29f), bringe zwar die Frau das Tier zum Priester. Doch sei es dann

⁵ Woman in Old Testament Worship, Delft 1968, 80: »From the material concerning the prescribed sacrifices one cannot say that woman was considered culturally inferior to man.« S. auch 147–151. Ähnlich urteilt Susan T. Foh, Women and the Word of God. A Response to Biblical Feminism, Philipsburg/New Jersey 1979, 79–84.

⁶ Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel (Overtures to Biblical Theology) Minneapolis 1997, 81–102. Der Artikel erschien schon erstmals in: Patrick D. Miller / Paul D. Hanson / S. Dean McBride (Hg.), Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross, Philadelphia 1987, 397–419.

⁷ Ebd. 99. Zu einem ähnlichen Resultat kommt Urs Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53) Freiburg/Schweiz–Göttingen ²1987, 38–40). Er kritisiert auch die Untersuchungen von Peritz und Vos zur religiösen Stellung der Frau außerhalb der eigentlichen Opfergesetze als an der historisch-kritischen Fragestellung kaum interessiert und als exegetisch zu oberflächlich, ja teilweise sogar fehlerhaft. Außerdem macht er darauf aufmerksam, daß die Praxis nicht selten vom Recht abweichen konnte (ebd. 40–69). Insgesamt lasse das Alte Testament eher darauf schließen, »daß die JHWH-Religion die Bedürfnisse der israelitischen Frauen eben doch nicht befriedigte und es in dieser Hinsicht in Israel einen eklatanten Unterschied zwischen Mann und Frau gab«. Schon das Fehlen des Frauenpriestertums sei dafür ein deutliches Indiz (ebd. 68f).

⁸ Bird (Anm. 6) 86f.

⁹ Ebd. 93.

¹⁰ Ebd. 94.

der Priester, der es opfere und so die Frau entsühne. Ferner: Wer an einem Opfermahl teilnehme, partizipiere zwar am Kult, setze damit aber noch keinen Opferakt. Die Frau des Manoach, der ein Gottesbote erschienen war (Ri 13), und Hanna, die Frau des Elkana (1 Sam 1), würden zwar immer wieder als opfernde Frauen zitiert. Tatsächlich aber habe Manoach das Opfer bereitet und es für seine namenlose Frau dargebracht (Ri 13,19). Ebenso sei es Elkana gewesen, der in Schilo geopfert und seinen beiden Frauen Hanna und Peninna wie all ihren Kindern die Anteile zum Mahl gegeben habe (1 Sam 1,4).¹¹

2. Die Frage, die ich in meinem *Vortrag* beantworten möchte, spricht vom Opfer und von einer bestimmten Gruppe von Opfernden, den Frauen. Das entspricht zwar, wie schon der kurze forschungsgeschichtliche Überblick (I) gezeigt hat, der bisher üblichen Denk- und Redeweise, ist allerdings keineswegs selbstverständlich. Ich überprüfe die Fragestellung deshalb (II) an einer modernen Opferhermeneutik und Opferterminologie. Die dabei gewonnene differenzierte Sicht von Opfer und Opfernden illustriere ich (III) am Beispiel des Wallfahrtsfestes, das die Familie Elkanas am Heiligtum von Schilo feierte. Die Funktion, die der Frau im altisraelitischen Opferkult zukam, wurde (IV) auch von der Kultzentralisation des Königs Joschija und dem Deuteronomium aufgegriffen. Sie hat jetzt (V) ihren Ort im Wallfahrtschema der deuteronomischen Festtheorie. Dabei erweist sich (VI) das Mahl als die Sinnstruktur des Opfers. Erst im Rahmen dieser liturgischen Mahlgemeinschaft läßt sich (VII) das Recht der Frau bestimmen.

II. Bemerkungen zur Opferhermeneutik und Opferterminologie

3. Alle Untersuchungen, die sich bisher mit dem Opferkult auseinandersetzen, gehen dabei, soweit ich sehe, von einer *doppelten Voraussetzung* aus: Erstens fixieren sie ausdrücklich oder einschlußweise die »Darbringung des Opfers« auf einen bestimmten rituellen Akt. Er konnte zum Beispiel im Schlachten des Opfertieres bestehen, im Ausgießen des Blutes bzw. im Sprengen des Blutes gegen den Altar oder auch im Räuchern des Fettes. An dieser einen Handlung wird die rituelle »Gültigkeit« des Opfers festgemacht. Deshalb gilt – zweitens – nur wer diese Handlung vollzieht, als der eigentlich Opfernde. Weshalb sich allerdings das Opfer nur in einem einzigen Akt konzentrierte und warum gerade dieser bestimmte Akt für die Darbringung entscheidend war, wird nicht begründet. Außerdem wird nicht berücksichtigt, daß sich der Sinn eines Kultes nicht immer aus dem Ritual erschließen läßt, vor allem dann nicht, wenn es aus seinem Zusammenhang isoliert ist und ausschließlich die Handlungssele-

¹¹ Ebd. 93 Anm. 34.

mente ohne die Texte beachtet werden. Nicht übersehen werden darf schließlich, daß ein altes Ritual auch umgedeutet und mit neuem Sinn verbunden werden konnte.

In der Tat dürfte die heute vorherrschende Opferhermeneutik einem neuzeitlichen, vorwiegend juristisch geprägten Denken entsprechen. Sie wird dem Phänomen des Kultes nicht gerecht. Ich möchte das in einem kleinen *Exkurs über das eucharistische Hochgebet*¹² verdeutlichen. Es ist nämlich durchaus möglich, daß unsere Opfervorstellung unbewußt vom mittelalterlichen Meß- bzw. Abendmahlsverständnis gesteuert wird. Nach bis heute verbreiteter Ansicht konstituieren demzufolge die Abendmahls- bzw. »Stiftungsworte Christi« allein das eucharistische Opfer und Sakrament, nicht das Hochgebet bzw. die Liturgie als ganze.¹³

Liturgiegeschichtlich gesehen dachte man früher anders. Nach der ältesten authentischen Tradition, wie sie zum Beispiel die Anaphora, also das Hochgebet, der Apostel Addai und Mari bezeugt, konnten der Einsetzungsbericht oder die Einsetzungsworte im Hochgebet noch fehlen. Die Eucharistie hing nicht an dieser Formel.¹⁴ Dasselbe galt grundsätzlich auch für die eucharistischen Hochgebete, die einen Einsetzungsbericht enthielten. Selbst der »römische Kanon«, also der viele Jahrhunderte lang maßgebliche Text der römischen Meßliturgie, läßt diese spätantike Hochgebetshermeneutik noch erkennen. Ich skizziere sie zunächst und deute dann den späteren Interpretationsprozeß an.

In der von der Gemeinde und dem Bischof bzw. Priester, der ihr vorstand, gemeinsam vollzogenen Eucharistie verband sich das Lobopfer, also das Hochgebet, mit einer Handlung, nämlich der Darbringung von Brot und

¹² Seine Entwicklung und Opferthematik in Wort und Gebärdensprache hat zuletzt *Martin Stuflesser*, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil* (MThA 51) Altenberge 1998, 233–294, nachgezeichnet.

¹³ S. dazu *Reinhard Meßner*, *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, in: *Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik* (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (ITS 42) Innsbruck 1995, 174–201. Seine Thesen wurden von *Stuflesser* (Anm. 12) 257–276 kritisch rezipiert.

¹⁴ *Peter Hofrichter*, *Die Anaphora nach Addai und Mari in der »Kirche des Ostens« – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht?*, in: *HID 49* (1995) 143–152. Die Anaphora enthält auch eine unübliche Epiklese, die den Heiligen Geist auf die Gaben nicht herabrufte, um Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu wandeln, sondern die Gaben zu einem Mittel der Vergebung und des ewigen Lebens werden zu lassen. Was für die Einsetzungsworte gilt, gilt also auch für die Epiklese (ebd. 151). In den apokryphen Thomas- und Johannesakten des 2. Jahrhunderts finden sich mindestens sechs eucharistische Liturgien ohne jeglichen Bezug auf den Einsetzungsbericht – s. dazu *Cyrille Vogel*, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles*, in: *Aug 20* (1980) 401–410; *Gerard Rouwhorst*, *La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas*, in: *Charles Caspers / M. Schneiders* (Hg.), *Omnes circumstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*; presented to Herman Wegman on the occasion of his retirement from the Chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, Kampen 1990, 51–77. Besonders relevant ist schließlich das nochmals ältere Zeugnis der »Zwölf-Apostel-Lehre« / *Didache* – s. dazu kurz *Hofrichter* (Anm. 14) 147f.

Wein. Das Hochgebet pries dankend Gottes Taten in Schöpfung und Geschichte; das Gedächtnis des Paschamysteriums, der Abendmahlsbericht, bildete davon nur einen, freilich zentralen Teil. Mit ihm vergewisserte sich die feiernde Gemeinde des Stiftungsereignisses Jesu. Mit ihm legitimierte sie auch ihr liturgisches Handeln hier und heute: daß sie ihr eucharistisches Gebet und die aus dem alltäglichen Gebrauch ausgesonderten Gaben von Brot und Wein als Zeichen ihrer Selbsthingabe darbringen und so mit dem Opfer Christi verbinden konnte.¹⁵ Auf diesen kirchlichen »Opfervollzug« wurde der Heilige Geist herabgerufen, damit er Brot und Wein in Christi Leib und Blut, aber auch die Feiergemeinde selbst verwandle. Erst in den scholastischen Meßerklärungen des Mittelalters erhielt der Einsetzungsbericht eine neue Funktion: Er wurde zum »Herz des Hochgebets« und zu seinem Interpretationsschlüssel. Nicht mehr das Hochgebet als ganzes, sondern ausschließlich die sogenannten »Einsetzungsworte« des Abendmahlsberichtes galten als konsekrierend. Somit war, wenn der Priester die Worte Christi sprach, der Zeitpunkt gekommen, in dem die Gaben in Christi Leib und Blut gewandelt und das Opfer Christi dargebracht wurde. Alles wurde an einer bestimmten Formel festgemacht und in einem einzigen »sakrifiziellen« Akt der Liturgie konzentriert, den das repräsentative Glied der feiernden Gemeinde, der allein an Christi statt handelnde Priester, vollzog. Ich sage das alles sehr vereinfacht und verkürzt. Worauf es mir ankommt, ist: Der Einsetzungsbericht, der im Textgefüge aller altkirchlichen Hochgebete noch die Darbringung der Kirche und die anschließende Bitte um die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi begründete, wurde im Mittelalter zur isolierten Konsekrationsformel umgedeutet. Wenn der Priester sie »in der Person Christi« sprach, vergegenwärtigte er das Opfer Christi und konsekrierte die Gaben. Eine solch verrechtlichende und verdinglichende Fixierung des Konsekrations- bzw. Wandlungsmomentes und seine Verabsolutierung als hermeneutisches Zentrum des Hochgebets ist heute in den ökumenischen Dokumenten und der theologischen Diskussion korrigiert.¹⁶ Dabei

¹⁵ S. zum Beispiel den Canon Romanus: »Memento Domine . . . et omnium circumstantium . . . qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus«, und die Erklärung dieser Stelle durch *Petrus Damiani* [† 1072], *Opusculum* 11. Liber qui appellatur, Dominus vobiscum. Ad Leonem eremitam, 8 (PL 145, 237): »In quibus verbis patenter ostenditur, quod a cunctis fidelibus, non solum viris, sed et mulieribus [Hervorhebung von mir] sacrificium illud laudis offertur, licet ab uno specialiter offerri sacerdote videatur. . . «

¹⁶ *Karl Lehmann / Edmund Schlögl* (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls* (DiKi 3) Freiburg i. B.–Göttingen ²1986 (die Darstellung des alttestamentlichen Opfers entspricht allerdings nicht mehr dem modernen Forschungsstand); *Elisabeth Hönig*, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen* (KKTS LIV); Paderborn 1989; *Lothar Lies*, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz 1996; *Stuflesser* (Anm. 12) vor allem 143–298 und darin die »Thesen zum Opfercharakter der Eucharistie« 295–298. Zur Illustration der beendeten Kontroverse zitiere ich einige Texte, die beliebig vermehrt werden könnten. Schon das älteste Hochgebet, die ostsyrische Anaphora der

geht es nicht nur um das Hochgebet, sondern – wie in der alten Kirche¹⁷ – auch um die gesamte Eucharistiefeyer. Die von Christus verheißene Wandlung betrifft nicht nur Brot und Wein, sondern auch die ganze Gemeinde, die selbst zu einer lebendigen Opfergabe wird und in die Hingabe Jesu Christi eingeht. Das eucharistische Mahl wird nicht mehr zu einer Handlung degradiert, die dem eigentlichen, in der Wandlung lokalisierten Opferakt erst nachfolgt. Vielmehr findet der Opfercharakter der Eucharistiefeyer seinen liturgisch deutlichsten Ausdruck im gemeinsamen Mahl. Opfer und Sakrament bilden wieder eine untrennbare Einheit.¹⁸ Angewendet auf unser Thema verlangt dieses ganzheitliche, alle einzelnen Handlungen und Sprechakte integrierende Verständnis der liturgischen Feier: Auch das alttestamentliche Opfer darf nicht in einem einzigen, entscheidenden sakrifiziellen Akt konzentriert und auf eine bestimmte Person, die ihn vollziehen muß, fixiert werden.¹⁹

Apostel Addai und Mari, das keinen Einsetzungsbericht hat und dessen Epiklese sich nicht auf Christi Leib und Blut bezieht, erweist »die alte Kontroverse zwischen Katholiken und Orthodoxen, ob die Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese bewirkt wird«, als »belanglos«. »Weder durch die eine noch durch die andere Formel, sondern durch die ganze Feier mit ihrem Hochgebet wird Christus in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein gegenwärtig. . . « (*Hofrichter* [Anm. 14] 151). Der Lutheraner *Ulrich Kühn* schreibt: »Sofern das Abendmahl ein Geschehen von Eucharistie, Anamnese und Epiklese ist, ist es nötig, die Rezitation der Abendmahlsworte aus ihrer Isolierung zu befreien und sie wieder hineinzunehmen in das große Abendmahlsgebet, das sog. »eucharistische Hochgebet« (Sakramente [HST 11] Gütersloh 1985, 303). Und der (damals noch) reformierte Theologe *Max Thurian* verdeutlicht: »Der vom Vater erbetene Heilige Geist und das von der Kirche ausgesprochene Wort Christi machen im Verlauf des im eucharistischen Hochgebet vollzogenen Memorials Brot und Wein zu Leib und Blut Christi. . . . Man kann aus dem gesamten Vollzug der liturgischen Handlung keinen besonderen Augenblick herausgreifen, in dem sich die Konsekration vollzieht, und die Worte Christi (verba testamenti) und die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) auseinanderreißen« (Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?, Mainz 1963, 256f).

¹⁷ *Hofrichter* (Anm. 14) 150 und Anm. 29 verweist auf *Basilius den Großen*, Über den Heiligen Geist 27, 66, der allem, was in der eucharistischen Liturgie gesprochen wird, die konsekrative Kraft zuschreibt: »Welcher Heilige hat uns die Anrufung (Epiklese) bei der Bezeichnung des eucharistischen Brotes und des Segensbechers schriftlich hinterlassen? Denn wir beschränken uns ja nicht auf das, woran der Apostel oder das Evangelium erinnert, sondern wir sprechen sowohl vorher als auch nachher andere (Texte), die große Kraft für das Geheimnis besitzen und die wir aus der ungeschriebenen Lehre empfangen haben.«

¹⁸ So war es zum Beispiel nach *Lies* (Anm. 16) 187 dem Konzil von Trient nicht möglich, diese Einheit von Sakrament und Opfer zu entwickeln, weil ihm die »euchologische Grundkonzeption« fehlte. Als Ergebnis der modernen ökumenischen Auseinandersetzung betont *Lies* deshalb »gegen alle Meßopfertheorien, die das eucharistische Opfer isoliert von seiner Sakramentalität betrachten«, die »»eulogische« Sinngestalt der Eucharistie«. Sie verbindet »die vier Elemente der Anamnese (Gedächtnis), der Epiklese (Herabrufung), der Koinonia (Gegenwart und Gemeinschaft) und der Prosphora (Darbringung)« (ebd. 186). Die Darbringung bzw. das Opfer der Eucharistie kann als nur *ein* Element der ganzen Sinngestalt (eulogia) in der liturgischen Feier nicht ohne die anderen vollzogen und gedacht werden.

¹⁹ Diese Hermeneutik konkretisiert im Blick auf das Opfer, was *Bird* (Anm. 6) 83 für die gegenwärtige Diskussion über die Geschlechterrollen im Kult allgemein fordert: »The religion of Israel was the religion of men and women, whose distinctive roles and experience require critical atten-

4. Gehen wir also davon aus, daß auch zum alttestamentlichen Opferkult verschiedene Akte und gewöhnlich auch mehrere Akteure gehören. Dann darf der Sprachgebrauch dieses Opferverständnis nicht verschleiern und ist eine *genaue Semantik der biblischen Opferaussagen* gefordert.²⁰ Man muß bei der verwendeten *Terminologie* darauf achten, ob »damit ein in den Texten und ihrer Sprache nicht existierender Oberbegriff eingeführt wird, der auf verschiedene hebräische Wörter und verschiedene mit ihnen bezeichnete Handlungsabläufe und Bedeutungsinhalte angewendet wird.«²¹ Das trifft sicher für unser deutsches Wort »Opfer« zu. Es ist eine übergreifende Bezeichnung, die sich etymologisch nicht von »offerre«, sondern von »operari« herleitet und eigentlich ein Ritual meint. Es kann mit der Tötung von Tieren oder mit der Manipulation von Blut verbunden sein und trotzdem, wie zum Beispiel beim Sündenbockritual am Versöhnungstag, beim Exoduspascha oder bei verschiedenen Reinigungsriten, kein »Opfer« im sonst üblichen Sinn darstellen. Was aber ein »Opfer« ausmacht, läßt sich nur von dem her bestimmen, was die einzelnen Texte dazu sagen, und von dem, was sie für ihre Adressaten als selbstverständlich voraussetzen.²² Ähnlich summarisch wie der Begriff »Opfer« angesichts der verschiedenen Akte ist auch die Wendung »ein Opfer darbringen« im Blick auf die Aktanten. Sie suggeriert ein einziges Subjekt für den Opfervollzug und läßt dann nach seiner rituell rechtlichen Zuständigkeit fragen. Wie bei den Opferhandlungen muß aber auch bei denen, die sie vollziehen, differenziert werden – also sind verschiedene, an der Opferfeier beteiligte Personen zu unterscheiden. Die Aktivitäten der Teilnehmenden hingen sicher von mehreren Umständen ab. Zunächst an welchem Ort der Kult vollzogen wurde – im privaten Bereich eines Hauses oder an öffentlichen Stätten, auf einer Kulthöhe oder in einem Tempel, wo meistens ein Priester zur Verfügung stand; dann davon, zu welchen Zeiten man die Feier beging – zum Beispiel an jahreszeitlich bedingten Festen oder an persönlich bedingten Daten. Natürlich spiegelt sich auch die augenblickliche soziale Stellung der Feiernden in den Handlungen, die beim Opfer für sie vorgesehen sind – ob es um die Repräsentanten der Gesamtgesellschaft ging, wenn das ganze Volk am Gottesdienst teilnahm, oder nur um das Oberhaupt der Familie, die zu einem Heiligtum zog. Eine wichtige Voraussetzung konnte ferner die kultische »Reinheit« bzw. »Heiligkeit« in ihren verschiedenen Abstufungen sein. Nicht zuletzt aber ist

tion, as well as their common activities and obligations. To comprehend Israelite religion as the religion of a people, rather than the religion of males, women's roles, activities, and experiences must be fully represented and fully integrated into the discussion. What is needed is a new reconstruction of the history of Israelite religion, not a new chapter in women.«

²⁰ Vgl. analog dazu die semantische Analyse der Opfersprache als einer unabdingbaren Voraussetzung für ein richtiges Verständnis des »Opfercharakters der Eucharistie« bei *Stuflesser* (Anm. 12) 276–285.

²¹ *Ina Willi-Plein*, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153) Stuttgart 1993, 26.

²² Vgl. *Willi-Plein* (Anm. 21) 27.

bei Opfer und Opfernenden immer damit zu rechnen, daß sich im Lauf der Geschichte mit der Gesellschaft auch ihre Liturgie verändert hat.

III. Das Wallfahrtsfest von Schilo und der frühisraelitische Opferkult

5. Die Erzählung über die Wallfahrt des Elkana und seiner Familie nach Schilo, mit der die Jugendgeschichte Samuels beginnt,²³ enthält alte und wichtige Traditionen über die Kultpraxis der vor- und frühstaatlichen Zeit.²⁴ Sie schildert in 1 Sam 1 den Ablauf des »jährlichen Opfers« (*zebah hayyāmūm* 1,21; 2,19; vgl. 1,3) und berichtet im Rahmen dieses Brauches in 2,13–17 von der Praxis der Priester, aus Opferanteilen ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Auch dieser Text ist alt, dürfte aber als Beispiel für die Mißstände unter der Priesterschaft in Schilo erst sekundär in die Samuelgeschichte eingefügt worden sein. Aus der gleichen Zeit wie er stammt noch die Überlieferung von 2,28a über die Priestervorrechte. Die Informationen dieser Perikopen ergänzen sich jetzt gegenseitig. Das Familienopfer Elkanas ist für unser Thema aber auch noch aus einem anderen Grund interessant: Es wurde wahrscheinlich am Herbstfest dargebracht, aus dem sich das Laubhüttenfest entwickelte, das für den deuteronomischen Kultkalender das Wallfahrtsfest schlechthin bildet.²⁵

Nach 1 Sam 1,1 pilgerte Elkana mit seiner Familie aus seinem Heimatort Ramatajim, der über eine eigene Kulthöhe verfügte, zum überregionalen Tempel von Schilo. Er stand unter der Aufsicht von Priestern. Trotzdem war das Familienoberhaupt der eigentliche Opferherr (1,4f). Elkana schlachtete also und zerteilte das Opfertier. Die Teile dieses »Schlachtopfers« (*zebah*) wurden nahe beim Heiligtum gekocht (2,13). Vielleicht war das die traditionelle und deshalb unausgesprochene Aufgabe der Frau.²⁶ Das Fett, das sich im Topf vom Fleisch löste, schöpfte man von der Oberfläche ab und ließ es – wohl auf einem eigenen Räucheraltar – »in Rauch aufgehen« (*yaqtirūn* 2,15). Vom Fleisch des Gemeinschaftsopfers gab Elkana jedem Familienmitglied seinen Anteil. Er wurde mit reichlich Brot (1,24) und Wein (1,14f. 24) in der näheren Umgebung des

²³ Zu den literarhistorischen Fragen s. *Walter Dietrich / Thomas Naumann*, Die Samuelbücher (EdF 287) Darmstadt 1995, 7–16. Nach der gründlichen Studie von *Peter Mommer*, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65) Neukirchen-Vluyn 1991, 5–31, ist der Jugendgeschichte Samuels 1 Sam 1,1–3a. 4–28; 2,19–21a; 3,1b–10. (11–14). 15–19a. 19bβ–21; 4,1 zuzurechnen, ein Text, der in nordisraelitischen Prophetenkreisen des 9./8. Jahrhunderts redigiert wurde, aber wesentlich ältere Nachrichten enthält.

²⁴ Zum folgenden s. vor allem *Wolfgang Zwickel*, Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10) Tübingen 1994, 288–291 und 301.

²⁵ *Zwickel* (Anm. 24) 293f.

²⁶ *Bird* (Anm. 6) 95 Anm. 37.

Tempels genossen. Am frühen Morgen des nächsten Tages aber »beteten sie Jahwe an« (*wayyīštahāwū* 1,19; vgl. 1,28) und kehrten dann heim nach Rama. Die Erzählung entwirft gleich zu Beginn die liturgische Grundstruktur des Wallfahrtsfestes, wenn sie in 1,3 von Elkana sagt:

»Dieser Mann zog Jahr für Jahr von seiner Stadt nach Schilo hinauf, um YHWH der Heere anzubeten und ihm zu opfern (*lēhištahawōt wēlizboāḥ YHWH šebā'ōt*).«

Das Ritual bestand aus zwei, von einander räumlich wie zeitlich unterschiedenen Hauptteilen: der anbetenden Proskynese und dem Opfer. Der Text reiht die beiden Aktionen offenbar entsprechend der liturgischen Wertschätzung, nicht nach ihrer tatsächlichen Abfolge. Denn die ist umgekehrt: zunächst erfolgt das Opfer auf dem Tempelareal und danach, durch die Nacht davon getrennt (1,19) oder kürzerzeitlich davon abgesetzt (1,28), gipfelt das Wallfahrtsritual in der Anbetung »vor Jahwe« im Tempelgebäude. Ich beschränke mich im Folgenden auf den Opferteil. Der *ganze Opfervorgang* wird also unter dem Titel »Schlachten für Jahwe« (*zbh YHWH* 1,3) bzw. als »Schlachten des jährlichen Schlachtopfers (und der Gelübde [opfer/gaben]) für Jahwe (*zbh YHWH zebah hayyāmim [wē'et-neder]* 1,21; vgl. 2,19) oder sogar als »Schlachten des Stieres« (*šḥt 'et-happār* 1,25) zusammengefaßt, obwohl dieses »Schlachten« mehrere verschiedene Akte, darunter das Kochen, »Räuchern« und vor allem das gemeinsame »Essen«, enthielt. Darf man daraus schließen, das Schlachten sei der wichtigste Akt gewesen, der deshalb dem gesamten Opfer den Namen gegeben habe? Dann wäre auffallend, wer schlachtete. Zunächst tat es Elkana allein (*wayyizbah* 1,4). Als später Hanna ihr Gelübde erfüllte, schlachtete sie gemeinsam mit Elkana²⁷ (*wayyīšḥātū*²⁸ 1,25), und anschließend brachten beide (*wayyā-*

²⁷ Zum auffälligen Wechsel der Geschlechterrollen in 1,1–2,21* s. Mommer (Anm. 23) 20f. Sie werden außerdem vom Masoretentext und von der Septuaginta (Codex Vaticanus) wie in dem erhaltenen Textausschnitt 1 Sam. 1,22–2,6 von 4QSam^a (vielleicht der hebräischen Vorlage der Septuaginta) verschieden bestimmt. Stanley D. Walters, Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1, in: JBL 107 (1988) 385–412, hat überzeugend nachgewiesen, daß die beiden Texttraditionen in 1 Sam 1 sogar zwei Geschichten erzählen, »two perspectives on life and godliness, even two perspectives on women« (412). Die zwei divergierenden Tendenzen lassen sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht aufeinander zurückführen und dürfen deshalb auch nicht wechselseitig textkritisch korrigiert oder harmonisiert werden. Während der Masoretentext in 1,24–25 die kultischen Vorgänge bloß in zwei Sätzen beschreibt, stellt sie die Septuaginta (Codex Vaticanus) in vier Sätzen dar (eine Textsynopse bietet Walters, ebd. 397f). Sie berichtet von einem doppelten Opfer des »Vaters des Samuel«, einem anlässlich der jährlichen Pilgerfahrt (Vers 24) und einem wegen der Übergabe des Knaben (Vers 25). Die Septuaginta schließt also Hanna vom Kult aus. Dagegen ist sie im Masoretentext von 1,23 bis 2,1 das Subjekt der acht Feminin-Singular-Verbformen, die nur von den zwei Pluralformen in 1,25 (*wayyīšḥātū . . . wayyābī'ū*) »sie schlachteten [den Stier] und brachten [den Knaben zu Eli]« unterbrochen werden. Hanna muß deshalb eine der handelnden Personen gewesen sein. Eine weitere war zweifellos Elkana, obwohl er nicht namentlich genannt wird. Denn Mutter und Kind reisten gewiß nicht allein, was der Masoretentext schon durch die drei Stiere andeutet, die sie mitnahmen, nämlich einen für jede Person (ebd. 401). Die Pluralformen beziehen sich also nicht auf ungenannte Tempeldiener, die den Stier geschlachtet und Samuel zu Eli gebracht hätten – zum Beispiel gegen John T. Willis, Cultic elements in the story of Samuel's birth and dedication, in: StTh 26 (1972) 33–61, 60.

bī'û 1,25) den Knaben Samuel zum Priester Eli. Der Priester hatte vermutlich nur die Aufsicht über den Opfervollzug, wofür ihm ein Anteil am Opfertier zustand. Vielleicht wachte er auch bloß über die Heiligkeit des Ortes oder amtierte in Schilo vor allem wegen der Lade. Wer »räucherte«, wird zwar nicht gesagt. Aber der Terminus steht in der 3. Person Plural – »sie ließen in Rauch aufgehen« (*yaqtirûn* 2,15.16). Das Subjekt kann also weder der Priester noch sein Diener sein. Dazu kommt unter narrativer Rücksicht: Wenn der Mann, der »ein Schlachtopfer schlachtete« (2,13), den Diener des Priesters darauf hinweist, daß das Fleisch im Topf noch nicht gekocht, das Fett noch nicht ausgetrennt und verbrannt worden ist (2,15f), daß er sich also mit dem Fleisch auch den Anteil Jahwes aneignete, dann erweckt auch das nicht den Eindruck, daß es ein Priester war, der hier von Rechts wegen üblicherweise »räucherte«. Erst 2,28 erwähnt das »Räuchern« (*haqtîr qe'toret*), vermutlich das Verbrennen der Fettpartien, ausdrücklich als eine der Aufgaben des Priesters.²⁹ Aber zurück zur Erzählung der jährlichen Wallfahrtsfesten (1,1–2,21). Ihr Opferteil wird zwar summarisch als »Schlachten vor Jahwe« bezeichnet. Was jedoch ausführlich dargestellt wird, ist weder das Schlachten und alles, was mit ihm zusammenhängt, noch das Räuchern, das 1 Sam 1 gar nicht erwähnt, sondern das gemeinsame Mahl. Der Erzählstrategie nach zu schließen ist also das Gemeinschaftsmahl die eigentliche Gestalt des Opfers. Das »Schlachten« diente – wie auch das Kochen – nur seiner Vorbereitung. Das Fett, das geräuchert wurde, war als »Huldigungsgabe an Jahwe«³⁰ (*min'hat YHWH*) der Mahlanteil Gottes. Der Priester erhielt als Ehrengast eine eigene Fleischportion. Das Opfer selbst aber war Sache aller Familienmitglieder, die am Ort der Gegenwart Gottes miteinander Mahl hielten – genauso wie sie alle gemeinsam am Ende Jahwes huldigten.

Was in Schilo üblich war, galt nicht unbedingt überall. Denn Schilo war ein gut ausgestatteter Tempel mit einem entwickelten Ritus. An den zahlreichen Kultstätten, zum Beispiel an der bei Rama (1,19) gelegenen, gab es zwar einen Altar, aber keinen Priester. Solche »Höhen«, aber auch andere offene Kultstätten,

Ebensowenig darf man Hanna, die zweifellos die Hauptperson der Geschichte ist, zur allein Schlachtenden und den Knaben Präsentierenden machen – gegen *Ralph W. Klein*, 1 Samuel (WBC 10) Waco/Texas 1983) 2 (Übersetzung) und 3 (textkritische Anmerkungen zu den Versen 24d–25d).

²⁸ Auch *šht*, das hier anstelle von *zbt* verwendet wird, »beschreibt das rituelle Töten von Tieren zum Zweck einer kultischen Feier« (*Ronald E. Clements*, שְׁחַט *šht*, in: *Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren* [Hg.], ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1214–1218, 1215, wo 1 Sam 1,25 eigens angeführt ist). Dagegen vermutet *Willi-Plein* (Anm. 21) 76, daß dieser Begriff für den technischen Schlachtvorgang gebraucht werde und darauf hindeute, daß es in diesem Zusammenhang nicht um ein Schlachtfest gehe. Allerdings bleibt dann unerklärt, wofür die Zutaten, nämlich das Efa Mehl und der Schlauch Wein (1,24) bestimmt waren.

²⁹ Nach Am 4,5 wurden die Dankopfer allerdings von Laien verbrannt (*Ronald E. Clements*, קָטַר *qtr*, in: *Fabry / Ringgren* [Anm. 28] 10–18, 13).

³⁰ *Willi-Plein* (Anm. 21) 75.

lassen lokal unterschiedliche Praktiken vermuten; rituelle Verbrennungen dürften überhaupt nur an wenigen vorgenommen worden sein.³¹ Nichts zwingt deshalb zur Annahme, daß die »Übereignung von Opfergaben an Jahwe und damit der direkte kultisch-rituelle Kontakt mit der Gottheit auf jeden Fall das alleinige Vorrecht der Priester« war.³² Der Priester fehlte ja bei den meisten Opfern und das »Räuchern« des Fetts erscheint weder als unumgänglicher noch als eigentlicher Opferakt. Das darf auch gar nicht verwundern. Denn die Funktion der Opfer war ja vor allem die Mahlgemeinschaft mit Gott und sie konnte durch das Ritual auf verschiedene Weise ausgedrückt werden.³³

6. Für die *Opfernden* läßt sich somit *in der Frühzeit des israelitischen Opferkultes* etwas verallgemeinert feststellen: Gab es einen Priester, kam ihm vermutlich innerhalb des Opfers das Räuchern zu. Er bekam dann als Ehrengast seinen Fleischanteil bzw. den bestimmten Opfertarif. Doch wurde auch geopfert, wenn ein Priester fehlte, und das war meistens der Fall. Vor allem an Lokalheiligtümern dürfte es das Normale gewesen sein. Wenn dort die ganze Familie opferte, wurden bestimmte Funktionen geschlechtsneutral von ihrem gesellschaftlichen Repräsentanten erfüllt. In einer patriarchalischen Welt war das gewöhnlich das Vorrecht des Vaters als des Oberhauptes der Familie. Er schlachtete das Tier und gab den Mitgliedern seines Hauses ihre Mahlanteile. Fehlte in einer Familie der Hausvater, dann lag es nahe, daß seine Funktionen beim Opfer von der Familienmutter übernommen wurden.³⁴ Frauen konnten ja auch sonst religiös eigenständig handeln und so manche ihrer religiösen Aktionen wie die Erfüllung eines Gelübdes hatte durchaus Öffentlichkeitscharakter. 1 Sam 1,25 beweist, daß in bestimmten Fällen auch das Schlachten des

³¹ Vgl. die vermutlich ältesten, unterschiedlichen Nachrichten über das Schlachtopfer in 1 Sam 9,12–24; 14,31–35; 16,1–13; 20 und s. dazu *Zwickel* (Anm. 24) 285–301 passim; ferner *Matthias Gleis*, *Die Bamah* (BZAW 251) Berlin–New York 1997, 198–205.

³² Gegen *Zwickel* (Anm. 24) 290, der sich dabei und 291f auf das Altargesetz Ex 20,24–26 beruft. Gerade das Altargesetz erwähnt aber den Priester nicht. In seinem gegenwärtigen Kontext läßt es sogar eine ganz andere Funktion des Opfers erkennen – »la reproduction culturelle de la théophanie du Sinaï« (*Alfred Marx*, *La place du sacrifice dans l'ancien Israël*, in: *John A. Emerton* [Hg.], *Congress Volume Cambridge 1995* [V.T.S. LXVI] Leiden 1997, 203–217, 213). S. ferner Ex 34,25 (mit *šh*).

³³ *Alfred Marx*, *Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament*, in: *Adrian Schenker* (Hg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel* (FAT 3) Tübingen 1992, 1–14. Für die gesamte Bibel s. *Christian Grappe / Alfred Marx*, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques 29) Genf 1998.

³⁴ Daß die gesellschaftliche Öffentlichkeit und ihre Institutionen dem Mann und seiner Führungsrolle vorbehalten, die häusliche Sphäre aber die Domäne der Frau war, darf sicher nicht verabsolutiert werden. Doch meint selbst Bird (Anm. 6) 87: »Thus leadership roles in the official cultus are rarely [Hervorhebung von mir] women's roles or occupied by women.« *Alfred Marx*, *Formes et fonctions du sacrifice à YHWH d'après l'Ancien Testament*, *Diss. theol. prot.* Strasbourg 1985 (Mschr.), 249, stellt sogar für die verschiedenen Arten der vorpriesterschriftlichen Gemeinschaftsopfer allgemein fest: »Toute personne, homme ou femme, peut entreprendre d'offrir un sacrifice de communion.«

Opfertieres dazugehörte. Daß im Alten Orient tatsächlich auch Frauen geschlachtet haben, ist durch zahlreiche Darstellungen belegt.³⁵ Heißt das also, daß Frauen, zumindest wenn sie an der Spitze des Haushalts standen, opfern durften? Die Frage erweist sich jetzt als zu einseitig. Frauen durften wahrscheinlich in einem solchen Fall eine normalerweise von Männern versehene Aufgabe innerhalb des Opferrituals übernehmen. Das Opfer selbst aber erreichte seinen Sinn und seine Gestalt weder im Schlachten noch im Ausgießen des Blutes noch im Räuchern des Fetts, sondern mit alledem zusammen in der *Communio* beim Mahl mit und vor Gott. Denn das Opfer war immer die Sache aller Beteiligten, auch wenn sie »nur« am gemeinsamen Opfermahl teilnahmen. Diese Grundfigur des israelitischen Opferrituals blieb auch dann maßgeblich, als ein gesellschaftlicher Wandel und eine Neuordnung der Ortheiligtümer zu einer Veränderung der Geschlechterrollen im Kult führte. Das geschah wohl niemals einschneidender als bei den Reformen der Könige Hiskija und Joschija.

IV. Kultzentralisation und Deuteronomium

7. Den ersten Anstoß dürfte die Politik des *Hiskija* gegeben haben.³⁶ Um die bäuerliche Bevölkerung vor einem zu erwartenden assyrischen Angriff zu schützen, siedelte der König sie in die befestigten Städte um. Damit wurde der enge Zusammenhalt zwischen der bäuerlichen Großfamilie, ihrem Boden und ihren Ahnen zerrissen, es änderten sich die Familienstrukturen. Im Gesamtkonzept Hiskijas sollten die Zentralisierung der Opfer in Jerusalem und die Aufhebung bzw. Zerstörung lokaler Kultstätten den Prozeß der neuen staatlichen Integration fördern. Nach dem Feldzug Sanheribs, in dem nur Jerusalem verschont blieb, und einer gewissen Neubesiedlung des verödeten Landes durch Manasse verfolgte *Joschija* wiederum eine restaurative Zentralisationspolitik und gesellschaftliche Egalisierung unter der Krone. Seine Reform fand im Deuteronomium einen juristisch-literarischen Niederschlag.³⁷ Die »Theologie des Volkes«,

³⁵ Zu Diskussion und Literatur s. *Mayer I. Gruber*, Women in the Cult According to the Priestly Code, in: *The Motherhood of God and Other Studies* (SFSHJ 57) Atlanta/Georgia 1992, 49–68, 64 Anm. 37. Somit widerspricht bereits die altorientalische Ikonographie einer Rollenfixierung, derzufolge die Frau »was by nature unfitted for the sacrificing priesthood. The slaughtering of animals is contrary to her nature« – gegen *Elizabeth Mary MacDonald*, The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law (University of Toronto Studies Oriental Series 1) Toronto 1931, 67.

³⁶ S. dazu *Baruch Halpern*, Jerusalem and the Lineages in the seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: *Baruch Halpern / Deborah W. Hobson* (Hg.), Law and Ideology in Monarchic Israel (JSOTS 124) Sheffield 1991, 11–107, 27. *Gleis* (Anm. 31) 149–152 hat zwar versucht, die Reform des Hiskija zu einer deuteronomistischen Fiktion zu verflüchtigen, doch ist seine Argumentation schon methodisch mehrfach nicht beweiskräftig.

³⁷ S. dazu *Norbert Lohfink*, Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995, 65–142; *Georg Braulik*, »Konservative Reform«. Das Deuteronomium in wissenssoziologischer Sicht, in: *Paul M. Zuleh-*

die hinter ihr steht, läßt erwarten, daß auch die Möglichkeiten der Frau bei liturgischen Vollzügen neu bestimmt wurden.³⁸ Darüber ist allerdings in der Exegese noch kaum diskutiert worden.³⁹

8. Zunächst ist festzustellen, daß *Opfer darzubringen im Deuteronomium wie bisher nicht Sache der Priester, sondern des Volkes* ist. Das wird von 18,3 im Gesetz über die Priestereinkünfte als selbstverständlich vorausgesetzt:

»Und das ist das Recht, das die Priester gegenüber dem Volk (*hā'ām*) haben, gegenüber denen, die ein Schlachtopfertier schlachten (*zobhê hazzebah*), sei es ein Stier oder ein Lamm: Man soll dem Priester den Bug, die Kinnbacken und den Labmagen geben.«

Der Opfertarif präzisiert gegenüber 1 Sam 2,12–17 den Versorgungsanspruch der Priester, enthält also eine Neuerung. Trotzdem formuliert er noch vordeuteronomisches Recht, das im Priestergesetz nur in die Kultzentralisation eingebunden wurde.⁴⁰ Der Opfernde muß zwar »Bug, Kinnbacken und Labmagen« des geschlachteten Tieres an den gerade zuständigen Priester übergeben. Aber nichts deutet darauf hin, daß der Priester dadurch für eine besondere Opfertätigkeit entlohnt wird. Die Funktion der am Zentralheiligtum beschäftigten Priester liegt vielmehr im Rechtsbereich bzw. in einem allgemeinen Tempeldienst. Das gilt später auch für die Leviten, die nach Jerusalem übersiedeln und im Tempel priesterliche Aufgaben übernehmen. Für die übrigen Leviten, die in anderen Städten wohnen, wünscht die deuteronomische Kultgesetzgebung zwar die Teilnahme an den verschiedenen liturgischen Festen

ner / Andreas Heller (Hg.), Kirchenreform (Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung Dossier 18) Graz–Wien 1998, 163–177.

³⁸ Die Frage nach der Entstehung des »Bruderethos« des Deuteronomiums ist davon getrennt zu behandeln, weil die Kultbestimmungen nirgends den Terminus »Bruder« verwenden. Wahrscheinlich gehören die Hinweise des deuteronomischen Kodex auf den »Bruder« noch nicht zum vorexilischen Bestand und wurden, soweit es sich um Sozialbestimmungen (15,1–18; Kap. 19–25) handelt, erst von der deuteronomistischen »Dekalogsredaktion« der frühen Nachexilszeit formuliert. S. dazu vorläufig Georg Braulik, Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligtumsgesetz und Deuteronomium 19–25, in: Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24) Stuttgart 1997, 183–223, besonders 210–212 – gegen Eckart Otto, Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (*an-durāru*-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15*, in: ZABR 3 (1997) 26–63, der in einem bereits vorexilischen »Bruderethos des Deuteronomiums, das an soziale Motive des Bundesbuches anknüpft, . . . die Antwort auf die Krise des familiär begründeten Solidarethos« sieht (31). Doch bleibt zum Beispiel unerklärt, warum dann im deuteronomistischen Geschichtswerk nur kultische und nicht auch soziale Vergehen eine Rolle spielen. Sicher ist, daß die Endgestalt des Deuteronomiums eine »Welt« entwirft, in der auch die Frau ausdrücklich »Bruder« ist (15,12).

³⁹ Auch der »Exkurs: Zur Stellung der Frau in der Kultteilnehmerliste« von Eleonore Reuter, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12 (BBB 87) Frankfurt/M. 1993, 147–151, führt hier nicht weiter. Sie übersieht bei ihrer Bestandsaufnahme Wichtiges, ist methodisch wie argumentativ oft nicht schlüssig und bleibt am Ende dem exegetischen Modetrend verhaftet.

⁴⁰ Zur Überlieferungsgeschichtlichen und literarhistorischen Diskussion von 18,3 s. Ulrich Dahmen, Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (BBB 110) Bodenheim 1996, 277–281 und 310–314.

und Feiern in Jerusalem, vor allem am gemeinsamen Mahl. Doch weist sie ihnen keine bestimmte eigene Opferhandlung zu.⁴¹

Nur zwei späte Texte sehen für *Priester und Leviten* eine Aufgabe im Opferkult vor. Bestimmte 26,10, daß bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte der Bauer den Korb mit den ersten Erträgen aller Feldfrüchte »vor Jahwe« stellen soll, so nimmt ihn nach den jetzt vorgeschalteten, spätdeuteronomistischen Versen 3a.4⁴² der amtierende Priester entgegen, um ihn selbst »vor den Altar Jahwes« zu stellen. Nach einer spätnachexilischen prolevitischen Bearbeitung des Leviticus⁴³ in 33,10 legen die Leviten das »Ganzopfer«, das allerdings im Deuteronomium sonst keine Rolle spielt, auf den Altar. Von diesen beiden einschränkenden Einfügungen kann im folgenden abgesehen werden.

Nach 18,3 opfert also das von den Priestern abgehobene »Volk«. Zu ihm gehören nach deuteronomischem Verständnis auch die Frauen. In 29,10 sind die Frauen ausdrücklich Rechtssubjekt des Moabbundesschlusses, durch den Israel als Volk Jahwes eingesetzt wird (29,9–14). Ebenso nennt sie 31,12 eigens, wenn sich ganz Israel am Laubhüttenfest des siebenten Jahres in der ursprünglichen Egalität am Zentralheiligtum versammelt, um sich in einem festlichen Lernritus die Tora zu vergegenwärtigen (31,10–13). In beiden Texten sind allerdings die Einzelfamilien in die Einheit des Volkes zurückgenommen.⁴⁴ Doch genügt 18,3 im Priestergesetz allein *noch nicht*, um daraus *das ausdrückliche und gleiche Recht der Frau* abzuleiten, wie der Mann ein Schlachtopferitual zu vollziehen.

9. Das *Spezifische der deuteronomischen Liturgiereform* liegt darin, daß sie alle Opfer, Feste und Feiern Israels am Tempel von Jerusalem als dem einzig legitimen Jahweheiligtum konzentriert. Was alles dazu geführt hat, braucht hier nicht dargestellt zu werden.⁴⁵ Doch sollte diese Kultuseinheit gewiß nicht nur die Kultusreinheit sicherstellen. Schon gar nicht geht es den Zentralisationsgesetzen um Heiligtumsgesetzgebung.⁴⁶ Das Entscheidende dürfte »die neue theo-

⁴¹ Zum jüngsten Rekonstruktionsversuch einer Entwicklungsgeschichte des Leviten- und Priestertums aufgrund des Deuteronomiums s. *Dahmen* (Anm. 40) 392–405.

⁴² Ebd. 396; vgl. *Siegfried Kreuzer*, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178) Berlin – New York 1989, 150–156.

⁴³ *Dahmen* (Anm. 40) 197–201.

⁴⁴ Ihre Abfassung wird unterschiedlich datiert. Während 29,9–14 erst nachpriesterschriftlich sein dürfte (*Norbert Lohfink*, Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer [OBO 111] Freiburg/Schweiz–Göttingen 1991, 36–40), könnte 31,9–13 noch zu einer jorschjanisch deuteronomistischen Schicht gehören (*Norbert Lohfink*, Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–19; 27,1.9f und 31,9, in: BN 67 [1993] 26–42; anders *Dahmen* [Anm. 40] 142–180).

⁴⁵ *Reuter* (Anm. 39) hat zwar viel Material zur »Kultzentralisation« zusammengetragen, kann jedoch die Frage nach den historischen Anfängen des deuteronomischen Rechts nicht beantworten – s. die umfassende Diskussion der weitgespannten Thesen durch *Norbert Lohfink*, Kultzentralisation und Deuteronomium. Zu einem Buch von Eleonore Reuter, in: ZABR 1 (1995) 117–148.

⁴⁶ *Norbert Lohfink*, Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie, in: Studien III (Anm. 37) 219–260, 220f.

logische Grundkonzeption von Israels Verhältnis zu Jahwe⁴⁷ gewesen sein. Das Deuteronomium entfaltet sie in der ältesten biblischen »Theorie des Festes«. Sie sammelt alle Familien und sozialen Schichten zur realsymbolischen Einheit des ganzen Volkes, das als ins Überdimensionale gesteigerte »Familie Jahwes« (*am YHWH*) erscheint.⁴⁸ In diese Gesellschaft »Israel« als das »heilige Volk« (*am qādōš*) Jahwes bezieht die deuteronomische Tora die gesamte Weltwirklichkeit ein.⁴⁹ Natürlich veränderte dieser Umdeutungsprozeß auch den Stellenwert der Opfer.⁵⁰ Das Deuteronomium unterscheidet zwischen der sogenannten »Profanschächtung«⁵¹ zu Genußzwecken, die immer und überall erlaubt ist (12,15.21), und der Schächtung zu Opferzwecken, die an das Zentralheiligtum gebunden ist (12,27). Auch die vegetabilischen Opfer müssen dorthin gebracht werden (12,6). Durch diese Neuregelung wird das Opfer, das bisher Ausdruck privater Frömmigkeit gewesen und im persönlichen Lebensraum dargebracht worden war, der deuteronomischen Theologie des Jahwevolkes entsprechend jetzt der Verwirklichung der Gesellschaft Israels zugeordnet. Welche Auswirkung hatte diese Zentralisierung für die Frau? Verlor sie mit der Abschaffung der Ortsheiligtümer jene Stätten, wo nach Phyllis Bird gerade sie »Führung, Befreiung und Tröstung« finden konnte?⁵²

V. Das Wallfahrtschema der deuteronomischen Festtheorie

10. Weil sich bei der Liturgiereform des Deuteronomiums durchgehend ein gesetzgeberischer Einheitswille beobachten läßt, kann ich mich im Folgenden syn-

⁴⁷ Gerhard von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8) Göttingen ⁴1983, 65.

⁴⁸ Georg Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988, 161–218, 198f und 199–211 passim.

⁴⁹ Das hat Lohfink (Anm. 46) überzeugend nachgewiesen.

⁵⁰ Ihre Bedeutung für die deuteronomische Reform zeigt sich nicht zuletzt daran, daß das joschianische Bundesdokument an Gesetzen – vom Dekalog und den Kriegsbestimmungen abgesehen – wahrscheinlich keine Sozialbestimmungen, sondern nur Kultgesetze enthielt. In der weiteren literarischen Wachstumsgeschichte des deuteronomischen Kodex dürfte dann die Opferthematik die Gesetzessammlung gerahmt haben. Im vorliegenden Endtext stehen die Gesetze über die Opferzentralisation (12,2–28) am Anfang, zwei Rituale für Opfer und Abgaben bilden den Abschluß (26,1–11 und 12–15).

⁵¹ »Dies ist aus der Sicht der vordeuteronomischen Auffassung des Sakralen formuliert. Im Sinn des Deuteronomiums wird nichts ins Profane entlassen. Der Schwerpunkt des Sakralen ist nur verlagert. Er konzentriert sich im festlich sich selbst als Jahwevolk vollziehenden Israel. Doch das bedeutet zugleich eher noch eine Ausweitung des Bereichs des Sakralen. Irgendwie gibt es in Israel nun nichts mehr, was nicht heilig wäre« (Lohfink [Anm. 46] 245f).

⁵² (Anm. 6) 102. Bird sieht allerdings auch, daß vor allem die deuteronomische Gesetzgebung die Frauen stärker und unmittelbarer in die religiöse Versammlung einbeziehen möchte und daß sie die Gemeinde von den Laien, Männern und Frauen, her definiert. Vgl. Georg Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frau?, in: Studien zum Buch (Anm. 38) 81–118.

chron auf den Endtext des Buches beziehen.⁵³ Er schafft mit oft ähnlichen und nur kontextbedingt variierten Formulierungen ein die einzelnen Opfer und Zeremonien überwölbendes Ritual: die Wallfahrt zum Zentralheiligtum. Sie wird in Ritualsprache dargestellt und durchformt als ein festes Ablaufschema aller Zentralisationsgesetze. Norbert Lohfink hat dieses Phänomen als »Wallfahrtschema« bezeichnet und ausführlich beschrieben.⁵⁴ Sein Ritual ist umfassender als das eines bloßen Opfers, aber das Opfer steht im Zentrum dieses Systems. Die Texte, die zu diesem neuen Ritualgerüst gehören, sind an der sogenannten Zentralisationsformel – »die Stätte, die Jahwe, euer Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen anbringt« oder ähnlich – leicht zu identifizieren. Sie bildet in den meisten Fällen auch den Kristallisationspunkt, um den herum sich die Elemente des Wallfahrtsschemas in größerer oder geringerer Zahl entfalten. Es geht dabei um eine teilweise aus identischen Verben bzw. Verbalphrasen aufgebaute, jedenfalls semantisch erkennbare feste Handlungsabfolge, von der die betreffenden Gesetze oder Teile von ihnen strukturiert werden. »Die Aktionen zu Hause vor der Wallfahrt und der Zug zum Heiligtum selbst werden nur in einem Teil der Texte ausdrücklich gemacht. Die Tätigkeiten am Heiligtum wechseln entsprechend dem Thema des jeweiligen Gesetzes . . . Alles mündet fast immer in »essen« und / oder »fröhlich sein«. Die Heimkehr wird nicht explizit gemacht. Doch werden einigemal paränetische Ausblicke auf das Verhalten in der Folgezeit unmittelbar mit den Handlungen am Heiligtum verbunden.«⁵⁵ Von den verschiedenen Aktivitäten, die das *Verbalgerüst beim Opfervollzug* anführt, wird weitaus am häufigsten das »Essen« (^ʔ*kl*) genannt. Von allen Opferelementen durchzieht auch nur dieses »Festmahl halten« mit einer gewissen Regelmäßigkeit die Kultgesetze.⁵⁶ Wenn der Zehnte an Korn, Wein und Öl, ebenso die Erstlinge der Rinder, Schafe und Ziegen ans Zentralheiligtum zu bringen sind (14,22–27; 15,19–23), wird überhaupt nur vom Familienmahl gesprochen. Wo die Aufforderung zum »Essen« im Tempel aber fehlt, läßt sich dafür immer ein sachlicher Grund nennen.⁵⁷ Im Gegensatz zum »Essen« werden die anderen Opferhandlungen nur sporadisch und kontextbedingt erwähnt. Es sind teilweise gewohnte Tätigkeiten, nämlich das »Verbrennen« (^ʿ*lh* 12,14) bzw. »Darbringen« (^ʿ*śh*) der Brandopfertiere (12,27), das »Ausgießen« (^š*pk*) des Blutes beim Schlachtopfertier (12,27; vgl. 12,16 und 15,23), das »Schlachten«

⁵³ Die literarkritische Beurteilung der deuteronomischen Kultgesetze in der modernen Forschung faßt *Zwickel* (Anm. 24) 318–328 zusammen. Sobald er die inhaltlichen Aspekte der Opfertexte analysiert, unterscheidet er aber wegen des geringen zeitlichen Abstands nicht zwischen ihrem Grundbestand und seinen vorexilischen Erweiterungen.

⁵⁴ (Anm. 46) 323–240. Er stellt das entsprechende Beleg- und Formelmateriale auch in Übersichtstabellen zusammen. Ich beziehe mich im Folgenden auf diese Ausführungen.

⁵⁵ Ebd. 237.

⁵⁶ 12,4–7: 7; 12,13–19: 18; 12,20–28: 27; 14,22–27: 23,26; 15,19–23: 20; 16,1–8: 3,7; (18,1–8: 8).

⁵⁷ S. dazu *Braulik* (Anm. 48) 208–211; *Lohfink* (Anm. 46) 238f.

(*zbh* 16,2.5.6) und »Kochen« (*bšl*) des Paschatieres (16,7), das »Hinstellen« (*nwh hi.*) des Korbes mit den Erstlingsfrüchten (26,4.10). Das ist aber auch schon alles, was sich an üblichen Opferverben und ihren Belegen in der umfangreichen Kultgesetzgebung findet. Diese Terminologie reicht sicher nicht aus, um alle Akte der teilweise ziemlich verschiedenen Opfervorgänge auch nur annähernd darzustellen oder gar zu regeln. Offenbar ist das auch gar nicht intendiert. Ich komme sofort noch darauf zurück. Was im Wallfahrtschema eigens vermerkt wird, sind die liturgischen Besonderheiten. So ist es zum Beispiel für die Feier des Pascha (*šh pesah* 16,1) wesentlich, daß man ungesäuertes Brot als die »Speise der Bedrängnis« ißt, und zwar,

»damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst (*zkr*), an dem du aus Ägypten gezogen bist« (16,3).

Die ganze Opferfeier ist letztlich nur der kultdramatische Vollzug dieses Auszugsgedächtnisses. Ein weiteres Beispiel: Wer in einem Korb die Erstlingsfrüchte zum Zentralheiligtum bringt, soll dort »vor Jahwe ein Bekenntnis ablegen« (*mr lipnê YHWH* 26,5) und sich »vor Jahwe niederwerfen« (*hwh* hi. *lipnê YHWH* 26,10) – beides Riten, die nur bei diesem Anlaß vorgesehen sind.

VI. Das Mahl als Sinnstruktur des Opfers

11. Die Eigenart der deuteronomischen Kultgesetzgebung läßt sich vielleicht mit Hilfe zweier moderner liturgiethnologischer Begriffe verdeutlichen – der »Sinngestalt« und der »Feiergestalt«. ⁵⁸ Als »Sinngestalt« bezeichnet man »die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind«. ⁵⁹ Die »Feiergestalt« bezeichnet dann »den materialen Ausdruck der formalen Sinngestalt« ⁶⁰, also alle Elemente, in denen die Sinngestalt in Erscheinung tritt – Worte, Gesten und Körperhaltungen, Handlungen mit den Gaben, personale und soziale Faktoren, Verteilung der Rollen, Ordnung der Gesamtfeier und Abfolge ihrer Teile. ⁶¹ »Sinn- und Feiergestalt sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Denn die formale Sinngestalt

⁵⁸ Sie wurden von *Hans Bernhard Meyer*, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4) Regensburg 1989, 445f für das Eucharistieverständnis entwickelt.

⁵⁹ Ebd. 445. Anders formuliert: »Als »Sinn«-Gestalt bestimmt sie die theologische Bedeutung . . ., als Sinn->Gestalt die formale Struktur der Feier im Ganzen und der Einzelaspekte, die für sie konstitutiv und in sie integriert sind« (ebd.).

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd. 446; ferner *ders.*, *Die Feiergestalt der Prex eucharistica im Licht der Rubriken zum Hochgebet*, in: *Andreas Heinz / Heinrich Rennings* (Hg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (Festschrift Balthasar Fischer) Freiburg 1992, 293–314, 305.

kann nur aus dem »Material« der Feiargestalt(en) gewonnen werden. Umgekehrt ist die Sinngestalt Kriterium für die sachgerechte Feiargestalt.«⁶²

12. Auf die deuteronomischen Kultgesetze angewandt, heißt das: Trotz ihrer Analogie zu Ritualtexten entwerfen sie nicht die Feiargestalt der verschiedenen Opfer oder Feste, auch wenn diese immer wieder durchscheint.⁶³ Denn in den meisten Fällen fehlen die notwendigen Handlungsanweisungen, ganz abgesehen von subtilen Vorschriften im Stil priesterschriftlicher Kultkasuistik.⁶⁴ Angegeben wird offenbar, was die Sinngestalt der Opfer konturiert. *Hermeneutisch* bedeutet das erstens: Wenn das Deuteronomium ein Ritualelement nicht anführt, darf man daraus noch nicht schließen, es wolle das von ihm nicht genannte abschaffen.⁶⁵ Eine »Nullaussage« kann eine Selbstverständlichkeit betreffen, die natürlich weiter praktiziert werden soll, aber in diesem Zusammenhang einfach nicht von Interesse ist. Ebenso kann eine »Fehl-Anzeige« aber auch als beredtes Schweigen für eine ideelle Umwertung von bisher gültigen Gepflogenheiten plädieren bzw. anzeigen, daß hier tatsächlich Traditionen umgebaut werden.⁶⁶ Ferner gilt zweitens: Was liturgisch geregelt wird, darf nicht zu starren Rubriken hochstilisiert und, wenn sich diese dann nicht einhalten lassen, als bloß utopisch-ideologisch abqualifiziert werden.⁶⁷

Nach dem »neuen Ritual« des Deuteronomiums liegt die *Sinnstruktur des Opfers im freudigen Mahl aller vor Jahwe Versammelten*. Das ergibt sich bereits aus dem eben erwähnten Verbalgerüst. Denn meistens gipfelt die Wallfahrt zum Zentralheiligtum im »Festmahl«. Dazu kommen vier weitere Beobachtungen.

⁶² (Anm. 58) 446. Meyer wehrt sich an dieser Stelle aber gegen das Mißverständnis, als ginge es um die Unterscheidung von »innerem« theologischen Wesen und »äußerem« zeremoniellen Ausdruck.

⁶³ S. dazu *Lohfink* (Anm. 46) 233 Anm. 49.

⁶⁴ *Braulik* (Anm. 48) 190–199. Ich interpretiere aber diese rituelle Offenheit der deuteronomischen Liturgie im Folgenden nicht mehr »nur« wie in diesem Artikel als Kennzeichen des »Festes« gegenüber einer »Feier«.

⁶⁵ Vgl. *Lohfink* (Anm. 46) 229 Anm. 38: »Solange historisch gearbeitet werden soll, ist Weinfelds Weise, aus Nichtnennungen von Sachverhalten auf deren Abschaffung durch das Deuteronomium zu schließen, nicht vertretbar. Eine andere Frage wäre es, wenn nach der im Deuteronomium entworfenen »Welt« gefragt würde. Bei dieser Frage kann Schweigen über vorhandene Realitäten beredt sein.« Zu weiteren Beispielen und Bemerkungen s. ebd. 226 Anm. 28, 228, 231 und 232.

⁶⁶ Das zeigen besonders deutlich die beiden Erntefeste. Natürlich wurde von alters her zumindest am Laubhüttenfest geschlachtet und hat man auch am Wochenfest ein ausgiebiges Mahl gehalten. Trotzdem schweigen die Gesetze fast völlig über den eigentlichen Festablauf. Beim Laubhüttenfest heißt es überhaupt nur, daß es »als Fest begangen« – wörtlich »gefestet« (*hgg*) – werden soll (16,15) – s. dazu *Braulik* (Anm. 48) 209–211. Tatsächlich aber hat das Deuteronomium gerade dieses Fest durch die Abgabe des Zehnten und der Erstgeburt inhaltlich aufgewertet (*Zwickel* [Anm. 24] 337). Zur Umwandlung des Pesach und Mazzot s. jetzt umfassend *Bernard M. Levinson*, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York – Oxford 1997, 53–97.

⁶⁷ *Georg Braulik*, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. »Volksliturgie« nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17), in: *Studien zur Theologie* (Anm. 48) 95–121, 113f. Dieses Prinzip betrifft vor allem die Angaben des Deuteronomiums über die Teilnehmer an Opfer und Fest – s. dazu unten.

Erstens verbindet das Deuteronomium von allen Ritualelementen nur das »Essen« mit dem »Sich-Freuen« (*šmḥ*), dem Leitwort seiner »Theorie des Festes« und der liturgischen Grundhaltung schlechthin.⁶⁸ Dabei geht das Miteinander-Essen stets dem Sich-Freuen voraus, sodaß sich das Fest aus dem Mahl ergibt. Das Zweite, ebenso Typische sind die vom Deuteronomium ausgewählten Opferarten⁶⁹. An Opfern wird nämlich nur genannt, was irgendwie mit einem Mahl zusammenhängt.⁷⁰ Der Opferkatalog gleich zu Beginn der Kultgesetzgebung in 12,6 ist schon wegen der Siebenerzahl als vollständige Aufzählung gedacht.⁷¹ Er führt zwar als erste Hauptart die »Brandopfer« (*‘olôt* – im Deuteronomium immer im Plural) an, die ja nicht von Menschen verzehrt werden. Worauf es aber bei ihnen ankommt, zeigt 12,27. Die Stelle geht auf die Darbringung von Brandopfertieren und Schlachtopfertieren, also den gesamten tierischen Opferkult, ein. In beiden Fällen muß das Blut als Mahlanteil Gottes auf den Altar geschüttet werden. Dadurch unterscheidet sich das Opfer von der »Profanschächtung«, bei der man das Blut zur Erde gießen soll. Während aber das Fleisch des Schlachtopfers von den Menschen gegessen wird, kommt es beim Brandopfer wie das Blut auf den Altar. Der in beiden Fällen gebrauchte Terminus »Fleisch« (*bāsār*) betont somit beim Brandopfer das Eßbare, nur steigt es in diesem Fall im Rauch zu Gott auf.⁷² Das für Gott zu reservierende und zu verbrennende Fett bleibt dabei unerwähnt. Beim Pascha, das erst vom Deuteronomium zu einem eigentlichen »Opfer« am Zentralheiligtum gemacht wurde, werden nicht nur alle opferbaren Tiere zugelassen, sondern wird das Fleisch auch, wie es sich für ein Mahlopfer gehört, nicht gebraten, sondern gekocht (*bšl* 16,7).⁷³

Damit hängt eine dritte Besonderheit zusammen, die deuteronomische »Kultformel«⁷⁴. Vom Essen der Opferteiile wird nie absolut geredet. Wenn sie verzehrt werden, »hält man Festmahl vor Jahwe, deinem / eurem Gott« (*‘kl lḥpnē YHWH ʿēlohēkā / kem* 12,7.18a; 14,23.26; 15,20), »ist fröhlich vor Jahwe« (12,12.18b; 16,11; auch 27,7), vollzieht »vor Jahwe« den Darbringungsritus der Erstlingsfrüchte (*nwh hi. lḥpnē mizbaḥ YHWH ʿēlohēkā* 26,4, *nwh hi. lḥpnē YHWH ʿēlohēkā* 26,10) samt der »Huldigung vor Jahwe« (*hwh hišt. lḥpnē YHWH ʿēlohēkā* 26,10) und »spricht vor Jahwe« (*‘mr lḥpnē YHWH ʿēlohēkā*) das Bekenntnis bzw. Gebet über die Erstlingsfrüchte bzw. die Ablieferung der hei-

⁶⁸ Braulik (Anm. 48) 179–187; ders. (Anm. 67) 108f.

⁶⁹ Sie wurden zuletzt eingehend von Zwickel (Anm. 24) 330–335, besprochen.

⁷⁰ Ähnlich schon Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford ²1990 [=1972], 211–213. Das gilt auch für die in 18,1 genannten »Opferanteile Jahwes« (*‘ššē YHWH*), die aber keinen eigenen Opferbegriff darstellen, sondern alle jene Abgaben bezeichnen, die den Priestern als ihr Anteil an den verschiedenen Opfern zustanden (Zwickel [Anm. 24] 330f).

⁷¹ Braulik (Anm. 48) 192f; Lohfink (Anm. 46) 226 Anm. 29.

⁷² Vgl. Marx (Anm. 34) 152f.

⁷³ Lohfink (Anm. 46) 232 Anm. 47.

⁷⁴ Braulik (Anm. 48) 212.

ligen Abgabe (26,5.13). Diese Sprachregelung ist für Dtn 12–26 charakteristisch. An den genannten Stellen darf die Kultformel nicht bloß metaphorisch verstanden werden, sondern deutet auf einen engen örtlichen Zusammenhang des liturgischen Geschehens mit dem Tempel von Jerusalem.⁷⁵ Weil aber »vor Jahwe« siebenmal mit der »Stätte, die Jahwe auswählen wird« verbunden ist,⁷⁶ verdoppelt die Kultformel nicht einfach die Ortsangabe, sondern verweist darüber hinaus in mystische Tiefen. »Die Gegenwart Jahwes bleibt mit dem Heiligtum – jetzt also allein dem Zentralheiligtum – verbunden. Aber verdichtet wird sie jetzt nicht mehr erfahren, wenn die Opferriten am Altar vollzogen werden, sondern in der Aufrichtigkeit der nach der Darbringung zu sprechenden Gebete und in der Freude des auf das Opfer folgenden gemeinsamen Festmahls.«⁷⁷ Dagegen ist der Aspekt des »für Jahwe« (*YHWH*) beim Opfer im Deuteronomium praktisch irrelevant.⁷⁸ Nur das »Paschatier« wird »für Jahwe geschlachtet« (*zbh pesah YHWH* 16,2).⁷⁹

Für die Opfer- und Festmähler entscheidend sind schließlich viertens die Personengruppen, die ausdrücklich eingeladen werden. Darüber ist sofort ausführlicher zu handeln, denn mit ihnen kommen wir zu unserem Hauptthema, zur Frage, ob auch Frauen opfern durften.

Zunächst aber läßt sich zusammenfassend sagen: »Israel soll an seinem Zentralheiligtum als ganzes bei festlichem Opfermahl zur reinen Freude vor seinem Gott gelangen. Das scheint für das Deuteronomium das Wesen des Opfers zu sein.«⁸⁰

VII. Die Mahlgemeinschaft und das Recht der Frauen

13. Weil die Opfer hauptsächlich für den Segen danken, den Jahwe einer Familie geschenkt hat (12,7; 14,24; 16,10.17; 26,11 [ohne *brk pi.*]), sollen an ih-

⁷⁵ Zu den 12 Belegen kommen noch 18,7 und 19,17 (*‘md lipné YHWH*), also 14(=2 mal 7 Stellen); dagegen ist die Formel in 24,4.13 metaphorisch gemeint. Das hat zuletzt *Ian Wilson*, *Out of the Midst of the Fire. Divine Presence in Deuteronomy* (SBL.DS 151) Atlanta/Georgia 1995, 131–197, im Vergleich mit dem im Alten Testament sonst üblichen Sprachgebrauch nachgewiesen.

⁷⁶ Die Erwählungsformel steht in Dtn 12,18a; 14,23; 15,20; 16,11 nach der Kultformel, in 26,5.10 (zweimal) vor der Kultformel; dagegen wird in 12,7; 14,26 und 18,7 nur durch *sām* auf die »Stätte« zurückverwiesen. S. dazu *Wilson* (Anm. 75) 143, und *Georg Braulik*, *Die Funktion von Siebenergruppen im Endtext des Deuteronomiums*, in: *Studien zum Buch* (Anm. 38) 63–79, 75f.

⁷⁷ *Lohfink* (Anm. 46) 240.

⁷⁸ Ebd. 226 Anm. 28. *Wilson* (Anm. 75) 148–150. Dagegen werden Gelübde und Feste im Hebräischen eher *YHWH* als *lipné YHWH* gemacht bzw. begangen, sodaß die Verwendung der Präpositionen in 12,11; 15,19; 16,1.2.8.10.15; 23,22.24 dem sonst im Alten Testament üblichen Gebrauch entspricht und nicht von der für die deuteronomischen Opfersetze typischen Präpositionalverbindung *lipné YHWH* abweicht (ebd. 149). In 15,21 und 17,1 wird *lē* dem *lipné* vorgezogen, um die mögliche Implikation zu vermeiden, man dürfte Jahwe die fehlerhaften Tiere zwar nicht im Zentralheiligtum, wohl aber woanders opfern (ebd. 151).

⁷⁹ Auch die beiden Erntefeste werden ausdrücklich »für Jahwe begangen« (*‘sh haq sābu‘ôt YHWH* 16,10, *hgg YHWH* 16,15).

⁸⁰ *Lohfink* (Anm. 46) 239.

nen alle Familienmitglieder teilnehmen. Dazu kommen gewöhnlich noch die am Heimatort ansässigen Leviten, ferner die »Fremden, Waisen und Witwen«, die das Deuteronomium vor allem mithilfe von Opfer und Fest sozial integriert. Schon wegen dieses »öffentlichen Interesses« der Gesellschaft Israels darf man die Opfer bei diesen Familienfeiern am Zentralheiligtum nicht als »Privatopfer« klassifizieren. Ich gehe im folgenden die verschiedenen ausführlichen Teilnehmerlisten einzeln durch.

Die kürzeste *Liste von Feiern* lautet: »du und deine Familie« (14,26; 15,20; vgl. 26,11) bzw. »ihr und eure Familien« (12,7). Diese Formel ist dem Deuteronomium zwar schon vorgegeben und wird auch nach ihm noch verwendet.⁸¹ Welche gesellschaftliche Brisanz aber in ihr steckt, zeigt sich erst dort, wo die Kultgesetzgebung selbst sie interpretiert, indem sie die Mitglieder der Familie – wörtlich des »Hauses« (*bayit*) – detailliert aufzählt und je nach Aussagezusammenhang unterschiedlich erweitert. Nach 12,18 sollen am Opfer teilnehmen:

»du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin sowie die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben«.

Dieselbe Reihe findet sich auch in pluralischer Anrede (12,12). Sie enthält über die Familienmitglieder hinaus auch die Leviten, die keinen Landbesitz haben, trotzdem aber nicht als heruntergekommene und verarmte Bevölkerungsgruppe angesehen werden dürfen. Beim Wochen- wie beim Laubhüttenfest wird schließlich die Teilnehmerschaft über die Leviten hinaus nochmals um die »Fremden, Waisen und Witwen« erweitert. Auch diese typisch deuteronomische Trias lebt nicht aus eigenem Grund und Boden, wird aber ebenfalls niemals als »Arme« charakterisiert.⁸² Sie sind zu den Höhepunkten des Bauernjahres, wenn sich ganz Israel zu den Erntefesten im Heiligtum von Jerusalem versammelt, ebenfalls als volle und gleichberechtigte Glieder der »Familie Jahwes« einzuladen. Nach 16,11 und 14 sollen also an den festlichen Opfermählern, wo die Freude Israels ihren Gipfel erreicht, teilnehmen:

»du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben«.

Diese Personengruppen sind auch dabei, wenn die Erstlingsfrüchte dargebracht werden. Die Bestimmung spricht dabei (26,11) von der Freude »über

⁸¹ Georg Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93) Stuttgart 1971, 191 Anm. 288.

⁸² Das Deuteronomium hat für sie später in seiner Sozialgesetzgebung ein eigenes Versorgungssystem geschaffen, das diesen im Alten Orient wie in der Bibel typischen Randgruppen der Gesellschaft einen Rechtsanspruch auf Unterstützung einräumte – s. dazu Norbert Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: Studien III (Anm. 46) 205–218.

alles Gute, das Jahwe, dein Gott dir und deiner Familie gegeben hat«, in der fröhlich sein sollen

»du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte«.

Wenn nur die »Fremden« (*gērîm*) angeführt werden, dann spiegelt sich darin die Sinnstruktur des Opfers der Erstlingserträge. Denn das Bekenntnis, mit dem es im Deuteronomium verbunden wird, erzählt von der Fremdlingsschaft Israels in Ägypten. In der Hervorhebung der Fremden spiegelt sich also liturgisch zeichnerhaft das theologische Anliegen der Kultbestimmung. Über die Fei ergestalt ist gerade in diesem Fall nichts gesagt. Denn die Erstlingsfrüchte wurden wahrscheinlich am Laubhüttenfest dargebracht, und an ihm sollten ja neben den Leviten und Fremden auch die Waisen und Witwen teilnehmen.⁸³

Was die Familien angeht, so zielen die Listen in allen Fällen auf *Vollständigkeit*. Von den Personen, die bei einer israelitischen Großfamilie in Frage kommen, fehlen zwar die »Väter« und »Brüder«, ferner die »Nächsten«. Aber sie haben alle ihre eigene Familie und sind deshalb vom »Du« bzw. »Ihr« der Gesetze direkt angesprochen. Um so mehr fällt auf, daß auch *die »Frau« nicht genannt* wird. Das bedeutet entweder, daß die freie Frau und Familienmutter im angeredeten »Du« (oder »Ihr«) mitangesprochen ist, oder daß sie, während die ganze Familie, selbst die Sklaven eingeschlossen, auf Wallfahrt zieht und in Jerusalem das Opfermahl »genießt und sich freut«, stets als einzige am Heimatort das Haus hüten und in dieser Zeit für alle die Arbeit leisten soll. Das zweite ist kaum denkbar.⁸⁴ Eine solche Auslegung widerspräche nicht nur der alten Wallfahrtstradition, wie sie sich noch in 1 Sam 1 erhalten hat, sondern auch der gleichen Wertschätzung beider Geschlechter, die sich im Deuteronomium auch sonst zeigt. Ebenso schwierig erscheint es allerdings, daß eine Familie einfach den Hof leer zurückläßt und mit ihrer ganzen Belegschaft nach Jerusalem zieht. Doch geht

⁸³ Analoges gilt (später) auch für den Sabbat, der ebenfalls mit der Befreiung aus Ägypten begründet wird. Die Liste der zur Ruhe Verpflichteten nennt nach den Familienmitgliedern sowie den Arbeitstieren des Hauses wieder nur den »Fremden« (5,14). Doch betraf seine Arbeitsruhe zweifellos alle Menschen in Israel, auch die nicht erwähnten Leviten und Waisen wie Witwen.

⁸⁴ Erst recht gilt das für den Sabbat, an dem bei dieser Deutung die Frau als einzige Person des Hauses zu arbeiten hätte. Ebenso unwahrscheinlich ist allerdings, daß die Frau im Sabbatgebot (5,14) nicht genannt ist, weil sie »nicht als Arbeitskraft im Dienst der Familie betrachtet« wird – gegen *Adrian Schenker*, *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog*, in: *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103) Freiburg/Schweiz–Göttingen, 1991, 187–206, 196. Diese Interpretation für das Sabbatgebot würde die anderen Belege der Reihe nicht erklären. Sie stimmt auch nicht. Die Frau verrichtete durchaus »knechtische Arbeit« (gegen a.a.O. 196 Anm. 17). Frauen konnten sich damals nach dem Deuteronomium sogar selbst »verknechten« (15,12), um damit sich und ihre Familie in extremer Not zu erhalten. Interessant ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch eine Gruppe von Siegeln aus vorexilischer Zeit (8. bis 6. Jahrhundert), auf die *Naaman Avigad*, *The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society*, in: *Ancient Israelite Religion* (Anm. 6) 195–208, 205f, aufmerksam gemacht hat. Sie haben israelitischen Frauen gehört und illustrieren ihren gleichberechtigten sozialen Status, etwa in der Möglichkeit, gültige Verträge auszufertigen.

es bei dieser Anordnung nicht um eine undurchführbare »Theorie eines Ideologen«⁸⁵, sondern wiederum um die Sinngestalt des deuteronomischen Kults. Für die konkrete Feier wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch Leute zu Hause bleiben. Doch nichts spricht dafür, daß dies prinzipiell die spezifische Aufgabe der Familienmutter ist.⁸⁶ Wenn die ganze Familiengemeinschaft zu Opfer und Fest geladen ist, ist es innerhalb der vom Deuteronomium entworfenen Welt genauso denkbar, daß die Frau an der Spitze der Ihren zum Opfer nach Jerusalem zieht. Das galt zwar – wie erwähnt – wahrscheinlich schon in vordeuteronomischer Zeit. Dafür mochte es traditionelle Gründe geben – etwa wenn sich der Mann um das Haus kümmern mußte, wenn er krank war, aber auch in Extremfällen, wenn er durch Krieg bzw. Gefangenschaft an der Teilnahme gehindert war. Das Deuteronomium macht aber aus diesem bisher ungeschriebenen Gewohnheitsrecht ein gesetztes Recht. Mehr noch: Es emanzipiert die freie Frau aus ihrer Vertretungsrolle in einem gesellschaftsbedingtem Vorrecht des Familienoberhauptes und hebt sie als im Kult Gleichberechtigte auf die Ebene ihres Mannes. Sie erhält, unabhängig von ihrer Familiensituation, *das Recht, wie der freie Mann das Opferritual zu leiten*. Denn offenbar richtet sich das »Du« (*ʿattâ*) bzw. das »Ihr« (*ʿattem*) der Liste gleichermaßen an die Frau wie an den Mann.⁸⁷ Dafür sprechen auch noch weitere Beobachtungen.

14. Die *literarische Technik*, mit der das Deuteronomium die Frau liturgisch emanzipiert, unterscheidet sich zwar deutlich von der Weise, mit der es zentrale Programmpunkte wie die Kultzentralisation formuliert. Das mag verschiedene Gründe haben. Jedenfalls wird darüber, daß normalerweise auch Frauen das Opfer leiten durften, nichts explizit gesagt, sondern gewissermaßen einer künftigen Entwicklung nur juristisch ein Türspalt geöffnet. Seine Intention bringt das Deuteronomium aber dennoch klar zum Ausdruck.

Vom formelhaften Aufbau der Teilnehmerlisten her würde man ja erwarten, daß die Frau nicht implizit, sondern ausdrücklich angeführt wird. Warum wird nicht in der Liste ein auf den Mann bezogenes »Du« – wie bei den »Söhnen und Töchtern« bzw. »Skaven und Sklavinnen« – durch den Ausdruck »und deine Frau« ergänzt? Warum heißt es also nicht: »du *und deine Frau*, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin . . .?« Offenbar formuliert das Deuteronomium hier bewußt anders. Das angeredete »Du« gehört nämlich – und hier muß ich eine Unbestimmtheit meiner bis-

⁸⁵ So Georg Holscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomium*, in: ZAW 40 (1922) 161–255, 184.

⁸⁶ Man fragt sich, warum *Bird* (Anm. 6) 408 nur die Teilnahme der Frauen an den größeren öffentlichen Festen und Feiern davon abhängig macht, wie weit die persönlichen und häuslichen Umstände dies erlaubten. Galt dies nicht auch für die Männer?

⁸⁷ Vgl. *George Adam Smith, The Book of Deuteronomy* (CBSC) Cambridge 1918, 167: »Wives are not mentioned, for they are included in those to whom the law is addressed; a significant fact.«

herigen Ausführungen präzisieren – noch gar nicht zur eigentlichen Liste. Das Deuteronomium will für Mann und Frau den gleichen Rechtsanspruch fixieren, das Opferritual zu leiten. Zugleich will es aber die noch unselbständigen Söhne und Töchter sowie das Gesinde von diesem Vorrecht ausschließen.⁸⁸ Die eigentliche Liste bildet deshalb syntaktisch eine Parenthese, die erst dort eingeschaltet wird, wo das Ritual alle Teilnehmer betrifft, nämlich beim »Essen« und / oder beim »Sich-freuen«⁸⁹. Wäre die Frau hier genannt, hätten die übrigen finiten Verben nur den freien Mann zum Adressaten. So aber sind alle maskulinen Singularformen der entsprechenden Opfer- und Festgesetze textpragmatisch auf den Mann wie die Frau zu beziehen.⁹⁰ Durch das »Du«, das sich auch auf die Frau bezieht, und ihr Fehlen in der eigentlichen Liste wird sie aus dem »Haus« herausgehoben⁹¹ und ist wie der Mann

⁸⁸ Obwohl bei den Wallfahrtsfesten alle sozialen Barrieren fallen, geht es also nicht um eine gesellschaftliche Nivellierung. Man sollte deshalb nicht »von einer Art ›kultischem Kommunismus‹ sprechen« – gegen *Zwickel* (Anm. 24) 329.

⁸⁹ Die Liste schließt nur in 12,18 bereits an das Festmahl an, weil es dort den Schwerpunkt des Gesetzes 12,13–19 bildet. In 15,20 ist sie wegen des Aussageakzentes nur mit dem »Essen«, in 12,12; 16,11.14 und 26,11 nur mit dem »Sich-Freuen« verbunden.

⁹⁰ *Phyllis A. Bird*, Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem, in: USQR 42 (1988) 89–95, 92f, verweist beim Hebräer-Sklavengesetz Dtn 15,12–18 darauf, daß die Bestimmungen in den Versen 12 und 17 ausdrücklich auf eine »Hebräerin« bzw. eine »Sklavin« ausgedehnt werden. Muß man aus diesen Präzisierungen nicht für die Gesetzestexte des Alten Testaments schließen, »that where unambiguous extension of a case to both men and women is intended, explicitly inclusive language is used« (ebd. 93)? Aber die ausdrückliche Nennung der Frau gerade in diesem Gesetz hat einen speziellen Grund, der sehr wohl damit vereinbar ist, daß das »Du« normalerweise »inklusive« die Frau »impliziert«. Zu den Sachzwängen, die bei der Formulierung des deuteronomischen Gesetzes wirksam waren und die auch Nennungen der Frau als zusätzliche Glossierungen ausschließen, s. *Norbert Lohfink*, Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18, in: *Timo Veijola* (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SFEQ 62) Göttingen 1996, 127–171, speziell 157. Aus dem Hinweis auf die »Hebräerin« bzw. »Sklavin« läßt sich nicht folgern, daß der maskuline Singular von Gesetzestexten normalerweise exklusiv gebraucht wird, sich also nur auf Männer bezieht. Die Maskulinformen der Opfergesetze des Deuteronomiums können durchaus inklusiv zu verstehen sein. Daß sie tatsächlich die Frau miteinschlossen, ergibt sich aus dem oben untersuchten Funktionieren der Teilnehmerlisten. *Christa Schäfer-Lichtenberger*, Beobachtungen zur Rechtsstellung der Frau in der alttestamentlichen Überlieferung, in: WD 24 (1997) 95–120, 96 geht davon aus, »daß die in den Gesetzen und Rechtstexten gebräuchliche Anrede *ʾattāʾ/ʾattem* [du/ihr] sich auf männliche wie weibliche Adressaten bezieht, es sei denn, dem spezifischen Inhalt des Gesetzes liegt die Unterscheidung von Mann und Frau zugrunde oder seine Erfüllung wird ausdrücklich an ein Geschlecht gebunden«. Man brauche sich nur »vor Augen führen, welche Folgen die Bestreitung der Rechtsfähigkeit der israelitischen Frau für das Verständnis und die Geltung altisraelitischer Gesetze gehabt hätte. Die Praktikabilität des Dekalogs wäre ebenso in Frage gestellt wie die Verwirklichung der Fest- und Sabbatbestimmungen, die rituellen Speisevorschriften eingeschlossen. Die Sozialbestimmungen ließen sich leicht umgehen, da die Frauen sie nicht einzuhalten hätten ...«

⁹¹ Gegen *Löhr* (Anm. 4) 46 Anm. 3, der das Verschweigen der Frau als Hinweis auf die »nebensächliche Stellung ... , welche sie gegenüber der Nachkommenschaft einnahm« ansieht. Ebenso gegen *Winter* (Anm. 7) 31 Anm. 156. Dann hätten nämlich erst recht die Sklaven und Sklavinnen übergangen werden müssen. Interessant für diesen Zusammenhang ist, daß auch das 9. Dekaloggebot in der Fassung des Deuteronomiums (5,21a) die Frau aus dem »Haus« heraushebt.

für die entsprechenden Opferakte gleichermaßen kompetent. Was darf sie also ausdrücklich tun?

Sieht man vom gemeinsamen Festmahl ab, nennt das Gesetz im Zusammenhang mit Teilnehmerlisten (12,18; 14,26; 15,20; 16,11.14; 26,11) die folgenden Tätigkeiten am Kultort:

- 12,14 »deine Brandopfertiere verbrennen (^clh hi.)«
 »alles ausführen (^cšh)«, wozu Mose verpflichtet
- 12,27 »deine Brandopfertiere auf dem Altar Jahwes, deines Gottes, zurichten (^cšh)⁹², das Fleisch und das Blut«
 »bei deinen Schlachtopfertieren das Blut auf den Altar Jahwes, deines Gottes, schütten (špk ni.)«
- 14,22 »den Zehnten von der gesamten Ernte aufstischen⁹³ (^csr pi.)«
- 15,19 »alle männlichen Erstlinge als Jahwe heilig betrachten / darbringen (qdš hi.)⁹⁴«
- 16,10 »eine freiwillige Gabe geben (ntn)«
- 16,15 für Jahwe »das Fest feiern (hgg)«
- 26,5.13 das vorgeschriebene Bekenntnis bzw. Gebet »sprechen (²mr)«
- 26,10 »die ersten Erträge von den Früchten des Landes bringen (bw³ hi.)«
 »den Korb« mit den Erstlingsfrüchten vor Jahwe »stellen (nwh hi.)«
 »dich niederwerfen (hwh hišt.)«

Analoges gilt wohl auch für die anderen Opferbestimmungen, die aus verschiedenen Gründen die Teilnehmer nicht eigens aufzählen oder sich wie die Paschaordnung (16,1–8) an das »Du« von ganz Israel richten.⁹⁵ Auffällig ist, daß die meisten Opfertermini rituell ziemlich unbestimmt sind. Es geht offenbar um die Sinnstruktur. Die konkrete Feiargestalt bleibt wahrscheinlich trotzdem für verschiedene Opferakte offen und schließt die Tätigkeit mehrerer Personen nicht aus. Denn worauf es dem Deuteronomium letztlich ankommt, ist Israel als eine geschwisterliche Gesellschaft. »Und das drückt sich vor allem dann aus, wenn sich die Höhepunkte des Lebens Israels ereignen: bei den Opfermahlen an Israels Festen. In jeder der fröhlichen Mahlgemeinschaften im Zentralheiligtum ist Israel gewissermaßen in seinem Wesen dargestellt. Alle Glieder Israels sind beisammen, ohne daß es einen sozialen Unterschied gäbe. Alle

⁹² Walter Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament III, Leiden 1983, 843.

⁹³ Ob der »Zehnte« nicht so etwas wie eine »Aufstichung« bedeutet, ist ein offenes Problem – s. dazu Norberto Airoidi, La cosiddetta »decima« israelitica antica, in: Bib. 55 (1974) 179–210.

⁹⁴ qdš hi. ist nur an dieser Stelle im Deuteronomium belegt, das sicher nicht mit einer den erstgeborenen Tieren inhärenten Tabu-Heiligkeit rechnet. Das beweist nämlich die Möglichkeit, die Erstlinge zwischenzeitlich in Geld umzusetzen (14,24–26). S. dazu Lohfink (Anm. 46) 230f.

⁹⁵ Eine aktive Rolle der Frau beim deuteronomischen Pascha ist daher nicht so »wenig wahrscheinlich«, wie das Winter (Anm. 7) 35, annimmt.

sind voller Freude. Genau in diesem Augenblick sind sie »vor Jahwe, deinem Gott«. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selbst sein.«⁹⁶

15. Wahrscheinlich hat *erst das Deuteronomium* den Frauen das uneingeschränkte Recht eingeräumt, das Opferritual zu leiten. Alles geschieht ja sehr verdeckt, recht vorsichtig. Darauf lassen auch die unterschiedlichen Adressaten der Vorschriften für Wochen- und Laubhüttenfest in 16,9–12.13–15 bzw. in 16,16f, der zusammenfassenden Verpflichtung zum jährlich dreimaligen Wallfahrten, schließen:

»Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer hingehen, um das Angesicht Jahwes, deines Gottes, zu schauen: am Fest der Ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfest. Man soll nicht mit leeren Händen hingehen, um das Angesicht Jahwes zu schauen, sondern jeder mit seiner Gabe, die dem Segen entspricht, den du von Jahwe, deinem Gott, erhalten hast.«

Die literarhistorische Einordnung dieser Vorschrift ist diskutiert. Am ehesten spiegelt sie noch die vorduteronomische Gesetzgebung, gleichgültig, ob man ihre Vorgeschichte zumindest in 16,16 vom Festkalender des Bundesbuchs her ableitet (vgl. 16,16 mit Ex 23,15b.17; 34,20b.23)⁹⁷ oder sie unabhängig davon rekonstruiert.⁹⁸ Man mag darüber streiten, ob Dtn 16,16–17 als eine redaktionelle Zusammenfassung des Wallfahrtskalenders die Bestimmungen der drei Jahresfeste integrierte oder die dort angesprochene Gleichberechtigung wieder relativierte und restringierte, also von der älteren Opferpraxis her reinterpretierte.⁹⁹ Sicher baut die »Volksliturgie« des Deuteronomiums weiter auf den Familien auf, doch werden jetzt »alle deine Männer«¹⁰⁰ ausdrücklich dreimal im Jahr zur Wallfahrt verpflichtet. Wenn sie »nicht mit leeren Händen« kommen dürfen, heißt das, daß sie zumindest für das Opfer verantwortlich sind. Das muß noch nicht 16,10 widersprechen, wonach die freiwillige Gabe für das Wochenfest vom Mann oder der Frau, dem »Du«, an das sich das Gesetz wendet, »gegeben« werden soll.

16. Die Frage, *ob auch Frauen in Israel opfern durften*, entspricht zwar einem modernen Interesse, hat sich aber in meinem Vortrag als für Israel irrelevant, ja

⁹⁶ Lohfink (Anm. 46) 243.

⁹⁷ Levinson (Anm. 66) 90–92.

⁹⁸ William S. Morrow, *Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1–17:13* (SBLMS 49) Atlanta/Georgia 1995, 160–163, 207, 213.

⁹⁹ Diese redaktionsgeschichtlichen Fragen werden von Winter (Anm. 7) 29–32 bei der Untersuchung der Stellung der Frau in Festfeiern nicht diskutiert. Praktisch beschränkt er sich im Zusammenhang von Ex 34,23; 23,17 auf die Verpflichtung von Dtn 16,16, die zwar – wie 16,14 nahelegt – »die Frauen nicht gänzlich von jeglichem Dabeisein ausgeschlossen haben« mag, »aber anscheinend von jeglicher aktiven Teilnahme, vor allem aber vom Opfer«.

¹⁰⁰ Diese Definition der Adressaten, die von der in den Festbestimmungen üblichen Anrede abweicht, zeigt: Würde sich das »Du« der vorausgehenden Wallfahrtsgesetze nur auf Männer beziehen, wäre die explizite Nennung »jeder Mann« in 16,16f nicht erforderlich gewesen (Schäfer-Lichtenberger [Anm. 90] 96 Anm. 4).

falsch gestellt erwiesen. Sie engt das Opfer auf einen einzigen Akt ein und wertet die Mitfeier der am Opfer Teilnehmenden als belanglos ab. Doch durfte nach dem Deuteronomium die Frau wie der Mann die Opferliturgie ihrer Familie leiten. Wir wissen allerdings nicht, wie weit die deuteronomische Opfer- und Festtheorie einer auch im Kult gleichberechtigten und aktiven Frau Wirklichkeit geworden oder ein utopisches Programm geblieben ist. Die priester-schriftliche Kultgesetzgebung, die jetzt im Lesegefälle des kanonischen Pentateuchs davor steht, hat diesem Recht der Frau wahrscheinlich nicht widersprochen. Vor kurzem konnte nämlich Mayer I. Gruber für die Priesterschrift eine geschlechtsneutrale Sprache als charakteristisch nachweisen. Sie gebrauche in ihren Kultbestimmungen die Ausdrücke *nepes* und *ʾādām* im Sinn von »Person«, so daß die liturgischen Handlungen sowohl von Männern wie von Frauen ausgeführt werden durften.¹⁰¹ Ich kann dem hier nicht weiter nachgehen. Der deuteronomische Gesellschaftsentwurf rechnet jedenfalls aufgrund des Jahwe-glaubens für die geltende Rechtsordnung Israels mit der Möglichkeit einer auch in der Liturgie geschwisterlichen Welt.¹⁰² Darin liegt seine Aktualität für die neutestamentliche Kirche.¹⁰³

¹⁰¹ Gruber (Anm. 35) 62f. Aufgrund seiner Untersuchung sei es klar, »that P has many more positive possibilities to suggest to us about the place of women in biblical thought than we could possibly learn from the repetition of the standard cliché that P with its laws of purity led to the virtual exclusion of women from the cult. Moreover, P's awkward sentences beginning with *nepes* and ending with a verb in the impersonal third person should provide encouragement for moderns who struggle to construct nonsexist language« (ebd. 66 und 68). S. auch Schäfer-Lichtenberger (Anm. 90) 103.

¹⁰² In ihr kommt nicht zur Sprache oder wird abgebaut, was nach Bird (Anm. 6) 88 sonst im Alten Testament die Stellung der Frau im Kult bestimmte: »(1) the periodic impurity of women during their reproductive years; (2) the legal subordination of women within the family, which places the woman under the male authority of father, husband or brother, together with a corresponding subordination in the public sphere in which the community is represented by its male members; and (3) an understanding of women's primary work and social duty as family-centered reproductive work in the role of wife-mother.« Den häufigen Ausschluß aufgrund kultischer Unreinheit wegen Menstruation bzw. Geburt hat Gruber (Anm. 35) 66 Anm. 40 zurückgewiesen. Die Stillperiode bis zur Entwöhnung des Kindes hätte meist jahrelang gedauert und damit auch die Zeit, in denen Menstruation und Geburt aussetzten, vgl. zum Beispiel 1 Sam 1,22–24; s. dazu ferner ders., »Breast-Feeding Practices« in Biblical Israel and in Old Babylonian Mesopotamia, in: Motherhood of God (Anm. 35) 69–107. Die kultische Reinheit ist eine in Dtn 12,15.22; 15,22 überhaupt nur sehr indirekt und implizit angedeutete Voraussetzung, durch die sich das liturgische vom profanen Mahl unterscheidet. Zu einer Neubewertung kultischer Unreinheit der Frau im feministischen Diskurs s. Ina Johanne Betmartha (Petermann), Machen Geburt und Monatsblutung die Frau »unrein«? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (BIS 17) Leiden 1996, 43–60.

¹⁰³ Es ist somit kein Zufall, »daß Jesus die neue Gesellschaft, die er mit seinen Jüngern beginnt, vom gemeinsamen Tisch her formt. Hier beginnt die wahre Revolution, hier beginnt die wirklich klassenlose Gesellschaft. . . . Von hier aus gesehen könnte man das gesamte Ethos, das Jesus seinen Jüngern vor Augen stellt, als die »Tischsitten der Gottesherrschaft« bezeichnen. Damit wäre nämlich klar, daß dieses Ethos kein nebeliges »Weltethos« ist, auch keine dünne »Civil-Religion«, nicht einmal »natürliches Sittengesetz«, sondern das spezifische Ethos derer, die sich um den Tisch Jesu sammeln lassen« (Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. B. ²1998, 227f).