

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / unter
Mitarb. von Hildegard Cancik-Lindemaier ... hrsg. von Hubert Cancik
... - Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer
ISBN 3-17-010531-0

Bd. 4. Kultbild - Rolle. - 1998
ISBN 3-17-009556-0

UNIVERSITÄT LEIPZIG
Universitätsbibliothek
Zweigstelle Orientwissenschaften
Schülerstraße 6 · 04109 Leipzig
Germany

Opfer

K
24.2.98

Religionswissenschaft

35-466214

AER
Can 114

Alle Rechte vorbehalten
© 1998 W. Kohlhammer GmbH
Stuttgart Berlin Köln
Verlagsort: Stuttgart
Umschlag: Data Images GmbH
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

Die Deutungen von Omina sind von anderen Divinationsverfahren zu unterscheiden, bei denen, wie im römischen Auguralverfahren, die Zustimmung der Götter für eine bestimmte Frage eigens eingeholt wird oder, wie beim Orakel, von einem Priester oder anderen Spezialisten eine Auskunft gezielt erfragt wird. Trotz aller Versuche des Christentums und später der Wissenschaft ist es nicht gelungen, den Glauben an Omina einzudämmen oder aufzuheben. Dies ist aus dem Bedürfnis der Menschen zu verstehen, etwas über die Zukunft zu erfahren und Entscheidungshilfen zu bekommen, die zugleich eine Entlastung bedeuten. Da die Anerkennung von ungewöhnlichen oder alltäglichen Ereignissen als Vorzeichen von der Wahrnehmung und Einstellung der Subjekte abhängt, die Omina qua deren Wahrnehmung von ihnen selber unbewußt hervorgerufen und dann gemäß einem tradierten oder individuellen Deutungsschema als solche angesehen werden, läßt sich der Glaube an Omina weitgehend in unbewußte Psychologie auflösen.

Literatur

BLOCH, R., Les prodiges dans l'antique classique, Paris, 1963; BOUCHE-LECLERQ, A., Histoire de la divination dans l'antiquité I-IV, 1879-82; JEREMIAS, A., Allgemeine Religionsgeschichte, München, 1918, 50 ff. et passim; ZINSER, H., Annotazione psicologici sul oraculo ed altri metodi di divinatione, in: Palestrina International Association, Revista Culturale Multilingue, Palestrina, 1988.

Hartmut Zinser

→ *Divination, Mantik*

Opfer

A Allgemeine Kennzeichnung I. Definition 1. Opfer als ritueller Akt 2. Opfer als ritueller Komplex II. Religionswissenschaftlicher Sprachgebrauch 1. Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes 2. Begriffsgeschichte III. Sonstiger Sprachgebrauch 1. Theologische Ausweitung 2. Umgangssprache B Interpretation und Theorie I. Bestehende Theorieansätze 1. Klassische Ansätze 2. Stand der Opferforschung II. Skizze einer Opfertheorie 1. Deskription 2. Abgrenzung von Opferhandlungen 3. Interpretation des Sinns 4. Klassifikationen und Typologien 5. Historischer Wandel

A Allgemeine Kennzeichnung

Der Begriff »Opfer« wird sowohl in der Alltagssprache als auch in der religionswissenschaftlichen Terminologie gebraucht. Obwohl innerhalb der Religionswissenschaft Übereinstimmung darin besteht, daß die mit »Opfer« bezeichneten religiösen Sachverhalte in fast allen Religionen vorkommen und der Begriff »Opfer« deshalb eine zentrale Bedeutung innerhalb einer Typologie und Theorie religiöser Handlungen besitzt,

gibt es keinen einheitlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch.¹ Die Divergenzen sind insbesondere dadurch bedingt, daß die Opferdefinitionen der meisten Autoren deskriptive, interpretierende und theoretische Momente miteinander verbinden. Es wäre deshalb notwendig, den Opferbegriff im Rahmen einer umfassenden Theorie religiösen Handelns (die bisher nicht vorliegt) zu entwickeln.

I. Definition

Unter Berücksichtigung bestehenden Sprachgebrauchs läßt sich Opfer im engeren und im weiteren Sinn definieren:

1. *Opfer als ritueller Akt*: Im engeren Sinn kann unter Opfer verstanden werden: Eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objekts besteht.

(a) Es handelt sich um eine *religiöse Handlung*: Ohne hier auf die Problematik der Bestimmung von »Religion« bzw. »religiös« einzugehen, ist festzuhalten, daß die religionswissenschaftliche Verwendung des Terminus Opfer sich ausschließlich auf religiöse Handlungen bezieht und ähnlich strukturierte »profane« Handlungen sowie übertragene Verwendung des Wortes ausschließt.

(b) Das *materielle Objekt* kann ein Lebewesen (Tier, Mensch) oder ein unbelebtes Objekt (Pflanzen, Nahrungsmittel, Gebrauchsgegenstände u. a.) sein.

(c) Der Akt des *Entäußerns* impliziert, daß das Objekt zunächst im Besitz oder der Verfügungsgewalt des Akteurs ist und dann aus der Verfügungsgewalt entlassen wird (ganz oder teilweise, endgültig oder zeitweise).

(d) Der *rituelle* Charakter des Entäußerns impliziert, daß der Handlungsablauf in der Form stilisiert ist und der Akt eine symbolische Bedeutung besitzt. Welches die symbolische Bedeutung ist, läßt sich nicht durch isolierte Analyse des rituellen Aktes, sondern nur im Kontext des rituellen Gesamtkomplexes und der darauf bezogenen religiösen Vorstellungen ermitteln.

2. *Opfer als ritueller Komplex*: Im weiteren Sinn kann unter Opfer verstanden werden: ein Komplex ritueller Handlungsabläufe, in dem mindestens ein Akt ritueller Entäußerung eines materiellen Objektes vorkommt und darin eine mehr oder weniger zentrale Stellung einnimmt.

II. Religionswissenschaftlicher Sprachgebrauch

1. *Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes*: Als Opfer werden im Deutschen unterschiedliche Sachverhalte bezeichnet, für die in anderen Sprachen jeweils verschiedene Wörter zur Verfügung stehen. Ein Teil der terminologischen Schwierigkeiten hat hier seine Ursache.

Im Deutschen kann als Opfer nicht nur der rituelle Akt des Entäußerns, sondern auch der Gegenstand des Entäußerns bezeichnet werden: etwas wird *als Opfer*

¹ VAN DER LEEUW, Die do-ut-des Formel, 241; T. VAN BAAREN, Theoretical speculations on sacrifice, in: Numen 11 (1964) 1-12, hier: 1.

dargebracht. In den vom Lateinischen beeinflussten Terminologien spricht man von *victima* (*victime*, *victim*). Im Deutschen ist neben »Opfergabe« als *terminus technicus* »Opfermaterie« gebräuchlich. In der englisch- und französischsprachigen Religionswissenschaft wird terminologisch oft unterschieden zwischen *sacrifice* und *offering* (*oblation*). Im Anschluß an Hubert und Mauss² werden unter *sacrifice* nur solche Handlungen verstanden, bei denen die Materie zerstört wird. *Offering* (*oblation*) gilt dann als übergeordneter Begriff, *sacrifice* als Sonderfall.³ Das deutsche Wort Opfer umfaßt in der Regel beides, entspricht also dem übergeordneten Begriff.

2. *Begriffsgeschichte*: Die Geschichte des religionswissenschaftlichen Opferbegriffs ist von der Bedeutungsgeschichte des deutschen und englisch-französischen Vokabulars in gleicher Weise beeinflusst. Etymologisch läßt sich das deutsche Substantiv »Opfer« als Substantivierung des Verbs »opfern« erkennen, dessen althochdeutsche Form *opfarōn* (alt niederdeutsch *opp(a)rōn*) unter Lautverschiebung aus lateinisch *operari* entlehnt ist, das seit CYPRIAN (205–258) in der Bedeutung von »Almosen spenden« gebraucht wird. Im Gegensatz dazu leiten sich die friesischen und sächsischen Wortbildungen, mit denen das englische und niederländische *offering*, *offer* verwandt ist, aus lateinisch *offere* (= darbringen) ab.⁴

Die Grundbedeutung des lateinischen Wortes *sacrificium* ergibt sich aus den Bestandteilen *sacer* (= heilig) und *facere* (= machen) im Sinne von »einen Gegenstand in den Bereich des Heiligen überführen«, d. h. (den Göttern) als Opfer darbringen. In den religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch sind die Bedeutungsfelder aller drei Wortgruppen eingegangen, wobei eine Tendenz feststellbar ist, sich an der Grundbedeutung von *sacrificium* zu orientieren.

III. Sonstiger Sprachgebrauch

1. *Theologische Ausweitung*: Der Opferbegriff außerhalb der Religionswissenschaft ist wesentlich durch den theologischen Sprachgebrauch geprägt. Im Neuen Testament (NT) wird die aus der jüdischen Tradition stammende Opfervorstellung theologisch umgeformt und im übertragenen Sinne gebraucht⁵:

(a) Der Tod Christi wird als Selbsthingabe für die Menschen interpretiert und terminologisch den jüdischen Opfern assoziiert (Eph 5, 2). Die theologische Deutung des Opfertodes Christi wird im Hebräerbrief (Kap. 7–10) genauer entwickelt.

(b) In den ersten Jahrhunderten wird dann von verschiedenen Kirchenvätern das Abendmahl als Opfer bezeichnet. Darauf baute die katholische Deutung der Eucharistiefeier als Meßopfer auf.⁶

(c) Schon im NT findet sich ferner eine Verwendung des Opferbegriffs im ethischen

² HUBERT und MAUSS, *Essai sur la nature*, 2–138.

³ V. TURNER, *Sacrifice as a quintessential process: Prophylaxis oder abandonment?*, in: *Hist. o. Religions* 16 (1977) 189–215, hier: 190; VAN BAAL, *Offering, sacrifice and gift*, 161.

⁴ F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, (1883) ²⁰1967, 523.

⁵ DALY, *Christian sacrifice*, 208–307; H. D. WENDLAND, *Art. Opfer* (im NT), in: *RGG*³ III, 1647–1651.

⁶ E. KINDER, *Art. Opfer* (dogmengeschichtlich), in: *RGG*³ III, 1651–1656.

Sinne: Das wahre, Gott wohlgefällige Opfer besteht in der Darbringung des eigenen Leibes (Röm 12, 1). In diesem Sinne konnten eine gottgefällige Lebensführung, aber auch Martyrium und Askese als Opfer interpretiert werden. Die Theologie der Reformation, die das rituelle Opferverständnis (»Meßopfer«) das Katholizismus ablehnt, griff den ethischen Opferbegriff auf, in dem allein die Selbsthingabe im Dienste Gottes als Opfer bezeichnet wird.

2. *Umgangssprache*: In der heutigen Alltagssprache⁷ wird das Wort »Opfer« vorwiegend in ethischem Sinn gebraucht, während die Assoziation »Opferritual« weitgehend verschwunden ist. Als »Opfer« werden nichtritualisierte Handlungen bezeichnet, denen ein Element des Verzichts oder der Selbstaufgabe eigen ist, häufig im Hinblick auf einen bestimmten Wert: »Für eine gute Sache ein Opfer bringen.« Daneben findet sich auch eine übertragene Bedeutung von Opfer im Sinne von *victima* in Zusammenstellungen wie »Verkehrsoffer«, »Opfer eines Verbrechens« etc.

B Interpretation und Theorie

I. Bestehende Theorieansätze

Seit dem 19. Jhd. haben sich fast alle religionswissenschaftlichen Theoretiker mehr oder weniger ausführlich mit dem Komplex Opfer befaßt. Die Ziele der Theoriebildung sind nicht immer explizit formuliert, es lassen sich jedoch einige Schwerpunkte erkennen. (a) Im 19. und frühen 20. Jhd. lag das Schwergewicht auf evolutionistischen Ansätzen, in deren Vordergrund die Frage nach den ursprünglichsten Formen des Opfers stand. (b) Parallel dazu wurde versucht, *Typen* von Opfern zu unterscheiden. (c) Im Anschluß an HUBERT und MAUSS wurde der *Struktur* des Opferrituals und der damit verbundenen *Sybolik* stärkere Aufmerksamkeit geschenkt. (d) In der neueren anthropologischen und religionswissenschaftlichen Theorie treten funktionalistische, kommunikationstheoretische und ethologische Deutungen in den Vordergrund.

1. *Klassische Ansätze*: Den traditionellen Theorieansätzen ist die implizite Voraussetzung gemeinsam, daß es sich bei den als Opfer bezeichneten Sachverhalten um ein einheitliches Phänomen handle⁸, dessen Ursprung, Wesen oder Struktur es zu bestimmen gelte. Aus der reichhaltigen Literatur können hier nur die forschungsgeschichtlich einflußreichsten Vertreter angeführt werden.⁹

EDWARD BURNETT TYLOR (1832–1917) brachte in Bd. 2 seines 1871 erstmals erschienenen Werks »*Primitive Culture*«¹⁰ einige bis heute relevante Gesichtspunkte in die Diskussion. Er interpretierte das Opfer vor dem Hintergrund seiner animistischen Reli-

⁷ W. OVERDICK, *Was fällt Ihnen bei dem Wort »Opfer« ein?* in: *Mitt. a. d. diak.-mission. Werk* 16 (1979) 24–30.

⁸ HUBERT und MAUSS, *Essai sur la nature*, 302; VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, (1933) ²1956, 394.

⁹ Überblick über die Forschungsgeschichte bei JAMES, *Sacrifice*, 1–7; A. DI NOLA, *Art. Sacrificio e offerta*, in: *Enciclopedia delle Religione* 5 (1973) 649–678.

¹⁰ E. B. TYLOR, *Primitive culture*, (1871) ⁷1929, zitiert nach dem 1958 erschienenen Nachdruck unter dem Titel »*Religion in primitive culture*« hier: 461–496.

gionstheorie als »ein Geschenk (*gift*), das einer Gottheit gemacht wird, als ob sie ein Mensch wäre«.¹¹ Grundlage seiner Theorie ist der Gedanke, daß das Opfer eine Form der Kommunikation des Menschen mit Geistern oder Götter darstellte, die in Analogie zu menschlichem Sozialverhalten zu sehen sei. Impliziert ist dabei, daß das Opfer grundsätzlich an einen personal vorgestellten Adressaten gerichtet sei. In seiner ursprünglichsten Form seien die mit dem Opfer verbundenen Intentionen die gleichen, die mit der Überreichung eines Geschenkes und damit verbundenen Bitten an einen menschlichen Machträger verbunden werden. Neben dieser als »Geschenkstheorie« bezeichneten Vorstellung unterscheidet TYLOR noch zwei weitere Typen des Opferverständnisses, die er in evolutionistischer Manier als spätere Entwicklungsstufen deutet: Die »Huldigungstheorie«, die im Opfer primär eine Ehrbezeugung für eine Gottheit sehe, und die »Verzichtstheorie«, nach der der Hauptsinn und Verdienst des Opfers in der Entsagung liege.

WILLIAM ROBERTSON SMITH (1845–1898) übte mit seinen 1889 publizierten »*Lectures on the Religion of the Semites*«¹² großen Einfluß auf die religionswissenschaftliche Opfertheorie aus, obwohl er seine Hypothesen ausdrücklich auf den semitischen Bereich beschränkte.¹³ SMITH unterscheidet zwei Bedeutungen des Opfers: (1) als Tribut an eine Gottheit, wozu die Darbringung von Erstlingsfrüchten des Feldes gehörten, und (2) als Akt der Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrer Gottheit, welches die ältere Form sei. Bei den Semiten sei die Grundidee des Opfers allgemein diese zweite, davon abgeleitet seien dann auch Vorstellungen, die im Opfer ein Mittel zur Sühne und zur Versöhnung mit der Gottheit sähen.

Trotz einiger heute nicht mehr haltbaren Voraussetzungen und Folgerungen, die mit SMITH's evolutionistischer Grundhaltung und der Annahme eines ursprünglichen Totemismus zusammenhängen, sind einige seiner Interpretationen auch heute noch fruchtbar. Dies gilt vor allem für die Beobachtung, daß Opferrituale häufig mit gemeinsamen Mahlzeiten verbunden sind und daß Kommensalität gemeinschaftsstiftend bzw. gemeinschaftsfestend wirkt. Im Opfermahl kann sich so nicht nur die Gemeinschaft der daran beteiligten Menschen dokumentieren, sondern auch die Gemeinschaft der Menschen mit der verehrten Gottheit.

HENRI HUBERT (1872–1927) u. MARCEL MAUSS (1872–1950) versuchten in ihrem 1899 erschienenen »*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*«¹⁴, sich von den evolutionistischen Ansätzen ihrer Zeit zu lösen und eine Analyse der allgemeinen Struktur von Opferritualen, der darin enthaltenen Symbolik und der Intentionen der Beteiligten vorzulegen. Als empirische Basis ihrer Untersuchungen dienen ihnen die Opfer im alten Indien und in Israel, sie gehen jedoch davon aus, daß die anhand dieser Beispiele herausgearbeiteten Strukturen universelle Gültigkeit besitzen.

Als Opfer (*sacrifice*) werden von HUBERT und MAUSS nur solche Darbringungen angesehen, bei denen die Opfergabe zerstört wird. In den einleitenden Riten werde die Opfermaterie (normalerweise ein Opfertier) aus dem profanen Bereich enthoben und in einen Zustand der Heiligkeit überführt. Die Opfergabe werde so zum Medium, die einen indirekten Kontakt herstelle zwischen der Welt des Heiligen, der sie zugeführt werde, und der profanen Welt, der sie entstamme. Im Akt des Zerstörens bzw. des Tötens vollziehe sich eine Freisetzung der durch die Konsekration angesammelten

¹¹ Ebd., 461.

¹² SMITH, Die Religion der Semiten.

¹³ Ebd., 163.

¹⁴ HUBERT und MAUSS, *Essai sur la nature, 2–138.*

Energien, die einerseits der Welt des Heiligen, andererseits den Personen, für die das Opfer ausgeführt wird, zufließen.¹⁵ Die so vollzogene Kommunikation zwischen beiden Bereichen ändere den religiösen Zustand des Opfernden, was die Autoren geradezu als Definitionsmerkmal des Opfers betrachten.¹⁶

Ein wesentliches Verdienst der umfangreichen und vielschichtigen Untersuchung von HUBERT und MAUSS besteht im Nachweis des komplexen Charakters von Opferritualen, der es ausschließe, einzelne Aspekte und Intentionen isoliert herauszugreifen und in Klassifikation einander gegenüberzustellen. Ihr methodischer Ansatz zielt deshalb nicht darauf, die »ursprüngliche« Bedeutung des Opfers oder eine evolutionäre Abfolge verschiedener Typen zu bestimmen, sondern die Struktur des rituellen Ablaufs zu erkennen. Während diese Grundstruktur bei allen Opfern dieselbe sei, ließen sich im Einzelfall unterschiedliche Funktionen feststellen, so daß die jeweilige Bedeutung und Intention variabel seien. In einer späteren Studie¹⁷ analysierte MAUSS die Struktur des Gabentauschs und in diesem Zusammenhang die Konzeption des Opfers als Geschenk an die Götter. Gabe und Gegengabe schaffen eine Beziehung wechselseitiger Verpflichtung, die nicht nur auf dem materiellen Wert der ausgetauschten Güter beruhe, sondern aus Bindungen resultierten, die durch die den Gütern innewohnende unpersönliche Kraft geschaffen würden.

GERARDUS VAN DER LEEUW (1890–1950) hatte einen ähnlichen Gedanken schon wenige Jahre vorher in einem kurzen Aufsatz entwickelt.¹⁸ Durch das Gabenopfer werde eine mystische Beziehung zwischen Mensch und Gott geschaffen, die auf der der Gabe inhärenten Lebenskraft beruhe. Anders als MAUSS sieht v. d. LEEUW die durch das Opfer aufrecht erhaltene Zirkulation der unpersönlichen Lebenskraft oder »Mächtigkeit« als Wesen des Opfers an, wobei es sekundär sei, ob dabei Götter als Empfänger der Gaben eine Rolle spielen. »Denn die Hauptsache ist nicht, daß irgendjemand etwas bekommt, sondern daß der Strom des Lebens weiterfließt.«¹⁹

WILHELM SCHMIDT (1868–1954) führte mit seiner kulturhistorischen Methode einen neuen Aspekt in der religionswissenschaftlichen Opferforschung ein. Es sei methodisch unangemessen, Sachverhalte aus verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen undifferenziert nebeneinanderzustellen und so eine allgemeine Opfertheorie formulieren zu wollen; vielmehr könnten immer nur Kulturen gleicher Entwicklungsstufe miteinander verglichen werden. Im Zusammenhang mit seiner monumentalen ethnologischen Untersuchung »*Der Ursprung der Gottesidee*«²⁰ kam er zu dem Ergebnis, daß sich auf der ältesten Kulturstufe nur eine Opferform finde, nämlich das Primitivopfer, das in der rituellen Darbringung von Nahrungsmitteln an die höchste Gottheit bestehe. Sinn dieses Opfers sei die rituelle »Anerkennung des höchsten Eigentums des Schöpfers über die Lebensmittel«.²¹ Auf späteren Stufen der Kulturentwicklung sei diese ursprüngliche Form des Primitivopfers durch andere Elemente ergänzt und überlagert worden.

Schmidt hat seine Untersuchungen nicht im Sinne einer allgemeinen Entwicklungsge-

¹⁵ Ebd., 249–251.

¹⁶ Ebd., 205.

¹⁷ M. MAUSS, Die Gabe, in: *Soziologie und Anthropologie* 2, (franz. 1924) 1975, 9–144.

¹⁸ VAN DER LEEUW, Die do-ut-des Formel, 241; vgl. auch ders., *Phänomenologie der Religionen*, 393–406.

¹⁹ Ebd., 399.

²⁰ erschienen 1912–1956.

²¹ P. W. SCHMIDT, Die Primitivopfer in der Urkultur, in: *Corona Amicorum. EMIL BÜCHER zum 80. Geburtstag*, 1948, 81–92, hier: 84f.

schichte oder Theorie des Opfers ausgeweitet.²² Sein wichtigster Beitrag zur religionswissenschaftlichen Opferforschung dürfte in der methodischen Forderung nach historischer Differenzierung und Berücksichtigung des jeweiligen kulturellen Kontextes liegen, eine Forderung, die man trotz bekannter Einwände gegen die kulturhistorische Schule als berechtigt ansehen muß.

2. *Stand der Opferforschung:* Während die ›traditionellen‹ oder ›klassischen‹ Ansätze durch das Bemühen gekennzeichnet sind, das vermeintlich universelle religiöse Phänomen Opfer auf eine oder mehrere Grundformen zu reduzieren, ist seit Mitte des 20. Jhds. eine spürbare Zurückhaltung bei der Formulierung von Theorien mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu verzeichnen. Statt dessen findet sich eine Vielzahl von ethnologischen Einzeluntersuchungen, die Opferrituale als Teil des religiösen und kulturellen Systems eines Volkes oder einer sozialen Gruppe behandeln. Gleichwohl bilden die durch die ›klassischen‹ Opfertheorien gelieferten Interpretationsansätze den konzeptuellen Rahmen, an die die meisten Studien anknüpfen. Folgende fünf Aspekte stehen dabei im Vordergrund: (a) Opfer als Geschenk oder Gabe an eine Gottheit, wodurch eine Beziehung wechselseitiger Verpflichtung zwischen Mensch und Gottheit geschaffen bzw. unterhalten werde (TYLOR, MAUSS); (b) Opfer als ritueller Vollzug der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen, die sich insbesondere in der Kommensalität, dem Opfermahl, dokumentiere (SMITH); (c) Opfer als rituelle Form der Kommunikation zwischen der Sphäre des Heiligen und der profanen Welt, wobei die Opfermaterie als Medium des Kontaktes diene (HUBERT, MAUSS); (d) Opfer als rituelles Mittel, um den Kreislauf der unpersönlichen ›Lebenskraft‹ (*mana*) sicherzustellen (v. D. LEEUW, MAUSS); (e) Opfer als rituelle Anerkennung der Macht Gottes über das Leben und der Abhängigkeit des Menschen (Schmidt).

Sämtliche Interpretationsansätze können durch Verweis auf entsprechendes historisches oder ethnologisches Material als begründet nachgewiesen werden. Dies zeigt, daß sie sich keineswegs wechselseitig ausschließen müssen, sondern als komplementär betrachtet werden können. Widersprüche treten nur dann auf, wenn – was nicht selten vorkommt – jeweils eine Interpretation als allgemeingültig ausgegeben wird, die das ›Wesen‹ des Opfers erfasse.

In den Untersuchungen der letzten Jahrzehnte gerieten zusätzliche Aspekte ins Blickfeld. Das Schwergewicht verlagerte sich von der hermeneutischen Frage nach dem religiösen Sinn des Opfers aus der Sicht der Akteure zu der soziologischen Frage nach den Beziehungen zwischen Opferritualen und anderen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens. Dies gilt insbesondere für die funktionalistische Sichtweise, die sich mit den sozialen, psychologischen oder ökonomischen Wirkungen und Bedingungen von Opferritualen in jeweils gegebenen Gesellschaften befaßt.²³ In neuerer Zeit werden hermeneutische Gesichtspunkte unter strukturalistischen und kommunikationstheo-

²² Vgl. jedoch A. VORBICHLER, Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte, 1956.

²³ R. FIRTH, Offering and sacrifice: Problems of organisation, in: Journ. o. t. Royal Anthr. Institute 93 (1963) 12–24; W. BURKERT, Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: STEPHENSON (Hrsg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, 1976, 168–187; J. H. M. BEATTIE, On understanding sacrifice, in: BOURDILLON, FORTES (Hrsg.), Sacrifice, 1980, 29–44, hier: 36.

retischen Aspekten²⁴ erneut aufgegriffen, wobei Opferrituale als symbolische Darstellung von Weltbildstrukturen begriffen werden. Schließlich wird von einigen Autoren versucht, die in Opferritualen manifesten Verhaltensmuster entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen und so auf biologische Grundlagen zurückzuführen.²⁵

Gemeinsam ist den meisten neueren Theorieansätzen eine Ausweitung des Bezugsrahmens. Während in der klassischen Religionswissenschaft das Opfer neben dem Gebet als die wichtigste Form religiösen Handelns angesehen und einer isolierten Betrachtung unterzogen wurde, setzt sich zunehmend die Überzeugung durch, daß das Opfer als eine Sonderform rituellen Handelns zu gelten hat. Eine Opfertheorie, die auf das allgemeine Ziel einer Theorie der Religion hin orientiert ist, müßte deshalb als Teil einer umfassenden Theorie religiösen Handelns und speziell religiöser Rituale konzipiert sein. Eine solche Theorie steht noch aus.

II. Skizze einer Opfertheorie

Im folgenden wird versucht, skizzenhaft zu umreißen, auf welche Weise bestehende Forschungsansätze systematisch integriert und im Rahmen einer Theorie rituellen Handelns entwickelt werden könnten.

1. *Deskription:* Die meisten Opferrituale stellen komplexe Handlungsabläufe dar, bei deren Beschreibung eine Vielzahl von Elementen zu berücksichtigen ist. Eine deskriptive Analyse kann unter folgenden Gesichtspunkten erfolgen:

(a) Das *Szenario* umfaßt zunächst Ort und Zeit der Opferhandlung. Beide sind in der Regel nicht beliebig, sondern schon Teil der rituellen Anordnung. Opferorte können öffentliche Tempel oder Tempelbezirke ebenso sein wie Häuser einzelner Familien oder bestimmte Opferplätze innerhalb oder außerhalb einer Siedlung. In vielen Fällen lassen sich aus dem Opferort schon erste Rückschlüsse auf die Bedeutung des Opfers ziehen (z. B. private oder öffentliche Opfer, Adressat), dies gilt ebenso für den Zeitpunkt.

Zu berücksichtigen sind die in das Ritual einbezogenen Gegenstände, an ersterer Stelle die Opfermaterie: Tier, Mensch, Nahrungsmittel, Kleidung oder sonstige Gaben. Hinzu kommen weitere Ritualutensilien wie Altar, Tisch, Gefäße, Wasser, Öl, Tötungsinstrumente, Feuer oder Rauch.

Die beteiligten Personen umfassen den oder die Offizianten, d. h. denjenigen, der den Opferakt ausführt (z. B. Priester, Familienoberhaupt), den Opferer oder Opferherr, d. h. denjenigen, der den Opferakt veranlaßt und ggf. finanziert, sonstige aktiv am rituellen Geschehen beteiligte Personen und schließlich die Zuschauer.

(b) Der *Handlungsablauf* beginnt schon vor dem eigentlichen Opferakt und setzt sich im Anschluß daran noch fort. Opferplatz, Utensilien und Opfermaterie müssen nach rituellen Vorschriften vorbereitet werden, ebenso Offiziant, Opferer und gegebenen-

²⁴ P. RIGBY, A structural analysis of Israelite sacrifice and its other institutions, in: Église et Théologie 11 (1980) 299–351; GLADIGOW, Die Teilung des Opfers, 19–43.

²⁵ W. BURKERT, Glaube und Verhalten, in: Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique 27 (1981) 91–133; M. FORTES, Anthropologists and theologians: Common interests and divergent approaches, in: BOURDILLON, FORTES (Hrsg.), Sacrifice, V–XIX, XIV–XVI.

falls auch die sonstigen beteiligten Personen. Zu den vorbereitenden Maßnahmen gehören häufig rituelle Reinigungen, Fasten und die Beachtung sexueller Tabus.

Das eigentliche Ritual besteht in der Regel aus einer Vielzahl ritueller Aktionen, wozu beispielsweise Prozessionen, Zirkambulationen, verbale Handlungen (Gebete, Deklorationen, Gesänge) und Tänze gehören können. Besondere Bedeutung kommt dabei der rituellen Behandlung der Opfermaterie zu. Sofern es sich um ein lebendes Opfer handelt, nimmt die rituelle Tötung meist eine zentrale Stellung ein. Wie andere Opfergaben werden die getöteten Opfertiere zuweilen ganz oder teilweise zerstört, häufig durch Verbrennen, Flüssigkeiten können als Libationen ausgegossen werden. Gelegentlich werden Teile der Opfermaterie den Tempeln oder Priestern überlassen, häufig wird die Opfermaterie zumindest teilweise wieder menschlicher Verwendung zugeführt, etwa im Rahmen einer sich anschließenden Mahlzeit.

(c) Ebenso wie vor dem eigentlichen Opferakt finden auch im Anschluß daran meist weitere rituelle Handlungen statt, so daß Opfer Teil eines umfassenderen, nicht selten mehrerer Tage dauernden *rituellen Komplexes* ist. Rituelle Komplexe, wie Frühlings- und Erntefeste, Hochzeitsfeierlichkeiten, Regenbitrituale etc., umfassen eine große Zahl unterschiedlicher ritueller Aktionen, zu denen oft mehr als ein Opferritual gehören (z. B. Opfer verschiedener Tiere, vegetabile Opfergaben, Libationen). Hier stellt sich das Problem der Segmentierung, d. h. der Abrennung einzelner Riten, die Bestandteil eines im Grunde kontinuierlichen und komplexen Handlungsverlaufs sind.²⁶

2. *Abgrenzung von Opferhandlungen*: Es ist terminologisch nicht zweckmäßig, einen ganzen Ritualkomplex als Opfer zu bezeichnen. Offenbar ist es ein ganz bestimmter Typus ritueller Aktionen, der uns von Opfer sprechen läßt. Die äußere Form ist freilich vielgestaltig, es gehören dazu Handlungen, bei denen ein materielles Objekt getötet, zerstört, verbrannt, niedergelegt, ausgegossen oder ähnlich behandelt wird. Es ist offensichtlich, daß die äußere Form einer Handlung allein nicht ausreicht, entscheidend ist vielmehr ihre semantische Funktion, d. h. ihre Bedeutung. Wir sehen derartige rituelle Aktionen nur dann als Opferhandlung an, wenn damit die Bedeutung des Entäußerns verbunden ist: Durch die Handlung wird ausgedrückt, daß die Verfügungsgewalt über das materielle Objekt aufgegeben wird. Konstitutionsmerkmal eines Opfers ist demnach ein ritueller Akt des Entäußerns. Dieser Akt ist eingebunden in einen komplexen rituellen Handlungsverlauf und von diesem nicht zu trennen. Es ist deshalb zuweilen üblich, den gesamten rituellen Komplex als Opfer zu bezeichnen. Dies ist jedoch im Interesse einer konsistenten religionswissenschaftlichen Terminologie nicht zweckmäßig, weil es dann zu Überschneidungen mit anderen Begriffen wie Weihung, Gebet, Prozession u. ä. kommt.

3. *Interpretation des Sinns*: Wenn wir definitorisch solche rituellen Handlungen als Opfer bezeichnen, mit denen die Bedeutung des Entäußerns verbunden ist, so besagt dies wenig oder nichts über den Sinn derartiger Rituale. Beim Verstehen des Sinns geht es um die Frage, was die beteiligten Personen mit dem Opfer intendieren. Kennzeichnungen des Sinns wie ›Gabe an eine Gottheit‹, ›Transfer von Machtsubstanz‹, ›magische Wirksamkeit‹, ›Sühnewirkung‹ mögen zwar im Einzelfall eine angemessene Interpretation darstellen, Versuche, damit den allgemeinen Sinn des Opfers zu erfassen,

²⁶ TURNER, *Sacrifice*, 189.

müssen jedoch zwangsläufig fehlschlagen. Der rituelle Akt des Entäußerns ist ein flexibles Symbol, das in unterschiedlichen Kulturen und Kontexten mit jeweils verschiedenen Sinnintentionen gebraucht werden kann.²⁷ Bei der Interpretation des Sinns muß die Analyse über den isolierten Opferakt hinaus ausgeweitet werden. Zu berücksichtigen sind insbesondere: 1. die Gesamtstruktur des rituellen Komplexes, in den die Opferhandlung eingebettet ist, und 2. das jeweils gegebene religiöse Weltbild, vor dessen Hintergrund das Ritual gedeutet wird.

Der allgemeine Sinn des Opfers läßt sich auch deshalb nicht bestimmen, weil nicht nur der äußere Ablauf von Riten, sondern auch die damit verbundenen Intentionen in der Regel höchst komplex sind und nicht auf ein einziges Moment reduziert werden können. Dies kann am Beispiel der chinesischen Ahnenopfer erläutert werden: Ein Sinn der rituellen Darbringung von Speisen besteht (aus der Sicht zumindest eines Teils der Akteure) darin, den Ahnengeistern die Essenz dieser Speisen zuzuführen, weil sie diese in ihrer jenseitigen Existenz benötigen. Wir können hier von instrumenteller Verwendung des Entäußerns sprechen. Gleichzeitig sind die Ahnenopfer aber auch Ausdruck der Ehrfurcht gegenüber den Vorfahren, sie teilen also etwas über die Haltung der Akteure mit. Man kann dies als kommunikative Verwendung des Entäußerns bezeichnen. Dazu gehört auch, daß man durch die Bezeugung der Ehrfurcht von den Ahnen Wohlwollen und Hilfe erwartet und sich gegebenenfalls explizit mit Bitten an sie wendet. Auf einer dritten Sinnenebene schließlich wird der institutionelle Status von Opferer und Ahn betroffen: Erst indem und solange einem Totengeist Ahnenopfer dargebracht werden, besitzt er den Status eines Ahn. Diejenigen aber, die gemeinsam einem Ahn opfern, konstituieren sich durch eben diesen Akt als Verwandtschaftsgruppe. Da durch den rituellen Akt der Charakter von Totengeist bzw. Opferer innerhalb des institutionellen Ordnungssystems betroffen wird, kann man hier von institutioneller Verwendung sprechen.

Die analytische Unterscheidung von instrumenteller, kommunikativer und institutioneller Verwendung ritueller Handlungen läßt sich auch auf andere Opfer anwenden. Dabei ist jedoch immer zu beachten, daß es sich nicht um Alternativen handelt, sondern um unterschiedliche Aspekte, die innerhalb eines einzigen Operrituals feststellbar sein können. Die Unterscheidung verschiedener Verwendungsformen bietet jedoch einen theoretischen Rahmen, innerhalb dessen scheinbar widersprüchliche Interpretationen des Sinns von Opfer Ritualen integriert werden können.

(a) *Instrumentelle Verwendung* des Opfers läßt sich in all den Fällen feststellen, in denen der ›materielle‹ Akt des Entäußerns selbst Zweck der Handlung ist, beispielsweise um die Opfermaterie einem anderen Verwendungszweck zuzuführen. Dazu gehören Interpretationen, die das Entäußern im realistischen Sinn als ›Gaben‹ ansehen, bei denen die Opfermaterie von den Geistern oder Gottheiten in irgendeiner Form genossen wird, wie es vielfach im Ahnen- und Geisterkult²⁸, aber auch bei Speiseopfern im Alten Orient²⁹, in Indien³⁰ und bei den aztekischen Menschenopfern für

²⁷ BOURDILLON, Introduction, in: ders., FORTES (Hrsg.), *Sacrifice*, 23.

²⁸ Z. B. EVANS-PRITCHARD, *The meaning of sacrifice*, 21–33.

²⁹ Vgl. S. MOWINKEL, *Religion und Kultus*, 1953, 104 f.; S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, in: *RdM* 8 (1960) 92 f.

³⁰ M. BIARDEAU, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, 1976, 22; LEVI, *La doctrine du sacrifice*, 81 f.

die Sonnengottheit³¹ der Fall ist. Von instrumenteller Verwendung kann man auch sprechen, wenn durch den Akt des Entäußerns die Opfermaterie eliminiert werden soll, etwa bei ›Sündenbock‹-Riten, bei denen ein Opfertier vorher rituell mit den Sünden der Menschen beladen wurde.³² Freilich treten in solchen Fällen meist symbolische Verwendungsformen des Rituals gegenüber der realistisch-instrumentellen in den Vordergrund.

(b) *Kommunikative Verwendung* ist die offensichtlichste Form des symbolischen Gebrauchs von Opferriten. Im Blickfeld steht dabei nicht die materielle Konsequenz des Aktes. Der kommunikative Sinn von Riten besteht in ihrem Mitteilungscharakter, sie sind Träger von Informationen.³³ Bei Opferritualen besitzt ein Aspekt dabei eine besondere Bedeutung: Durch den rituellen Akt des Entäußerns wird in vielen Fällen eine Beziehung zwischen Menschen und Göttern bzw. Geistern geschaffen, die Opfermaterie bildet gleichsam das Medium der Kommunikation.³⁴ Das Opfer kann in diesen Fällen als Form der Interaktion zwischen Menschen und Göttern nach dem Muster menschlichen Sozialverhaltens angesehen werden. Wie bei zwischenmenschlicher Kommunikation wird der rituelle Kontakt via Gabe in der Regel durch verbale Kommunikation ergänzt, beim Opfer durch Gebete und Deklarationen.

Man wird also jeweils den gesamten rituellen Kontext berücksichtigen müssen, um den intendierten Sinn verstehen zu können. Der Inhalt der im Opferritual enthaltenen Informationen läßt sich deshalb keinesfalls allgemein bestimmen, es können jedoch häufig zu beobachtende Typen unterschieden werden: Viele Opfer sind von Bitten oder Aufforderungen begleitet, die die Götter oder Geister zu von den Menschen erwünschten Reaktionen veranlassen sollen (allgemein: Gewährung von Glück, Abwehr von Unglück). Umgekehrt können Opfer auch Versprechen, Gelübde und ähnliche Selbstverpflichtungen der Menschen enthalten. Die Intention ist in beiden komplementären Fällen, die Beziehung zwischen Göttern und Menschen in einer bestimmten Weise zu regeln (*regulative Funktion*). Die Entäußerung der Opfergabe bildet dabei das rituelle Mittel, ein Verhältnis wechselseitiger Verpflichtung zu schaffen.³⁵

Ein zweiter, häufig mit Opferritualen verbundener Typ von Mitteilungen dient der Selbstdarstellung des Menschen. Es werden Haltungen (z. B. Ehrbezeugung, Unterwerfung, Dank) und Gefühle (z. B. Reue, Schuld, Furcht, Vertrauen) zum Ausdruck gebracht (*expressive Funktion*).³⁶

Schließlich können Rituale auch der symbolischen Darstellung von kognitiven und normativen Aspekten des Weltbildes dienen. Dazu gehört insbesondere der dramatische Nachvollzug von mythologischem Geschehen, das im Opferritual wiederholt und damit sowohl aktualisiert als auch dargestellt wird.³⁷ In anderen Fällen dienen die Verhaltensnormen für die verschiedenen am Opferritual beteiligten Akteure der sym-

³¹ W. KRICKEBERG, Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas, in: KRICKEBERG, TRIMBORN, ZERRIES, Die Religionen des alten Amerika, RdM 7 (1961) 49f.

³² Lev. 16, 20–28.

³³ GLADIGOW, Die Teilung des Opfers, 21.

³⁴ HUBERT und MAUSS, Essai sur la nature, 249f.

³⁵ M. MAUSS, Die Gabe, hier: Kap. I.

³⁶ Für Israel vgl. MOWINKEL, Religion und Kultus, 105.

³⁷ Vgl. G. DIETERLEN, Sacrifice en Afrique occidentale. Mythes et pratiques des Dogon, in: Dictionnaire d. mythol. et d. relig. d. sociétés tradition. et du monde antique 2 (1981) 404–407; A. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern, 1951, 203f.

bolischen Darstellung des normativen Verhaltens der einzelnen Statusgruppen innerhalb der Gesellschaft. Die rituelle Ordnung repräsentiert die soziale Ordnung.³⁸

Die kommunikative Verwendung von Ritualen steht bei den meisten Interpretationen des Sinns von Opfer im Vordergrund. Es ist allerdings zu beachten, daß die kommunikative Bedeutung eines Opfers (d. h. die durch es zum Ausdruck gebrachten Inhalte) erst vor dem Hintergrund des gesamten rituellen Komplexes verstehbar wird, wobei die darin enthaltenen verbalen Äußerungen (Gebete, Anrufungen, Deklarationen) eine entscheidende Rolle spielen. Sprachhandlungen eignen sich weit besser als rituelle Handlungen zur Übermittlung von Informationen. Der rituelle Akt der Entäußerung ist deshalb nicht in erster Linie selbst Träger von Informationen, sondern er dient hauptsächlich dazu, den Kontakt zwischen Menschen und Göttern herzustellen.

(c) *Institutionelle Verwendung* bereitet dem Verständnis des wissenschaftlichen Interpretens größere Schwierigkeiten als die vorgenannten Verwendungsformen. Es geht dabei nicht um die im Ritual enthaltenen Informationen, sondern darum, daß durch die rituelle Handlung selbst etwas bewirkt wird. Dies gilt beispielsweise im oben erwähnten Fall, wo durch rituelle Entäußerung, die Darbringung der Opfergabe, der Kontakt zwischen Mensch und Gottheit hergestellt wird: der rituelle Akt hat institutionelle Funktion, durch seinen bloßen Vollzug wird etwas in der Beziehung zwischen Mensch und Gottheit bewirkt. Besonders deutlich wird die institutionelle Verwendung jedoch bei jenen Opfern, bei denen Götter oder Geister als Adressaten fehlen oder nur eine untergeordnete Rolle spielen. Man spricht in solchen Fällen vielfach, wenn auch mißverständlich, von »magischen Opfern«.³⁹

Häufig zitiertes Beispiel ist in diesem Zusammenhang das vedische Opferritual der Brahmana-Texte, nach deren Theorie der korrekte Vollzug der Opfer Bedingung und Gewähr für ihre Wirksamkeit ist. Die brahmanischen Opfer stellen dabei weder Bitten an die Gottheiten dar, denen diese in eigener Machtvollkommenheit entsprechen könnten oder auch nicht, noch handelt es sich primär um einen Ausdruck kultischer Verehrung. Vielmehr sind die Opfer Bestandteil der normativen Ordnung (*dharma*) des Kosmos, an der Menschen wie Götter partizipieren. Eine Vernachlässigung der vorgeschriebenen Opfer wäre gleichbedeutend mit einer Störung dieser Ordnung wie umgekehrt ihr Vollzug die Kontinuität der kosmischen Ordnung sicherstellt.⁴⁰ Das Opferritual ist damit einerseits Bedingung für den Bestand des Dharma, andererseits aber zugleich durch die normative Kraft eben dieser Ordnung bedingt: die institutionelle Ordnung des Dharma wird durch das Opferritual konfirmiert.

Ähnlich institutionell *konfirmierende Funktion* des Opferrituals läßt sich auch in anderen Kulturen⁴¹ und in unterschiedlichen Kontexten feststellen. Dies gilt insbesondere für die verschiedenen im zeitlichen Zyklus durchgeführten Riten, angefangen bei täglichen Speisegaben für Götter oder Ahnen bis hin zu den großen im Jahresrhythmus veranstalteten Opferfesten, die meist einen engen Bezug zum Vegetationszyklus aufweisen. Überall werden diese Rituale als Teil des normalen Ablaufs der Dinge angesehen und damit auch als Voraussetzung für dessen Kontinuität. Der Vollzug des Opfers ist notwendiger Bestandteil der institutionellen Ordnung der Welt.

³⁸ Vgl. S. F. NADEL, Nupe religion, 1954, 111f.

³⁹ Vgl. VAN DER LEEUW, Die do-ut-des Formel, 245; BERTHOLET, Der Sinn, 3–15.

⁴⁰ Vgl. H. OLDENBERG, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915, 10–26; BIARDEAU, Le Sacrifice, 21–25.

⁴¹ Vgl. NADEL, Nupe religion, 104.

Institutionelle Verwendung von Opfern kann daneben auch in anderen Funktionen erfolgen. Zu nennen ist hier einerseits die *konstituierende Funktion* vieler Riten, bei denen ein neuer institutioneller Status von Personen (Opfer im Kontext von Übergangsriten wie Initiationen, Krönungen, Bestattungen) oder Gegenständen (Baupfer, Einweihungen etc.) rituell konstituiert wird; andererseits kann vielfach auch *eliminierende bzw. destruiende Funktion* festgestellt werden, insbesondere in Fällen, in denen die entäußerte Opfermaterie als von Krankheit oder Sünde behaftet angesehen wird.⁴²

4. *Klassifikationen und Typologien*: Die genannten Verwendungsformen und Funktionen stellen keine unterschiedlichen Typen oder Klassen von Opfern dar, sondern bezeichnen analytisch unterscheidbare Aspekte ritueller Handlungen. Im konkreten Fall sind in der Regel mehrere dieser Aspekte gleichzeitig feststellbar. Welche Verwendungsform in welcher Funktion jeweils im Vordergrund steht, läßt sich nur unter Berücksichtigung des rituellen Gesamtkomplexes ermitteln, innerhalb dessen der Akt der Entäußerung nur ein Element bildet. Bei Klassifikationen und Typologisierungen von Opfern muß deshalb zwischen solchen, die sich auf den eigentlichen Opferakt (im engeren Sinn), und solchen, die sich auf das Gesamt ritual beziehen, unterschieden werden.

(a) Bei deskriptiven Klassifikationen des Opferaktes wird meist entweder nach der Art der Opfermaterie oder der Form der Behandlung der Opfermaterie differenziert. Im ersten Fall kommt es zu Begriffen wie Tieropfer, Menschenopfer, vegetabile Opfer, Speisopfer, Blutopfer etc. Im zweiten Fall sind Begriffe wie Schlachtopfer, blutige Opfer, Brandopfer, Versenkungsopfer, Libation (Ausgießen von Flüssigkeiten) und Ganzopfer (Opfermaterie wird gänzlich zerstört, ohne daß ein Teil für menschliche Verwendung übrigbleibt) üblich.

(b) Typologien orientieren sich meist nicht an der äußeren Form, sondern am intendierten Sinn von Opferritualen. Dabei stellt sich freilich das methodische Problem, daß die meisten Opferriten gleichzeitig mehrere Sinnintentionen beinhalten, so daß Begriffsbildungen wie Gabenopfer, Bittopfer, Dankopfer, Gemeinschaftsopfer, Huldigungsopfer, Reinigungsopfer, Sühnenopfer, magische Opfer u. ä. jeweils nur einen Aspekt in den Vordergrund stellen. Im konkreten Fall ist es deshalb kaum möglich, beispielsweise zwischen Bitt-, Huldigungs- und Gemeinschaftsopfern klar zu unterscheiden.⁴³ Als weitere Schwierigkeit kommt hinzu, daß sich der Sinn von Opferhandlungen erst vor dem Hintergrund des rituellen Gesamtkontextes erhellt, so daß die genannten Intentionen sich eher auf Rituale im allgemeinen als auf Opfer im besonderen beziehen. Eine Opfertypologie sollte deshalb beim Akt des Entäußerns ansetzen und danach fragen, welcher Symbolwert mit gerade dieser rituellen Form typischerweise verbunden werde. Es lassen sich dann zwei Grundintentionen unterscheiden: Verbindung und Distanzierung. Eine weitere Untergliederung ergibt sich je nachdem, ob das Opfer als Teil einer rituellen Interaktion zwischen Mensch und personal verstandenem Wesen (Götter, Geister, Dämonen, Ahnen etc.) angesehen wird oder ob die Kommunikation mit Göttern und Geistern keine bzw. untergeordnete Bedeutung besitzt.⁴⁴

⁴² Vgl. z. B. EVANS-PRITCHARD, *The meaning of sacrifice*, 27.

⁴³ Vgl. HUBERT und MAUSS, *Essai sur la nature*, 210f.; EVANS-PRITCHARD, *The meaning of sacrifice*, 29; TURNER, *Sacrifice*, 200.

⁴⁴ Ähnlich BEATTIE, *On understanding sacrifice*, 38.

Sofern das Opfer eine rituelle Interaktion zwischen Menschen und personalen Mächten darstellt, läßt sich der Akt der rituellen Entäußerung der Opfermaterie in Analogie zu entsprechenden Handlungen im profanen Bereich menschlicher Interaktion verstehen. Die Opfermaterie stellt dann das Medium dar, durch das der Kontakt zu den Göttern oder Geistern hergestellt wird. Bei verbindender Intention geschieht dies mit dem allgemeinen Ziel, die Beziehung zu etablieren, zu erhalten oder zu erneuern, die Opfermaterie besitzt den Charakter der Gabe.⁴⁵ Es lassen sich daneben spezifische Intentionen wie Bitten, Danksagung, Huldigung oder Versöhnung erkennen. In der Regel umfaßt der rituelle Gesamtkomplex weitere Handlungen, die die verbindende Intention zum Ausdruck bringen. Neben entsprechenden verbalen Äußerungen (Gebete, Lobpreisungen etc.) sind hier vor allem Opfermahlzeiten zu nennen, durch die die Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern rituell vollzogen wird.⁴⁶ Bei distanzierender Intention besteht das allgemeine Ziel darin, unerwünschte Interventionen von Göttern oder Geistern fernzuhalten oder zu beseitigen. Häufig handelt es sich dabei um die Abwehr dämonischer Mächte, d. h. schadenstiftender und übelwollender Geister. Die Entäußerung der Opfermaterie gewinnt dann den Charakter der Beschwichtigung, Befriedigung oder Auslösung. Der rituelle Gesamtkomplex enthält neben entsprechenden verbalen Äußerungen (bei den südchinesischen Miao z. B.: »Nimm das Opferschwein und komme hunderttausend Jahre nicht wieder«)⁴⁷ meist auch andere eliminatorische und apotropäische Riten. Gemeinsame Opfermahlzeiten sind nur in seltenen Ausnahmefällen mit solchen distanzierenden Opfern verbunden. Von distanzierender Intention kann man auch bei solchen Opfern sprechen, durch die göttlicher Zorn und Strafe angesichts menschlicher Vergehen abgewendet werden sollen, wie es z. B. bei den israelitischen Sündopfern⁴⁸ der Fall ist.

Nicht alle Opfer lassen sich als Interaktion zwischen Menschen und Göttern interpretieren. Der Sinn des Opfers ist dann weniger am Modell menschlicher Sozialbeziehungen als an der instrumentellen Verwendung von Akten der Entäußerung orientiert: Zuführen und Eliminieren. Von verbindender Intention kann man in den Fällen sprechen, bei denen durch die Entäußerung der Zusammenhang und Fortbestand des kosmischen Ablaufs gesichert werden soll. So etwa, wenn das auf die Felder ausgegossene Blut von Tieren oder Menschen als fruchtbarkeitsfördernd angesehen wird.⁴⁹ Wie bei den brahmanischen Opfern, die gleichzeitig Ausdruck und Bedingung für den Bestand des Dharma sind, geht es darum, sich in den Kreislauf des kosmischen Geschehens, mit dem auch die Menschen durch Empfangen und Entäußern verbunden sind, rituell zu integrieren. Häufiger und leichter verständlich sind Opfer mit distanzierender Intention, wobei mit der Opfermaterie gleichzeitig Sünde, Krankheit oder andere schädliche und unerwünschte Einflüsse eliminiert werden. In der Regel wird dabei die Distanzierung auch äußerlich dokumentiert, indem die Opfermaterie völlig zerstört,

⁴⁵ GLADIGOW, *Die Teilung des Opfers*, 22.

⁴⁶ A. A. SYKES, *Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung des Opfers*, 1778 (engl. 1748), 78; SMITH, *Die Religion der Semiten*, 206ff.; NADEL, *Nupe religion*, 54.

⁴⁷ G. PRUNNER, *Die Religionen der Minderheiten des südlichen China*, in: ders., HOFER u. a., *Die Religionen Südostasiens*, RdM 23 (1975) 211; vgl. auch AWOLALU, *Yoruba beliefs*, 178f.

⁴⁸ Vgl. DE VAUX, *Les sacrifices*, 82–100; für Beispiele aus dem afrikanischen Bereich siehe EVANS-PRITCHARD, *The meaning of sacrifice*, 23f.; AWOLALU, *Yoruba beliefs*, 152–156.

⁴⁹ CH. VON FÜHRER-HAIMENDORF, *Die Religionen der Primitivvölker*, in: ders., W. SCHUBRING, *Die Religionen Indiens* 3, RdM 13 (1964) 288; JAMES, *Sacrifice and sacrament*, 79–82, 86–88.

weggesandt oder außerhalb menschlicher Siedlungen deponiert wird und danach jeglicher Kontakt mit ihr vermieden wird.

Die hier skizzierten Opfertypen stellen keine Klassifikation dar in dem Sinne, daß ein empirisch gegebenes Opfer einem und nur einem Typus zugeordnet werden könnte. Tatsächlich läßt sich bei den meisten Opferriten sowohl verbindende als auch distanzierende Intention erkennen, da sich die Abwehr von schädlichen und die Verbindung mit günstigen Mächten zueinander komplementär verhalten. Zudem bestehen personale und impersonale Konzeptionen häufig nebeneinander. Es ist ferner zu betonen, daß Entäußerung von materiellen Objekten nicht die einzige rituelle Form darstellt, durch die die genannten Intentionen zum Ausdruck gebracht werden können und die meisten rituellen Komplexe eine Redundanz intentional gleichgerichteter ritueller und sprachlicher Äußerungen aufweisen. Freilich ist es bemerkenswert, daß Formen ritueller Entäußerung in fast allen Religionen zum Grundbestand des symbolischen Handlungsrepertoires gehören.

5. *Historischer Wandel:* Bei der bisherigen Betrachtung wurde die historisch-genetische Perspektive, der das Hauptinteresse der evolutionistischen Theorien des 19. und frühen 20. Jhds. galt, weitgehend vernachlässigt. Die Untersuchung der historischen Entwicklung von Operritualen und der damit verbundenen Vorstellungen kann nur im Kontext der Geschichte einzelner religiöser Traditionen⁵⁰ und nicht im Rahmen einer allgemeinen Opfertheorie erfolgen. Gleichwohl sind einige historische Fragestellungen auch von theoretischem Interesse.

(a) Entwicklungsgeschichtliche Hypothesen bieten möglicherweise eine Erklärung für das nahezu universelle Vorkommen der rituellen Form der Entäußerung. Dazu wird versucht, diese Verhaltensmuster ethologisch zu deuten und auf ihre phylogenetischen Ursprünge zurückzuführen, so daß beispielsweise die durch die Darbringung von Speiseopfer institutionalisierte Beziehung zwischen Menschen und Göttern mit Brutpflegeverhalten in Beziehung gesetzt⁵¹ oder als Beschwichtigungsverhalten gedeutet werden kann.⁵² Untersuchungen dieser Art stecken erst in den Anfängen, und es ist zu erwarten, daß sie in Zukunft aufschlußreiche Ergebnisse liefern werden.⁵³

(b) Substitution bestimmter Opfergaben durch andere Arten der Opfermaterie ist eine häufig beobachtbare Form des Wandels der Opferpraxis. Zu nennen ist hier vor allem die Substitution von Menschenopfern durch Tieropfer oder figürliche Nachbildungen von Menschen. Auch andere Arten der Opfermaterie werden zuweilen durch einfache Nachbildungen oder symbolische Äquivalente ersetzt. Die Motive dafür lassen sich nicht generell bestimmen, sicher ist, daß ökonomische Gesichtspunkte (Substitution durch billigere Objekte) und äußerer Zwang (z. B. staatliche Verbote von Menschenopfern) häufig eine Rolle spielen.

(c) Die Ablehnung des Opfers ist die extremste Form von in vielen historischen Situationen zu beobachtbaren religiösen Strömungen, die der Opferpraxis kritisch gegen-

⁵⁰ Für Israel vgl. RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers; L. ROST, Studien zum Opfer im Alten Israel, in: Beiträge z. Wissensch. v. A u. NT, F 6, 13 (1981).

⁵¹ FORTES, Anthropologists and theologians, XIV–XVI; G. BAUDY, Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches, in: GLADIGOW, KIPPENBERG (Hrsg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, 1983, 131–174, hier: 142.

⁵² BURKERT, Glaube und Verhalten, 112.

⁵³ Vgl. dazu E. G. D'AQUILLI, C. D. LAUGHLIN, J. MCMANUS, The spectrum of ritual. A biogenetic structural analysis, 1979.

überstehen.⁵⁴ Bekannteste Beispiele sind die Kritik der Propheten am äußeren Ritualismus des israelitischen Opferkultes und die Ablehnung der katholischen Konzeption des Meßopfers durch den Protestantismus. Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in der vorderorientalischen Weisheitsliteratur, bei den griechischen Philosophen und in Indien (Upanishaden, Yoga, Bhakti, Buddhismus) feststellen. Wichtiger als die Darbringung von Opfergaben und äußere Formen werden die innere Haltung des Menschen und sein rechter Lebenswandel angesehen.

Die Ursachen und Motive für Entwicklungen dieser Art sind zweifellos vielfältig und im einzelnen bisher nicht geklärt. Stichworte wie Ethisierung, Verinnerlichung oder Spiritualisierung beschreiben die Sachverhalte mehr als daß sie sie erklären. Allgemein kann man jedoch davon ausgehen, daß veränderte Haltungen zum herkömmlichen Opferritual in engem Zusammenhang mit Veränderungen der religiösen Weltanschauung stehen. Im Bereich der Anthropologie scheint dabei eine stärkere Betonung der Individualität eine wichtige Rolle zu spielen, in deren Zusammenhang die Stellung des Menschen weniger durch äußere Determinanten (institutionalisierte Rollen) als innere Qualitäten (moralische Gesinnung, Sittlichkeit) geprägt erscheint. Entsprechend verlieren auch in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern die institutionalisierten (d. h. personenunabhängigen) Elemente zugunsten der persönlichen an Bedeutung.

Soweit Opferriten der Interaktion zwischen Menschen und Göttern dienen, sind sie unter den genannten Bedingungen einer stark persönlich geprägten Gottesbeziehung nur beschränkt als Medium der Kommunikation geeignet. Die kommunikativen Verwendungsmöglichkeiten von Riten sind sehr begrenzt, Riten eignen sich nur wenig zur Übermittlung komplexer und nuancierter Informationen, sie sind in dieser Hinsicht verbaler Kommunikation jedenfalls weit unterlegen. Dagegen sind rituelle Handlungen in institutioneller Verwendung sprachlichen Äußerungen durchaus ebenbürtig. Riten im allgemeinen und Opferriten im besonderen stellen somit ein adäquates Mittel zum Unterhalt der Beziehung zwischen Menschen und Gottheiten dar, sofern diese Beziehung stark durch institutionalisierte Rollen geprägt ist. Der Opferer erscheint in dieser Situation weniger als Individuum als vielmehr als Träger einer bestimmten sozialen Rolle (Familienoberhaupt, König, Priester etc.), der durch den Opferakt die Beziehung zur Gottheit und die institutionelle Ordnung der Welt konfirmiert. Sofern im menschlichen Selbstverständnis jedoch die Individualität stärker ins Blickfeld gerät, sind rituelle Handlungen nicht mehr zum Ausdruck der jeweils unterschiedlichen Gefühle, Haltungen und Intentionen ausreichend. Statt dessen treten sprachliche Ausdrucksformen stärker in den Vordergrund. Hier mag ein Erklärungsansatz dafür liegen, daß Opferrituale – obwohl sie in nahezu allen Religionen bekannt sind – nicht zu allen Zeiten und in allen historischen Situationen die gleiche Bedeutung besitzen.

⁵⁴ Vgl. G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie, 1969, 321–327.

Literatur

Allgemein und Theorie

VAN BAAL, J., Offering, sacrifice and gift, in: Numen 23 (1967) 161–178; BERTHOLET, A., Der Sinn des kultischen Opfers (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1942, Philos.-hist. Klasse, Nr. 2) 1942; BOURDILLON, M. F. C., FORTES, M. (Hrsg.), Sacrifice, 1980; DI NOLA, A., Sacrificio e offerta, in: Enciclopedia delle Religione Bd. 5, 1973, 649–678; FIRTH, R., Offering and sacrifice. Problems of organisation, in: Journal of the Royal Anthr. Institute 93 (1963) 12–24; GÖTZ, B., Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern, 1933; GUSDORF, G., L'expérience humaine du sacrifice, 1948; HUBERT, H., MAUSS, M., Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in: Année Sociologique 2 (1899) 29–138, Nachdruck in MAUSS, M., Œuvres, Bd. 1, 1968, 193–307; JAMES, E. O., Sacrifice and sacrament, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics Bd. 11, 1920, 1–7; JENSEN, A., Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, in: Paideuma 4 (1950) 23–38; VAN DER LEEUW, G., Die dot-des Formel in der Opfertheorie, in: ARW 20 (1920–21) 241–253; LOISY, A., Essai historique sur le sacrifice, 1920; SCHMIDT, W., Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien, in: Jb. d. Missionshauses St. Gabriel 1 (1922) 1–67.

Prähistorie

COLPE, C., Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen, in: ders., Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft, 1980, 138–162.; GLADIGOW, B., Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) 19–43; STJERNQUIST, B., Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden. Begriffsbestimmung und Theoriebildung, in: Meddelanden från Lunds Universitets Historika Museum (1962–1963) 5–64.

Afrika

ARINZE, F. A., Sacrifice in Ibo religion, 1970; AWOLALU, J. O., Yoruba beliefs and sacrificial rites, 1979; EVANS-PRITCHARD, E. E., The meaning of sacrifice among the Nuer, in: Journal of the Royal Anthr. Institute 84 (1954) 21–33.

Israel und Alter Orient

DALY, R. J., Christian sacrifice. The Judaeo-Christian background before Origin (Studies in Christian Antiquity 18), 1978; GRAY, G. B., Sacrifice in the Old Testament. Its theory and practice, 1925; GREEN, A. R. W., The role of human sacrifice in the ancient near east (American Schools of Oriental Research Dissertation Series 1), 1975; RENDTORFF, R., Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel (Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament 24), 1967; SMITH, W. R., Lectures on the religion of the Semites, 1889, deutsch: Die Religion der Semiten, 1899 (1967); DE VAUX, R., Les sacrifices de l'Ancien Testament (Cahiers de la Revue Biblique 1), 1964.

Griechenland und Rom

BURKERT, W., Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32) 1972; EITREM, S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, (1915) ³1977 (Nachdruck); MEULI, K., Griechische Opferbräuche, in: Phyllobolia. Festschr. f. P. VON DER MÜHLL, 1946, 185–288; RUDHARD, J., REVERDIN, O. (Hrsg.), Le sacrifice dans l'antiquité (Entretiens sur l'antiquité classique 27), 1981; YERKES, R. K., Sacrifice in Greek and Roman religion and early Judaism, 1952.

Indien

BIARDEAU, M., MALAMOUD, CH., Le sacrifice dans l'Inde ancienne (Bibl. de l'École des Hautes Études Sciences religieuses 79), 1976; DUMONT, P. E., L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique, 1927; LÉVI, S., La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas, (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 73), (1898) ¹¹1966; POTDAR, K. R., Sacrifice in the Rgveda. Its nature, influence, origin and growth, 1953.

Hubert Seiwert

→ Gabe, Kommunikation

Orakel

→ Divination, Mantik

Ordal

I. Begriffsbestimmung 1. Das Wort 2. Herkunft und Verbreitung II. Wesen und Einteilung 1. Elementprobe 2. Bahrprobe und Losordale 2. Beim Zweikampf 4. Anwendung III. Abschaffung und Weiterwirken in säkularisierten Formen

I. Begriffsbestimmung

Ordale bilden in Kulturen mit entwickeltem, aber noch nicht formalisiertem Rechtsbewusstsein das neben Zeugenaussage und Eid verbreitetste Beweismittel in privaten und offiziellen Rechtsverfahren. War über Zeugen in einem konkreten Einzelfall oder prinzipiell (bei zeugenlosen Vergehen) nicht mehr weiterzukommen, wurden Ordale subsidiär oder als letztes Mittel eingesetzt, mit deren Hilfe der Tatverdächtige dem Schuldvorwurf ein für allemal aus der Welt schaffen konnte. Im Unterschied zu Orakeln und Weissagungen sind Ordale deshalb ausschließlich auf die Vergangenheit gerichtet. Obgleich viele Prozeduren Schädigung und selbst den Tod des Beschuldigten in Kauf nehmen, soll das Eintreten der normalerweise mit einer gefährlichen Probe verbundenen Folgen doch nur die Schuld des Beklagten an den Tag bringen. Wird mit der Probe außerdem noch eine gebührende Bestrafung des Schuldigen intendiert, spricht man von ›Gottesgericht‹, das trotz fließender Übergänge grundsätzlich vom Ordale zu unterscheiden ist.

1. *Das Wort:* Das friesische *or* (= groß) und *dael* (= Erteiltes) oder das fränkische *urdela* (= Urteil) fanden über das angelsächsische *ordal* in seiner heutigen Bedeutung als *ordalium* Eingang in das Mittellateinische, von wo aus dann das Wort in alle mitteleuropäischen Volkssprachen übergang.¹ Die seit dem 5. nachchristlichen Jahrhundert belegte Umschreibung *iudicium dei* (= Gottesurteil) ist christliche Interpretation, die der bereits aus dem germanischen Recht bekannten Institution nur zum Teil gerecht wird.

2. *Herkunft und Verbreitung:* Auf Grund der Herkunft des Wortes aus germanischen Dialekten galt auch die Institution lange Zeit als typisch germanischen Ursprungs. Doch trotz der großen Bedeutung, die sie im Rechtsleben germanischer Stämme genossen haben muß², wurde sie nach und nach nicht allein bei den benachbarten Kel-

¹ Einzelheiten bei D. DU CANGE, Glossarium mediae et infimae latinitatis 6 (1883/87, 1954) 57; weitere Einzelheiten der Wort- und Begriffsgeschichte MÜLLER-BERGSTRÖM, Gottesurteil, 398 f.

² Vgl. J. GRIMM, Deutsche Rechtsalterthümer, (1828) ⁴1899, 2, 563–604.