

3.3.2 Tempel und Tempelkult

3.3.2.1 Tempel und Opferkult in der antiken Welt (Günter Röhser)

Stellen im NT

Mt 5,23f; 8,4; Mk 1,44; 7,11; Lk 1,9–13; 21,1.4f; Joh 2,16 parr; 18,20; Apg 7,48; 14,13.18; 17,23–25.29; 19,24–40; Röm 1,23; 3,25; 12,1; 1Kor 3,16f; 8; 10,16–21.25–28; 11,24–26; 2Kor 6,16; Eph 5,2; Hebr 13,15f; 1Petr 2,5; Offb 1,6; 8,3f; 9,20

Allgemein

Tempel und Tempelkulte sind ein selbstverständlicher und allgegenwärtiger Teil der antiken Welt. Im Unterschied zu modernen „Gotteshäusern“ sind sie in erster Linie nicht einem besonderen religiösen Lebensbereich zugeordnet, sondern Teil des öffentlichen Lebens (→1.2.2). Exemplarisch kann man dies an Joh 18,20 festmachen, wo der Jerusalemer Tempel als der Ort bezeichnet wird, „wo alle Juden zusammenkommen“. Dort redet Jesus „in der Öffentlichkeit“ und nicht „im Verborgenen“. Dies entspricht der atl. Bestimmung des Tempels (Dtn 31,11); demgemäß raten einige röm. Führungsoffiziere bei der Belagerung Jerusalems im Jahre 70, zur endgültigen Niederschlagung aller jüd. Aufstandsversuche den Tempel zu zerstören, „bei dem die von überall her (kommenden Juden) sich versammeln“ (Ios. bell. Iud. 6,239).

In der Stadt Rom wird an öffentlichen Tempeln der röm. Staatskult vollzogen (zum Kaiserkult →3.3.4) und ebenso der *polis*-Kult in gr. Städten. Die Priester haben bei solchen und ähnlichen Ritualen nicht notwendigerweise eine leitende, wohl aber immer eine offizielle Funktion: Als die Menschen in Lystra Barnabas und Paulus in Verkennung ihrer Mission Opfer darbringen wollen, weil sie sie für Götter in Menschengestalt halten, handelt der Priester (andere Lesart [sog. westlicher Text]: mehrere Priester) des Zeusheiligtums „zusammen mit den Leuten“, d.h. stellvertretend für sie, in offizieller Funktion; und die bekränzten Stiere für das Opfer treibt er offenbar an den Stadttoren zusammen (Apg 14,13.18).¹ An der öffentlichen Funktion des Tempels macht sich auch seine wirtschaftliche sowie seine identitätsstiftende Bedeutung für das jeweilige Gemeinwesen (→1.2.3) fest. Dies wird nirgendwo deutlicher als in der Besorgnis der Silberschmiede von Ephesos (→2.2.7.3 VI) wegen ihres schwunghaften Devotionalienhandels mit Nachbildungen von Artemisheiligtümern sowie dem sich anschließenden Volksauflauf im Theater (unter dem Motto „Groß ist die Artemis der Epheser“): Beide Gruppen sehen – zumindest nach der Darstellung der Apg des Lukas – durch die pln. Mission ihre Zukunft bedroht, die wesentlich an dem Ansehen der „großen Göttin“ hängt (Apg 19,24–40). Zu vergleichen sind auch Jesu Aktion gegen die „Geschäftemachelei“ im Jerusalemer Tempel (Joh 2,16 parr), die von vielen Exegeten als (ein) Grund dafür angesehen wird, dass die Behörden gegen ihn vorgingen, sowie das Bestreben des jüngeren Plinius (111–113 n.Chr. Legat in Bithynien-

¹ Zur Lokalisierung des Tempels „vor der Stadt“ (14,13) s. die Parallelen bei R. A. Kearsley: Acts 14.13: The Temple Just Outside the City, in: S. R. Llewelyn (ed.): New Documents Illustrating Early Christianity 6, North Ryde 1992, 209f; weitere kultur- und religionsgeschichtliche Einzelheiten zur Perikope s. bei Frenschkowski 1997, 128–140.

Pontus), durch sein Vorgehen gegen die Christen den Absatz von Opferfleisch wieder anzukurbeln, „für das sich bisher nur sehr selten ein Käufer fand“ (epist. 10,96). – Viele Tempelangelestellte, Handwerker, Viehhändler und Bauern sind als Teil der Tempelwirtschaft von ihrem jeweiligen Heiligtum abhängig und an einem ungestörten Tempelbetrieb (samt Markttagen) interessiert. Dass der Tempel ein aus der Alltagsrealität aus- und von ihr abgegrenzter Bereich (von besonderer Heiligkeit) ist oder zumindest sein sollte, spricht nicht gegen seinen öffentlichen Charakter – im Gegenteil: Die stellvertretende Ausgrenzung eines Teiles dokumentiert die Zuständigkeit und den Anspruch für das Ganze (Stadt, Staat, Land) und dessen Zugehörigkeit zu dem/den jeweiligen Gott/Göttern. Dabei ist zwischen dem Tempelbezirk (*hieron*, lat. *templum*) und dem eigentlichen Tempelgebäude (*naos*, lat. *aedes*) zu unterscheiden (in exakter terminologischer Parallele zum Jerusalemer Tempel für den Artemis-Tempel von Ephesos in Apg 19,24.27). Der Bezirk ist stets größer als das Gebäude, da wichtige Teile des Kultes vor und außerhalb des Tempelgebäudes, unter freiem Himmel stattfinden. Konstitutiv für den gr. Kult ist ohnehin der Altar und nicht das Tempelgebäude; letzteres ist lediglich Haus der Gottesstatue und Aufbewahrungsort für Votivgaben² und fehlte in manchen Heiligtümern (z.B. Zeus in Dodona). Aber auch in Jerusalem wurde der Altardienst am Brandopferaltar wieder aufgenommen, bevor noch der Zweite Tempel fertig erbaut war.³

Dem öffentlichen Tempelkult steht in idealtypischer Weise der Privatkult (Haus-, Familien- und Gruppenkult) gegenüber (→1.2.5; 3.3.6.1; 3.3.6.2). Der letztere kann den ersteren ergänzen (so z.B. der röm. Hauskult oder die Feste der jüd. Familie), er kann aber auch in Spannung zu ihm treten. So wollte Plato in seinen „Gesetzen“ (leg. 909d–910d) die Privatkulte kategorisch verbieten, weil sie sich der Kontrolle des Staates entziehen könnten, und im Falle der Bacchanalien (→3.1.2) ging der röm. Staat mit äußerster Härte gegen einen „Geheimkult“ vor. Im Falle der Christen steigerte später das Fehlen von Priestern und Kultheiligtümern sicherlich noch die Irritation. Jesus legt nach Joh 18,20 (im jüd. Kontext) Wert auf die Feststellung, dass er keine Geheimlehre vertritt.

Im Mittelpunkt des öffentlichen Kultes steht der korrekte Ritualvollzug (→1.2.6). Deswegen braucht man dafür auch Spezialisten (Priester und Opferdiener). Dies schließt persönliche Haltungen und individuelle Überzeugungen der Teilnehmenden (Priester und Volk) nicht aus – sie können sogar für einen authentischen Ritualvollzug unverzichtbar sein –, wie auch umgekehrt ein Hauskult stark am formalen Vollzug und der Verpflichtung gegenüber der Tradition orientiert sein kann. Was wir heute „persönliche Frömmigkeit“ nennen, steht aber zweifellos nicht im Vordergrund von Tempelkulten. Vielmehr sind die Privatkulte das eigentliche „Einfallstor“ für individuelle (auch neue) Glaubensüberzeugungen und -praxis (Verehrung von „nahen“ Hausgöttern, Kultvereine, Mysterienkulte, christl. Hausgemeinden). Sie decken sich nicht

² Zum Kultbild vgl. Apg 17,29; 19,26.35; Röm 1,23; Offb 9,20; zu den Votivgaben s.u.

³ Esr 3; zum (tempellosen) Altar- und Opferkult der Ur- und Frühzeit vgl. Gen 4,3–5; 8,20; 12,7f u.8.

mit den Grenzen einer politischen oder nationalen Gemeinschaft und beziehen von daher ihre potentiell „subversive“ Kraft.

Daneben gibt es auch echte Überschneidungen zwischen beiden idealtypischen Bereichen. Dazu gehören individuelle Kulthandlungen am Tempel, wie private Opfer und persönliche Gelübde (Ablegung und Einlösung) samt zugehöriger Gebetspraxis (auf den generell engen Zusammenhang zwischen Gebet und Gelübde weist gr. *euchē*, welches beides bedeuten kann) – insbes. die Befragung von Orakeln (→3.2.7, z.B. Delphi, Dodona) und die Darbringung von Votivgaben (Weihgeschenken) nach erfolgter Genesung in den Heiligtümern der Heilheroen (z.B. Epidauros). Letztere gehören auch zu den wichtigen Wallfahrtsorten der Antike. Überhaupt wurden bei Wallfahrten gerne Weihgaben gestiftet;⁴ dies verstärkte wiederum die wirtschaftliche und ggf. politisch-militärische Potenz der Tempel und ihres Personals (vgl. Ios. bell. Iud. 6,335). Auch wenn es keinen gr. und lat. Begriff dafür gibt, so ist doch das Phänomen der Pilgerreise in der gesamten antiken Welt verbreitet. Zu den bekanntesten Wallfahrtsorten gehören neben den Asklepios-Heiligtümern von Epidauros (Peloponnes) und Lebena (Kreta) auch der bereits genannte Artemis-Tempel in Ephesos (→2.2.7.3 VI), derjenige in Brauron und die Kykladen-Insel Delos (Thuk. 3,104,3–6). Im Zusammenhang mit der (einmaligen) Pilgerfahrt zum Zwecke der Einweihung in Mysterien (→3.1.2) und/oder Orakelbefragung (→3.2.7) findet sich das in Kol 2,18 im Kontext von Engelverehrung belegte Verb *embateuein* („eintreten“).⁵ Lukian von Samosata gibt im 2. Jh. eine ausführliche Beschreibung einer Pilgerfahrt zur „Syrischen Göttin“ im nordsyrischen Hierapolis (Syr. d. 10; 55f). Bei vielen dieser Handlungen und Gepflogenheiten haben wir es ohne Zweifel mit Elementen privater Tempelfrömmigkeit zu tun. Hingegen unterstreichen Weihungen aus staatlichen oder amtlichen Anlässen oder die Übersendung von Weihgeschenken durch fremde Herrscher⁶ wiederum die politische und religionspolitische Bedeutung der öffentlichen Heiligtümer. Auch bei Massen-Wallfahrten, wie zu den Hauptfesten in Jerusalem, tritt der individuelle Charakter zugunsten des gemeinschaftlichen und offiziellen stark zurück. Herodot (2,58–63) beschreibt solche Feste (*pan-ēgyris* = „Festversammlung des ganzen Volkes“) für Ägypten und führt ihre Entstehung auf die Ägypter zurück, von denen sie die Griechen übernommen hätten.⁷

Opferkult und Abendmahl

Im Übergangsfeld von privatem und offiziellem Kult dürften sich auch jene Kultmähler bewegen, mit denen Paulus es in 1Kor 8–10 zu tun hat. Wie in Je-

⁴ Beispiele etwa in Delos; für einen babylonischen Tempel bei Hdt. 1,183,3, für den Jerusalemer Tempel z.B. in Ios. bell. Iud. 5,562 und Lk 21,5 bezeuget.

⁵ Material und Diskussion bei K. Berger/C. Colpe (Hgg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Göttingen/Zürich 1987, Nr. 527 und Frenschkowski 1995, 60f.

⁶ Z.B. der röm. Kaiser an den Jerusalemer Tempel: Ios. bell. Iud. 5,562f.

⁷ Derselbe Begriff findet sich für die jährlichen Jerusalemer Wallfahrtsfeste in Ios. bell. Iud. 5,230. – Zur wirtschaftlichen Bedeutung der Wallfahrt für Jerusalem und Judäa in herodianischer Zeit s. M. Goodman: The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period, in: L. I. Levine (ed.): Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999, 69–76.

rusalem, so bestand auch an nichtjüd. Tempeln für größere und kleinere Gruppen (Familien, Vereine) die Möglichkeit, jederzeit ein privates oder halbprivates Opferfest zu feiern. Doch weniger die Zusammensetzung der Teilnehmer, sondern allein schon die Tatsache, dass solche „Festbankette“ in Korinth (→2.2.7.3 VIII) an öffentlichen Heiligtümern stattfinden, macht die Teilnahme für Christen (im Unterschied zur Teilnahme an Gastmählern in Privathäusern) in den Augen des Paulus von vornherein anstößig. Auch dies unterstreicht noch einmal den öffentlichen Charakter der Tempelanlagen: Auf wessen Einladung hin oder aus welchem Anlass auch immer – Opferfeiern und Festmähler in den Tempelanlagen der Stadt (die Speiseräume des im Norden Korinths ausgegrabenen Asklepios-Tempels geben uns eine gute Anschauung davon) bekommen unweigerlich den Charakter offizieller Kulthandlungen und sind deshalb mit dem jüd. und christl. Bekenntnis unvereinbar.

Nach Auffassung des Paulus kommt man bei Kultmahlzeiten in öffentlichen Tempeln (1Kor 8: „Götzenopferfleisch“-Essen) in Berührung mit den als „Dämonen“ abqualifizierten heidnischen Göttern, d.h. man begibt sich in ihren Machtbereich und erkennt ihre Macht an. Dadurch entsteht die Gefahr, dass die Grenze zwischen der Gemeinde als dem „Leib Christi“ und dem Reich der Dämonen verwischt wird (1Kor 10,16–21). „Götzenopferfleisch“ ist zunächst jüd.-polemische Bezeichnung für *hierothyton* (10,28; „der Gottheit geopfertes [Fleisch]“) und hat folgenden kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund: Fleisch, das auf dem Markt (genauer: im *macellum* = „Markthalle“) angeboten wurde, konnte von Tieren stammen, die im Rahmen einer heidnischen Kulthandlung geschlachtet worden waren.⁸ Jede Einladung zu Bekannten oder Freunden – sei es zu Hause oder im Tempel (1Kor 8,10; 10,27) –, jeder Einkauf im *macellum* (10,25) konnte Christen mit der Frage konfrontieren, ob sie solches Fleisch kaufen und essen dürften. Paulus bejaht die Frage grundsätzlich (mit der Begründung, dass es für Christen keine anderen Götter gebe als nur den Einen, aus dessen Hand alle Gaben der Schöpfung kommen und deswegen auch genossen werden dürften), lehnt aber jedes demonstrative (öffentliche wie private) Essen ab. Trotz der fundamentalen Kritik am Götzenkult lassen sich aus 1Kor 10,18–21 wichtige Rückschlüsse auf das frühchristl. Abendmahlsverständnis ziehen, die hier kurz skizziert seien:

Das (Opfer- bzw. Herren-)Mahl ist Ausdruck religiöser Zugehörigkeit und hat bestimmte Konsequenzen für Leben und Verhalten („Wes Brot ich ess, des Lied ich sing“). Das zu schlachtende Opfertier bzw. die Speisen des Abendmahls werden durch bestimmte kultische Handlungen bzw. Gebete der jeweiligen Gottheit als dem Gegenstand der Verehrung, Gastgeber und Herrn des Mahles übereignet. Durch das Essen kommt man also in Berührung mit dem „Eigentum“ der Gottheit und begibt sich auf diese Weise in Gemeinschaft mit ihr. Beim jüd.-christl. Mahl geschieht die genannte Übereignung durch den Mahlsegens (Benediktionen und Danksagungen über Brot und Weinbecher; vgl. 1Kor 10,16). Die Besonderheit des christl. Herrenmahls besteht a) darin, dass der Name des „Herrn“ (Jesus Christus) über den Speisen angerufen wird, b) in der metaphorischen Selbstidentifikation Jesu und seines Heilswerkes mit den Mahlgaben („Das ist mein Leib ...“; „dieser Becher ist der neue Bund ...“; 1Kor 11,24f). Durch den Empfang von Brot und Wein, welche Jesus und sein Heilswerk vertreten bzw. repräsentieren, bekommen die Glaubenden (die Genossen des erneuerten Sinai-Bundes) leibhaftigen Anteil an der Person und den Gaben des Messias. Denn

⁸ Gr. *thyein* bedeutet sowohl „opfern“ als auch „schlachten“ (vgl. Mt 22,4).

die Schöpfungsgaben Brot und Wein stehen stellvertretend für das Ganze des Heils, solange der Messias nicht mehr sichtbar gegenwärtig ist bzw. „bis er (wieder)kommt“ (1Kor 11,26). Eine irgendwie geartete besondere Gegenwart Jesu in den Elementen ist nicht im Blick; es geht vielmehr um Partizipation (Anteilhabe) an einer größeren (unsichtbaren, geistlichen) Wirklichkeit durch (leibliches) Essen und Trinken, welches nicht mehr – trotz einer gewissen Affinität der Becherworte in der Abendmahlsüberlieferung zum gr.-röm. Trankopfer-Ritual⁹ – als „Opfermahl“ verstanden werden kann.

Priesterdienst und Opfertheorien

Priester sind hervorgehobene Personen (in Griechenland und Rom beiderlei Geschlechts, in Israel nur Männer) einer Gemeinschaft, die zwischen der jeweiligen Gottheit und ihren Verehrern in doppelter Richtung eine Mittleraufgabe wahrnehmen – oft noch in der ursprünglichen Einheit mit politischen Funktionen (Herrscher, Beamte): Sie bringen Bitte und Dank in Gestalt von Opfern und Gebeten (→3.3.5) stellvertretend für die jeweiligen Menschen vor die Gottheit (Lev 9,7 u.ö.; Philo spec. leg. 1,229; Porph. abst. 4,5) und vermitteln umgekehrt Weisung (Orakelerteilung, Rechtspflege, Weisheitslehre) und gnädige Zuwendung der Gottheit an die Menschen¹⁰ – bis hin zur Repräsentanz, ja Präsenz der Gottheit in ihrer Person (v.a. bei den Römern). Der kultische Dienst der Priester darf nicht – und dies gilt für die gesamte antike Welt – als ein Versuch des Menschen gewertet werden, sich selbst zu erlösen oder die Gottheit zu zwingen oder zu bestechen, sondern in jedem Falle als eine gnädige Einrichtung der Gottheit zur Regelung, Aufrechterhaltung und ggf. Wiederherstellung intakter Beziehungen zwischen ihr und den Menschen.

Damit ist die eine Grundfunktion des Opferkultes benannt (Erfreuen und Besänftigen der Götter, Erfahrung ihrer Gegenwart, Sühne und Dank, Anerkennung ihrer Überlegenheit und ihres Vorrangs). Die andere ist die sozialkommunikative und -integrative Funktion der gemeinschaftlichen Darbringung und Feier entsprechender Opfermähler und -feste. Bei den Einzelformen der Opfer bestehen durchaus gewisse Entsprechungen zwischen gr.-röm. und israelitischen Opfern.¹¹

Die Funktionen der Opferriten sind im gesamten Raum, den wir überblicken können, absolut primär gegenüber möglichen Deutungen der Opferriten selbst. Dies gilt etwa für eine angebliche stellvertretende Bedeutung des Opfertieres im atl. Sühnekult. Eine solche Interpretation lässt sich den Ritualtexten selbst nicht mit hinreichender Deutlichkeit entnehmen und auch wirkungsgeschichtlich nicht eindeutig belegen.¹²

Entsprechend umstritten sind in der Forschung die verschiedenen Opfertheorien. Der wichtigste „Deutungsbegriff“, der sich in biblischer Literatur findet, ist hebr. *qorban* bzw. gr. *dōron*.¹³ Er dürfte überhaupt den Grundsinn des anti-

⁹ Vgl. K. Berger: Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998, 214–216.

¹⁰ Ein ausführliches Beispiel bei Strab. 14,1,44.

¹¹ Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden s. J. Rüpke: Die Religion der Römer, München 2001, 141f; B. H. McLean: The Cursed Christ. Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology, Sheffield 1996, 52–64.

¹² Vgl. G. Röhsler: Stellvertretung im Neuen Testament, Stuttgart 2002, 50f und v.a. Chr. Eberhart: Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, Neukirchen-Vluyn 2002.

¹³ Siehe Mt 5,23f; Mk 7,11; Hebr 5,1; 11,4; vgl. Eph 5,2 „sich selbst geben“.

ken Opfern bezeichnen (in Lk 21,14 auch für Geldgaben an den Tempel): „Gabe“, „Geschenk“ an die Gottheit (so auch Plat. Euthyphr. 14c–15a).

Interessant ist in diesem Zusammenhang Mt 8,4: Nach der Heilung des Aussätzigen befiehlt Jesus ihm, sich dem Priester zu zeigen und ihm die „Opfergabe“ zu übergeben, die Mose angeordnet hat (vielleicht ist sogar „Dankesgabe, Dankopfer“ zu verstehen, da *dōra* auch *terminus technicus* für gr. Dankopfer ist und die Reinigung des Aussätzigen – kraft seiner Heilung durch Jesus – bereits vollzogen ist: Mt 8,3 par Mk 1,41f). Hingegen zeigt die Mk-Vorlage (1,44) noch, worauf die Formulierung ursprünglich zielte: auf die kultische Funktion des Opfers (rituelle „Reinigung“ des Geheilten). Dies entspricht auch vollständig dem atl. Bezugstext (Lev 14,2–32), wo weder das Motiv der (Dankes-)Gabe noch dasjenige eines stellvertretenden Todes der geschlachteten Tiere, wohl aber „Reinigung“ und „Entsöhnung“ eine Rolle spielen. – In Röm 3,25 hebt Paulus auf die Funktion der *kapporāi* im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ab, diejenige Stelle zu sein, an der man die Sünden der Israeliten alljährlich „treffen“ und beseitigen kann. Für ihn ist nunmehr der gekreuzigte Jesus der Ort, an dem die Sünden der Menschen eliminiert werden.¹⁵ Der Gedanke stellvertretender Sühne klingt allenfalls am Rande an. – Feuer- und Wohlgeruchsoffer sollen die Gottheit besänftigen und erfreuen.¹⁶ Wiederum können sie grundlegend als Geschenk¹⁷, namentlich als Speise für Gott¹⁸ verstanden werden. Eine sekundäre Interpretation deutet den aufsteigenden Rauch des Räucheropfers als Symbol bzw. Träger der zu Gott aufsteigenden (und demzufolge Gott „angenehmen“ = von ihm angenommenen) Bitten und Gebete der Menschen.¹⁹ So dürfte es z.B. kein Zufall sein, dass dem Priester Zacharias nach Lk 1,9–13 die Erhörung seines Gebets um einen Sohn gerade während des Räucheropfers von einem neben dem Räucheraltar stehenden Engel verkündigt wird.²⁰

Schließlich wird das Räucheropfer als wertvoller und höher als die Tieropfer erachtet, weil es (wie die Gebete) unblutig ist.²¹ Überhaupt ist das „Selbstopfer“ eines gerechten und tugendhaften Lebens das beste Opfer überhaupt.²²

Damit stehen wir am Übergang zur metaphorischen Verwendungsweise von Tempel-, Priester- und Opferterminologie. Seit hell. Zeit wird sie auf breiter Front über den rituellen Kult hinaus ausgedehnt auf alle Bereiche des religiösen und ethischen Lebens und Nachdenkens: Paulus bezeichnet die Gemeinde als den „Tempel Gottes“,²³ die Christen werden insgesamt als Priester für Gott

¹⁴ Aufsatz der Bundeslade, „Sühnedeckel“ (vgl. Hebr 9,5).

¹⁵ *Röhser*: Stellvertretung (Anm. 12), 116–119.

¹⁶ Z.B. vom Brandopfer Gen 8,21; Lev 1,9 u.ö.; vom Speiseopfer und Weihrauch Lev 2,2; zu letzterem vgl. Ex 30,1–8; Num 17,11f; zum Ganzen Eph 5,2.

¹⁷ Zum Weihrauch als (besonders wertvollem) Huldigungsgeschenk vgl. Mt 2,11 und das Weihrauchopfer im röm. Kaiserkult.

¹⁸ Lev 21,6; Num 28,2; Mal 1,7; Jub 21,9; vgl. aber Ps 50,8–13; Apg 17,25.

¹⁹ Vgl. Ps 141,2; Offb 8,3f.

²⁰ Auch das Volk betet draußen zur Stunde des Räucheropfers; vgl. das ganz ähnliche Ereignis in Ios. ant. Iud. 13,282.

²¹ TestXII.Lev 3,6; Philo spec. leg. 1,275.

²² Isokr. or. 3,20; Philo spec. leg. 1,201.272; vgl. Röm 12,1.

²³ 1Kor 3,16f; 2Kor 6,16; ähnlich Philo spec. leg. 2,148 von jedem jüd. Haus beim Pesach-Fest, som. 1,215 vom Kosmos und der vernünftigen Seele.

angesehen (1Petr 2,5; Offb 1,6), wahre Opfer sind Lobopfer (Bekenntnis des Namens Gottes) und Wohltätigkeit (Hebr 13,15f). Dies kann, muss aber nicht mit Tempel- und Ritualkritik verbunden sein. Diese hat ebenfalls bereits eine lange Tradition in gr. Philosophie und im AT und kann z.B. dazu führen, dass der Jerusalemer Tempel als „von Händen gemacht“ (und damit Gottes Universalität unangemessen) mit gr. Heiligtümern auf eine Stufe gestellt wird (Apg 7,48; 17,23f). In orphischer und pythagoreischer Tradition (vgl. Apollonios von Tyana) wird das blutige Opfer ganz abgelehnt (Philostr. Ap. 1,1; 8,7,12), im NT ist es durch den Heilstod Jesu Christi entbehrlich geworden.

Literatur

D. Baudy u.a.: Kult/Kultus I–V, RGG⁴ 4, 2001, 1799–1810. – *A. Bendlin u.a.*: Opfer, DNP 8, 2000, 1228–1252. – *M. Frenschkowski*: Offenbarung und Epiphanie, 2 Bde., Tübingen 1995/1997. – *J. Renger/V. Rosenberger*: Tempelwirtschaft, DNP 12/1, 2002, 125–129. – *J. Rüpke*: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001. – *S. Schroer*: Griechische Heiligtümer im Spiegel alttestamentlicher Kosmologien und Theologien, in: *O. Keel/E. Zenger* (Hgg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Freiburg u.a. 2002, 231–288 (Abbildungen!). – *J. E. Stambough*: The Functions of Roman Temples, ANRW II 16.1, 1978, 554–608 (Abbildungen!).