

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Armin Lange, Diethard Römheld (eds.), *Wege zur Hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bauks, Michaela

„Opfer, Kinder und mlk. Das Menschenopfer und seine Auslösung“

in: Armin Lange, Diethard Römheld (eds.), *Wege zur Hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur*, pp. 215–232

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 228)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666530920.215>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Armin Lange, Diethard Römheld (Hg.), *Wege zur Hebräischen Bibel. Denken - Sprache - Kultur* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bauks, Michaela

„Opfer, Kinder und mlk. Das Menschenopfer und seine Auslösung“

in: Armin Lange, Diethard Römheld (Hg.), *Wege zur Hebräischen Bibel. Denken - Sprache - Kultur*, S. 215–232

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 228)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666530920.215>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Opfer, Kinder und *mlk* – das Menschenopfer und seine Auslösung

Michaela Bauks, Universität Koblenz

In mehreren Aufsätzen hat sich H.-P. Müller mit dem Menschenopfer auseinandergesetzt.¹ Ausgehend von dem Begriff *mlk*, den er nicht etwa als ein Götterepitheton, sondern durch „Weihegabe“ oder „Darreichung“ übersetzt hat, ist er auf philologischer, religionsgeschichtlicher und theologisch-systematischer Ebene dem umstrittenen Topos nachgegangen. Sein besonderes Interesse galt dabei nicht etwa den zahlreichen biblischen Belegen zum Molekopfer², dass es für ihn in dieser Form ja auch gar nicht gab, sondern vielmehr Gen 22, Ri 11 und 2 Kön 3, die er auf der Folie der in punischen Weihinschriften belegten Kinderopferpraxis untersucht hat.

H.-P. Müller ist es gelungen, in „Genesis 22 und das *mlk*-Opfer, einem recht knappen Aufsatz von 10 Seiten – wie es ihm wunderbar zueigen war – kleinste philologische und religionsgeschichtliche Detailbeobachtungen in ihrer Gewichtigkeit herauszuheben, sie an einen klassischen und viel diskutierten Texte des Alten Testaments anzulegen und systematisch auszuwerten. Mit größter Präzision stellt er sich in diesem Aufsatz nämlich einem theologischen Problem, dem Handeln Gottes in seiner das menschliche Denken übersteigenden Dimension. Es geht hier nicht um den Gott der Heilsgeschichte, der Verheißungen und der großen Taten, kurzum den guten Gott, sondern es geht um den Gott, der fordert und den Menschen darin an seine eigenen Grenzen führt. Diese Ambivalenz im Gottesbild bedarf einer genauen systematischen Rekonstruktion, um das Opfer als Gabe mit dem Paradoxon der Annahme von Menschenopfer zu erklären. Der Aufsatz nimmt die Herausforderung, die dem Bibeltext inne ist, ernst. Er zeigt klar auf, dass die Brisanz der Aqeda-Erzählung nicht zu schmälern ist. Es geht um das Thema Menschenopfer und seine theologische Aussagekraft. Zwei gegenläufige systematische Kategorien legt er seinen Überlegungen zugrunde:

1.) Selbstverneinung als Weg zu Gott; 2) Lebensdienlichkeit als Imperativ des Handelns.

Ausgehend von der philologischen Beobachtung, dass pun. *mlk(t)*, lat. Umschrift *molch-*, *morc(h)-* oder *moch-*. pun. *mlk* als ein Kausativ von *jilk* < **wlk* in der Bedeutung « Darreichung » (s. Karatepe ; KAI 26 II 19)³ zu verstehen ist und nicht etwa von **malk*/**milk* (d.h. heb. *maelaek*) abgeleitet werden kann, setzt er bei der Verwendung dieses Begriffs eine Opferart und nicht etwa ihren göttlichen Adressaten voraus.⁴ Der

¹ „Genesis 22 und das *mlk*-Opfer“, BZ 41 (1997) 237-246; „Die Opfer für Tannit und Baal Hamon“, in : M. Münter-Elfner, Von der Höhlenkunst zur Pyramide. Vorzeit und Altertum, Kunst und Kultur 1 (1997) 486-489; „Punische Weihinschriften und alttestamentliche Psalmen im religionsgeschichtlichen Zusammenhang“, Or 67 (1998) 477-496; „Der Umgang mit dem Negativ-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion“, in : A. Lange, H. Lichtenberger, K.F. Diethard Römhald (Hg.), Die Dämonen, Tübingen 2003, 108-121.

² Vgl. dazu zuletzt U. Rütterswörden, „Die Stellung des Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen“, in : A. Lange, H. Lichtenberger, K.F. Diethard Römhald (Hg.), Die Dämonen, Tübingen 2003, 197-210 und dem darauf eingehenden Votum von H.-P. Müller, Umgang, 115 mit Anm. 27, dass bei der inhaltlichen Bestimmung dieser Texte noch kein Fortschritt erzielt sei.

³ So schon W. von Soden, Rez. O. Eissfeldt, ThLZ 61, 1936, 46; vgl. W. Röllig, KAI II, 37.42 zu KAI 26 II, 19 lkl jbz °lyw „und brachte ein Schlachtopfer dar für alle“; vgl. ders., Art. Menschenopfer, RIA V (1980), 600ff und zuletzt J. Friedrich/ders., Phönizisch-punische Grammatik (AnOr 55), Rom 1999, § 202b.

⁴ Die These stammt von O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle 1935 ; vgl. ders., Moloch, RGG³, IV, 1960, 1089f. Zur Diskussion um die Opferung (G.C. Heider ; J. Day) oder lediglich die Übereignung (so M. Weinfeld) von Kindern an einen Gott (Melqart, Milkom, Ashtar, Malik oder Adad-milki) vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1 (GAT 8/1), Göttingen 1992, 297-302, der selbst die Deutung des *mlk*-Opfer als Darbringung ablehnt und stattdessen rituelle Kinderweihen für Molek (= Adad) annimmt (298ff.). Zur Kritik an Eissfeldt vgl. schon J.

angenommenen Vokalisation *maulik/môlik/molêk* entspricht s.E. *molaek* MT bzw. griech. o moloc wie es in 2 Kön 23,10; Jer 32,35 LXX belegt ist. Da *mlk* in RES 367 I 2; CIS I,307,3; KAI 105,2f als Objekt von *ndr* „geloben“ verwendet ist, kann es auch an Erzähltraditionen wie Ri 11 und den Iphigeniestoff rückgebunden werden. In Karthago ist ausdrücklich *mlk 'dm* als „Opfer eines Menschen“ belegt. Als kultischer *terminus technicus* bezeichnet der Begriff aber auch „Ersatzopfer“, deren Stätte eigens durch eine Stele gekennzeichnet ist.⁵ Opfer als Gabe infolge eines Gelübdes in Not sind ebenso belegt, wie die Wenung *n,b mlkt bm,rm* „Stele der Darbringung(en) in Nöten“, aus der das Opfer befreien soll (CIS I 198,4) zeigt. *Mlk* hat auch zur Bezeichnung eines Dankopfers im Falle der Gelübdeerfüllung gedient (*ndr – mlk*; z.B. Ngeus 1,4).⁶

H.-P. Müller führt weiter aus, dass es sich bei den phönizischen Belegen um Tannit und Baal Hamon (= Kronos⁷) zugeordnete Opfer handelt.⁸ Tannit wurde in Karthago, Tinnit-Astarte in der phönikischen Stadt Sarepta und im Libanon verehrt. Ihr wie auch Baal Hamon wurden Kinderopfer sowie Gefangenopfer zuteil, deren Funktion äußerst umstritten ist. Ob es sich z.B. bei dem Tophet in Karthago angesichts der Menge von Knochenfunden um einen Kinderfriedhof oder aber um eine Opferstätte gehandelt hat, ist vielfach diskutiert worden.⁹ Nicht abzuweisen ist hingegen die Annahme der Existenz solcher Opfer, wie sie in verschiedenen Kulturen belegbar sind. In der Regel dienten sie dazu, dem menschlichen Opfer Unsterblichkeit und Segen zuweisen. Doch handelt es sich zuweilen um Opfer, die die Auslösung der Menschen durch Tiere vorhersehen. So finden sich die Bezeichnungen Opfer eines Menschen oder Ersatzopfer oft nebeneinander. Die Darbringung konnte also durchaus symbolisch erfolgen.¹⁰

In meinen Ausführungen möchte ich mich folgenden Aspekten des Themas zuwenden:

1. Welche anthropologischen Anschauungen läßt die Übereignung oder Gabe an einen Gott erkennen?
2. Welche Opferzusammenhänge sind belegt?
3. Wie sieht es mit den biblischen Belegen aus?
4. *mlk*-Opfer in der Klage- und Bittzeremonie

1. Die anthropologischen Voraussetzungen von *mlk* „Übereignung, Gabe“

H.-P. Müller beschreibt das Paradoxon von Rettung und Lebenshingabe mit W. Burkert als „pseudorationale Rechtfertigungen von prähumanen Verhaltensmustern“. Er fährt fort: Die „bruchlose Einnistung des Menschen in eine partiell lebensfeindliche, vor allem unseren

Ebach/U. Rütterswörden, ADRMLK, « Moloch » und BA'AL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im Alten Israel, UF 11, 1979, 219-226.

⁵ Vgl. dazu Müller, Genesis 22, 241f; Punische Weihinschriften, 481f; Umgang, 114ff.

⁶ Vgl. zu den Inschriftenbelegen (mit ausführlicher Literatur) M. Bauks, Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer. Anmerkungen zum *mlk*-Opfer, in: M. Witte/J.F. Diehl, Israeliten und Phönizier – Ihre Beziehung im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt (im Druck).

⁷ S. den vielzitierten Bericht aus Euseb, Praep. Ev. IV, 16,6 ; vgl. dazu Müller, Genesis 22, 238f.

⁸ Opfer für Tannit, 486f.

⁹ Vgl. S. Brown, Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context, Sheffield 1991, hier : 26-29. 50-70 ; S. Moscati/S. Ribichini, Il sacrificio di bambini : un agguamento, Rom 1991. Vgl. zur Diskussion zuletzt C. Bonnet/P. Xella, La Religion, in : V. Krings, La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche, (HdO 20), 331-333 und J.S. Rundin, Pozo Moro, Child Sacrifice, And the Greek Legendary Tradition, JBL 123 (2004) 425-447, hier 426 mit Anm. 3

¹⁰ Opfer für Tannit, 489; vgl. auch Umgang, 116; Punische Weihinschriften, 487f.

emotionalen und rationalen Bedürfnissen entgegenstehende Umwelt scheint nicht möglich; nur auf dem Weg einer Selbstverneinung, wie sie das Menschenopfer und seine Auslösung darstellen, meint der frühantike Mensch die Wirklichkeit durch deren Götter für sich gewinnen zu können“.¹¹

In einem späteren Aufsatz präzisiert er die „Furcht vor dem postmortalen Geschick“ als eigentliche Antriebsfeder für das *mlk*-Opfer. Es diene demnach als eine Art „Hilfsmittel der Unsterblichkeit“.¹² Denn neben seiner Funktion als Dankopfer für erfahrene Errettung dient es mitunter auch als Klage- oder Bitthandlung, wie es den bekannteren literarischen Berichten (vgl. Ri 11; 2 Kön 3,27 und Iph. T. 20ff.¹³) entspricht, einmal ganz unabhängig davon, ob das Opfer vollzogen oder ausgelöst worden war.

2. Einige Überlegungen zum Opferbegriff

Es ist hier nicht der Ort, die Diskussionen, die in den letzten Jahren zum Opferbegriff geführt worden sind, zu reproduzieren. Besonders die kulturwissenschaftlichen Entwürfe von H. Hubert/M. Mauss¹⁴ oder R. Girard¹⁵ und W. Burkert¹⁶ haben die Bibelexegeten beschäftigt, ohne dass es aber zu einem einhelligen Konsens gekommen wäre, wie Opfer kultur- und religionsgeschichtlich zu definieren sei.¹⁷ Es kristallisierte sich indes gegen die traditionellen Ansätze eines Verständnisses von Opfer als Stellvertretungsgeschehen (*satisfactio vicario*) sowie dem Vorwurf der Sakralisierung von Gewalt und dem daraus erfolgenden theologischen Ambiguismus ein neues Verständnis heraus, dass Opfer im Alten Testament eindeutig als Huldigungsgabe¹⁸ oder zum Gedächtnis Gottes bzw. seines Names¹⁹ definieren will.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht lassen sich folgende, in historischem oder ethnologischem Kontext belegbare Opferarten aufzählen.

„(a) Opfer als Geschenk oder Gabe an eine Gottheit, wodurch eine Beziehung wechselseitiger Verpflichtung zwischen Mensch und Gottheit geschaffen bzw. unterhalten werde (TYLER, 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 das Opfer 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).“²⁰

¹¹ Müller, Genesis 22, 244.

¹² Umgang, hier 114.

¹³ Iphigenie im Taurerlande, in: Euripides, Ausgewählte Tragödien, Bd. 2, übersetzt von E. Buscher, hg. von B. Zimmermann (Tusculum), Darmstadt/Zürich 1996, 516f. Zur Einordnung der Tradition vgl. Sh. O'Bryhim, The Ritual of Human Sacrifice in Euripides - Iphigenia in Tauris, The Classic Bulletin 76 (2000) 29-37.

¹⁴ Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in : ASoc 2 (1899) 29-138.

¹⁵ Besonders „La violence et le sacré“, Paris 1972; dt. Üb. Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a. M. 1982.

¹⁶ Homo necans. Interpretationen griechischer Opferriten und Mythen (RVV 32), Berlin/New York 1972.

¹⁷ Vgl. S. Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer (ATM 2), Münster 2001, 65-70; Chr. Eberhart, Studien zur Bedeutung der Opfer im AT. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002, 203-221. Vgl. auch den etwas unvollständig wirkenden Artikel von Ph. Borgeaud, Art. Opfer I., RGG⁴ VI (2003), 570-572.

¹⁸ Ursprünglich E.B. Tylor, aufgenommen von H. Spencer, The Principles of Sociology, 1882 (s. Brandt, 65ff); Marx, Art. Opfer II/1, RGG⁴ VI (2003), 572-576, bes. 575; Eberhart, Studien, 334ff. Letzterer unterscheidet in Opfer-Gabe zur Beschwichtigung von Gottes Zorn und Beseitigung von Lebensbedrohung (*do ut des*) sowie als Dankopfer für bereits empfangene Segensgaben (*do quia dedisti*). Somit wäre der Charakter des Opfers abhängig vom zugrundeliegenden Gottesverhältnis (338).

¹⁹ S. zuletzt Brandt, Opfer, 11: „Opfern bedeutet: Erhebung der Schöpfung zum lebendigen Gedächtnis Gottes“.

²⁰ So H. Seiwert, Art. Opfer, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV (1998), 268-284, bes. 274.

Da Opferrituale komplexe Handlungsabläufe darstellen, müssen sie im jeweiligen Gesamtkontext untersucht werden; dazu zählt das Szenario (Ort, Zeit, Opfermaterie, Offizianten); der Handlungsablauf (Vorbereitungen, Ablauf ritueller Aktionen); der Ritualkontext (Handlung anlässlich eines Festes innerhalb einer Festwoche bzw. eines Festkalenders). Innerhalb dieses Ritualkontextes ist das Opfer ein ganz bestimmter Typus von ritueller Aktion, dessen Funktion in dem rituellen Akt des *Entäußerns* liegt, d.h. „die Verfügungsgewalt über das materielle Objekt [wird] aufgegeben.“²¹ Der Sinn oder die Intention einer Opferhandlung ist sowohl vom Ritualkomplex als auch von dem spezifischen Weltbild, das dem Handlungsgeschehen zugrunde liegt, abhängig. Zumeist dienen die Opfer dazu, entweder ein Verhältnis wechselseitiger Verpflichtung zwischen Gottheit und Mensch zu schaffen, oder der Selbst- bzw. Fremddarstellung des Menschen, oder aber dem Nachvollzug mythologischen Geschehens. Ein wichtiger sachlicher Unterschied liegt weniger in den Opferarten, da diese häufig mehrfach bestimmbar sind, sondern in der Grundintention, die der Opferhandlung zugrunde liegt: Ist das Opfer als Teil einer rituellen Interaktion zwischen Mensch und personal verstandenem Gottwesen anzusehen (verbindende Intention) oder kommt der Kommunikation mit Göttern u.ä. keine bzw. eine untergeordnete Rolle zu (distanzierende Intention)? Im ersten Fall ist das Opfer als Gabe anzusehen. Im zweiten Fall dient das Opfer der Prävention von unerwünschten Interventionen von Seiten der Götter oder göttlicher Wesen, und somit der Sicherung des Zusammenhanges und Fortbestands des kosmischen Ablaufs.²²

Die neueren theologischen Opferentwürfe bestimmen das Opfer eindeutig als Huldigungsgabe (A. Marx, Chr. Eberhart) oder zum Gedächtnis Gottes bzw. seines Names (S. Brandt). Somit ist von einer verbindenden Intention auszugehen, da das Moment der Begegnung mit Gott als elementares Ziel zugrundeliegt.²³

Die Wichtigkeit von Begegnung zwischen Gott und Mensch im Opfergeschehen leitet A. Marx²⁴ aus dem Altargesetz des Bundesbuches (Ex 20,22-25) ab. Dieses hat er „schlechthin als *die* Ätiologie“ des israelitischen Opfers herausgestellt. Es gipfelt nämlich in dem Auftrag: „Du sollst mir einen Altar aus Erde errichten und darauf Schafe, Ziegen und Rinder als Brandopfer und Heilsopfer schlachten. An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen (V.24).“ Daraus ergeben sich drei Dinge:

1. Der Altar ist der Ort des Kommen Gottes und dieses Kommen ereignet sich anlässlich eines Opfers.
2. In dem Opfer wird ein Produkt der Vieh- oder Landwirtschaft geboten, welches nicht etwa der Ernährung Gottes dienen soll (vgl. die Kritik in Ps 50,12f)²⁵, sondern Gastfreundschaft bekundet, wie es die verbreitete Form der Mahlopfer beweist.
3. Der Grundimpetus zum Kommen Gottes ist nicht Feindschaft (das spricht auch gegen die grundsätzliche Annahme von Beschwichtigung als Opferanlass), sondern Freundschaft, Selbstbindung Jahwes an Israel, der Israel im Opfer gemäß einem festgelegten Regelsystem huldigt.

Zu dieser Auffassung von Opfer als Gabe oder zum Andenken scheint zu passen, dass ein großer Anteil der alttestamentlichen Opfer vegetabil und nicht tierisch, also keine Schlachtopfer darstellen. Auch kommt der Schächtung der Tiere im AT im Gegensatz zum

²¹ Seiwert, Opfer, 276 (Hervorh. von mir).

²² Seiwert, Opfer, 280f.

²³ Eberhart, Studien, 355 ; Brandt, Opfer, 118ff.; vgl. schon I. Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993, 25-28, bes. 28.

²⁴ A. Marx, Opferlogik im alten Israel, in: B. Janowski/M. Welker, Opfer. Theologische und kulturelle Konzepte (stw 1454), Frankfurt a. M. 2000, 129-149, hier 131f.

²⁵ S. dazu auch R. de Vaux, Les Sacrifices de l'Ancien Testament (CRB 1), Paris 1964, 38-41. Allerdings weist Marx darauf hin, dass auch diese und andere Praktiken und Konzepte sehr wohl im AT belegbar sind. Diese möchte er aber von den alttestamentlichen Opfervorstellungen im Sinne einer genuinen Opfertheologie trennen (Opferlogik, 147).

antiken Griechenland²⁶ eher marginale Bedeutung zu. Zudem sind zahlreiche tierische Opfer Mahlopfer, deren größter Anteil den Priestern oder der Gemeinde zusteht. Diesem Befund nach ist die Anschauung, dass es im alttestamentlichen Opferkult vorrangig um die Tötung des Opfertieres und damit um die Stellvertretung des Opfergebers gehe, wenig überzeugend.²⁷ Die ausführlichen Untersuchungen Chr. Eberharts haben ergeben, dass den Blutriten eine weitaus nebensächlichere Funktion zukommt als es bislang vertreten worden ist: Sie sind nämlich nicht kultische Opfer im eigentlichen Sinne, das Opfer von Blut lässt sich im AT auch gar nicht nachweisen. Es liegen lediglich Berichte von Ausgießungen und Blutapplikationsriten vor, die nur die Heiligkeit des Tierblutes und dessen reinigende Kraft bezeugen und die darin auf die Begegnung mit Gott vorbereitende Wirkung zum Ausdruck bringen.²⁸ Sie dienen der Vorbereitung des kultischen Opfers. Die Befunde zur kultischen Verbrennung (Holocaust) weisen in der Anfangszeit in eine ähnliche Richtung. Sie hat meist kathartische Funktion. Das ändert sich aber im Laufe der Zeit.²⁹ Kultische Verbrennungen sind seit der Exilszeit durchweg als *'olah* „Brandopfer“ bezeichnet, ohne dass es sich immer um „Ganzopfer“ handeln würde. Sie bilden die eigentlichen kultischen Opfer. Erst durch die kultische Verbrennung des Tieres (oder einiger Teile) auf dem Brandopferaltar³⁰ wird das Opfer „feierlich Gott übereignet“ und geheiligt (so die wörtliche Bedeutung von *sacrificium*).³¹ Dabei scheint es aber weniger um die Heiligung des Opfergebers als um die des Opfers selbst zu gehen.³² Dennoch bleibt der Opfernde keineswegs außen vor: das kultische Opfer ist Gabe (*do ut des*) oder Gegengabe (*do quia deisti*) und ist damit vom zugrundeliegenden Gottesverhältnis des Opfernden abhängig. Dieses Verhältnis gewährleistet erst die Hoffnung auf Akzeptanz sowie die daraus erfolgende Reziprozität der Gabe.³³ „Das durch Feuer transformierte und zu Gott aufsteigende Opfer drückt das menschliche Anliegen aus, Gott zu erfreuen oder zu beruhigen, je nachdem, ob ein durch menschliche Sünde gestörtes Verhältnis zu Gott vorliegt oder nicht. In beiden Fällen erhoffte der Opfergeber seinerseits den Segen Gottes.“³⁴

Fassen wir zusammen: Opfer ist im AT „Gabe“ oder – wie H.P. Müller *mlk* übersetzte – „Darreichung“, die entweder der Huldigung und Ehrerbietung oder aber der Beruhigung und Beschwichtigung dient. Zentral am Opfer ist keineswegs der Akt der Tötung oder das Gewinnen und Manipulieren von Blut, sondern das Emporsteigen des Rauches im Brandopfer, welches die Beziehungsaufnahme von Mensch und Gott symbolisiert. Es schließt sich nun die Frage an, was diese Überlegungen für das uns so fremde und grausam bzw. unbegreiflich anmutende Menschenopfer austragen?

3. Die biblischen Belege für Menschenopfer als Brandopfer

²⁶ Burkert, *Homo necans*, 12ff.

²⁷ So H. Gese, *Die Sühne*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen ²1983, 85-106, fortgeführt von B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (WMANT 55)*, Neukirchen-Vluyn ²2000 - ausführlich zur Kritik Eberhart, *Studien*, 194ff.220ff.332ff.

²⁸ So Eberhart, *Studien*, 288.

²⁹ Eberhart weist hier auch auf einige religionsgeschichtliche Belege hin wie z.B. Gilg. 11,160f (12. Jh.), Hom.II 1,66-67.1,317 (*Studien*, 324-327.329f).

³⁰ Zur Geschichte des Brandopferaltars im alten Israel s. Eberhart, *Studien*, 321-324 mit ausführlicher Literatur.

³¹ Eberhart, *Studien*, 320.

³² Eberhart, *Studien*, 321.

³³ Eberhart, *Studien*, 342ff, hier 347 mit Hinweis auf 1 Sam 2,30.

³⁴ Eberhart, *Studien*, 400.

H.-P. Müller vertrat in seinem Aufsatz „Genesis 22“ die These, das *mlk*-Opfer als Darbringung unmittelbar auf Gen 22 anzuwenden³⁵. Er qualifiziert den Bericht als eine mit der deuteronomistischen Moloch-Polemik zeitgleiche Darstellung, in der es darum geht mithilfe der Leitvokabel *nsh* die gesamte Erzählung in das Licht zu setzen, dass ein „weltüberlegener Gott“ angesichts der bestandenen Gehorsamsprobe von Abraham auf die Vollendung des Opfers verzichtet. Er zeichnet die Erzählung sogar als einen *hieros logos* von der Aufhebung des Menschenopfers. Eine Besonderheit besteht s.E. darin, dass dieser Gott weder in die Anschauung von Naturphänomene „zurückübersetzt“, noch unmittelbar mit der Vorstellung einer lebens- und menschenfeindlichen oder –freundlichen Wirklichkeit identifiziert werden kann. Müller pointiert folgendermaßen: „erst die größere Transzendenz des Gottes Israel macht plausibel, daß der Mensch sich die göttliche Zuwendung nicht erst durch eine extreme Selbstverneinung – wie immer symbolisch – gewinnen muß ... die Lebensdienlichkeit der biblischen Religion ist insofern weniger mediatisiert als die der Religionen der Umwelt Israels“.³⁶

Auch auf den zweiten Referenztext, die Opferung der Tochter Jephtas (Ri 11,29-40), geht er kurz ein. Die Ausführung von Menschenopfer als Gelübdeerfüllung ist s. E. durchaus vergleichbar mit der Gehorsamstat Abrahams. Sie geschieht in Ri 11 (wie schon in Iph. T. als griechische Parallelüberlieferung³⁷) „aufgrund einer tragischen Überraschung, die etwas von der Unbedingtheit göttlichen Forderns erahnen läßt“.³⁸ Wegen der Vollzugsbestätigung des Opfers ist die Erzählung aber theologisch und religionsgeschichtlich anders zu verorten (s. dazu 4.).

Ein drittes Beispiel für ein menschliches Brandopfer in Notlage findet sich in 2 Kön 3,27, dem Bericht von der Opferung des moabitischen Thronfolgers an Kemosch, um die israelitische Kriegsgefahr zu bannen. Der Text ist eine kurze Notiz über das Opfer und seine Intention. Er geht weder auf die genaueren Umstände ein (Bittgeste, Gelübde, Versuchung), noch auf weitere menschliche Reaktionen von seiten des Opfernden oder des zu Opfernden. Lediglich auf den Schrecken Israels angesichts der Tat ist knapp hingewiesen, womit der Text eine leicht kritische Note erhält. Denn das verwendete Verb läßt durchaus offen, ob Israels Schrecken sich auf den Erfolg der Opferung oder lediglich auf die Durchführung an sich bezog.

Nun kann Müllers Charakterisierung der Gelübdeerfüllung als „einer Gehorsamstat wie der von Gen 22“ nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ausdrückliche Substitution in Ri 11 aber fehlt. Der Text verschweigt zwar die Details des Opfers, bescheinigt aber ausdrücklich die Erfüllung des Gelübdes, das Jephta geschworen hatte (V. 39). Die Erzählung beinhaltet mehrere Motivstränge, die sie thematisch uneinheitlich³⁹ oder zumindest erzählerisch komplex⁴⁰ dastehen lässt. Die Protagonistin, Jephtas Tochter, scheint wegen ihrer

³⁵ Genesis 22, 244ff.

³⁶ Genesis 22, 246.

³⁷ Vgl. dazu bislang ausführlicher Th. Römer, La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes- Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11, in : D. Marguérat/A. Curtis (Hg.), Intertextualités. La Bible en échos, Genève 2000, 30-42. Demnächst auch M. Bauks, Die namenlose Tochter, lectio difficilior, Mai 2007 (www.lectio.unibe.ch/d/index.htm).

³⁸ Müller, Genesis 22, 239.

³⁹ So unterscheidet Th. Römer infolge von W. Richter (Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17-12,6, Bib 47 [1966] 485-556, hier 511f) in eine Opfer- und eine Gelübdeerzählung (Why would the Deuteronomists tell about the sacrifice of Jephtah's daughter, JSOT 77 (1998) 27-38, hier 29f.).

⁴⁰ Ich habe mich an anderer Stelle für die literarische Einheitlichkeit der Erzählung ausgesprochen (M. Bauks, Hermeneutische Implikationen für die alttestamentliche Kanonbildung. Zum Umgang mit schwierigen Texten am Beispiel der Opferung von Jephtas Tochter in Ri 11,29-40 (in Vorbereitung), mit Anm. 32-33).

Namenlosigkeit überraschend schematisch gezeichnet, was nicht wenig dazu beigetragen hat, in ihr nicht etwa ein *sacrificium* zu sehen sondern sie als *victima* zu verstehen.⁴¹

Da Ri 11,29-40 von H.-P. Müller weitaus knapper behandelt worden ist, möchte ich seine Überlegungen anhand dieses Textes fortführen und vertiefen.

3.1 Definition der in Ri 11 vorkommenden Opferarten

Wir wiesen schon oben darauf hin, dass es mitunter schwierig sein kann, die Opferart eindeutig zu bestimmen, da ein und dasselbe Opfer verschiedene Arten und Intentionen in sich vereinigen kann. Ri 11 bietet Hinweise auf ein Brandopfer, ein Beschwichtigungsopfer, ein Gelübdeopfer und ein Weihopfer. Diesen textinternen Hinweisen soll im folgenden nachgegangen werden. Eindeutiger zu beantworten ist in der Regel die Frage nach der Intention des Opfers, ist es verbindender oder distanzierender Natur? Dieser Frage möchte ich zum Schluß nachgehen.

3.1.1. Brandopfer

In den drei zitierten Kinderopferberichten des Alten Testaments handelt es sich um Brandopfer. Heb. *'olah* bezeichnet das Ganzopfer, *Holocaust*, das mitunter dazu dient, die Gnade bzw. Besänftigung Gottes zu erreichen (vgl. 1 Sam 6,15; 13,12). Nach Lev 1 ist es beschrieben als „ein Brandopfer, ein Feuer zum süßen Geruch (אִשָּׁה רִיחַ-נִיחֹחַ), d.h. eines Beruhigungsduftes für JHWH (vgl. Gen 8,20). Während das Brandopfer an Isaak substituiert wird, werden die anderen beiden vollzogen. Die unterschiedliche Behandlung dürfte sich weniger personal (der Glaubensvater Abraham gegen den etwas zwielichtigen Jephtha bzw. den heidnischen moabitischen König), als aus dem Ritualkontext erklären. Während nämlich Gen 22 an die Tradition des Erstlingsopfers anknüpft, für welches die Möglichkeit der Auslösung vorgesehen ist⁴², handelt es sich bei 2 Kön 3, 24ff und Ri 11,29ff um Beschwichtigungsopfer.

3.1.2. Beschwichtigungsopfer

Die klassischen Beispiele für diese Opferart finden sich in Gen 8,20f; 1 Sam 26,19 (vgl. Num 17,9-13)⁴³. Angesichts einer lebensbedrohlichen Situation wird ein Brandopfer zur Beruhigung der aufgebracht Gottheit dargebracht. Eine Unterart sind die Brandopfer im Krieg, wie sie in 1 Sam 7,7-12; 1 Sam 13,5-14; Ps 20; 44 u.ö. belegt sind. In einer akuten militärischen Bedrohung dient das Brandopfer dazu, Gott zum Eingreifen zu bewegen. In diesen Kontext gehören auch zwei der Menschenopferberichte. So kann man mit Chr. Eberhart in Ri 11 geradezu ein klassisches Beispiel für *do ut des* sehen, denn der Ablauf der Erzählung impliziert durchaus, dass der Sieg die *Folge* des Gelübdes ist.⁴⁴ Ähnlich stellt sich 2 Kön 3,21-27 dar.

⁴¹ Bauks, Namenlose Töchter und dies., Hermeneutische Implikationen, .

⁴² O. Kaiser, "Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben." Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament, in: O. Kaiser (Hg.), Denkender Glaube. FS. Ch. Ratschow, Berlin/New York 1976, 24-48; I. Willi-Plein, Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang, in: B. Janowski/ M. Welker, Opfer (sws 1454), Frankfurt 2000, 150-177, 164f.170 ; ausführlicher zuletzt K. Finsterbusch, Vom Opfer zur Auslösung. Analyse ausgewählter Texte zum Thema Erstgeburt im Alten Testament, VT 56 (2006) 21-45. Vgl. auch Müller, Punische Weihinschriften, 491.

⁴³ Eberhart, Studien, 371ff.

⁴⁴ „In diesen fünf Texten sind einige gemeinsame Elemente zu beobachten. In jeweils kritischer Situation bringt ein Opfer (Jdc 11; 1 Sam 7; 13; 2 Kön 3) bzw. die Erinnerung an vergangene Opfer (Ps 20) die gewünschte Wendung zum militärischen Erfolg. Dabei entspricht die Erwartungshaltung der Verantwortlichen jeweils dem „do ut des“: Ein Opfer wird quasi gegen den militärischen Sieg „eingetauscht“. ... Generell ist aber zu vermuten,

Nach einem missglückten Fluchtversuch greift der moabitische König hier zu einem letzten Mittel, der Opferung des Thronfolgers auf der Stadtmauer⁴⁵: „Da nahm er (Mescha) seinen erstgeborenen Sohn, der an seiner Stelle König werden sollte, und brachte ihn auf der Mauer als Brandopfer dar...“ Ein Gelübde fehlt in 2 Kön 3, ist aber aus Ri 11 in gleicher Situation bekannt.

In beiden Fällen zeigt sich das Menschenopfer als *ultima ratio*, dessen Praxis zwar als tragisch und beklagenswert hingestellt wird, ohne dass „jegliche weiterführende Reflexion über die moralische Fragwürdigkeit eines solchen Menschenopfers“ zum Ausdruck gebracht wäre. Insbesondere die Tatsache, daß die Opferbringung ‚erfolgreich‘ ist und den erwünschten Sieg bringt, muß in gewissem Maße als Legitimierung der Praxis verstanden werden“.⁴⁶

3.1.3 Gelübdeopfer

Das Ganzopfer in Ri 11 ist kein spontanes Opfer, wie es z.B. 2 Kön 3 voraussetzen scheint, sondern es ist das Ergebnis eines bedingten Bittgelübdes⁴⁷. Hier liegt der Unterschied zu Gen 22. Denn während Erstgeburtsoffer ausgelöst werden können, sind Gelübde bindend (vgl. Deut 23,22-24⁴⁸). Sieht man einmal von Lev 27 als einer isolierten Tradition ab, demnach die Aussetzung von Gelübden durch Freikauf der Person vorgesehen ist, hält die Mehrzahl biblischer Belege ein Gelübde für absolut bindend. So werden auch späte Texte wie Qoh 5, 3f⁴⁹ und vor allem Prv 20,25⁵⁰ verständlich, die Gelübde an sich in Frage stellen.⁵¹

Die Verletzung des Gelübdes wäre demnach eine nicht wiedergutzumachende Respektverletzung Gottes, da dieser Jephtha ja den erbetenen Erfolg hat zukommen lassen. Dem entsprechend ist es nicht verwunderlich, daß die Tochter die Konsequenzen des Gelübdes sogleich sieht und akzeptiert. Nur Jephtha in seiner Erklärung, daß er „den Mund aufgetan“ hat (V.35), läßt in dem Aufschrei Zweifel erkennen. Es handelt sich übrigens dabei um eine typ. Gelübdeformulierung wie sie auch in Ps 66,13ff belegt ist.

daß in allen besprochenen Texten das anfängliche Fehlen des militärischen Geschickes als Zeichen für JHWHs Zorn empfunden wird. Dem hilft die mittels kultische Verbrennung geschehende Darbringung einer Opfergabe ab.“ (Eberhart, Studien, 372).

⁴⁵ Die Annäherung dieser Szene mit den in ägyptischen Wandreliefs des N.R. dargestellten "Opferszenen" (so Ph. Derchain, Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les sémites occidentaux, VT 20 [1970] 351-355 und ausführlicher A.J. Spalinger, A Cannanite Ritual Found in Egyptian Reliefs, JSSEA 8 [1978] 47-60) ist eine unhaltbare Hypothese. Vgl. zur Kritik O. Keel, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25 (1975) 413-469 und zuletzt Bauks, Kinderopfer.

⁴⁶ Eberhart, Studien, 373.

⁴⁷ H. Tita, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181), Fribourg/Göttingen 2001, 86.

⁴⁸ „Wenn du YHWH, deinem Gott, ein Gelübde gelobst, so sollst du nicht zögern (rja pi), es zu erfüllen. Denn YHWH, dein Gott, wird es wahrlich von dir einfordern und es wird dir Sünde sein (af]je). Aber wenn du es unterläßt (ldj) zu geloben, (dann) wird an dir keine Sünde sein.“

⁴⁹ „Wenn du Gott ein Gelübde tust, dann säume nicht, es zu erfüllen; denn die Tore finden kein Wohlgefallen. Was du gelobst, das erfülle. Besser, daß du nicht gelobst, als daß du gelobst und nicht erfüllst.“

⁵⁰ „Es ist dem Menschen ein Strick (vqe/m) Heiliges unbedacht zu reden ([I I hif.) und (erst) nach den Gelübden / dem Geloben zu überlegen.“

⁵¹ Vgl. dazu H.-D. Neef, Jephtha und seine Tochter (Jdc 11,29-40), VT 49 (1999) 206-217, hier 215 mit Hinweis auf M. Rose, 5. Mose (ZBK 5.2), Zürich 1994, 319ff und E. Nielsen, Deuteronomium (HAT I/6), Tübingen 1995, 223; vgl. auch Römer, Why, 37f. und M. Bauks, 'Sakrale Sprache' und 'heilige Worte': die Erzählung von Jephthas Tochter (Ri 11,29-40) ein 'text of terror'?, in: Annali di Studi Religiosi 6 (2005) 417-428, hier 423-426.

Der Kontext vom Aufreißen des Mundes zur Rede findet sich neben Ri 11,35f noch in Hiob 35,16 und Ps 66,16. Den beiden letzten Stellen wollen wir uns genauer zuwenden: Ps 66,13f bezeugt ein der Richterperikope vergleichbares Wortfeld: «Ich komme zu deinem Haus mit Brandopfern (עֹלֹתָ), ich will dir heimzahlen mein Gelübde (נִדְרֵי), zu denen sich meine Lippen aufgetan haben (פָּצַחְתָּ), und der Mund (פִּי) in meiner Not geredet hat». In diesem Kontext ist die Wendung «Lippen öffnen» gefolgt von «mit dem Mund reden» positiv in der Bedeutung von «ein Gelübde ablegen» verwendet. Das Gelübde zielt auf das Erbringen eines Brandopfers im Falle der Gebetserhörung. Es fungiert als «Leistungsangebot an Gott in Notlagen» (mit Hinweis auf Gen 28,20-23 und 2 Sam 15,8).⁵² Kritisch konnotiert ist die Semantik indes in den Elihureden (Hiob 35,16), wo es heißt: «reißt doch Hiob sinnlos den Mund auf, ohne Verstand macht er viele Worte».⁵³

Einzigartig ist in diesem Erzählkontext das Faktum, dass das Opfergut nicht präzisiert ist, sondern der Wahl Gottes anheim gestellt ist. Während z.B. in Gen 28,33 geschildert ist, dass Jakob die Errichtung einer Mazzebe gelobt oder in 1 Sam 1,11 berichtet ist, dass Anne im Falle der Erhörung ihren Sohn Gott weihen will oder Ps 66,13ff das Brandopfer von Tieren verspricht, enthält Ri 11 eine (auf eine Person) abzielende Leerstelle.⁵⁴ Dieses ein Menschenopfer intendierende Gelübde bestätigt sich ebenfalls in der Konsekrationsformel ליהוה יהיה „YHWH gehören“.⁵⁵ Es ist davon auszugehen, dass die Funktion des offenen Opfergelübdes darin besteht zu zeigen, dass Jephtha bereit ist, das ihm wertvollste im Falle des Sieges herzugeben und Gott zu opfern.⁵⁶ In dieser „Verzichtsbereitschaft“ des Vater⁵⁷ ist ein Akt der Ehrerbietung zu sehen.

3.1.4 Weihopfer

Eine letzte Opferart, die in Ri 11 hineingelesen werden könnte, ist das Weihopfer. Dass *‘olah* als Abschluss einer Weihezeremonie dienen kann, ist durchaus belegt (Ex 29,15-18; Lev 8,18-21; 9,2.12-14)⁵⁸. Chr. Eberhart unterstreicht, dass „diesen Erzählungen ... eine existentielle Notlage gemein [ist], in der die Auskunft JHWHs Klarheit über die Zukunft bringen soll. Die Begegnung mit YHWH wird jeweils durch Opfer vorbereitet, wobei hier insbesondere die Dominanz der עֹלֹת auffällt, die den Aspekt der Huldigung und Ehrerbietung am stärksten zum Ausdruck bringt.“⁵⁹ Nun stünde das Opfer in Ri 11 nicht am Anfang, sondern am Schluss. Nach erreichtem Sieg ist Jephtha aufgefordert das Zugesagte einzulösen. Der Text geht nur sehr knapp auf den Vollzug ein: „Und es geschah am Ende der zwei Monate, da kehrte sie zu ihrem Vater zurück (שָׁבוּ) und er erfüllte (עָשָׂה) an ihr das Gelübde, das er geschworen hatte (נִדְרֵי)“⁶⁰. Da nicht eigens wiederholt wird, dass er sie als Brandopfer geopfert hat, hat es immer wieder Exegeten gegeben⁶¹, die nachzuweisen versuchten, dass es für das Brandopfer zu einer Auslösung kam und die Tochter YHWH lediglich geweiht wurde, wie es ja auch Euripides für

⁵² Vgl. F.-L. Hossfeld, in: id. / E. Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg 2000, p. 226.

⁵³ Vgl. dazu auch Neef, Jephtha, 214 mit Anm. 40 und Bauks, Sakrale Sprache, 425f.

⁵⁴ Tita, Gelübde, 87f mit einer Analyse der Formulierung des Versprechens.

⁵⁵ Dieselbe Wendung findet sich übrigens in Num 3,12 in einer Regelung der Auslösung der menschlichen Erstgeburt Israels durch die Weihung der Leviten; vgl. auch Jer 24,7; Mal 3,17. S. dazu Tita, Gelübde, 96.

⁵⁶ Vgl. schon K. Budde, Das Buch der Richter (KHCA), Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897, 86: „Vielmehr wagt er [Jephtha] das Gelübde selbst auf die schlimmste Möglichkeit hin; gerade darin besteht dessen Wert in seinen Augen. ... Fragen kann man nur, ob Jephtha mit dieser Ansicht allein steht, oder ob sie von seinen Zeit- und Volksgenossen geteilt wird.“

⁵⁷ So wird es auch Willi-Plein, Opfer und Ritus, 170 für Gen 22 als zentralen Punkt vorausgesetzt.

⁵⁸ Eberhart, Studien, 366f.

⁵⁹ Eberhart, Studien, 368.

⁶⁰ Die komplette Vollzugsformulierung findet sich in Num 30,3: „Wenn ein Mann JHWH ein Gelübde gelobt oder einen Eid schwört, mit dem er sich eine Bindung auferlegt, so soll er sein Wort nicht ungültig machen; gemäß allem, was aus seinem Mund ausging, soll er tun (כְּכָל-הַיְצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה)“.

⁶¹ Stellvertretend nenne ich hier D. Marcus, Jephtha and his vow, Texas 1986; K. Engelken, Frauen im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im AT, Stuttgart 1990, 33f.

Iphigenie als Artemispriesterin vorsieht (Iph. A.). Diese Weihhypothese hat den Vorteil, dass sich die anschließende Festtätologie sowie die an die Vollzugsbestätigung anschließende Nachbemerkung über die Jungfräulichkeit der Tochter besser in das Erzählganze integrieren lässt. So schlägt Karin Engelken⁶² vor, dass ausgehend von dem Passus des Beweinens der Jungfräulichkeit die Umsetzung des Gelübdes als ein sexueller Weiheakt zu verstehen ist, der die Deflorierung des Mädchens zur Folge hat. Somit wäre das Mädchen nicht mehr heiratsfähig und folglich für die Sicherung des Fortbestands der Familie verloren. Durch das Faktum der ewigen Jungfräulichkeit oder kultischen Weihung bliebe Jephtha seines einzigen Kindes und somit weiterer Nachkommenschaft beraubt.⁶³ Nach klassisch alttestamentlicher Anthropologie bedeutete das, dass sein Geschlecht keinen Fortbestand erfährt. Jephtha wird nicht lebenssatt sterben und in seinen Nachkommen fortleben können. Das Opfer wäre also *in realiter* eine „Selbstentäußerung“.⁶⁴

3.2 Zur Intention des Opfers

Zurück zur Frage nach der Intention des in Ri 11 beschriebenen Opfers. Dient es der Kommunikation mit der Gottheit (verbindende Intention) oder der instrumentellen Verwendung zur Abwehr des Schadens durch unerwünschte göttliche Interventionen (distanzierende Intention)? Wir haben oben gesehen, dass es in der Regel im AT um die Opferhandlung als Gabe an einen personalen Gott oder zu seiner Erinnerung geht. Bleibt aber die Frage bestehen, ob das Menschenopfer überhaupt eine im AT sanktionierte Opferform darstellt? Es wurde wiederholt kritisch angemerkt, dass in Ri 11 Gott das Menschenopfer keineswegs gefordert hat (wie z.B. in Gen 22) und zudem die Erzählung göttliche Approbation nicht erkennen lässt.⁶⁵ Nun ist festzustellen, dass im AT nur an sehr wenigen Stellen ausdrücklich auf die Annahme oder Nichtannahme eines Opfers durch Gott hingewiesen ist (s. Gen 4, oder die Opferkritik bei den Propheten wie z.B. Am 5,21f). Dieses Faktum erklärt I. Willi-Plein aus der Opfertora, die den Opfernden über die göttliche Zustimmung im Voraus orientiert, so dass das Opfer einer Approbation gar nicht bedarf.⁶⁶ Doch äußert sich die Tora zum Menschenopfer nur in seiner Form als Erstgeburtsoffer, um in den meisten Texten dessen Auslösung vorauszusetzen⁶⁷, was die grundsätzliche Möglichkeit eines Menschenopfers aber nur betont. Der Fall, dass einzelne Menschen als Beschwichtigungsoffer im Kriegsfall dienen, ist hier gar nicht verhandelt (weder als Gebot noch als Verbot) und ist deshalb exegetischerseits meist als altes "kanaanäisches Erbe" deklariert worden.⁶⁸ Dass dem so nicht ist, ist von H.-P. Müller in dem Aufsatz „Punische Weihinschriften“ aufgezeigt.

⁶² Frauen, 33f mit Anm. 98. V. 31d (Holocaust) ist ihrer Meinung nach erst nachträglich in den Text eingetragen.

⁶³ Markus, Jephtha, 28; vgl. R. Bartelmus, Jephtha – Anmerkungen eines Exegeten zu G.F. Händels musikalisch-theologischer Deutung einen „entlegenen“ alttestamentlichen Tradition, ThZ 51 (1995) 106-127, 116f; die Position findet sich bereits bei dem mittelalterlichen Gelehrten David Kimchi (ca. 1105-1170) u.a.; dazu ausführlicher A. Rottzoll/D. Rottzoll, Die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter (Jdc 11,30-40), ZAW 115 (2003) 210-230, hier 213ff.

⁶⁴ Vgl. H. Gese, Die Komposition der Abrahamerzählung, in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 29-51, hier 41, dazu auch Bauks, Hermeneutische Implikationen.

⁶⁵ Dieses Faktum streicht z.B. Th. Römer heraus (Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament [Essais Bibliques 27], Genève 1996, 69), bedarf aber literarkritischer Operationen, um V. 29 von der Gelübdeerzählung abzutrennen. Vgl. dazu kritisch Bauks, Hermeneutische Implikationen, .

⁶⁶ Opfer und Ritus, 175.

⁶⁷ Vgl. dazu zuletzt Finsterbusch, Vom Opfer, 21ff und oben Anm. 42.

⁶⁸ So z.B. de Vaux, Sacrifices, 56.

4. *mlk*-Opfer in der Klage- und Bittzeremonie

Das AT bezeugt semantisch das *mlk*-Opfer als Darbringung oder Weihgabe nur in deuteronomistisch verzeichneten Passagen, die aber leider über den offenbar noch verbreiteten Brauch des „durch das Feuer Gehens“ keine weiteren Auskünfte geben. H.-P. Müller erlaubt sich nun das Fehlen eindeutiger und unpolemischer Referenzen durch die oben ausgeführten Brandopferbelege zu ergänzen, von denen für ihn besonders Ri 11 und 2 Kön 3 unter Hinzunahme einiger Psalmentexte von Interesse waren.⁶⁹ Brandopfer ist das kultische Opfer schlechthin und das Verbrennen von Menschen eine für große Notlagen reservierte Unterart. Der hebr. Begriff *mlk* wäre der *terminus technicus* für diese Opfer. Während 2 Kön 3,27 eine „mit dem höchsten Einsatz verbundene Klage- oder Bittzeremonie“ illustriert, stellt Ri 11 ein Dankopfer infolge einer Gelübdeerfüllung dar.⁷⁰ Die Erzählung ist überraschend wenig wertend, was zahlreiche Exegeten und Exegetinnen als Ironie bewerten wollen.⁷¹ Ich selbst zöge es vor, von Tragik zu reden⁷², da die im Erzählkontext aufgebaute Konstellation keinen Ausweg bereit hält: denn das Gelübde ist unbedingt zu erfüllen. So scheint es logisch, dass einige oben zitierte Texte diese Gelübdepraxis kritisieren und somit solch tragische Konstellationen vermeiden. H.-P. Müller hat einen typischen Zug der orientalischen Anthropologie hervorgehoben, der diese Praxis zu erklären versucht: „Nur auf dem Wege einer Selbstvernichtung in Stellvertretung durch das Kind glaubt der antike Mensch, wie er uns in diesen Texten entgegentritt, die Gottheit und eine ihm feindliche Wirklichkeit für sich gewinnen sowie damit zugleich ein gesellschaftliches Einvernehmen erzielen zu können: Es muss der Tod sein, der Leben hervorbringt, so unsicher ist die menschliche Gesellschaft in ihrer Welt eingestuft.“⁷³

Offensichtlich reflektiert Ri 11 diese anthropologische Anschauung und befindet sich damit in einem anderen theologischen Kontext, als Gen 22 es tut. Während Gen 22 als *hieros logos* von der Aufhebung des Menschenopfers gesehen wird⁷⁴ und die *Lebensdienlichkeit* als Imperativ des Handelns vertritt, verweist die Erzählung von Jephthas Tochter auf *Selbstverneinung als Weg zu Gott*, die die Mutilation anderer wie der eigenen Person in Kauf nimmt. Anhand des Nebeneinanders dieser zwei Erzählungen im selben Textkorpus zeigt sich einmal mehr die große religionstypologische und theologische Spannbreite, die die alttestamentlichen Texte umfassen. Zugleich beweisen sie aber auch, dass das Thema Kinderopfer kein Tabu war, sondern als denkbare Opferart in alttestamentlicher Zeit vorauszusetzen ist, die aber zeitgleich mit den phönizischen Belegen in in der exilisch-nachexilischen Zeit und nicht in der Frühzeit Israels zu verankern ist.⁷⁵

⁶⁹ Punische Weihinschriften, 491 ff.

⁷⁰ Punische Weihinschriften, 491.

⁷¹ K.M. Craigh jr., Bargaining in Tov (Judges 11,4-11), *Bibl.* 79 (1998), 77-85; J.Ch. Exum, Jephthah. The absence of God, in : dies., *The Tragic Vision and Biblical Narrative : Arrows to the Almighty*, Cambridge 1992, 45-69; L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.SS 68/14), Sheffield 1989, 86f.

⁷² Bauks, *Sakrale Sprache*, 427f.; so auch Eberhart, *Opfer*, 373.

⁷³ Müller, *Umgang*, 115 ; vgl. in diesem Sinne auch Gese, 41 (s. oben mit Anm. 64).

⁷⁴ So auch Müller, *Genesis 22*, 246 in Folge von O. Proksch, *Theologie des Alten Testaments*, Güterloh 1943, 53. S. auch oben S. 6.

⁷⁵ Vgl. Müller, *Punische Weihinschriften*, 490f.