

Das Kinderopfer im Jeremiabuch¹

Alttestamentliche Texte sind nur mit Vorbehalt als historische Quellen verwendbar. Ihre Aussagen über die Geschichte und Religionsgeschichte Israels und Judas wollen nicht einfach historische Information bieten, sondern sind Bekenntnisse zu dem Gott, der Israels Sünde immer von neuem seine strafende und vergebende Liebe entgegenstellt. Wer nach der geschichtlichen Wirklichkeit fragt, muß die theologische Aussage von ihrem historischen Anlaß unterscheiden. Er muß die biblischen Quellen zuallererst als Glaubensaussage nehmen, die ihren Ort nicht so sehr in der tatsächlichen Geschichte, als vielmehr in einer eigenen, theologisch begründeten Traditionsgeschichte hat. Erst nach Abschluß der traditions-geschichtlichen Untersuchung läßt sich die Frage nach einem möglichen realhistorischen Hintergrund beantworten.

Das Kinderopfer ist dafür ein kennzeichnendes Beispiel. Der historische Sachverhalt liegt hinter einer widersprüchlichen Fülle von Textzeugnissen, die sich vom Buch Leviticus bis zur Chronik verstreut finden, regelrecht verborgen. Eine Exegese, die durch die Synthese der vielfältigen Aussagen zu einer möglichst vollständigen Anschauung gelangen wollte, hat zu abstrusen Vorstellungen geführt wie jener, daß in Israel in alter Zeit ein regelmäßiges Erstgeburts-Menschenopfer üblich gewesen sei. Nur eine kritische Sichtung der Belege, die die traditions-geschichtlichen Querbezüge zwischen ihnen berücksichtigt, hat Aussicht, den religionsgeschichtlichen Stellenwert des Kinderopfers annähernd zu erfassen.

Die folgende Untersuchung setzt ein mit den drei Belegen im Jeremiabuch: Jer 7,31; 19,5 und 32,35. Dieser Ausgangspunkt soll Fehlurteile vermeiden helfen, die sich aus dem Bezug auf die ‚historischen‘ Angaben des 2. Königebuches ergeben haben mögen. Auch wegen ihrer Ausführlichkeit bieten sich die jeremianischen Belege für eine traditions-geschichtliche Analyse an:

7,31	וּבְנֵי קְמוֹת הַחֶפֶת אֲשֶׁר בְּגִיא בְּן־הַנֶּחֱם לְשָׂרְף אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם בְּאֵשׁ אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עָלְתָה עַל־לִבִּי:
19,5	וּבְנֵי אֶת־קְמוֹת הַכְּעַל לְשָׂרְף אֶת־בְּנֵיהֶם בְּאֵשׁ עֵלוֹת לְכַעַל אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִי וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל־לִבִּי:
32,35	וּבְנֵי אֶת־קְמוֹת הַכְּעַל אֲשֶׁר בְּגִיא בְּן־הַנֶּחֱם לְהַעֲבִיר אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם לְמִלְךָ אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִים וְלֹא עָלְתָה עַל־לִבִּי לַעֲשׂוֹת הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת לְמַעַן הַחֲסִיא ² אֶת־יְהוּדָה:

1 Die Untersuchung geht zurück auf ein Seminar im Wintersemester 1973/74 bei Otto Kaiser in Marburg. Vgl. O. KAISER, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament (1976; in: DERS., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, 1984, 142-166).

2 Lies mit Q^rê.

- 7,31 Und sie haben die Höhen des Tophet gebaut, die im Tal Ben Hinnom sind, um ihre Söhne und ihre Töchter mit Feuer zu verbrennen, was ich nicht geboten habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist.
- 19,5 Und sie haben die Höhen des Baal gebaut, um ihre Söhne mit Feuer zu verbrennen [מ + als Brandopfer für den Baal], was ich nicht geboten habe [מ + und nicht gesagt habe] und was mir nicht in den Sinn gekommen ist.
- 32,35 Und sie haben die Höhen des Baal gebaut, die im Tal Ben-Hinnom sind, um ihre Söhne und ihre Töchter darzubringen für den Molek,³ was ich ihnen nicht geboten habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist, einen solchen Greuel zu verüben, um Juda zur Sünde zu veranlassen.

Sofort fällt die große Übereinstimmung zwischen den drei Texten ins Auge, die der Aussage im Ganzen der jeremianischen Tradition ein besonderes Gewicht gibt. Beruht dieses Gewicht auf einem externen, historischen Anlaß, der dann um so eindrücklicher gewesen wäre – was bei dem religiös motivierten Verbrennen von Kindern nicht verwundern muß –, oder besteht zwischen den Belegen eine wie auch immer beschaffene Abhängigkeit? Im zweiten Fall würde die Mehrzahl der Zeugnisse auf einer innertextlichen Entwicklung beruhen. Sicher ist von vornherein, daß der Wortlaut einer gewissen Prägung folgt.

II

Das Verhältnis der drei Parallelen ist bisher stets im Rahmen der literarischen Theorien über das gesamte Jeremiabuch verhandelt worden. Die kritische Betrachtung wurde eingeleitet von Friedrich Giesebrecht, der als erster die Zeichenhandlung vom zerbrochenen Krug in Jer 19 von der später eingeschobenen Prosarede unterschied, wie es seither üblich geworden ist. Daraufhin konnte er V. 5 nicht mehr dem Propheten zuweisen, sondern mußte einen späteren Ergänzter annehmen.⁴ Bernhard Duhm führte alle drei Stellen auf die Arbeit verschiedener Ergänzter zurück.⁵ Er behielt die Aufteilung von Kap. 19 mit leichten Veränderungen bei, wies aber auch die Rahmenhandlung einem Ergänzter zu, so daß er für 19,5 eine im Verhältnis zu 7,31 spätere Hand annehmen mußte. Einer angemessenen Exegese stand sein undifferenziertes Urteil über die „Ergänzterarbeit“ insgesamt entgegen, das zusammen mit seiner quellenkritischen Unterscheidung der poetischen „Worte Jeremias“ und der „Baruchschrift“, aus der die Fremdb Berichte über das Geschick des Propheten stammen sollen, auf die redaktionsgeschicht-

3 Die ‚Schandvokalisation‘ nach מלק ist der Einfachheit halber beibehalten. Die Alternative, ob es sich bei dem hebräischen מלק um einen Gottesnamen handelt („für den Melek“) oder um den in punischen Quellen breit belegten Opferbegriff („als Molk-Opfer“, so O. EIBFELDT, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch [BRGA 3] 1935), läßt sich anhand der alttestamentlichen Belege vorerst nicht entscheiden. Weiteres siehe unten S. 240f.

4 F. GIESEBRECHT, Das Buch Jeremia (HK III 2,1) 1894, 108-111.

5 B. DUHM, Das Buch Jeremia (KHC XI) 1901, 84f., 161. 269.

liche Arbeit am Jeremiabuch nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat. Wilhelm Erbt und Carl Heinrich Cornill schrieben folgerichtig dieser Baruchschrift auch die Rahmenhandlung von Kap. 19 zu.⁶ Damit entfiel die Nötigung, innerhalb der Ergänzearbeiten eine Mehrschichtigkeit anzunehmen, so daß Gustav Hölscher diese Texte einfach dem „Redaktor“ zuschreiben konnte, der die beiden Quellen der „Ich-Berichte“ und der „Er-Berichte“ zu dem heute vorliegenden Buch zusammengestellt habe.⁷ In der Quellentheorie von Sigmund Mowinckel findet sich der größte Teil der vormaligen Ergänzearbeiten, darunter auch Jer 7,31 und 32,35, in einer eigenen „Quelle C“ wieder.⁸ Mowinckel sah jedoch den gegenüber Kap. 7 sekundären Charakter der Redestücke von Kap. 19 und wies sie einer späteren Hand zu.

Der mit Mowinckel erreichte Stand ist bis heute der Ausgangspunkt geblieben. Der interessante Versuch von Paul Volz, das Abhängigkeitsverhältnis von Jer 7 und 19 umzukehren,⁹ fand nicht einmal in Friedrich Nötscher einen Nachfolger.¹⁰ Für die formgeschichtliche Arbeitsweise von Artur Weiser erübrigte sich eine Bestimmung des literarischen Verhältnisses zwischen Kap. 7 und 19. Jer 32,35 beurteilte er wie Volz und Nötscher als Ergänzung.¹¹ Wilhelm Rudolph griff wieder auf Mowinckel zurück, schrieb jedoch nur 7,31 der Quelle C zu, während er 19,5 und 32,35 für verschiedene „Zusätze im Geist von C“ hielt,¹² ohne das Verhältnis der Parallelen näher zu bestimmen. Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Hölscher kam James Philip Hyatt, der eine einheitliche Redaktion des Jeremiabuches annahm, die „Deuteronomic edition“.¹³ In Hyatts Kommentar finden sich die drei Stellen in einer einzigen Schicht „D“ wieder.¹⁴

Winfried Thiel erhob die Einheitlichkeit der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches zum Programm.¹⁵ Der Nachweis der deuteronomistischen Herkunft der Ergänzungen und ihres redaktionellen Charakters beruhte so weitgehend auf der Untersuchung des Sprachgebrauchs, daß die inneren Spannungen dieser Schicht bedeutungslos wurden. Die wörtliche Übereinstimmung der drei Kinderopfer-Texte, die sich innerhalb des Buches weit verstreut und in unterschiedlichen Zusammenhängen finden, ist für Thiel ein ausschlaggebender Beleg für die innere Geschlossenheit der deuteronomistischen Jeremiabearbeitung. Er stellte sogar eine synoptische Tabelle der „Molochopfer-Polemik“ zusammen¹⁶ als das auffälligste Beispiel dafür, daß die häufigen Überschneidungen und Wiederholungen auch größerer Textzusammenhänge im deuteronomistischen Jeremiabuch

6 W. ERBT, *Jeremia und seine Zeit*, 1902, 13-17; C.H. CORNILL, *Das Buch Jeremia*, 1905, 228-232.

7 G. HÖLSCHER, *Die Profeten*, 1914, 379-405.

8 S. MOWINCKEL, *Zur Komposition de Buches Jeremia*, *Kristiania* 1914, 33 sowie 8 Anm. 1.

9 P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia (KAT X)* 1922, 104f. Anm.

10 F. NÖTSCHER, *Das Buch Jeremias (HS VII,2)* 1934, 88f.

11 A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia (ATD 20/21)* 1952, 69f. 162-164. 299.

12 W. RUDOLPH, *Jeremia (HAT I,12)* 1947, ³1968, 59. 127. 207. 213-215.

13 J.P. HYATT, *Jeremiah and Deuteronomy (JNES 1, 1942, 156-173)*.

14 J.P. HYATT /S.R. HOPPER, *The Book of Jeremiah (IntB V)* New York, Nashville 1956.

15 W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41)* 1973; DERS., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52)* 1981.

16 THIEL, *Dtr. Redaktion I*, 131.

nicht als Mehrschichtigkeit, sondern als Selbstzitation, oder wie er vorschlägt: „Auto-Adaptation“, zu erklären sind.¹⁷ Indessen fehlt eine stichhaltige Begründung für das angenommene literarische Verfahren.

Wenn wir im Folgenden den synoptischen Vergleich hinzufügen, ziehen wir aus den wörtlichen Wiederholungen den entgegengesetzten Schluß: Schon die Möglichkeit einer Synopse weist darauf hin, daß die vorliegende Gestalt der jeremianischen Prosareden in umfangreichem Maße auf Text-Aufnahmen und Wiederholungen beruht. Sie verdankt sich einem stufenweisen literargeschichtlichen Wachstum. Dieses Wachstum ist wie bei anderen synoptisch vergleichbaren Texten begründet in der notwendigen Gleichzeitigkeit von treuer Überlieferung der heiligen Schriften einerseits und deren schriftlicher Neufassung und Auslegung für die jeweilige Gegenwart andererseits. Der heutige Text liegt uns daraufhin als ein Nebeneinander verschiedener Interpretationsstufen vor, deren ursprüngliches Nacheinander es für die Auslegung zu erschließen gilt.

III

Der synoptische Vergleich von Jer 7,31; 19,5 und 32,35 setzt voraus, daß die drei parallelen Texte literarisch voneinander abhängen. Daß eine solche Beziehung besteht, zeigt sich am deutlichsten in der zweiten Vershälfte: „was ich nicht geboten habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist.“ Abgesehen von dem in LXX nicht bezugten וְלֹא דִבַּרְתִּי in 19,5¹⁸ und der Suffixform צִוִּיתִים in 32,35¹⁹ stimmen alle drei Stellen genau überein. Diese Übereinstimmung ist als literarische Abhängigkeit erwiesen, wenn sich die Verknüpfung der Wendungen $\text{אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי}$ und $\text{לֹא עָלְתָה עָלַי לִבִּי}$ an keiner weiteren Stelle findet, auf die sich die drei Parallelen unabhängig voneinander bezogen haben können. Das ist der Fall: Zwar gehört die Wendung $\text{אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי}$ im Rahmen prophetischer Jahwerede zum Repertoire deuteronomisch-deuteronomistischer Sprache. Die Negation des häufigen אֲשֶׁר צִוִּיתִי findet sich in Jer 7 ein zweitesmal in der Polemik gegen den Opferkult (V. 22), an anderer Stelle gegen die falschen Propheten (Dtn 18,20; Jer 14,14 // 23,32; 29,23) und den Gestirnkult (Dtn 17,3). Hingegen begegnet die Wendung $\text{לֹא עָלְתָה עָלַי לִבִּי}$ im Rahmen prophetischer Jahwerede nur an unseren Stellen. Lediglich als Aussage *über* Jahwe findet sie sich noch einmal in Jer 44,21.²⁰ Deshalb beschränkt sich auch die Verknüpfung beider Wendungen auf Jer 7,31; 19,5 und 32,35. Die Übereinstimmung erklärt sich nur, wenn die drei Texte literarisch zusammenhängen.

Die direkte Verbindung der Parallelen bestätigt sich in der ersten Vershälfte. Höchst auffallend ist, daß sowohl 7,31 als auch 19,5 mit Waw-Perfekt וַיִּכְנֹו an den jeweiligen Vortext anschließen. Da die Polemik sich auf ein gewesenes Gesche-

17 AaO 286. Weitere Beispiele sind Jer 7,22f.24-26 // 11.3-5.7f. (S. 149) und 25,3b-6a // 35,14b-15 (S. 267).

18 Wahrscheinlich wurde der M-Text in Anlehnung an Jer 14,14 (vgl. 7,22) nachträglich aufgefüllt.

19 LXX bietet in 7,31 ebenfalls die Suffixform.

20 Dort in Verbindung mit זָכַר „gedenken“. Sonst ist $\text{עָלָה עָלַי לִבִּי}$ „in den Sinn kommen“ in 2 Kön 12,5; Ez 38,10 belegt, mit זָכַר verbunden in Jes 65,17; Jer 3,16; 51,50.

hen bezieht, ist diese Syntax jedenfalls abnorm. Als Deutung kommt der Iterativ in Betracht. Weil aber die Parallele 32,35 den Narrativ וַיִּבְנוּ bietet, will die Aussage mit größerer Wahrscheinlichkeit als einfaches Erzähltempus verstanden sein. Waw-Perfekt als Narrativ ist eine eklatante Störung des hebräischen Tempus-systems, die sich als Einfluß des Aramäischen erklärt.²¹ Wenn 7,31 und 19,5 in dieser Regelwidrigkeit übereinstimmen, kann das schwerlich anders als mit literarischer Übernahme erklärt werden. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Erwähnung der „Höhen“. Im Jeremiabuch finden sich קָמוֹת im Sinne von Kultstätten neben 32,35 nur in 7,31 und 19,5.²² Damit wird unwahrscheinlich, daß bei der ebenfalls übereinstimmenden Opferterminologie שָׂרַף קֶאֱשׁ ein jeweils unabhängiger Bezug auf die beiden weiteren Belege Dtn 12,31 und 2 Kön 17,31 besteht.

Zugleich bestehen zwischen den Parallelen bemerkenswerte Unterschiede, die entscheiden lassen, ob einer oder mehrere Verfasser am Werk gewesen sind und, wenn ja, in welcher Richtung das traditionsgeschichtliche Gefälle verlaufen ist. Der einschlägige deuteronomistische Vorwurf des Höhenbaus²³ wird ganz unterschiedlich ausgeführt. Jer 7,31 bietet mit der Verbindung קָמוֹת הַתּוֹפֶת „die Höhen des Tophet“ eine Crux. Zwar hat LXX an dieser Stelle den Singular τὸν βωμὸν τοῦ Τάφεθ gelesen. Doch wird durch diese Lesart nur ein Teil der Schwierigkeit gelöst, die entsteht, wenn zwei nach Beschaffenheit und Zweckbestimmung unterschiedliche Kultstätten durch eine Constructusverbindung in eins gesetzt werden.²⁴ Die Gleichung setzt voraus, daß die religionsgeschichtliche Bedeutung der קָמוֹת von der theologischen Assoziation, die sich seit der deuteronomistischen Polemik mit dem Stichwort verband, weitgehend in den Hintergrund gedrängt worden ist. In dieser Weise ist etwa die Feststellung in 2 Kön 23,15, Jero-beams Altar in Bethel sei eine קֶקֶה gewesen, kein religionsgeschichtliches, sondern ein theologisches Urteil. In Jer 7,31 ist eine solche rein theologische Bedeutung der קָמוֹת auch deshalb wahrscheinlich, weil „die Höhen im Hinnomtale“ eine *Contradictio in adiecto* darstellen.²⁵ Da das Verdikt die Höhen fast immer in der Vielzahl betrifft,²⁶ wird am Ende erklärlich, daß sogar eine einzelne Kultstätte als קָמוֹת charakterisiert werden kann.²⁷ Die Deutung, die das Tophet auf diese Weise erfährt, ist eine doppelte: Das Kinderopfer verfällt dem Verdikt der

21 GesK § 112 pp.

22 קֶקֶה in Jer sonst nur noch 17,3 (verderbter Text, vgl. die Parallele Jer 15,13) und 26,18 (Zitat von Mi 3,12). Jer 48,35 bezieht sich auf Moab (vgl. Num 21,28; Jes 15,2; 16,12).

23 Mit בָּנָה neben Jer 7,31; 19,5; 32,35 noch 1 Kön 11,7; 14,23; 2 Kön 17,9; 21,3; 2 Chr 33,19; mit עָשָׂה 2 Kön 23,15; Ez 16,16; 2 Chr 21,11; 28,25.

24 Zur Beschaffenheit einer קֶקֶה vgl. K.-D. SCHUNCK, Art. קֶקֶה (ThWAT I, 1973, 662-667). Über die Anlage einer Kinderopferstätte informiert die Archäologie des punischen Raums, vgl. S. MOSCATI, Il sacrificio dei fanciulli. Nuove scoperte su un celebre rito cartaginese (APARA 38, 1965/66, 61-68) und DERS., Il „tofet“ (in: Studi sull' Oriente e la Bibbia, offerti al G. Rinaldi, Genova 1967, 71-75).

25 SCHUNCK aaO 663 läßt entgegen seinen eindeutigen Ausführungen zur Etymologie und Archäologie der קֶקֶה diese Merkwürdigkeit stehen: „Darüber hinaus kannte Israel aber auch *bāmōt*, die gerade in Tälern oder Schluchten lagen ...“ Wenn Jer 7,31; 19,5 und 32,35 entfallen, kann Ez 6,3 die Beweislast nicht tragen.

26 Ausnahmen unter den 70 Belegen sind die Einzelangaben 1 Kön 11,7; 2 Kön 23,15 und die theologisch-etymologische Stelle Ez 20,29.

27 So auch 2 Kön 23,8b.

Höhen, und das Höhenopfer wird durch das Kinderopfer inhaltlich gefüllt. Dem frommen Leser wird künftig bei der Höhenpolemik des Deuteronomistischen Geschichtswerkes auch das Kinderopfer in den Sinn kommen.²⁸

In 19,5 findet sich die *crux* von 7,31 nicht wieder; denn hier ist im Unterschied zu den Versen 6.11-14 desselben Kapitels vom Tophet keine Rede.²⁹ Stattdessen werden die Höhen dem *Baal* zugeschrieben. Auch das ist ein theologisches, kein religionsgeschichtliches Urteil. Denn obwohl wahrscheinlich ist, daß auch der Baal auf Höhen verehrt wurde,³⁰ findet sich davon im Alten Testament sonst keine Spur. In den Abgötterei-Schemata wird zwischen Baalsdienst und Höhenopfer stets unterschieden. Der Beweggrund, beides in Jer 19,5 in eins zu setzen, ist in Jer 7,31 zu suchen. Aus der dortigen Feststellung, daß Jahwe das Kinderopfer weder geboten habe noch jemals auf einen solchen Gedanken gekommen sei, wird die Folgerung gezogen: Die Höhen, auf denen die Kinder geopfert wurden, galten dem Baal. Ausdrücklich wird betont: die Kinderopfer waren „Opfer für Baal“ (עֹלוֹת לְבַעַל).³¹ Durch die Neuinterpretation verliert aber die zweite Vershälfte ihren Sinn, wie Duhm gesehen hat: „Die Baalshöhen ... passen gar nicht gut zu dem Relativsatz: was ich nicht geboten habe, ein Beweis, dass unsere Stelle sekundär ist“.³² Daß Jahwe nicht geboten habe, dem Baal Kinder zu opfern, ist eine unsinnige Aussage. So ist die genaue Übereinstimmung zwischen 19,5 und 7,31 zugleich der Beleg für die Sekundarität von 19,5. Hier ist abgeschrieben worden. Eine Beschränkung der Höhen auf das Tal Hinnom entfällt in 19,5. Da das Tal Hinnom seit V. 2 die Szene der Zeichenhandlung bildet, muß es nicht mehr genannt werden. Die allgemeine Formulierung ermöglicht um so mehr, den gesamten Höhenkult mit dem Balskult und dem Kinderopfer zu identifizieren.³³

Jer 32,35 steht auf einer dritten Stufe, die sowohl 7,31 als auch 19,5 bereits kennt. Hier wurde die Unstimmigkeit in 19,5 gesehen und zu glätten versucht. Diese Fassung hält daran fest, daß die Kinderopfer dem Baal galten: אֶת־קְמֹמֹת אֲשֶׁר בְּגִיאַ כְּן־הַגֹּמִים (אֶת־הַבְּעַל) stammt aus 19,5. Dazu tritt wieder die Ortsangabe אֶת־קְמֹמֹת אֲשֶׁר בְּגִיאַ כְּן־הַגֹּמִים aus 7,31. Doch korrigiert der Verfasser die Syntax seiner Vorlagen, indem er das Waw-Perfekt וַיִּבְנֶה als Impf. cons. וַיִּבְנֶה in die Zeitenfolge einfügt.³⁴ Wichtiger ist,

28 So kann es noch in der heutigen Exegese geschehen, vgl. SCHUNCK aaO 667: „Dazu traten weitere kanaan. Bräuche wie das Kinderopfer, die gerade an diesen aus dem Kanaanäischen übernommenen Kulteinrichtungen weitergeführt wurden (Jer 7,31; 19,5f.; 32,35).“

29 Zum Tofet im übrigen Kap. 19 s.u. S. 235.

30 In Moab ist ein Ort קְמֹמֹת בְּעַל bezeugt. Num 22,41; Jos 13,17.

31 Diese Verdeutlichung fehlt in LXX. Sie wurde wahrscheinlich im m-Text nachgetragen.

32 DUHM, Jeremia, 161.

33 Die Wirkungsgeschichte von Jer 19,5 zeigt sich in Jer 3,24b, wo in einem Zusatz (so auch DUHM, VOLZ und RUDOLPH z.St. sowie BHS) dem Schandgott (הַבְּשָׁח), das heißt dem Baal, zugeschrieben wird, „ihr Kleinvieh und ihr Großvieh, ihre Söhne und ihre Töchter“ gefressen zu haben. Unsicher ist die Deutung von Jer 2,23. Dort wird im Rahmen des Baalskultes das „Treiben im Tal“ (דֶּרֶךְ בְּגִיאַ) erwähnt. Viele Exegeten haben diese Andeutung auf das Kinderopfer im Tal Hinnom bezogen. Doch ist eine solches Verständnis ohne Jer 19,5 undenkbar. Näher liegt mit Targum Jonathan eine Beziehung auf die Sünde des Baal-Peor (Num 25,1-3; Hos 9,10) anhand von Dtn 3,29; 4,46: בְּגִיאַ מִלֵּל בְּיַד פְּעֹר „im Tal gegenüber Bet Peor“. LXX denkt an den Totenkult: ἐν τῷ πολυανδρείῳ „auf dem Begräbnisplatz“.

34 Der Vorvers 32,34 verfährt mit seiner Vorlage 7,30b ebenso: וַיִּשְׁמֵנוּ für וַיִּבְנֵנוּ.

daß der Verfasser auch die Opferterminologie wechselt: שרף באש „mit Feuer verbrennen“ aus 7,31 und 19,5 wird durch העביר למלק „dem Molek darbringen“ ersetzt. Darin liegt eine bewußte Korrektur. Die Wendung העביר למלק findet sich noch einmal in Lev 18,21, dem Verbot, ein Kind dem Molek darzubringen. In der erweiterten Fassung העביר באש למלק „im Feuer dem Molek darbringen“ kehrt sie in 2 Kön 23,10 wieder.³⁵ In der Form העביר באש „im Feuer darbringen“ ist die Wendung noch an weiteren sieben Stellen für das Kinderopfer belegt.³⁶ Unter all diesen Belegen stehen Jer 32,35 und Lev 18,21 einander am nächsten. Das kann den Wechsel der Terminologie in Jer 32,35 erklären: als Verweis auf Lev 18,21. Wenn Jer 7,31 und 19,5 feststellen, daß Jahwe das Kinderopfer nicht geboten habe, wird nunmehr unter wörtlichem Bezug auf die Tora in Erinnerung gerufen, daß er es verboten hat. אָשֶׁר לֹא־צִוִּיתִי kann man jetzt geradezu übersetzen: „Was ich ihnen doch verboten hatte ...!“ Das Objekt der Darbringung war in Lev 18,21 ebenso wie in der Strafbestimmung Lev 20,2-4 „[eins] von seinen Nachkommen (מִזֶּרְעוֹ)“. Es wird mit Rücksicht auf Jer 7,31 durch אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בָּנוֹתֵיהֶם „ihre Söhne und ihre Töchter“ ersetzt.

Ein Nachsatz schließlich rückt das Kinderopfer in einen geschichtstheologischen Zusammenhang: „einen solchen Greuel zu verüben, um Juda zur Sünde zu veranlassen.“ Wieder handelt es sich um eine Anspielung: Juda zur Sünde veranlaßt zu haben (הִחֲטִיא אֶת־יְהוּדָה), wird ein einziges weiteres Mal in 2 Kön 21,11.16 dem König Manasse nachgesagt.³⁷ Da die Wendung in 2 Kön 21,11 überdies mit der Wendung עָשָׂה תַעֲבֹת „Greuel verüben“ verknüpft ist,³⁸ womit dort Manasses Verunreinigung des Tempels mit Altären und einem Ascherabild V. 3-5.7 sowie das Kinderopfer V. 6 gemeint sind, will Jer 32 ebendieselben, in V. 34-35a genannten Greuel als „Sünde Manasses“ brandmarken. Manasse selbst wird indessen nicht erwähnt. Seine Sünde ist zur Sünde aller Könige, Fürsten, Priester, Propheten und Männer von Juda und Einwohner von Jerusalem geworden (V. 32).³⁹ Ganz Juda soll an der Schuld beteiligt gewesen sein, die in 2 Kön 23,26; 24,3 und Jer 15,4 als die Hauptursache der Katastrophe von 587 herausgestellt wird.⁴⁰ Wenn Jer 32,35 diese Geschichtskonzeption übernimmt, gibt sich dieser Text als einer der spätesten Belege zu erkennen, die das Kinderopfer erwähnen.

35 S.u. S. 235.

36 Dtn 18,10; 2 Kön 16,3; 17,17; 21,6; Ez 20,31; 2 Chr 28,3; 33,6. Sonst fehlt באש nur in der von Ex 13,12 beeinflussten ezechielischen Kinderopfertradition Ez 20,26; 16,21; 23,37(π). Siehe dazu auch unten S. 239.

37 Nicht zu verwechseln mit הִחֲטִיא אֶת־יִשְׂרָאֵל „Israel zur Sünde veranlassen“, das zu den Formeln der Rahmenstücke in den Königebüchern gehört und sich ursprünglich nur auf die Sünde Jerobeams bezieht! Vgl. die Darstellung des Sprachgebrauchs bei W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte (FRLANT 108) 1972, 93f.

38 Vgl. auch 2 Kön 21,2 und Dtn 18,9.

39 Die starke Betonung des Kollektivs schlägt sich auch in der Suffixform צִוִּיתִים in Jer 32,35 gegenüber צִוִּיתִי in 7,31 (π) und 19,5 nieder.

40 Diese Ausweitung steht im Rahmen der „golaorientierten“ Bearbeitungen des Jeremiabuches, die die heilsgeschichtliche Kontinuität des Gottesvolkes ausschließlich über die Exulanten-schaft in Babylon führt und die nach 597 im Lande Verbliebenen wegen ihrer Sünden, unter denen das Kinderopfer das grauenhafte Extrem darstellt, samt und sonders in Jahwes Strafgericht untergegangen sein läßt.

Jer 19,5 und 32,35 haben sich als zwei Fortschreibungen schriftgelehrter theologischer Reflexion erwiesen, die die hinter 7,31 aufscheinende Frage zum Anlaß hatten, ob das Kinderopfer für Jahwe legitim sei. Jer 7,31 stellt fest, daß das Opfer von Kindern dem Willen Jahwes widerspricht. Der Verfasser von 19,5 schreibt es daraufhin dem Baal zu. In 32,35 schließlich wird mit dem Verbot aus Lev 18,21 der Torabeleg herangezogen. Zugleich stellt der Verfasser den exemplarischen Greuel des Kinderopfers als Ursache des Strafgerichts dar, das Jahwe über Juda und Jerusalem heraufgeführt hat.

Jer 7,31 ist die Ursprungsstelle für die Aussagen über das Kinderopfer im Jeremiabuch.

IV

Auch für die Terminologie, die in Jer 7,31 verwendet wird, kann die Ursprünglichkeit wahrscheinlich gemacht werden.

Die Wendung שרף באש „mit Feuer verbrennen“ als Bezeichnung des Kinderopfers besitzt neben der Parallele Jer 19,5 noch zwei Belege. Dtn 12,31b $\beta\gamma$ ist mit Sicherheit eine Glosse:⁴¹ „Denn auch ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie mit Feuer für ihre Götter.“ Innerhalb von Dtn 12,29-31, einer Warnung vor dem Kult der Landesbewohner, die erst spät an das Gesetz für die Kultzentralisation angehängt worden ist, ist sie die einzige, nicht notwendige Konkretion. Für den Gedankengang ist sie entbehrlich, da in V. 31b bereits ein mit כִּי eingeleiteter Begründungssatz vorangeht, dem sie deutlich nachklappt. Der III-Text gibt mit כִּי גַם „denn auch“ den Zusatz direkt zu erkennen. Die Glosse endet in der Wiederaufnahme⁴² des unterbrochenen Kontextes: לְאֱלֹהֵיהֶם „für ihre Götter“. Damit bleibt als der eigentliche Wortlaut genau die Terminologie aus Jer 7,31, die hier nachgetragen wurde: שרף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתיהֶם באש. Das Kinderopfer ist der Inbegriff für die Abgötterei der nichtisraelitischen Vorbewohner.

In besonderer Nähe zu Jer 19,5 steht 2 Kön 17,31b, da auch hier die Töchter nicht genannt sind: „Die Sefarwiter aber verbrannten ihre Söhne für Adrammelech und Anammelech, die Götter von Sefarwajim.“ Der Abschnitt berichtet, daß die Samaritaner, die im Alten Testament nur an dieser Stelle so genannt werden, Götzenbilder hergestellt hätten. Daß am Schluß das Kinderopfer erwähnt wird, ist eine überraschende Wendung, um die Polemik auf die Spitze zu treiben. Wieder gilt das Kinderopfer als besonderes Kennzeichen für die Abgötterei der Nichtisraeliten. Die Aussage ist ohne Frage spät und setzt die jeremianischen Belege voraus. Die Polemik bezieht sich nicht auf reale Vorgänge.

Damit erweist sich Jer 7,31 als der älteste Beleg der Opferterminologie שרף אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתיהֶם באש.

41 So schon F. HORST, Das Privileg Jahwes (FRLANT 45) 1930, 38 Anm. 2. Jetzt auch R.P. MERENDINO, Das deuteronomische Gesetz (BBB 32) 1969, 41, und G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93) 1971, 152.

42 Vgl. C. KUHL, Die Wiederaufnahme – ein literarkritisches Prinzip? (ZAW 64, 1952, 1-11).

Das Tophet im Hinnomtal hat ebenfalls in Jer 7,31 sowie der Strafankündigung V. 32, die sich darauf bezieht, seinen ältesten Beleg. Die parallelen Strafankündigungen in Jer 19,6 und 11b sind demgegenüber ebenso sekundär wie Jer 19,5.⁴³ Die Nachricht in 2 Kön 23,10, daß König Josia im Zuge seiner Reform das Tophet kultisch unrein gemacht habe, fällt durch den Anschluß mit Waw-Perfekt aus der Zeitenfolge⁴⁴ und erweist sich damit innerhalb des stark erweiterten Bereichs von der Reform 2 Kön 23,4-20 als Nachtrag.⁴⁵ Josia wird zugeschrieben, der Predigt des Propheten Jeremia gehorcht und die Sünde Judas tatkräftig bekämpft zu haben. Inhaltlich bildet die Aussage, ähnlich wie Jer 32,35, eine *Lectio coniuncta* aus Jer 7,31 und Lev 18,21: Die Angabe über das Tophet stimmt wörtlich überein mit Jer 7,31, während die dortige Opferterminologie שֹׂרֵף בָּאֵשׁ לְמַלְךְ הָעֵבְרִי בָאֵשׁ לְמַלְךְ aus Lev 18,21 zu der einmalig breiten Wendung הָעֵבְרִי בָאֵשׁ לְמַלְךְ verknüpft ist. Das Zitat von Lev 18,21 wird mit der negativen Final-Partikel לְבַלְתִּי „damit nicht“ angefügt, die aber un gelenk vor ל + Infinitiv zu stehen kommt,⁴⁶ weil der Verfasser das Gebot im Wortlaut anklingen lassen wollte. Diese Härte läßt die Entstehung des heutigen Textes erkennen.

2 Kön 23,10 hat auf Jer 19 eingewirkt. In zwei Ergänzungen V. 12b,13, die an das Gerichtswort über das Tophet angefügt sind,⁴⁷ wird die Verunreinigung, die das Tophet durch Josia erfahren hat, im Zuge von Jahwes Strafgericht auf die ganze Stadt Jerusalem ausgedehnt. Solche Erweiterungen geben dem Tophet schließlich für das ganze Kapitel ein Gewicht, das die Lokalisierung nicht unberührt gelassen hat: Die Zeichenhandlung vom zerbrochenen Krug wurde vom Scherbentor, wo sie hingehört, in das Tal Hinnom (V. 2) und an das Tophet (V. 14) verlegt. Daß die *Unitas loci* „das Tal Hinnom, das am Eingang des Scherbentors ist,“ auf einem Nachtrag beruht, ist evident.⁴⁸ 2 Chr 28,3; 33,6, die das Kinderopfer der Könige Ahas und Manasse in das Tal Hinnom verlegen, sind kombinierte Lesarten ohne eigenen Quellenwert.

Ein wichtiger Beleg ist Jes 30,33. Hier ist das Tophet das einzige Mal genannt, ohne daß sich eine Abhängigkeit von Jer 7,31 nachweisen läßt oder nahe legt.⁴⁹ Trotz schwieriger Textverhältnisse und möglicher Spätdatierung⁵⁰ könnte eine

43 Jer 19,6 hat die Aussage von 7,32a durch das in Kap. 19 häufige הָיָה הַיָּמָּה „dieser Ort“ an den Kontext angeglichen. Jer 19,11b hat 7,32b aus seinem organischen Zusammenhang gerissen und das undeutliche מֵאֵינָם קִקְיָם „weil kein Ort ist“ durch ein zusätzliche לְקַבֹּר „zu begraben“ präzisiert. Der Vers fehlt in LXX, ist daher wahrscheinlich ein Nachtrag.

44 Gegen R. MEYER, Auffallender Erzählungsstil in einem angeleglichen Auszug aus der „Chronik der Könige von Juda“ (in: L. ROST [Hg.], Festschrift F. Baumgärtel [ErF A 10] 1959, 114-123).

45 [Dazu jetzt CH. LEVIN, Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk (oben 198-216).]

46 Vgl. GesK § 114 s.

47 So auch GIESEBRECHT, DUHM, CORNILL, RUDOLPH z.St.

48 Der Auftrag für den Propheten lautete zuerst: „Geh hinab an den Eingang des Scherbentors.“ Schlüsselig DUHM, Jeremia, 160: „Auffallend ist aber, dass das Thal Benhinnom weniger bekannt sein soll als das ‚Scherbenthor‘, auch, dass es an der Thüröffnung des Thores liegen soll; und nachträglich sieht man noch dazu, dass das Thal nur für die Einsätze, die vom Thophet reden, von Bedeutung ist, nicht aber für die Hauptrede. Ich halte daher אֶל-גִּיאָ בֵּה אֲשֶׁר für einen Einsatz; der Verf. hat nur vom Scherbenthor gesprochen.“

49 Das Tal Hinnom wird unabhängig vom Kinderopfer nur noch Jos 15,8; 18,16; Neh 11,30 als Grenze zwischen Benjamin und Juda erwähnt. Siehe auch K. ELLIGER, BHS, zu Sach 14,5.

50 So O. KAISER, Der Prophet Jesaja. Kap. 13-39 (ATD 18) 1973, 244.

genuine Ortstradition vorliegen. Weitere inner- und außeraltestamentliche oder archäologische Zeugnisse fehlen und sind auch nicht zu erwarten.⁵¹

Die Durchsicht der Belege hat ergeben: *Jer 7,31 ist die Urstelle für das Kinderopfer im Tophet im Hinnomtal.*

V

Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt innerhalb der späalttestamentlichen Tradition ein einheitlicher Vorstellungskreis über das Kinderopfer vor, der auf der Überlieferung vom Kinderopfer im Tophet im Hinnomtal beruht und aus der weiterführenden innerbiblischen Exegese von Jer 7,31 hervorgegangen ist.

Das wird allein schon durch die immer wiederkehrende Mitteilung eines Opfers auch der Töchter nahe gelegt,⁵² die im Rahmen aller altorientalischen Nachrichten ohne Beispiel ist.⁵³

Die Kinderopfer-Texte Dtn 18,10; 2 Kön 16,3; 17,17 und 21,6, die wir nicht oben schon auf Jer 7,31 zurückführen konnten, verwenden mit **הַעֲבִיר בָּאֵשׁ** ein und dieselbe Terminologie. Die Deutung der Wendung ist seit je schwierig gewesen, da der Wortsinn eindeutig ein Überwinden des Feuers voraussetzt (so auch Num 31,23 belegt), während sachlich im Rahmen des Kinderopfers ebenso eindeutig nur ein Verbrennen gemeint sein kann.⁵⁴ Das Dilemma dürfte in der Traditionsgeschichte der Belege seinen Ursprung haben. Ich schlage vor, **הַעֲבִיר בָּאֵשׁ** als verkürzte Fassung der aus **שָׂרַף בָּאֵשׁ** Jer 7,31 und **לְמַלְךְ הַעֲבִיר** Lev 18,21 kombinierten Terminologie **לְמַלְךְ הַעֲבִיר בָּאֵשׁ** auf 2 Kön 23,10 zurückzuführen.

Bereits dieser Kombination geht eine komplizierte Vorgeschichte voraus. Das Verbot in Lev 18,21: **וּמִזְרֵעֶךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמַלְךְ** „Und von deinen Nachkommen sollst du keines hingeben, darzubringen dem Molek (/als Molk-Opfer)“, ist offensichtlich überfüllt. Die zugehörige Strafbestimmung in Lev 20,2 beweist, daß der Terminus **לְהַעֲבִיר** zwischeneingekommen ist: **אִישׁ ... אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרֵעוֹ לְמַלְךְ** „Wer eins seiner Nachkommen dem Molek (/als Molk-Opfer) hingibt, soll des Todes sterben“ (vgl. auch Lev 20,3.4). Die Aussage ist von sich aus nicht eindeutig auf das Kinderopfer zu beziehen, wie die spätere Tradition es getan hat.

51 Eine Kinderopferstätte im eigentlichen Sinne hat sich im ganzen Vorderen Orient nicht gefunden. Dem steht die reiche archäologische und epigraphische Bezeugung des Kinderopfers im Raum des punischen Baal-Hammon-Kultes gegenüber, vgl. MOSCATI aaO (s. Anm. 24) [und jetzt H.P. ROSCHINSKI, Punische Inschriften zum MLK-Opfer und seinem Ersatz (TUAT II/4, 1988, 606-620)].

52 Ausnahmen sind neben der ezechielischen Kinderopfertradition nur Jer 19,5; 2 Kön 17,31 und die Einzelangaben 2 Kön 16,3; 21,6.

53 Lediglich die nach Plinius, *Naturalis Historiae* XXXVI 39 regelmäßigen und nach Diodorus Siculus XX 14,4-6 manchmal sehr großen Kinderopferfeste der Karthager könnten auch Mädchen eingeschlossen haben. Die Vokabeln *παῖδια* und *τέκνα* bei Diodorus sowie bei Plutarch, *De superst.* 171 c-d, oder auch *infantes* bei Tertullian, *Apol.* 9,4, lassen die Möglichkeit offen. Belegt ist ein Mädchenname auf der Votivstele von N'gaus III, veröffentlicht von J. und P. ALQUIER in CRAI 1931, 22-24 (zugänglich auch bei EISFELDT, *Molk als Opferbegriff*, 3f.). Doch handelt es sich in diesem Fall um ein Ersatzopfer, bei dem das Kind nicht selbst dargebracht wurde.

54 Die Möglichkeit, **הַעֲבִיר בָּאֵשׁ** auf einen Weiheritus zu deuten, findet sich ausführlich diskutiert bei M. BUBER, *Königtum Gottes*, 1932, 69f. (= ³1956, 57f.).

Sowohl das vorgegebene Verbot mit לֹא תִזְבֹּחַ als auch der Wortsinn von עֵבֶר hi. lassen eher eine Bedeutung wie „übereignen“ vermuten (vgl. Num 27,7f.).⁵⁵ Es liegt sogar nahe, daß das Stichwort deshalb eingefügt wurde, um einen Kontrastbezug zu dem Erstgeburtsgesetz Ex 13,12 herzustellen: „Und du sollst übereignen (וְהָעֵבֶרְתָּ) jede Erstgeburt an Jahwe (לַיהוָה).“

Der älteste Beleg der verkürzten Terminologie הַעֲבִיר בְּאֵשׁ , nunmehr eindeutig auf das Kinderopfer bezogen, findet sich in Dtn 18,10aß: „Nicht soll bei dir jemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt.“ Das Verbot ist im Rahmen des Prophetengesetzes des Deuteronomiums nachgetragen.⁵⁶ Es wurde einem vorgegebenen תּוֹעֵבָה -Prohibitiv sekundär zugeordnet. Wahrscheinlich ist 2 Kön 23,10 vorausgesetzt. Der Gedankengang, dem sich der Zusatz verdankt, ist unschwer nachzuvollziehen: Wenn Josia das Tophet verunreinigt hatte, ist er nicht nur der Predigt des Jeremia (Jer 7,31), sondern auch dem Gesetzbuch gefolgt, das nach der später ergänzten Darstellung von 2 Kön 22-23 die Reform ausgelöst hat. In dem Singular $\text{בְּנוֹ יִזְבְּחֶנּוּ}$ kann man einen wörtlichen Anklang wiederfinden.

Da Lev 18,21 und 20,1-5 mehrere Deutungen zulassen, ist Dtn 18,10 das einzige eindeutige Verbot des Kinderopfers in der Tora. Als solches hat es die weitere Überlieferung bestimmt. Von hier stammt die Auffassung, das Kinderopfer sei eines der Greuel der nichtjüdischen Völker ($\text{תּוֹעֵבוֹת הַגּוֹיִם}$), die in 2 Kön 16,3; 21,2,6 wiederkehrt.⁵⁷ Hier findet sich das Kinderopfer in einem Katalog mantischer Praktiken, wie dann in 2 Kön 17,17 und 21,6.

Unsere terminologiegeschichtliche Betrachtungsweise schließt sämtliche Belege des 2. Königebuches von einer Verwertung als historische Quellen aus. Das läßt sich im einzelnen nachvollziehen. Die Aussage über König Ahas: „Und auch seinen Sohn ließ er durchs Feuer gehen gemäß den Greueln der Völker, die Jahwe vor den Israeliten vertrieben hatte“ (2 Kön 16,3b), ist an das Urteil über die Frömmigkeit des Königs mit וְנִם nachträglich angeschlossen und erweist sich durch den Rückgriff auf spätdeuteronomische Topoi als spät. Ahas wird auf diese Weise seinem frommen Sohn und Nachfolger Hiskia entgegengesetzt. Dieser Kontrast hat sein Vorbild in dem Gegensatz Manasse – Josia. So, wie Josia das Tophet verunreinigt haben soll, wird Manasse später zugeschrieben, nicht nur die Höhen wiederhergestellt, sondern auch das Kinderopfer, den Greuel schlechthin, praktiziert zu haben: „Und er ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen und trieb Wahrsagerei und Beschwörung und bestellte Totenbeschwörer und Zeichendeuter“ (2 Kön 21,6a). Der Wortlaut sowie die folgende Liste mantischer Praktiken weist die Aussage als Zitat von Dtn 18,10-11 aus. An dem Anschluß mit $\text{Waw-Perfekt הָעֲבִיר}$ gibt sich der Zusatz zu erkennen. Er hat seinerseits in 2 Kön

55 Samaritanus liest לְהַעֲבִיר „verehere zu lassen“, das von LXX mit λατρεῖν gestützt wird. Die Lesart kann, gemessen an der inneralttestamentlichen Wirkungsgeschichte, nicht ursprünglich sein.

56 So J. L'HOUE, Les interdits to'eba dans le Deutéronome (RB 71, 1964, 481-503) 491f., MERENDINO aaO 193 und SEITZ aaO 237.

57 $\text{תּוֹעֵבוֹת הַגּוֹיִם}$ ist neben 2 Chr 28,3; 33,2; 36,14 sonst nur noch 1 Kön 14,24 belegt in einer nachträglichen Erweiterung des deuteronomistischen Frömmigkeitsurteils. Der Begriff תּוֹעֵבָה ist, anders als für Dtn und Ez, für die Theologie der Königebücher ganz unwichtig.

17,16-17 nachgewirkt: Das Resümee der Sündengeschichte des Nordreichs beruht in den Einzelheiten auf dem Sündenregister Manasses: „Und sie ließen ihre Söhne und Töchter durchs Feuer gehen und holten Losorakel ein und trieben Beschwörung.“ Die geschichtstheologische Konsequenz verlangte, daß das Strafgericht über Israel denselben Anlaß hatte wie das Strafgericht über Juda.

Damit steht die Traditionsgeschichte des Kinderopfers einschließlich ihrer Beweggründe vor uns. Die Ausgangsstelle Jer 7,31 wurde erstmals im Bericht von der Reform des Josia wieder aufgegriffen. Dem letzten großen Davididen, dessen Frömmigkeit in nachexilischer Zeit zum Maßstab wurde, wurden nach und nach eine Fülle von Maßnahmen zugeschrieben, wie sie die Predigt der Propheten, namentlich Jeremias, gefordert hatte, darunter auch die Zerstörung des Tophet. Unter der Voraussetzung, daß der Gehorsam eine Reaktion auf die Lektüre der Tora gewesen war, wurde die Begründung der Reformmaßnahme in das vorgeblich unter Josia gefundene Gesetzbuch an geeigneter Stelle eingefügt (Dtn 18,10; 12,31). Der Tora-Gehorsam Josias ließ die Frage aufkommen, wie der bald darauf folgende Untergang Judas zu erklären sei. Darum wurde der überaus böse König Manasse dem guten Josia entgegengesetzt. In greller Übermalung des ursprünglichen deuteronomistischen Frömmigkeitsurteils wurde Manasse die Übertretung von Dtn 18,10 zur Last gelegt (2 Kön 21,6). Ähnlich bildete Ahas den Gegensatz zu dem guten König Hiskia (2 Kön 16,3). Die geschichtstheologische Stimmigkeit erforderte es, den Untergang des Nordreichs auf einen Ungehorsam zurückzuführen, der der „Sünde Manasses“ entsprach (2 Kön 17,17). Die samaritanischen Neusiedler sollen freilich das Kinderopfer wieder eingeführt und sich damit selbst in krassen Gegensatz zur jerusalemischen Gemeinde gesetzt haben (2 Kön 17,31). Auch der Ergänzter von Jer 19,5 scheint die „Sünde Manasses“ vor Augen zu haben, wenn er Jer 7,31 wiederholt. Sicher setzt Jer 32,35 die fertig entwickelte Theologie des 2. Königebuches voraus.

Jer 7,31 ist demnach als die Urstelle der gesamten spätalttestamentlichen Überlieferung vom Kinderopfer anzusehen.

Die Erwähnungen des Kinderopfers in den großen Summarien der Sündengeschichte Jerusalems in Ez 16 // Ez 23 sowie Israels in Ez 20 und Ps 106 besitzen demgegenüber keinen eigenen Quellenwert. Zwar findet sich hier mit זבח in Ez 16,20; Ps 106,37 und שחט in Ez 16,21 // 23,39 eine eigene Terminologie.⁵⁸ Doch zeigt dies gerade den Abstand zur älteren Tradition. Das Kinderopfer gilt als die schlimmste der Sünden, die das Strafgericht provozieren mußten, das Jahwe über Jerusalem und Juda gebracht hatte. Bei einer Tendenz zur formelhaften Erwähnung nehmen zugleich die Einzelheiten immer phantastischere Züge an. So zeigen die Chronikparallelen 2 Chr 28,3; 33,6 gegenüber 2 Kön 16,3; 21,6 eine deutliche Steigerung.⁵⁹ In Jes 57,5.9 ist das Kinderopfer zu einem bloßen Topos geworden.

58 Die העביר-Terminologie ist in Ez mit Ausnahme des Zitats von Ex 13,12 in Ez 20,26 sekundär. Ez 20,31 ist späte Glosse (>LXX), 16,21 und 23,37 sind Zusatzbemerkungen, die die Erwähnungen des Kinderopfers in ihren Vorlagen jeweils verdoppeln. Siehe auch W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII) 1969, z.St.

59 In 2 Chr 28,3 מ wurde die Terminologie העביר קאש nicht mehr verstanden und als בער קאש hi. gelesen.

Im Ezechielbuch entstand schließlich ein neues theologisches Verständnis des Kinderopfers: „Und auch gab ich ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Gesetze, durch die sie nicht leben konnten, und machte sie unrein durch ihre Gaben, wenn sie jede Erstgeburt darbrachten (בְּהַעֲבִיר קַל־פֶּטֶר רָחִים), damit ich sie mit Entsetzen füllte, damit sie erkennen sollten, daß ich Jahwe bin“ (Ez 20,25-26). Der Anlaß dieser bestürzenden Erkenntnis über die verderbliche Wirkung einzelner Gebote war, daß der Verfasser im Wortlaut des Erstgeburtsgesetzes Ex 13,12 וְהַעֲבַרְתָּ קַל־פֶּטֶר־רָחִים לַיהוָה die Opferterminologie קַל־פֶּטֶר רָחִים erkannt zu haben glaubte. Seither wurde das Kinderopfer mit dem Erstgeburtsgesetz in Verbindung gebracht.

Die Empfindung, der Gottheit die Erstgeburt zu schulden, ist zwar religionspsychologisch plausibel, wie die punischen Votivinschriften⁶⁰ sowie im Alten Testament die Erzählung von „Isaaks Opferung“ Gen 22 eindrucksvoll zeigen. In Israel war sie jedoch nie etwas anderes als religiöse Theorie (vgl. Ex 22,28), die in der Spätzeit durch innerbiblische Exegese forciert wurde. Immerhin folgte daraus die Notwendigkeit, die Erstgeburt durch Substitutionsopfer auszulösen, die offenbar praktiziert wurde. Eine besondere, wiederum theoretische Lösung der Substitution fand die spätnachexilische Theologie in der Vorstellung, Jahwe habe die Leviten für sich ausgesondert „anstelle aller Erstgeborenen, die den Schoß ihrer Mutter durchbrechen von den Israeliten“ (תַּחַת קַל־בְּכוֹר פֶּטֶר רָחִים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל) (Num 3,11-13).⁶¹

VI

Nach Abschluß der traditionsgeschichtlichen Analyse sind einige Schlußfolgerungen zum Kinderopfer in der Religionsgeschichte Israels möglich geworden.

Jer 7,31 ist die einzige Aussage des Alten Testaments, die man als Beleg für ein in Israel/Juda praktiziertes Kinderopfer bewerten kann. Als Urstelle der exilisch-nachexilischen Tradition berichtet der Text mit dem Bau des Tophet im Tal Hinnom bei Jerusalem die Einführung des Kinderopfers. Wenn man der Nachricht glauben darf, wurden Kinder beiderlei Geschlechts in einer nicht näher bestimmten Mehrzahl geopfert. Da auch Mädchen geopfert wurden, ist eine Verbindung mit der Auffassung, der Gottheit die Erstgeburt zu schulden, ausgeschlossen. Alttestamentliche Erstgeburtsgesetze und praktiziertes Kinderopfer haben vom Ursprung her nichts miteinander zu tun. Ob es sich bei dem Kinderopfer im Tophet um das gleichzeitige Opfer mehrerer Kinder oder um eine Mehrzahl einzelner Opfer gehandelt hat, läßt der Text offen. Empfänger war Jahwe. Das gibt der Einspruch gegen die Auffassung, Jahwe habe dieses Opfer geboten, indirekt zu verstehen. Der Vollzug bestand vermutlich aus Schächtung und anschließender Verbrennung. Als Opferterminologie dürfte שֶׁרֶף קַאֵשׁ in seiner polemischen Tendenz kaum ursprünglich sein. Das Tophet ist nach Jes 30,33 als große, mit Stroh

60 Siehe bei EIBFELDT, Molk als Opferbegriff, 1-30, sowie jetzt bei ROSCHINSKI (s. Anm. 51).

61 Vgl. W. ZIMMERLI, Erstgeborene und Leviten (in: DERS., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie [TB 51] 1974, 235-246).

und Holz gefüllte Feuergrube vorzustellen. Die Jer 7,32b angedrohte Verunreinigung setzt voraus, daß es als heilige Stätte galt. Will man die Aussage historisch einordnen, ist an eine Verzweiflungstat während der letzten Zeit vor der Eroberung Jerusalems zu denken.⁶²

Es gibt indessen auch Gründe, am historischen Wert der Nachricht zu zweifeln. Unübersehbar ist, daß es sich bei Jer 7,31 um eine polemische Aussage handelt. Wenn die Deutung richtig ist, daß die beschriebenen Vorgänge während der Agonie Jerusalems stattgefunden haben, liegt zudem zwischen Ereignis und Nachricht ein erheblicher Abstand. Es ist nach unseren Untersuchungen ausgeschlossen, daß die Prosareden des Jeremiabuches auf einen einzigen redaktionellen Vorgang zurückgehen, den man in der Mitte der Exilszeit datieren könnte. Stattdessen beobachten wir ein langandauerndes literarisches Wachstum. Auch die Tempelrede Jer 7 setzt sich schon auf den ersten Blick aus mehreren literarischen Anläufen zusammen. Für die relative Datierung von V. 31 ist insbesondere der Wechsel von Poesie zu Prosa zwischen V. 29 und 30 bedeutsam. Bemerkenswert ist ferner, daß der Vorvers 7,30 vom „Tun des Bösen in den Augen Jahwes (עשה הרע בעיני יהוה)“ spricht und damit eine Formel verwendet, die auf den Erstredaktor des Deuteronomistischen Geschichtswerks zurückgeht, der in der Exilszeit geschrieben hat. In der ersten Fassung des Geschichtswerks wird die Formel allerdings niemals wie in Jer 7,30 auf Juda angewendet, sondern im Richterbuch auf die Israeliten, in den Königebüchern auf die Könige von Israel und Juda.⁶³ Das zeigt einen gewissen Abstand. Am ehesten wird man die Kinderopfer-Polemik in Jer 7,31 auf das Ende des 6. Jahrhunderts oder den Anfang des 5. datieren können. Wenn sie einen historischen Anlaß haben sollte, blickt sie darauf aus dem Abstand von etwa sieben Jahrzehnten zurück.

Ausschließen kann man, daß das Alte Testament ein Kinderopfer für den Baal überliefert. Die Belege erweisen sich als unklar (Jer 2,23a), nachträglich eingesetzt (Jer 3,24b) oder als theologisch-tendenziöse Interpretation (Jer 19,5; 32,35). Damit kann das Kinderopfer auch nicht als Auswuchs einer baalisierten Jahwreligion angesehen werden. Erst die späten Stellen Dtn 12,31; 18,10 führen das Kinderopfer auf die kanaaniänschen Landesbewohner zurück.

Die Frage, ob מלך im Alten Testament Opferbegriff oder Gottesname ist, läßt sich aus 2 Kön 23,10 oder Jer 32,35 nicht entscheiden, da beide Stellen auf innerbiblischer Exegese beruhen, nicht auf einem religionsgeschichtlichen Sachverhalt. Auch aus der synoptischen Entsprechung von מלך in Jer 32,35 und עלוה לבעל in Jer 19,5 lassen sich keine Schlüsse ziehen. Wer hier den Beweis sehen will, daß „Moloch“ das Epitheton der Kinderopfer empfangenden Gottheit, in diesem Falle also des Baal war, erliegt einem Kurzschluß.⁶⁴ Die weitere Diskussion von מלך wird sich im Alten Testament auf Lev 18,21 und 20,1-5 konzentrieren müs-

62 Vgl. als historisches Analogon das bei Diodorus Siculus XX 14,4-6 berichtete große Kinderopfer in Karthago während der Belagerung durch Agathokles von Syrakus 310 v. Chr.

63 Erst spätere Bearbeitungen haben sie auf Israel und Juda (2 Kön 17,17) bzw. auf Juda (1 Kön 14,22; 2 Kön 21,15f.) bezogen. Vgl. W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte (FRLANT 108) 1972, 88f., der freilich 1 Kön 14,22 noch der Erstredaktion zuweist.

64 So unter vielen anderen RUDOLPH z.St. und THIEL aaO 129.

sen. Dabei bleibt zu beachten, daß unbeschadet der Evidenz für *mlk* als Opferbegriff im Punischen⁶⁵ die Wendung *מִזְרְעוֹ לַמֶּלֶךְ* in Lev 18,21; 20,2.3.4 von sich aus eine Beziehung auf das Kinderopfer nicht nahelegt.⁶⁶ Das schließt die Möglichkeit nicht aus, daß *לַמֶּלֶךְ* in Lev 18,21 und 20,2 als Opferbegriff zu verstehen ist, daß also die Verfasser von 2 Kön 23,10 und Jer 32,35 die Verbote zu Recht auf das Kinderopfer bezogen haben. Sie ist aber nicht zu sichern. Sollte sie zutreffen, so hat jedenfalls das weitere Wachstum von Lev 20,3-5 die Bedeutung von *לַמֶּלֶךְ* als Opferbegriff überdeckt.⁶⁷ Lev 20,5 mit der Wendung *זְנֵה אַחֲרַי הַמֶּלֶךְ* „hinter dem Molek herhuren“ liest darin eindeutig einen Gottesnamen.⁶⁸

65 Der Nachweis von EISFELDT, Molk als Opferbegriff (s. Anm. 3), daß *mlk* in den punischen Votivinschriften als Opferbegriff für das Kinderopfer zu lesen ist (vgl. DERS., Art. Moloch [RGG³ IV 1089f.]), ist samt den Vorarbeiten von J.-B. CHABOT (CRAI 1931, 26f.) und J. CARCOPINO, Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine (RHR 106, 1932, 592-599) modifiziert und für den punischen Bereich abschließend gesichert worden von W. V. SODEN (ThLZ 61, 1936, 45f.); R. DUSSAUD, Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants (CRAI 1946, 371-387); J. FÉVRIER, Molchomor (RHR 143, 1953, 8-18); DERS., Le vocabulaire sacrificiel punique (JA 243, 1955, 49-63); J. HOFTIJZER, Eine Notiz zum punischen Kinderopfer (VT 8, 1958, 288-292).

66 F. WILKE, Kinderopfer und kultische Preisgabe im „Heiligkeitgesetz“ (in: Festschrift der 57. Versammlung Deutscher Philologen Salzburg 1929, 138-151) wollte darum eine „Hingabe zum Zwecke sakraler Prostitution“ (S. 151) vom Kinderopfer unterscheiden. Auch diese Deutung läßt sich nicht sichern.

67 Für Lev 20,2-5 ziehe ich die Deutung von M. NOTH, Das dritte Buch Mose (ATD 6) 1962, 128f., der Literaranalyse von K. ELLIGER, Leviticus (HAT I 4) 1966, 269, vor. Die Annahme eines stufenweisen Wachstums wird dem Text eher gerecht wird als die Zuweisung zu einer einzigen Schicht Ph².

68 Vgl. Ex 34,15.16; Lev 17,7; 20,6; Num 15,39; Dtn 31,16; Ri 2,17; 8,33; Ez 6,9; 20,30; Hos 1,2; 1 Chr 5,25.