

Menschenopfer in den Mittelmeerkulturen Michaela Bauks

Gaby Abou-Samra, Bénédiction et Malédiction dans les Inscriptions Phénico-Puniques. Préface d'André Lemaire (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit 48), Université de St. Esprit Kaslik 2005, 408 S. – *Miranda Aldhouse-Green*, Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike [engl. 2002], Magnus Essen 2003, 239 S. – *Hélène Bénichou-Safar*, Le Tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution, École Française de Rome Rom 2004, VIII + 217 S. – *Jan N. Bremmer* (Hg.), The Strange World of Human Sacrifice (Studies in the history and anthropology of religion 1), Peeters Leuven 2007, XI + 268 S. – *Karin Finsterbusch/Armin Lange/K. F. Diethard Römbold* in Zusammenarbeit m. *Lance Lazar* (Hg.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (Numen book series 112), E. J. Brill Leiden 2007, XIII + 365 S. – *Christian Grappe/Alfred Marx*, Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ (Essais bibliques 42), Labor et Fides Genf 2008, 189 S. – *Andreas Michel*, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Mohr Siebeck Tübingen 2003, X + 395 S. – *Francesca Stavrakopoulou*, King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities (BZAW 338), de Gruyter Berlin 2004, XV + 405 S.

Weitere Literatur:

Michaela Bauks, Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40 (FAT 71), Mohr Siebeck Tübingen 2010, XIV + 208 S. – *Othmar Keel*, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 1348 S.

Das Menschenopfer zählt unter die Tabuthemen. An ihm wird deutlich, wie sehr die aus der Anthropologie, Archäologie, Epigraphik und Literatur stammenden

Zeugnisse für oder wider die Existenz von Menschenopfern der Interpretation bedürfen, welche von den hermeneutischen Prämissen des Interpretierenden – kurz vom Menschenbild – abhängt. Im letzten Jahrzehnt wurden aus unterschiedlichen Perspektiven heraus Untersuchungen zum Thema durchgeführt, von denen einige, die für den weiteren biblischen Kontext relevant sind, hier vorgestellt werden. Im Anschluss wird auf die Aufnahme des Themas – unter dem Fokus des Kinderopfers – in exegetischen Publikationen aus jüngster Zeit einzugehen sein, bevor abschließend die aktuelle Relevanz des Themas zu bedenken ist.

1. Die materialen Voraussetzungen für die Annahme von Menschenopfern in der Antike

Die Archäologin *M. Aldhouse-Green* untersucht Hinweise auf Menschenopfer in der europäischen Eisenzeit und der römischen Zeit (600 v. Chr. bis 400 n. Chr.) und ist geographisch vor allem auf den Nord-Westen Europas einschließlich Großbritannien konzentriert, berücksichtigt darüber hinaus aber auch einige kontrovers diskutierte literarische, ikonographische und archäologische Belege aus dem Mittelmeerraum.

Eine Ritualmordpraxis lässt sich für Europa einerseits aus den zahlreichen literarischen Zeugnissen antiker Schriftsteller und andererseits aus archäologischen Funden (vgl. die Moorleichen Nordwesteuropas) erheben. Während letztere sich für die gesamte Zeitspanne nachweisen lassen, stammen die literarischen Kommentare vorwiegend aus dem 1. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr., ein Befund, den die Studie nicht weiter diskutiert. Die besondere Crux besteht darin, dass die archäologischen Funde für Ritualmord in der Regel alternativ gedeutet werden können: Entweder kann es sich um rituell vollzogene Tötung oder aber um eine nach dem Tod angebrachte rituelle Behandlung und Opferung von Toten handeln.

Trotz des oft zweideutigen archäologischen Befundes setzt Aldhouse-Green für die verhandelte Epoche praktizierte Menschenopfer voraus und weiß die historischen, archäologischen und anthropologischen Hintergründe materialreich zu rekonstruieren. Menschenopfer charakterisiert sie ihrer Intention nach als Vermeidungsoffer, die nach einer festgelegten Dramaturgie und in kollektiver Verantwortung dargebracht wurden (34–37), wobei das – sozial häufig schwächer gestellte – menschliche Opfergut Substitut für die Gemeinschaft bzw. den Opferträger war, mitunter aber auch selbst durch Tieropfer ersetzt werden konnte (49ff.). Im Vergleich zu den nordwesteuropäischen Befunden fehlen im Mittelmeerraum Hinweise auf übertriebene Gewalt (wie z. B. Entstellung oder Verstümmelung von Opfern). Den literarischen Zeugnissen nach wurden Menschenopfer häufig als Feueropfer dargebracht, deren Symbolkraft anhand der biblischen und klassisch-antiken Belege ausführlicher untersucht ist. Diese beläuft sich darauf, dass „etwas zu verbrennen hieß, es Gott zurückzugeben“ und somit Buße bzw. Reinigung zu erwirken (77). Neben den biblischen „Molochopfern“ führt die Autorin außerdem den Tophet in Karthago u. a. mitsamt der

Legendenbildung an, ohne allerdings auf die ambivalenten Deutungen der Befunde weiter einzugehen (160–163). Sie kommt zu folgendem Schluss: „Die ‚Tofets‘ aus den punischen Siedlungen und die Entdeckung neuer europäischer Stätten der Eisenzeit wie Leonding in Österreich tragen zu einem allmählich sich herausbildenden Mosaik des Zeugnisses dafür bei, dass Feuer als mächtiges und dramatisches Medium der Transformation betrachtet wurde, durch das menschliche Opfer in die Welt der Götter übergehen konnten“ (80). Sowohl die literarischen Zeugnisse als auch die europäischen Leichenfunde geben Aufschluss darüber, dass neben Gefangenen und Sklaven vor allem auch gebrechliche oder behinderte Personen als gesellschaftliche Randfiguren lebend geopfert wurden. Mitunter bediente man sich auch kleiner Kinder, welche von der Autorin als „Opferung der Zukunft“ interpretiert werden, die in akuten Krisenzeiten ein besonders wertvolles Opfer der Gemeinschaft darstellen. Diese Opferart begegnet vor allem im südöstlichen Mittelmeerraum (s. auch Wandlebury in der Nähe von Cambrigde). Daneben sind Jungfrauenopfer als Selbstopfer im griechischen Kulturkreis belegt. Die Anlässe für Menschenopfer dürften vielfältig gewesen sein: Begleitopfer zu Bestattungen von Heroen oder Königen, Bauopfer, Fruchtbarkeitsopfer, Opfer zur Vermeidung von Katastrophen bzw. zur Besänftigung von Göttern oder Vergeltungsoffer im Kriegskontext sind je nach Fundort und kulturellem Kontext nachweisbar. In der klassischen Antike galten die Besänftigungsoffer bevorzugt den Göttern Baal-Hammon, Tanit und Kronos-Saturn (184 f.). Aldhouse-Green geht davon aus, dass Menschenopfer stets in Anwesenheit von Priestern, Druiden etc. offiziell vollzogen wurden.

Interessant ist, dass die anhaltende Kontroverse der „Sacrificialists“ und „Non-Sacrificialists“, ob die literarischen Zeugnisse der klassischen Autoren und die Funde der sogenannten Tophets als „Belege“ für Menschenopfer in der klassischen Antike zu werten sind, dank der europäischen Moorleichenfunde um Befunde angereichert sind, die auf anthropologischen und forensischen Untersuchungen basieren und präziseren Aufschluss über die genauen Todesumstände geben als es die menschlichen Überreste der Mittelmeerregion zulassen.

Im Sinne der „Sacrificialists“ äußern sich die Beiträge in dem Sammelband unter der Herausgeberschaft von *J. N. Bremmer*, in denen davon ausgegangen wird, dass Menschenopfer ein verbreitetes Phänomen innerhalb von Agrargesellschaften darstellten, wenn auch dichte Beschreibungen der Praktiken und Riten mit Ausnahme der Konds in Ostindien weitgehend fehlen (3; vgl. dazu L. van den Bosch). Der Band versammelt Beiträge zu den archäologischen und literarischen Belegen aus unterschiedlichen geographischen und historischen Kontexten wie zu den Azteken (M. Graulich), der vedischen Kultur (A. Parpola), der mittelalterlich irischen (J. Borsje), zum alten Ägypten (H. te Velde; J. van Dijk) sowie zu Beispielen im alten Japan (K. Harimoto), im alten Indien (H. Bakker) bis hin zum modernen China (T. H. Barrett). Die Definition von Menschenopfer ist sehr weit gefasst, z. B. Bauopfer, Notopfer, Totenopfer, Gefangenenopfer, Fruchtbarkeitsrituale, Selbstopfer oder Kannibalismus und Ne-

krophagie im Zuge von Initiationsriten. Der Herausgeber hebt an zu untersuchen, „wer was wem wo wann warum und mit welcher Rhetorik opfert“ (2).

Den materialen Belegen der Mittelmeerregion widmet sich *H. Bénichou-Safar* am Beispiel des Tophets von Karthago. Die legendären Funde von Votivstelen und Urnen, welche die Asche und Überreste von Kinderleichen enthalten, werden vor allem hinsichtlich der Frage diskutiert, ob es sich um einen Kinderfriedhof oder aber um einen Kultplatz für Menschenopfer handelte. Das Resultat der Studie ist dahingehend zusammenzufassen, dass sowohl von einem Kinderfriedhof als auch von Opferpraktiken auszugehen ist. Allerdings dürften die Opfer bereits verstorben sein, bevor sie den Göttern dargebracht wurden. Bénichou-Safar listet die archäologischen und epigraphischen Untersuchungen seit 1921 auf, synthetisiert sie und ordnet die verschiedenen Straten und Epochen neu zu (vgl. die Synopsen: 111–119), bevor sie sich dann der Rekonstruktion der dort begangenen Riten zuwendet. Bénichou-Safar kommt zu dem Schluss, dass – obwohl nicht auszuschließen ist, dass einige Opfer lebend kremiert worden sind –, keineswegs eine massive Durchführung von Menschenopfern zu verzeichnen ist.

Die ausführliche Beschreibung der vier Straten, der Verteilung der Urnenfelder und Grabmonumente sowie der dort gefundenen Keramik zeigt, dass die Stätte kontinuierlich belegt war (109 f.) und nebeneinander menschliche wie – zu einem geringeren Prozentsatz – tierische Knochenreste geborgen wurden. Wegen der griechisch inspirierten Keramikfunde in der ersten Schicht ist die Aufnahme kultischer Verrichtungen des Tophets spätestens seit 750/740 v. Chr. – wenn nicht sogar seit dem Beginn des 9. Jh. – vorauszusetzen (121 ff.). Sie wurden mit dem Fall Karthagos 146 v. Chr. oder spätestens ca. 125 v. Chr. eingestellt. In ihrer Auswertung unterstreicht Bénichou-Safar, dass unklar bleibe, ob die Urnen und die Stelen ursprünglich aufeinander bezogen waren und gleichzeitig aufgestellt wurden (152). Die Bestimmung des Orts gemäß den Weiheinschriften legt nahe, dass es sich um ein Heiligtum des Baal-Hammon (Kronos) oder auch des Baal šamim bzw. der Tanit handelte. Die Weihinschriften stammen von erwachsenen Individuen und finden sich in Nähe der in Krügen beigesetzten Kinder von 0–3 Jahren, mitunter begleitet von Tierfunden (149–151). Den Ritus, den die Autorin, ohne auf literarisches Material zurückgreifen zu können, rekonstruiert, qualifiziert sie als einen Kremations- und Bestattungsritus unter Beteiligung von Kultpersonal, ohne dass eindeutig festgestellt werden könnte, ob die Kinder bei der Verbrennung lebend oder tot waren (155). Zu dem Ritus gehören Schlacht- und Mahloper von Tieren (157). Im Anschluss soll von den Familien, die über die entsprechenden Mittel verfügten, eine Stele errichtet worden sein. Die Frage, ob es sich bei den Riten um Kinderopfer handele, beantwortet sie abschlägig: Zumindest für die systematische Verrichtung solcher Opfer als Fruchtbarkeitsritus gebe es keine Indizien. Einzelfälle von Kinderopfern lässt sie zu, ohne dass das Material freilich eine ausreichende Spezifizierung erlauben würde (160 f.; 171). Der Umstand, dass die Riten an diesem Ort auf Kinder beschränkt bleiben, passe zu dem Umstand, dass in den übrigen Nekropolen der Stadt wenige Kinderleichen gefunden wurden. Deshalb sei die Hypothese eines Kinderfriedhofs zu bevorzugen, auf dem des Weiteren auch Frühgeburten und andere nicht lebensfähige Säuglinge bestattet sind.

Bénichou-Safar ist zwar bereit, für die biblischen Texte wie Gen 22, 2 Kön 3,27 und Ri 11 die Existenz einer Kinderopferpraxis vorauszusetzen, veranschlagt diese Deutung aber nicht für die phönizischen Weihinschriften. Stattdessen geht

sie hier von der Übereignung toter Kinder aus, die durch die, allerdings äußerst kontrovers diskutierte, Wendung *mlk b'l* artikuliert ist. Diese sei weder als Bezeichnung eines Ersatzopfers noch als Opfer für den Gott Baal zu verstehen, sondern mit dem Bundeterminus „unter das Joch [eines Gottes] treten“ zu übersetzen (165; Verweis auf Hos 9,10 – zur Debatte vgl. ausführlicher Bauks, 31 f.). Diese Wendung diene der Bezeichnung eines *rite de passage*, wie er auch in den afrikanischen Heiligtümern Saturns begegne (162 f.), um auf eine Existenz im Jenseits vorzubereiten (165). Demnach belegten die Funde am Tophet von Salambô nicht etwa die Grausamkeit der Karthager, ihre Kinder in großer Zahl geopfert zu haben, sondern, im Gegenteil, einen ausgeprägten Bestattungskult, der selbst nicht überlebendigen Säuglingen zukomme (171). Dies ist nicht nur sehr voraussetzungsreich, die biblischen Parallelen wirken auch gesucht. Zudem ist der Bundeskontext an keiner Stelle mit Kindern in Verbindung gebracht. Eine auf assyrischen Parallelen basierende Rekonstruktion eines Übergangsritus hat zuletzt O. Keel vertreten, der allerdings auf die Wendung des „durch das Feuer Gehens“ der Kinder rekurriert (Keel, 492–504.554 f.). Ein weiteres Problem bleibt die Deutung der Knochenfunde, die Merkmale der Kremation lebender Kinder aufweisen.

Dem im Kontext der Kinder- bzw. Menschenopferthematik diskutierten Terminus *mlk* bzw. *mlkt* widmet sich aus epigraphischer Perspektive ausführlich G. Abou-Samra in einer Untersuchung zu den Segens- und Fluchformeln in den phönizisch-punischen Inschriften. Im Anschluss an einen Forschungsüberblick zur Etymologie und Übersetzung durch „Opfer“ bzw. „Gabe“ (O. Eißfeldt: terminus technicus; J.-G. Février u. a. Derivat von *hlk*), aram. „Versprechen“ (J.-B. Chabot), als Epitheton oder Appellativ von Baal-Hammon (R. Charlier) oder als arab. Ableitung von *mulk* „Macht, Besitz“ (R. Dussaud) präferiert er das Verständnis als „Gabe“, die den punischen Inschriften nach einer Gottheit in Folge eines Gelübdes übermittelt wurde (259). Hinweise auf Kinderopfer lassen sich nicht aus den Inschriften selbst erheben, sondern nur in Kombination mit biblischen Texten sowie vor allem aus Hinweisen der klassischen Autoren. Die Diskussion der biblischen Belege gruppiert sich um die Frage, ob *MLK* ein Gottesname ist (R. de Vaux; M. Weinfeld) oder aber eine Opferart (O. Eißfeldt), die Abou-Samra dahingehend auflöst (261), dass der *mlk*-Ritus, als er als kanaanäisches Erbe nicht mehr eindeutig verstanden wurde, in den biblischen Texten zu einem dem Gott „Molech“ gewidmeten Kult mutiert ist (vgl. Jes 52,7; Lev 20,5; 23,39 in Anlehnung an Jer 32,35). Auch die Interpretation der Zeugnisse klassischer Autoren wird kontrovers diskutiert, angefangen bei der Annahme einer rein literarischen Polemik gegen die Barbaren (S. Moscati) bis hin zu der Annahme einer Praxis, die seit dem 1. Jh. v. Chr. an Bedeutung verloren habe (R. B. Rives). Die vier lateinischen Inschriften aus Ngeaus dürften für die spätere Zeit die Einführung von Ersatzopfern (*molchomor*, *morchomor*, *mochomor*, *morcomor*) durch das Opfer eines Lammes bezeugen (s. aber kritisch zuletzt die Rezension von E. Lipiński in: BiOr 64 [2009] 326–330, v. a. 328 f.). Abou-Samra unter-

streicht die hohe Anzahl an Hypothesen, die bei der Ausdeutung der archäologischen Fakten durch die „Nonsacrificialists“ deutlich hervortreten.

Darunter fällt z. B. die kaum zu beweisende These von S. Moscati u. a., dass die Totgeburten separiert verbrannt und bestattet wurden, da sie in die Gemeinschaft noch nicht aufgenommen waren und einer neuen Affiliation bedurften, oder die These eines hygienisch motivierten Interesses an der Verbrennung von Kinderleichen bzw. die der Rede von phönizischen Menschenopfern aus rein propagandistischem Interesse (269). Andererseits zeigt Abou-Samra auch, dass der Rekurs der „Sacrificialists“ auf die zahlreichen Steleninschriften wenig eindeutige Ergebnisse zulässt. Bei einigen Termini, die die Substitution von Kinderopfern nahe legen könnten (*mlk 'dm 'zrm 'š* „eine Opferstele anstelle eines Kindes, eines männlichen Säuglings“; 292), ist die genaue Übersetzung nach wie vor umstritten. Auch die Übersetzung von *mlk 'dm bšrm btm* durch „ein Menschenopfer seines eigenen Kindes in vollkommenem Zustand“ gibt nicht alle Inschriften befriedigend wieder und hat eine Reihe von Alternativlesungen erfahren.

Allerdings können die philologischen Unsicherheiten kaum davon wegführen, grundsätzlich mit der Möglichkeit von Menschenopfern im phönizisch-punischen Bereich zu rechnen, wenn auch die genauen Umstände weiterer und eindeutigerer Funde bedürften (269).

Von den antiken Befunden handeln die Beiträge der Assyriologin B. Pongratz-Leisten, der Gräzistin G. Weiler (s. u.) und des Hebraisten B. H. Reynolds in dem sehr instruktiven englischsprachigen Tagungsband von K. Finsterbuch/ A. Lange/K. F. D. Römheld/L. Lazar, dessen Beiträge sich dem Thema in antiken und zeitgenössischen Kontexten zuwenden. Der letztgenannte Aufsatz stützt die These von O. Eißfeldt, fortgeführt von W. von Soden, dass es sich bei *mlk* um ein Kausativpartizip von *blk* handelt, welches einen für Menschenopfer typischen Opferterminus bezeichnet und nicht etwa den Namen eines Gottes.

2. Zu den literarischen und mythologischen Belegen für Menschen- bzw. Kinderopfer im Alten Orient und im antiken Griechenland

Ein weiterer Beitrag des Aufsatzbandes untersucht die Existenz von Menschenopfern in Griechenland. Trotz der philosophischen Kritik und der verbreiteten Polemik gegen Menschenopfer als eines paganen („barbarischen“) Brauchs werden von G. Weiler (*Finsterbusch/Lange/Römheld/Lazar*, 35–64) eine ganze Reihe von Beispielen für Menschenopfer bei den klassischen Autoren angeführt, die als Einzelfälle (und nicht als regelmäßige Kultpraxis) zu werten sind.

Sowohl die Vasenmalerei als auch literarische bzw. mythische Texte belegen solche Opfer, die oft Artemis oder Dionysos, aber auch anderen Göttern oder Helden (z. B. Polyxena für Achilles) gewidmet sind. Weiler nennt eine Reihe von Opfertypen: Ein Menschenopfer kann der Sühnung oder Reparation dienen, wie im Fall der Iphigenie, die von ihrem Vater Agamemnon der Artemis geweiht wurde, um das Sakrileg der erlegten Hirschkuh zu sühnen. Menschenopfer sind auch als Selbstopfer geschildert, um einen militärischen Sieg zu erzwingen (Porphyrius, Abst. 2,53,3–56,10). Sie konnten zudem der Prävention von Katastrophen dienen oder als Revanche im Tötungsfall (Il. 23,30–34: Achill opfert nach Patrokles' Tod 12 trojanische Jünglinge). Im Zuge von Initiationsriten konnte eine symbolische Anzahl junger

Menschen geopfert werden, oder Menschenopfer wurden im Dienste anderer Kulturen begangen (Euripides, *Iph. taur.* 1458–61). Sie erfolgten im Theseusstoff als Tributzahlung.

Wenn auch die mythischen Stoffe über die historischen Hintergründe nichts aussagen, sticht doch heraus, dass sie die grundsätzliche Einstellung widerspiegeln, dass der Gottheit nicht nur tierische Opfer, sondern auch Menschenopfer zustehen konnten. *B. Pongratz-Leisten* untersucht Hinweise für Ritualmord und Menschenopfer im Alten Orient, besonders in Mesopotamien. Während ersterer ihrer Definition nach distanzierende Intention hat und die Gemeinschaft vor negativen Einflüssen beschützen soll, zählt sie zu den Menschenopfern lediglich Handlungen (wie z. B. Kannibalismus und Anthropophagie) mit kommunikativer Intention, die der Herstellung der Beziehung von Mensch und Gott dienen, in Mesopotamien aber weitgehend fehlen (*Finsterbusch/Lange/Römbeld/Lazar*, 10f.). Als Pattern für die rituelle Tötung nennt sie zum Beispiel Menschen als Grabbeigaben sumerischer Könige, die deren Status auch im Jenseits gewährleisten (12f.). Der Aspekt der Transformation in eine neue Lebensform mittels Tötung (z. B. die Tötung eines Gottes, aus dem die Menschen erschaffen werden, wie in *Enûma eliš* VI I ff.) kennzeichnet den Ritualmord als Akt der *creatio continua*, der dem Rückfall in das Chaos vorbeugen soll. Weitere Formen von Ritualmord sind im Ritus des Ersatzkönigtums wie auch im Sündenbock- bzw. Pharmakosritus, beides Eliminationsriten, sowie in Substitutionsriten mit Lösegeldcharakter repräsentiert. Pongratz-Leisten stellt ihre Überlegungen in den größeren Rahmen einer traditionsgeschichtlichen Ableitung der Gottesknechtvorstellung (Jes 53) sowie des Sühnetodes Christi aus dem altorientalischen Mythenmaterial, um zu konstatieren: Nicht ableitbar ist aus Mesopotamien einerseits die Verbindung von Reinigung und Auslösung von Sünde bzw. Schuld sowie andererseits der Tod eines Menschen für die Schuld anderer (32f.; s. u.). *J. N. Bremmer* präsentiert in dem von ihm herausgegebenen Sammelband drei Fallstudien jeweils zu einem Ritualbeispiel (das Kronosopfer von Rhodos nach dem Bericht des hellenistischen Philosophen Porphyrios), einem mythischen Beispiel (Polyxena) und einer Kombination beider (Mt. Lykaion), um zu dem Schluss zu kommen, dass trotz aller mythischen Verschlüsselung die Historizität von Menschenopfern nicht auszuschließen ist.

3. Historische Rekonstruktionsversuche von Kinderopfern im alten Israel-Juda unter Berücksichtigung des biblischen Textbefunds

Die meisten Referenzen für Menschenopfer in der biblischen Literatur gehören dem polemischen Kontext an und brandmarken die Praxis als unbotmäßiges „kanaanäisches Erbe“. *F. Stavropoulou* wählt in ihrer Untersuchung einen anderen Ausgangspunkt, indem sie nicht die wenigen Belege für einen wie auch immer gearteten „Molechkult“, sondern diejenigen für Feuerriten, die Menschenopfer als Form des JHWH-Kults erkennen lassen, in den Vordergrund

stellt. Trotz methodischer Schwierigkeiten bezüglich der metaphorischen, teils sogar euphemistischen Terminologie, die für die biblische Rede von etwaigen Menschenopfern charakteristisch ist, argumentiert sie gegen die oft vertretene nicht-sakrifizielle Interpretation, und plädiert für einen Weiheritus oder *rite de passage* (148).

Von den sieben Belegen für *ʿmolk* lassen lediglich zwei das Verständnis einer Person bzw. Gottheit favorisieren (Lev 20,5; 1 Kön 11,7, wo dem Kontext nach indes Milkom zu lesen ist), die sie aber für fiktive literarische Gestaltung und nicht etwa für eine historische Reminiszenz hält (207; 252f.). Die literarische Erfindung intendiert, vom Menschenopfer als eines ursprünglich JHWH zugeordneten Kults ablenken zu wollen, um mittels der deuteronomistisch gefärbten Polemik die textlich vorgegebenen Referenzen als kanaänischen Fremdkult auszuweisen. Oder der literarische Topos will – wie in einigen prophetischen Texten – herausstreichen, dass JHWH solche Riten nicht (mehr) will (176ff.). Deutliche Belege für Kinderopfer, die JHWH zugeeignet waren, findet sie im Rahmen der Erstlingsopfergesetze und – mit diesen analog gesetzt – in einigen Erwählungstexten, in denen sie ihr Interesse besonders auf die symbolische Bedeutung der Beschneidung lenkt (Gen 17,1–2; 22; Ex 12,43–51 und Ex 4,24–26). Daneben thematisiert sie Gen 22, Ri 11 und 2 Kön 3,37, wo Menschenopfer im Kontext göttlicher Segenshandlungen, sei es als intendierte Fruchtbarkeit, sei es politisch motiviert, aufgeführt sind (194f.). Die Riten korrespondieren mit den von Eißfeldt u. a. rekonstruierten *mlk*-Opfern aus dem phönizisch-punischen Kulturkreis, für deren flächendeckende Verbreitung derweil weitere Belege aus dem phönizischen Kernland (Tyrus und die palästinische Küstenregion) angeführt werden (223ff.; zur kritischen Einschätzung vgl. Keel, Geschichte, 493). Ein Text wie Jes 57,3–13 lässt nach Meinung von Stavarakopoulou ebenso Spuren des Ritus erkennen, wie sie auch in der – allerdings äußerst fragmentarischen – Kombination II aus Tell Deir 'Alla vermutet worden sind. Der letzte Beleg enthalte die Beschreibung eines Kinderopfers, um die drohende durch *šdyn* provozierte Finsternis abzuwenden (282; mit Rekurs auf J. A. Hackett). Von besonderem Interesse ist für die vorliegende Studie die Benennung der Götter *šdyn* neben den *'lhn*. Die gleiche Wurzel könnte im biblischen Kinderopferkontext Ps 106,37 „sie opferten ihre Söhne und Töchter den *šedim*“ begegnen (vgl. Hi 19,29 und Dtn 32,16–18) oder, wie an prominenter Stelle (vgl. Gen 17; Ex 6), im Gottesnamen El šadday.

Für Stavarakopoulou ist das Kinderopfer ein im Mittelmeerbereich weit verbreiteter und regelmäßig begangener Ritus, der in seiner judäischen Ausprägung auf drei unabhängige, wenn auch miteinander verbundene Traditionen zurückzuführen ist: das Erstgeburtsoffer als Fruchtbarkeitskult; das *mlk*-Opfer, das kein Krisenopfer, sondern Teil des Königs Kultes darstellte (vgl. neben der nahe liegenden Etymologie die Verweise in 2 Kön 3,37 auf Mescha; in 16,3 auf Ahas und in 21,6 auf Manasse). Beide Riten teilen sich nicht nur die Opfersemantik, sondern sind auch inhaltlich miteinander verwandt, was die Autorin zu der These führt, dass das *mlk*-Opfer die königliche Ausprägung des Erstlingsopferkultes gewesen sei (296). Die dritte Kultradition ist an die *šdyn* zurückzubinden, derer im Zuge eines Ahnenkults durch die Opferung von Kindern gedacht wurde, um wiederum Fruchtbarkeit zu garantieren (vgl. Gen 17; 22 mit dem Thema der Volksverheißung). Die biblischen Texte haben die institutionalisierten Kinderopfer bewusst konterkariert, indem sie diese als paganen (Molech-)Kult diffamieren bzw. als durch die Praxis der Beschneidung und der Ausgrenzung der

Leviten (Num 3,11–13) substituiert darstellen (303 ff.). Ein Text wie Dtn 12,29–31 und 18,9–12 charakterisiert die Opferpraxis als theologischen *boundary marker* (148 ff.; 312 f.): Wie JHWH ehemals den Kanaanäern wegen der anstößigen Opfer das Land entrissen hat, um es seinem Volk zu geben, wird er auch Israel strafen, wenn es diese „fremden“ Praktiken annimmt (vgl. dazu auch Berthelot, in: Finsterbusch/Lange). Anders beurteilt E. Noort den kultischen Hintergrund für Kinderopfer, zumal „durch das Feuer gehen“ und Erstgeburtsoffer nirgends zusammen belegt sind (Bremmer, 103–125, hier 122 f.). S. E. ist der Astralkult eine sicherere Grundlage für die Kultpraxis, in dessen prophetischer Kritik auch die Kinderopferpolemik wiederholt begegnet (2 Kön 23,4 ff. im Bezug zu Jer 8,1–2 und 44,17–19, wenn auch explizite Kinderopferpolemik hier fehlt).

Aus philologischer Sicht wendet sich A. Michel dem Thema Kinderopfer als einer Form von Gewalt gegen Kinder in alttestamentlichem Kontext zu. Er nennt neben (1.) dem Pattern der Erschlagung bzw. Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, (2.) JHWH/Gott (er)schlägt anderweitig Kinder zumeist im Kriegsfall oder im Zuge von Strafaktionen, (3.) Kinderopfer – Kinderweihe – Erstlingsopfer mit insgesamt 39 Belegen in Tora, prophetischer Literatur und Psalmen. Dem Untersuchungskorpus gehören lediglich explizite und semantisch eindeutige Gewaltaussagen an. Der textgeschichtliche Vergleich mit der Septuaginta ergibt, dass in Fällen, in denen aufgrund der Gewaltanwendung das israelitische Gottesbild zur Disposition steht, die Aussagen oft semantisch abgeschwächt sind (126; 141). Die Untersuchungen zeigen eine hohe Dichte und Bedeutung von Gewalt- und Opferterminologie im Zusammenhang mit Kindern. Im Kontext seiner Überlegungen zu Gen 22 kommt er auch auf den Molechkult zu sprechen, dem er unabhängig davon, ob *mlk* als Opferart bzw. Opferadressat zu bestimmen ist, chthonischen Charakter zuspricht, der eine Auseinandersetzung mit Tod und Unterwelt darstelle, nicht aber mit realer Schlachtung oder Opferung zu tun habe (275 ff.; in eine ähnliche Richtung argumentiert Keel, Geschichte, 501.504, der neben der an Malik etc. adressierten Weihe toter Kinder zum Schutz der Lebenden den Feuerritus für einen Übersegnungsritus in den niederen Klerus von ursprünglich assyrisch-aramäischer Provenienz hält).

Innovativ ist der Vorschlag Michels, Gen 22 als einen untypischen *mlk*-Beleg anzusehen, der sich in dem Wortspiel von *mal'ak* „Bote“ und *mala'kälät* „Messer“ andeute. Durch den JHWH-Boten werde das (chthonische) Opfer vom Himmel herkommend vereitelt, wobei das Wortspiel eine grundsätzliche Abwertung des *mlk*-Ritus anzeige (278 ff.). Gen 22 stellt somit eine theologisch abstrahierende Abhandlung des Menschenopfertopos dar, in der es um den „innergöttlichen Widerspruch zwischen Souveränität und Gnade“ (315) geht. Reminiscenzen an Kinderopfer sieht Michel nur in Jer 32,35 (290), Ri 11 und 2 Kön 3 (303). Die anderen Belege für Kinderopfer, -weihe oder auch für Erstgeburtsoffer sind in ihrer historischen Tragweite nicht wirklich fassbar (311; ähnlich zuletzt Keel, Geschichte, 493 ff., der aber das eine vom anderen mangels semantischer Überschneidung strikt trennt). Die zumeist deuteronomistischen oder auch prophetischen Belege lassen erkennen, dass seit der Exilszeit Riten wie der des „Hinübergehens durch das Feuer“ als Weiheritus mit dem des *mlk*-Opfers

bzw. der Erstgeburt in apologetischem Interesse vermischt wurden. Sie dienen einer „Gräuelpropaganda, die sich funktional vor allem gegen die im näheren Umfeld lebenden Nichtjudäer richtete“ (312). Somit liegt Michels eigentliches Interesse nicht in der Rekonstruktion historischer Informationen in den Texten, sondern ihres theologischen Aussagegehalts: Welches Gottesbild wird in den Opfertexten deutlich?

Für Michel ist nicht bedeutsam, dass der polemische Grundton der meisten Texte die historische Realität zu verzeichnen droht, wie es Stavrakopoulou herausgestellt hat, sondern ihm liegt daran, den biblischen Text Gen 22 trotz oder gerade wegen seiner Ambivalenz theologisch zu bewerten. Gen 22 ist s.E. ein Produkt der Exilszeit, ein Theodizeetext, „der im Zuge der Kinderopferfolie, die er im Blick auf die erste große Verheißung Gen 12,2a [...] benutzt, unter- und hintergründig Stellung nimmt zu offenkundigen Fehlentwicklungen“ (311), welche dann in den diversen Kinderopfervorstellungen zusammenfassend dargestellt sind. Es geht um die „Gottesfurcht Abrahams und die Abgründigkeit, auch die Selbstwidersprüchlichkeit des Göttlichen, YHWHs“ und nicht um die Faktizität des Opfers (313; im Orig. kursiv).

4. Die Rede vom Menschenopfer als theologischer Topos

Die semantischen Studien von A. Michel wie auch einige Aufsätze des Sammelbandes „Human Sacrifice“ (s. K. Finsterbusch zum Erstlingsopfer, A. Lange zu den Feuerriten im DtrG) heben die theologischen Implikationen der Rede vom Menschenopfer hervor. Sie stellen zudem das biblisch-theologische Potential der Vorstellung heraus, was das eingangs angemerkte Unbehagen am Thema noch verstärkt, indem christlicherseits betont ist, dass es Gott selbst war, der seinen eigenen Sohn dem Tod hingab. L. Roig Lanzillotta (*Bremmer*, 81–102; zur jüdischen Rezeption vgl. K. Berthelot in: Lange/Finsterbusch/Römheld/Lazar; Bauks) wiederum macht deutlich, dass das Negativpotential rhetorisch als Ritualmordvorwurf in der apologetischen Literatur der Kirchenväter Anwendung fand, um die christliche Kultur von der konkurrierenden jüdischen oder paganen Kultur positiv abzusetzen. Andererseits zeigen der Neutestamentler C. Grappe und der Alttestamentler A. Marx, dass das Menschenopfer nicht nur polemisch verhandelt worden ist. Anhand der alttestamentlichen und intertestamentarischen Traditionen zu Kain und Abel (Gen 4), der Bindung Isaaks (Gen 22) und der Erzählung von Jephthas Tochter (Ri 11), dem Karmelopfer Elias (1 Kön 18), dem leidenden Gerechten (Jes 53), sowie einigen Sondertraditionen der Septuaginta und den neutestamentlichen Opfer-Jesu-Texte untersuchen sie den Aspekt des „Skandalons“ der Opfer. So ist das Menschenopfer – dessen Praxis grundsätzlich vorausgesetzt ist (43–45) – in einen weitaus größeren Kontext gestellt, der die Befangenheit des modernen Lesers angesichts der biblischen Berichte mit berücksichtigt, sie aber konstruktiv theologisch auszuwerten versucht.

Das erfolgt durch allerdings nicht immer ganz überzeugende Erklärungen, die zu sehr von der *a priori* gesetzten positiven oder, im Fall Jephtas, negativen Bewertung der Figur ausgehen (dazu kritisch Bauks, 10–12; 73–78). Interessant ist die Lektüre der hellenistischen Berichte vom Tod der Märtyrer, die Gott wie ein Brandopfer empfängt, um den Gerechten Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott zukommen zu lassen (vgl. Dan LXX 3,39; Weish 3,6; 4 Makk 7,19; 17,22). Ähnliche Tendenzen lassen sich in der Rezeptionsgeschichte von Gen 22 und Ri 11 nachweisen, was die Autoren zu der These führt, dass der Gedanke, dass Gott (bzw. Götter) Menschenopfer annehmen, sich aus der Zusammenschau verschiedener biblischer Traditionen und Rezeptionen griechischer Texte wie z. B. der Iphigenieversionen in den Dramen des Euripides erklärt. Der Topos könnte demnach aus dem Hellenismus in das jüdische Denken eingeführt worden sein (126; vgl. Bauks). Neben der Behandlung der verschiedenen Abendmahlsformeln als „Opfer der Kommunion sowie der Reparation“ (141; 147f.), sind Texte wie Röm 3,21–26 u. a. zu erwähnen, die den gleichen Zusammenhang bezeugen und den Tod Jesu als Opferhandlung (λαστήριον) in Analogie zum Passaopfer charakterisieren (1 Kor 11,23; 152ff.). Ein anderes Konzept, bereits aus 2 Makk 1,5; 5,20; 7,33; 8,29 bekannt, ist das des (stellvertretenden) Todes als Vergeltung für zurückliegende Schuld, wie es in 1 Kor 15,3–7 u. ö. anklingt; oder aber dem Martyrium wird eine versöhnende, d. h. kommunikative Opferintention beigemessen (2 Kor 5,14–21). Grappe und Marx nehmen hier die religionswissenschaftlichen Kategorien von distanzierender bzw. kommunikativer Opferintention auf, um in den erstgenannten Passagen die Kombination beider Funktionen zu unterstreichen.

P. Lampe (Finsterbusch/Lange/Römheld/Lazar; 192–209) untersucht die Bedeutung des Menschenopfers bei Paulus, um zu einem anderen Schluss zu kommen: Die paulinische Christologie hat den Kreuzestod Jesu zwar durchaus als Passaopfer sowie als Mahl- und Ganzopfer (Ex 24) interpretiert, ist jedoch von der alttestamentlichen Sühneopfervorstellung (Lev 4f., 16) wie auch von der Aqeda (Gen 22) kategorisch zu unterscheiden. So bezeichne *ἱλαστήριον* in Röm 3,25 zwar den „Ort“, an dem Sühne und Versöhnung mit Gott erfolgen kann, impliziert aber nicht, dass die Rede von Christi Blut den Blutbesprengungen der alttestamentlichen Opferhandlungen entspreche. Folglich stehe der Gekreuzigte für den Ort, nicht aber für das Objekt des Versöhnungshandelns (195). Wenn von Christus als Passalamm die Rede sei (1 Kor 5,7 u. ö.), sei die Menschenopferterminologie durch Tiermetaphorik ersetzt (196). Die Bundesmotivik in der Abendmahlsformel (1 Kor 2,25) sei als sehr eigenwillig gestaltete Adaptation des Bundesritus in Ex 24 (vgl. 23,8) zu verstehen, der seinerseits den Neuen Bund und die Mahlfeier, nicht aber Sühne in den Vordergrund stelle. Die Rückbindung von Röm 8,32 u. a. schließe sich an Jes 53,6, nicht aber an Gen 22 an. Letztere Erzählung bleibe in den paulinischen Überlieferungen erstaunlich absent (198). Auch die *ὑπὲρ ἡμῶν*-Formulierungen sind wie in Jes 53,5 durch „wegen unserer Sünden“ zu übersetzen und haben nicht die Bedeutung von Stellvertretung. Bezüglich des z. T. sehr disparat gezeichneten paulinischen Abendmahlsverständnisses unterstreicht Lampe das Paradoxon von Kommunion und brutalem Selbstopfer, das in der Auferstehung überwunden den Gast des Mahls zum Gastgeber der neu begründeten Gemeinschaft werden lasse (207f.). Die Idee des Menschenopfers sei (nur) entliehen, um transzendiert und qualitativ verändert zu werden: Es werde zur Metapher der rettenden Macht, die Christi Tod und Auferstehung zueigen sei (208).

5. Ausblick

Die Diskussion um das Menschenopfer krankt nach wie vor an einigen terminologischen wie auch sachlichen Ungereimtheiten. So ist z. B. die Rede vom Tophet aus dem biblischen Sprachgebrauch auf die punischen Stätten übertragen worden, ohne dass der Begriff im phönizisch-punischen Bereich belegt wäre. Da bislang im Hinnom-Tal kein Tophet gefunden wurde, fehlt die archäologische Evidenz für eine Analogie der Institution in beiden Kulturkreisen. Ähnlich umstritten ist die Funktion der Stelen sowie ihr Verhältnis zu den Kinderleichenfunden. Auch die Übersetzungen der Steleninschriften bleiben unter den Epigraphen kontrovers diskutiert und lassen auf neue Funde eindeutigeren Charakters hoffen. Ebenso wird die Parallelisierung von *mlk*-Opfern im phönizisch-punischen Kulturkreis mit dem assyrisch-judäischen Befund (vgl. zuletzt Keel) divergent beurteilt. Vergleicht man die palästinischen Hinweise auf Kinderopfer, scheint besonders die Parallelisierung von *mlk*- und Erstlingsopfern von Interesse. Hier wären vertiefende Untersuchungen angebracht, die kulturgeschichtlich breiter ausholen und neben den traditionellen Referenzkulturen des Alten Orients auch mögliche griechische Kultureinflüsse einbeziehen (s. Bauks; Bremmer).

Letztlich ist es die Summe der Indizien, die für die Historizität von Menschenopfern spricht. Die genaue historische Situierung und das Ausmaß der Opferpraxis bleiben aber nach wie vor unbestimmt. Greifbare Spuren finden sich in den polemischen Aufnahmen des Themas zur Zeit der Spätantike. Die Opferterminologie wurde demnach von einer konkreten historischen Institution in eine rhetorische Figur transformiert. Das Menschenopfer ist nicht mehr als sakrale Institution verhandelt, sondern als ein theologisches oder literarisches Konzept. Die aktuelle christlich-theologische Rede von Sühne und Stellvertretung neigt oft dazu, der Opferdiskussion auszuweichen und stattdessen das ganz Neue und Andere des christologischen Denkens zu betonen. Im Zuge einer traditionsgeschichtlich definierten Biblischen Theologie bliebe eine kritische Analyse der (Dis-)Kontinuitäten dieses Denkens mit den israelitischen, altorientalischen bzw. griechischen Vorläufern eine wichtige Aufgabe, um den theoretischen Vorbehalt des „Ganz Anderen“ zu Gunsten einer adäquaten religionsgeschichtlichen Zuordnung aufzugeben. Die Berücksichtigung der jüdischen wie auch der islamischen Rezeptionen wäre für die gegenwärtige Diskussion ebenfalls von Erkenntnis leitendem Interesse.

Das Thema „Menschenopfer“, wie es aktuell z. B. in der Debatte um religiös motivierte Selbstmordattentate geführt wird, wäre neu aufzugreifen, um einerseits den religiösen Traditionen sowie den historischen Bedingungen Rechenschaft zu tragen. Ein Verzicht auf diese Diskussion behindert nicht nur den interreligiösen Dialog, sondern leistet zudem gegenwärtigen religionskritischen Bewegungen Vorschub, die jeder Religion gleich welcher Couleur ein dem Menschen feindliches Gewaltpotential unterstellen und dies in einer modernen Variante von Menschenopferpolemik zum Ausdruck bringen.