



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Jephtas Tochter – Ein Menschenopfer für JHWH?“

Verfasserin

Judith Pail

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Marianne Grohmann

# Danksagung

Zuallererst möchte ich hier meiner Diplomarbeitsbetreuerin, Frau Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Marianne Grohmann danken, die sich viel Zeit für Fragen und auch Verbesserungsvorschläge genommen hat.

Danken möchte ich an dieser Stelle auch meiner Familie, meinen Eltern, die mir durch die finanzielle Unterstützung die Möglichkeit gegeben haben, die letzten Monate intensiv zu arbeiten und gleichzeitig durch ihre Motivation und Wertschätzung immer für mich da waren und mir Kraft gegeben haben. Danken möchte ich vor allem auch meinem Mann, der in den letzten Monaten viel Geduld aufgebracht hat und mich immer wieder ermutigt hat. Vielen Dank auch meiner Schwester, die sich viel Zeit zum Korrigieren und Tipps geben genommen hat. Vielen Dank auch meinen Schwiegereltern und meiner Schwägerin, für viele ermutigende Worte. Danke euch allen auch dafür, dass ihr mich manchmal ermahnt und angespornt habt. Für Korrekturvorschläge danke ich Becky, Berni, Gabi und Wolfgang.

Danksagung gebührt auch meinem Freundeskreis. Danke für den tollen Austausch und das Miteinander leiden. Danke auch an Johanna und Isa, die mir immer zugehört haben, wenn ich eine ZuhörerIn gebraucht habe.

Abschließend möchte ich meinem Gott danken, dass ich einen so großartigen Freundeskreis und eine liebevolle Familie habe.

# Inhaltsverzeichnis

Danksagung .....	1
Inhaltsverzeichnis .....	2
Vorwort .....	5
A. Menschenopfer im Vorderen Orient zwischen rund 2500 bis 200 v. Chr.....	6
1. Forschung zum Menschenopfer .....	7
2. Kinderopfer .....	10
2.1 Kinderopfer in Notsituationen .....	10
2.2 Kinderopfer am Beispiel von Gen 22 und Ri 11 .....	12
2.3 Erstgeburt.....	18
2.4 <i>Mlk</i> -Opfer .....	24
2.5 Schlussfolgerung .....	42
3. Jungfrauenopfer und Initiationsritus .....	42
4. Feuerriten, Brandopfer .....	47
5. Menschenopfer im Umkreis Israels.....	52
5.1 Ägypten .....	52
5.2 Assyrien .....	54
5.3 Sabier .....	55
5.4 Araber .....	55
5.5 Moabiter, Ammoniter, Edomiter .....	56
5.6 Kanaanäer, Phönizier, Karthager.....	57
6. Menschenopfer in Israel? .....	59
6.1 Menschenopfer bis zur Zeit David .....	64
6.2 David bis zur babylonischen Gefangenschaft .....	65
6.3 Weitere Bibelstellen zum Menschenopfer.....	67
B. Richter 11,29-40 .....	73
1. Der Text.....	73

2. Textkritik.....	74
2.1 Vers 29.....	74
2.2 Vers 30.....	75
2.3 Vers 31.....	75
2.4 Vers 33.....	75
2.5 Vers 34.....	76
2.6 Vers 35.....	76
2.7 Vers 39.....	76
2.8 Vers 40.....	77
3. Übersetzung.....	77
4. Textanalyse.....	79
4.1. Oberflächen- und Tiefenanalyse.....	79
4.2 Gliederungsvorschläge .....	81
4.3 Kontext .....	82
5. Semantische Analyse.....	84
5.1 Vers 29.....	84
5.2 Verse 30 bis 31 .....	84
5.3 Vers 32 bis 33 .....	85
5.4 Vers 34.....	85
5.5 Vers 35.....	86
5.6 Vers 36.....	88
5.7 Vers 37.....	88
5.8 Vers 38 bis 40 .....	89
6. Inhaltliche Analyse.....	90
6.1 Beginn der Erzählung .....	90
6.2 Das Gelübde .....	92
6.3 Die Heimkehr Jephthas und Auftreten der Tochter.....	92
6.4 Die Reden .....	93

6.5 Das Beweinen der Jungfräulichkeit .....	96
6.6 Erfüllung des Gelübdes .....	96
7. Gattungskritik .....	98
8. Motivgeschichte .....	99
8.1 Das Gelübde .....	99
8.2 Das Opfer des einzigen Kindes .....	103
8.3 Namenlosigkeit .....	104
8.4 Menschenopfer .....	105
9. Die Geschichte des Textes .....	106
9.1 Entwicklung des Textes .....	106
9.2 Zeitliche Einordnung .....	109
10. Anstößiges im Text? .....	114
11. Rezeptionsgeschichte .....	116
11.1 Jephthas Tochter .....	116
11.2 Jephtha .....	118
11.3 Gott .....	122
11.4 Das Menschenopfer und Gelübde .....	124
11.5 Genderperspektive .....	130
12. Schlussfolgerung .....	132
Literaturverzeichnis .....	134
Hilfsmittel .....	136
Zusammenfassung .....	137
Lebenslauf .....	138

# *Vorwort*

Die Beschäftigung mit dem Text Ri 11,29-40 stellte vor allem eine Herausforderung für mich dar, nämlich objektiv zu bleiben. Das Thema des Menschenopfers, noch dazu das Opfer einer unschuldigen Tochter, in Folge des Gelübdes ihres Vaters, und ich schreibe jetzt bewusst nicht „unüberlegtes Gelübde“, ruft einen Aufschrei in der heutigen Zeit hervor. Jedoch nicht nur heute, sondern schon die letzten zweitausend Jahre, ja sogar schon im Alten Testament beginnt das Verurteilen von Menschenopfern als Gräueltat und nicht zum JHWH-Kult gehörend. Das Auffallende an Ri 11 ist, dass er das Menschenopfer wörtlich unkommentiert stehen lässt, wobei ich hier diese Formulierung benutze, da gerade die Nicht-Nennung einer Kritik oder die sehr trockene Darstellung eigentlich grausamer Umstände möglicherweise einen Aufschrei beim Leser oder der Leserin provozieren soll. In anderen Texten über Menschenopfer jedoch ist meistens sehr eindeutig ein negatives Bild von Menschenopfern gezeichnet, gekoppelt mit dem Vorwurf des Götzendienstes. In Ri 11 wird das Opfer eindeutig JHWH dargebracht.

Auch aus feministischer Perspektive ist zu überlegen, weshalb vor der Opferung Isaaks in Gen 22 Gott eingreift, während in Ri 11 nicht einmal Gottes Zustimmung oder Ablehnung erwähnt wird. Weiters ist die auffallend aktive Rolle, die die Tochter innehat, zu beachten, da gerade diese die Tochter zu einem Individuum werden lässt und somit das Opfer noch unerträglicher erscheinen lässt.

Nun habe ich versucht, möglichst objektiv zu bleiben um auch für die Möglichkeit offen zu sein, dass Menschenopfer in Israel möglicherweise nicht nur Praxis waren, sondern im JHWH-Kult vielleicht sogar eine Zeitlang legitimiert waren und für JHWH dargebracht wurden, bis es zur Reform Josias und Hiskias kam. Deshalb beschäftige ich mich im ersten Teil meiner Arbeit intensiv mit dem Thema Menschenopfer in Israel und Juda. Es soll gezeigt werden, wie das Umfeld des Volkes Israel zu Menschenopfern stand, inwieweit das Volk Israel durch diese Völker beeinflusst worden sein könnte und auch, ob es Hinweise gibt, nach denen auch ein Menschenopfer im JHWH-Kult angenommen werden kann. Einen Fokus lege ich auf Brand- und Kinderopfer, da das Alte Testament hierzu viel schreibt und diese Themen auch wichtig für Forschungen am Text Ri 11 sind. Ri 11 könnte eine überlieferte Geschichte aus einer solchen Zeit sein, in der Menschenopfer legitimiert waren, die später, vielleicht mit griechischen Einflüssen versetzt, zum Richterbuch hinzukam. Mehr hierzu in meiner Arbeit.

## ***A. Menschenopfer im Vorderen Orient zwischen rund 2500 bis 200 v. Chr.***

Um an das Thema heranzugehen, möchte ich zunächst Allgemein zu den Forschungen zum Thema Menschenopfer etwas sagen. Dann werde ich auf spezielle Formen von Menschenopferungen eingehen, wie Kinderopfer, Ersatzopfer usw. Später möchte ich die Menschenopferpraxis der Völker beleuchten, die das Volk Gottes geprägt haben könnten oder von denen Einflüsse nach Israel geflossen sind. Weiters werde ich die zentralen Bibelstellen behandeln und vor allem auch das *Mlk*-Opfer beleuchten, das eine Form von Kinderbrandopferungen darstellen könnte. Meine Sicht auf die Menschenopfer habe ich größtenteils auf Brandopfer beschränkt, da diese die zentral genannte Opferpraxis im Alten Testament sind.

Zu Anfang möchte ich einen Gedanken von Walter Burkert und Rene Girard, auf die sich Pongratz-Leisten bezieht, aufgreifen. Diese sind der Ansicht, dass alle rituellen Praktiken mit Gewalt zusammenhängen.<sup>1</sup>

Diese Theorie lässt sich gerade durch die Menschenopferpraxis beweisen, jedoch glaube ich, dass nicht die Gewalt, sondern vielmehr die Extreme in der Antike gesucht wurde. Immer wieder versuchten Menschen, durch das Gehen an ihre eigenen Grenzen und die Opferung dessen, was ihnen am liebsten war, Einfluss auf die Götter zu nehmen. Die Götter sollten durch außergewöhnliche Taten dazu gezwungen werden, einzugreifen oder besänftigt zu werden. Menschen- und Kinderopfer waren das Größte, was geopfert werden konnte. Der Gott des Alten Testaments ist, wie er beschrieben wird, weniger an den grausamen Blutriten interessiert als vielmehr an Menschen, die bereit sind, im Vertrauen auf ihn, alles aufzugeben. Gleichzeitig wird er als ein Gott beschrieben, dem alles gehört und dem auch alles Lebende zusteht. Dass nun beispielsweise die Erstgeburt nicht geopfert werden musste, ist ein Gnadengeschenk.

---

<sup>1</sup> Vgl. oberer Absatz (in weiterer Arbeit abgekürzt durch „o.A.“) Beate Pongratz-Leisten, „Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East“, in: Human Sacrifice, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F.Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 3-4.

# 1. Forschung zum Menschenopfer

Zur Forschung am Thema Menschenopfer betont Green, dass es manchmal schwer ist zwischen Mord, Hinrichtung oder Opferung zu unterscheiden.<sup>2</sup>

Wichtig ist hierbei auch genau zu beobachten, ob ein Text, der über Menschenopfer berichtet, tatsächlich ein geschichtliches Geschehen wiedergibt oder vielmehr gegen fremde Völker polemisieren soll. Bauks schreibt, dass diese Vorgehensweise vor allem in der Antike eine Rolle gespielt hat. Manchmal wurde auch polemisch gegen Gruppen im eigenen Volk geschrieben, wie beispielsweise jüdische Autoren in der Bibel über die abartigen Praktiken ihres Volkes berichteten und diese für den Untergang des Reiches verantwortlich machten. Grund für eine solche Vorgehensweise, vor allem gegen fremde Kulturen war, die eigene Kultur, als eine gehobener hervorzuheben und somit die eigene Überlegenheit auszudrücken. Es muss erwähnt werden, dass in der Realität, auch die hoch entwickelten Völker Menschen zum Opfer darbrachten, man denke allein an die Ägypter. Im Alten Testament sollte die Polemik in den eigenen Reihen aufzeigen, weshalb das Volk ins Exil gehen musste. In der griechisch-römischen Epoche spielten Menschenopfer fast nur noch im polemisierenden Kontext eine Rolle. In dieser Zeit wurde auch viel Polemik gegen das Judentum betrieben. Ihm wurde vorgeworfen, Menschen auf grausame Weise zu opfern.<sup>3</sup>

Über das Judentum schreibt Bauks, dass dieses nur selten die Menschenopfer in den eigenen Reihen thematisierte. Menschenopfer wurden großteils bei polemisierenden Aussagen über fremde Völker, vor allem über dem kanaanäischen Kult im Gegensatz zum JHWH-Kult, thematisiert. Philo von Alexandrien schreibt, dass die Kanaanäer das Gebot der Elternliebe und das Verbot zu Töten übertreten hätten, deshalb war es in Ordnung sie zu besiegen. Philo nimmt das Erstgeburtensopfer jedoch aus der Regelung heraus. Es diene vielmehr als Ehrerbietung Gottes, die das Volk stellvertretend für die ganze Welt übernimmt.<sup>4</sup>

Green schreibt, dass die Menschenopfer, über die Plutarch und andere Schriftsteller zur selben Zeit schrieben, vor allem solche waren, die in Notsituationen dargebracht wurden. Plutarch betrachtet das Menschenopfer als etwas Nicht-römisches, etwas Befremdliches. Die Römer der späten Republik und des frühen Kaiserreiches sahen Menschenopfer als äußerste

---

<sup>2</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 32.

<sup>3</sup> Vgl. o.A. Michaela Bauks, *Jephtas Tochter. Traditions- religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, Tübingen 2010, 140-144.

<sup>4</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 145-147.



Maßnahme in Extremsituationen an. Sie sollten dazu dienen, auf die Götter Einfluss zu nehmen. Bei Menschenopfer handelte es sich nach Green also meistens um das Provozieren eines göttlichen Eingriffes oder das Verhindern eines solchen. Weiters schreibt sie, dass es oft um die Kommunikation zwischen der irdischen und der übernatürlichen Welt ging. Hier hinein gehört dann auch das Opfermahl. Bei den Griechen handelte es sich um ein richtiges Ritual, bei dem es nicht nur um die Opferung ging, sondern auch um das Davor und das Danach. Die Opferung selbst ist ein Gruppenereignis.<sup>5</sup> Pongratz-Leisten verweist auf William R. Smith, der im Blut das verbindende Element dieser Gemeinschaft ansieht.<sup>6</sup> Bei den Griechen waren Menschenopfer bei allen religiösen Ereignissen möglich und üblich, wie etwa bei Festen, Orakel, Spielen und Beerdigungsriten, nicht nur in Extremsituationen, so Pongratz-Leisten.<sup>7</sup>

Als einzige Ausnahme bei den mediterranen Völkern nennt Pongratz-Leisten Mesopotamien, da es hier nicht um die Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen geht.<sup>8</sup> Es gibt hier auch keine Verbindung der Opfer zu Reinheitsriten, also auch keine Sühneopfer, die in umliegenden Völkern eine Rolle spielten.<sup>9</sup>

Mader vertritt außerdem die Ansicht, dass alle Menschenopfer des Altertums mit Magie verbunden waren oder irgendeinem magischen Zweck dienen sollten. 2. Chr 33,6 ist für ihn ein Hinweis darauf, dass dies auch in Israel der Fall war. In diesem Text wird die Magie nach der Erwähnung von Menschenopfern als grausame Tat des Königs genannt, auch wenn beide Elemente nicht direkt miteinander verbunden werden.<sup>10</sup> Bei den Phöniziern wurde der Gott Kronos-Saturn mit Zaubersprüchen angerufen. Es gab auch spezielle Praktiken, die nicht nur der Besänftigung oder Überredung eines Gottes, sondern mehr egoistischen Zwecken dienen sollten. Es wurden beispielsweise Kinder lebendig begraben, um ein höheres Alter zu erlangen, was von Amestris, der Gattin des Xerxes praktiziert wurde. Es wurden Jungfrauen zum Brückenbau getötet und Menschen bei den Persern speziell für die Unterweltgötter geopfert. Auch die Römer haben bis ins 3. Jhd. n. Chr. Kinder für magische Zwecke als Opfer dargebracht, wie am Beispiel des Kaisers Heliogabal gesehen werden kann, der eine Frau für eine Orakelbefragung opferte.<sup>11</sup> Beispiele für die Verbindung von Menschenopfern mit

---

<sup>5</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 34-36.

<sup>6</sup> Vgl. o.A. Pongratz-Leisten, „Ritual Killing“, 6-7.

<sup>7</sup> Vgl. Pongratz-Leisten, „Ritual Killing“, 7.

<sup>8</sup> Vgl. Pongratz-Leisten, „Ritual Killing“, 11.

<sup>9</sup> Vgl. Pongratz-Leisten, „Ritual Killing“, 32.

<sup>10</sup> Vgl. 2. Chr. 33,6.

<sup>11</sup> Vgl. o.A. Mader, „*Die Menschenopfer der Alten Hebräer*“, 60/61.

Magie finden sich in der Bibel in Dtn 18,9-12, wo das Menschenopfer als Gräueltat, direkt neben Magie, Wahrsagerei und Totenbeschwörung steht. Auch in 2. Kön 17,17 und 21,6 werden Magie und Menschenopfer als Gräueltaten miteinander verbunden.<sup>12</sup> Mader verweist hier auf Smith, Dillmann und Ewald, die aus eben genannten Gründen annahmen, dass die Opfer dem Zwecke dienten, Gott um Rat zu fragen.<sup>13</sup> Mader bringt auch den Gedanken auf, dass es bei Opferungen oft darum ging, die Opfer an den Ort der Götter zu bringen.<sup>14</sup>

Green schreibt, dass meistens solche Menschen als Opfer ausgewählt wurden, die entweder einen sehr hohen oder sehr niederen Rang hatten. Bevorzugte Opfer waren Fremde, (Klein-) Kinder, Kriegsgefangene, Menschen mit Behinderung, Sklaven, Verbrecher oder heranwachsende Menschen. Es ist möglich, dass Kinder noch nicht als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft galten, weshalb auch sie bevorzugt geopfert wurden. Kinder und besonders Frauen, die an einer bestimmten Alterswende standen, könnten im Sinne eines Transformationsgedanken geopfert worden sein. Sie könnten als Symbol für den Übergang der irdischen Welt in die göttliche gegolten haben. Kinder wurden vielleicht auch präferiert als „Ersatzopfer“ ausgewählt.<sup>15</sup>

Green verweist auf Wenham, der schreibt, dass das Verhältnis eines Darbringers und eines Opfers immer das eines Höhergestellten zu einem tiefer gestellten Wesen ist. Beim Ersatzopfer gilt meistens, dass es durch irgendein Merkmal aus der Gruppe hervorstechen muss, wie beispielsweise Fremde oder Verbrecher, jedoch darf das Opfer auch nicht zu weit von der Gesellschaft entfernt sein, so Green. Weiters schreibt sie, dass vielleicht niedrigere Opfer die Gewalt für die Menschen in der Antike akzeptabler machten. Schlimme Geschehnisse wirken durch ihre Darstellung in den mythischen Erzählungen meistens viel harmloser.<sup>16</sup>

Für die Opferauswahl ist auch die strenge Hierarchie in der Antike zu betrachten, über die Green schreibt, bei der der Mann als Oberhaupt des Hauses, über das Leben seiner Frau(en) und Kinder verfügte. Das zeigt sich in Euripides Alkestis aus dem Jahr 438 v. Chr. Hier opfert sich eine Frau, um das Leben ihres Gatten zu retten. Durch das Opfer seiner Frau wird der

---

<sup>12</sup> Vgl. 2. Kön 17,17 und 21,6.

<sup>13</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 139.

<sup>14</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 60.

<sup>15</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 145.

<sup>16</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 30-31.

Mann von Apollon geheilt. Das Interessante an diesem Text ist, so Green, dass trotz einer liebevollen Ehe, das Leben des Mannes höher gewertet wird, als das der Frau.<sup>17</sup>

Götter, denen Menschenopfer dargebracht wurden, waren nach Green meistens Kriegs- oder Himmelsgötter.<sup>18</sup> Die Skythen opferten beispielsweise Ares, dem Kriegsgott, Kriegsgefangene. Für den Donnergott Taranis wurden Menschen verbrannt.<sup>19</sup>

Der punische Gott Baal Hammon ist der Gott, der Literatur zufolge, an den die meisten Menschenopfer gerichtet waren. Sein griechisch-römischer Name ist Kronos oder Saturn. Vor allem Kinderopfer sollten ihn beruhigen.<sup>20</sup>

## 2. Kinderopfer

### 2.1 Kinderopfer in Notsituationen

Bei der Opferung eines Kindes kann es sich um eine Art Selbstopfer gehandelt haben, so Green. Auch wenn Kinder noch nicht vollwertige Mitglieder der Gesellschaft waren, so können sie doch als wertvollste Ressource angesehen werden. In diesem Sinne sind sie auch das Wertvollste, was ein Mensch opfern kann. Deshalb wurden Kinder wahrscheinlich auch hauptsächlich in äußersten Notsituationen, in Bedrängnis Kriegsgefahr, schlimmen Hungersnöten oder Naturkatastrophen geopfert. In den meisten Fällen stand das Leben der Gemeinschaft auf dem Spiel, weshalb versucht wurde durch eine extreme Tat Einfluss auf die Götter zu nehmen.<sup>21</sup>

Richter 11,29-40 kann in diesem Kontext gesehen werden. Jephta gelobt das Opfer nicht nur für seinen eigenen Ruhm, sondern für die Befreiung Israels. An dieser Stelle bringt Green Beispiele für Kinderopfer in Notsituationen aus der griechischen Mythologie:

#### 2.1.1 Idomeneus aus Kreta:

Der König aus Kreta gerät bei seiner Heimkehr aus Troja in Seenot und gelobt, das erste Wesen, das ihm an Land begegnet, Poseidon zu opfern, wenn er lebend in seiner Heimat

---

<sup>17</sup> Vgl. o.A. Miranda Aldhouse Green, *Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike*, Essen 2003, 27-30.

<sup>18</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 181.

<sup>19</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 183.

<sup>20</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 185.

<sup>21</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 159.

zurückkommen sollte. Jedoch kommt ihm zu allererst sein Sohn entgegen, den er auf Grund seines Gelübdes opfern musste. Daraufhin wird er aus dem Land verbannt.<sup>22</sup>

### **2.1.2. Der Herrscher von Haliartus:**

Green nennt das Beispiel des Herrschers von Haliartus, der sich an das Orakel von Delphi wendet, als das Land von einer schweren Dürre heimgesucht wird. Die Antwort des Orakels war, dass er seinen Sohn opfern müsse, was er dann auch tut.<sup>23</sup>

### **3.1.3. Euripides Hecuba:**

Weiters nennt Green das Werk Hecuba von Euripides, in dem der Frau des Königs Priam angekündigt wird, dass ihre jungfräuliche Tochter durch Neoptolemos am Grab dessen Vaters Achilles geopfert werden soll, um dessen Geist zu besänftigen. Durch dieses Opfer soll den griechischen Schiffen nach dem trojanischen Krieg eine sichere Heimfahrt gesichert werden. In der griechischen Mythologie finden sich immer wieder Opferungen von jungen Frauen, die meistens von ihrem Vater, für einen guten Ausgang im Krieg, dargebracht werden.<sup>24</sup>

### **3.1.4. Agamemnon und Iphigenie:**

Iphigenie soll nach Green geopfert werden, um Artemis zu besänftigen, damit diese die griechische Flotte sicher nach Troja kommen lässt. Zuvor wurde die heilige Hirschkuh getötet, weshalb Artemis zur Vergeltung das Opfer der Iphigenie verlangt. Iphigenie ist bereit, sich für ihr Land zu opfern, jedoch erbarmt sich im letzten Moment die Göttin Artemis und sorgt selbst für ein Ersatzopfer in Form einer Hindin. Iphigenie wird die Priesterin der Göttin in Tauris. Von der Geschichte Iphigenies gibt es verschiedenste Ausführungen, so Green. So fügt sich Iphigenie bei Aulis bereitwillig in ihr Schicksal und geht selbstbewusst auf ihren Vater zu, während die Iphigenie bei Aischylos um ihr Leben fleht.<sup>25</sup>

An diesen Beispielen zeigt sich, dass Kinderopferungen ein beliebtes Motiv in der griechischen Mythologie darstellten. In den genannten Texten ist das Opfer des eigenen Kindes der dramatische Moment der Geschichte. Meistens wird auch die Verzweiflung der Eltern betont. Es handelt sich bei Kinderopfern also keineswegs um etwas Selbstverständliches, sondern vielmehr um etwas höchst Tragisches. Es wird außerdem als große Tat der Eltern angesehen, wenn sie dieses Opfer auch tatsächlich darbringen.

---

<sup>22</sup> Michael Grant/John Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, München 1980, 219

<sup>23</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 159.

<sup>24</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 159.

<sup>25</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 163.

## 2.2 Kinderopfer am Beispiel von Gen 22 und Ri 11

Schon früher in meiner Arbeit habe ich betont, dass es schwierig ist, zwischen Tod durch eine Opferung, einen Mord oder eine Hinrichtung zu unterscheiden. Bei der Forschung an Kinderopfern kann jedoch die spezielle Art des Begräbnisses Hinweise liefern. Geopferte Kinder wurden auf besondere Art und Weise begraben, und oftmals wurden Stelen mit speziellen Inschriften angefertigt, so Green. Sie schreibt weiter, dass normale Kinderbegräbnisse meistens schlichter abgehalten wurden, auch wurden die Gräber von Erwachsenen und Kindern oft nicht getrennt. Die Tophetgräber bestanden auch meistens nicht aus den Überresten Neugeborener, sondern solcher Kinder, die wohl schon etablierter und älter waren. In den Inschriften werden die Kinder Göttern gewidmet, was ebenso für eine Opferung spricht. Green merkt hier an, dass es auch sein hätte können, dass bereits verstorbene Kinder nachträglich Göttern gewidmet wurden, jedoch finden sich lateinische Inschriften an Saturn, die von einem Austausch der Kinder durch Lämmer sprechen, was für eine tatsächliche Opferung spricht.<sup>26</sup>

Viele Wissenschaftler nehmen an, dass Kinderopfer nicht nur in Ausnahmefällen praktiziert wurden. Bauks glaubt nicht, dass die Kinderopfer eine gängige Praxis darstellten, jedoch können sie auch nicht vollkommen ausgeschlossen werden. Ein Hinweis auf eine Kinderopferpraxis sind Funde, bei denen Kinder- und Tierknochen zusammengelegt wurden. Die Tiere könnten Ersatzopfer dargestellt haben. Benichou-Safar verweist auf die Funde in Karthago, wo Skelette eindeutig Verbrennungen von frisch getöteten Menschen aufzeigten. Außerhalb der Bibel kann also sehr sicher von Kinderopferungen und auch von speziellen Ritualen ausgegangen werden.<sup>27</sup>

Auch gegen Kinderopfer finden sich im Alten Testament polemische Texte. Reynolds nennt drei polemische Aussagen in den Schriften der deuteronomistischen Redaktion des Jeremias (Jer 7,31; 19,5; 32,35). Gott betont in diesen Texten immer wieder, dass er die Kinderopfer, bzw. diese Art der Kinderopfer nie geboten hätte.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 161.

<sup>27</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 34.

<sup>28</sup> Vgl. o.A. Bennie H. Reynolds, „Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of *mlk* and מֹלֵךְ“, in: *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F. Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 111.

Bauks verweist auf Philippe Derchain, der der Ansicht war, dass schon im 2. Jahrht. v. Chr. Hinweise auf Kinderopfer gefunden werden können. Aus der 19. Dynastie des neuen Reiches finden sich Reliefs auf denen Kinderopfer abgebildet sind.<sup>29</sup>

Nach Lange waren Kinderopfer bis in vorexilische Zeit geläufig. Ab der Exilszeit finden sich in israelitisch-jüdischer Literatur keine Hinweise mehr auf Kinderopfer. Lange unterscheidet drei Formen, die es in Israel und Juda wahrscheinlich gegeben hat: Kinderopfer in Folge eines Gelübdes (Ri 11), das *Mlk*-Opfer und das Erstgeburtensopfer.<sup>30</sup>

Nun möchte ich auf zwei wichtige Texte des Alten Testaments eingehen, die eine nicht klar polemische, vielleicht sogar positive Darstellung, von Kinderopferungen an JHWH liefern.

In Gen 22 wird oft angenommen, die Versuchung käme nicht von Gott sondern vom Teufel, so Bauks.<sup>31</sup> Gen 22 könnte nach Bauks symbolisch für den Austausch von Erstgeborenen sein oder einfach den tiefen Glauben des Stammvaters aufzeigen. Es könnte auch um das Vertrauen in Gott gehen. Denn dieser hat Abraham versprochen, dass aus ihm eine große Nation werden soll. Dieses Versprechen steht auf dem Spiel, wenn Abraham sein einziges Kind, das er mit Sarah hat, opfern soll. Für Bauks ist das zentrale Element der Geschichte die Versuchung. Die Abrahamgeschichte hatte schon früher das Thema des Vertrauens in Gott, nämlich als Abraham, auf Gottes Verheißung hin, sein Heimatland verlassen soll. In Gen 22 opfert Abraham symbolisch seine Zukunft. Dieses Motiv der Opferung der eigenen Zukunft durch die Opferung des eigenen Kindes ist in der antiken Literatur nicht unbekannt und kommt auch in Ri 11 vor. Gen 22 könnte jedoch auch aussagen, dass JHWH ein grenzenloser Gott ist, der eigentlich Anspruch auf das Leben der Menschen hat. Einen Gott, der grenzenlos ist, kann man nicht beschränken wollen. Das Opfer des eigenen Kindes ist das Bedeutendste, was ein Mensch geben kann und steht nach Bauks sogar über dem Selbstopfer, da man in seinem Kind die eigene Zukunft opfert.<sup>32</sup>

Für Lange zeigt Gen 22, dass das Versprechen Gottes nur auf Grund Abrahams Gehorsams in Erfüllung geht. Das Entscheidende an dem Text sei nicht das Opfer des Kindes, sondern die Furcht vor Gott.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 23-24.

<sup>30</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters.“, 129.

<sup>31</sup> Vgl. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 66.

<sup>32</sup> Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 66-71.

<sup>33</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 126-127.

Den Unterschied zwischen Ri 11 und Gen 22 sieht Bauks darin, dass Jephtha seine Tochter auf Grund eines Gelübdes opfern muss. Außerdem ist das Opfer in diesem Gelübde nicht genau bestimmt, während es in Gen 22 klar von Gott benannt wird. Außerdem wird das Opfergeschehen in Gen 22 dramatisch ausgeschmückt, während es in Ri 11,39 nur durch einen sehr unklaren Satz erwähnt wird. In Ri 11 greift JHWH nicht ein, was Römer so interpretiert, dass JHWH die Menschen vor die Konsequenzen ihrer Fehlritte stellt. Es ist auch möglich den Text so zu interpretieren, dass sich Gottes Akzeptanz des Gelübdes durch den Sieg zeigt. Nun möchte er testen, ob Jephtha das Gelübde auch einhält. Der Text Ri 11 zeigt, dass Jephtha eine privilegierte Stellung vor JHWH haben muss, da er in Vers 29 eine Geistbegabung erhält. Der große Unterschied zwischen den beiden Texten ist natürlich auch, dass das Opfer in Gen 22 nicht durchgeführt wird. Bauks sieht den Unterschied der beiden Texte auch darin, dass in Gen 22, Abraham durch Gott versucht wird, während Jephtha Gott in gewisser Weise testet. Die Gemeinsamkeit der Texte sieht Bauks neben der Wahl eines Kindes als Opfer, in der Art der Opferung, nämlich dem Brandopfer. Dass Abraham den Schluss zieht, dass sein Sohn geopfert werden muss, zeigt Bauks außerdem, dass Kinderopfer in der damaligen Zeit nichts Unbekanntes gewesen sein können.<sup>34</sup>

Lange sieht im Brandopfer, das in Gen 22 beschrieben wird, Ähnlichkeiten zu denen, die auch im Umkreis von Israel belegt sind und auch zum *Mlk*-Opfer, auf das ich noch genauer eingehen werde. Vorstellen kann man sich eine solche Opferung so, dass das Opfer zuerst geschlachtet und anschließend verbrannt wurde.<sup>35</sup> Dafür spricht Gen 22 wo es heißt, dass das Kind auf Feuerholz liegt, als Abraham sein Messer hebt. Hinweise auf solch eine Praxis finden sich nach Lange beispielsweise auch bei den Funden in Amman, bei denen die Verbrennungen so wirken, als seien sie bei einem frisch getöteten Menschen durchgeführt worden.<sup>36</sup>

Für Lange ist Gen 22 in vorexilische Zeit einzuordnen. Geht man davon aus, dann würden die Kinderopfer zur selben Zeit angefangen haben, wie in der phönizisch-punischen Kultur. Der Unterschied der beiden Kulturen bestand darin, dass in Israel Kinderopfer verboten waren. Diese wurden unter der Josianischen Reform bewusst abgeschafft.<sup>37</sup> Die Auslösung der

---

<sup>34</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 73-75.

<sup>35</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 127.

<sup>36</sup> Vgl. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 123.

<sup>37</sup> Vgl. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 128.

Erstgeburt wurde schon in Ex 34,19 befohlen. In Lev 18,21 findet sich ebenso ein Verbot, jedoch sind hier nur Kinderopfer an den *Mlk* bewusst verboten.<sup>38</sup>

Zur Reform unter Josia schreibt Eissfeldt, dass hier nicht nur Praktiken abgeschafft wurden, die eindeutig von fremden Kulturen übernommen wurden, sondern auch solche, die als nicht mehr passend für die eigene Religion angesehen wurden. Kinderopfer waren also vermutlich wenigstens teilweise im JHWH-Kult integriert, wobei die Nennung der Kinderopfer inmitten der Beseitigung anderer fremdländischer Kulte auf einen Kult schließen lässt, der von außerhalb ins Land gebracht wurde.<sup>39</sup>

Eissfeldt sieht die Josianische Reform als einen Akt der Humanität an. Es sollten menschenfreundliche, soziale Verhältnisse geschaffen werden. Auf solchen Menschen beruht dann auch ein Gesetz wie Dtn 24,5. In Dtn 23,22-24 steht auch der für Ri 11 wichtige Text, dass Gelübde zwar eingelöst werden müssen, man jedoch nicht schuldig wird, wenn man sie überhaupt nicht ablegt. Weiters wird die sakrale Prostitution in Dtn 23,18f verboten.<sup>40</sup>

Die meisten Texte im Alten Testament die sich mit Kinderopfern beschäftigen, tun dies auf polemische oder negative Art und Weise, wie beispielsweise 2. Kön 3, so Bauks.<sup>41</sup> Dieser Text berichtet vom Moabiterkönig, der seinen Sohn opfert. Bei diesem Text erzielt das Opfer für die Moabiter die erhoffte Wirkung, denn die Belagerer ziehen ab. Die Frage die sich bei diesem Text stellt ist, ob die Israeliten auf Grund des Kinderopfers erschrecken, oder weil das Opfer Wirkung zeigt.

Auch in phönizischen Texten finden sich für Bauks vergleichbare Themen, wie in 2. Kön 3, in dem der König in Kriegsnot spontan beschließt, seinen Sohn zu opfern. Bei nationalen Bedrohungen boten Phönizier die Kinder, die ihnen am liebsten waren, als Opfer an, so berichtet Eusebius.<sup>42</sup>

In deuteronomischen und vordeuteronomischen Texten gibt es keine, die mit Gen 22 oder Ri 11 verglichen werden könnten, so Eissfeldt. 2. Kön 16,3; 17,31 und 21,6 stellen die Kinderopfer der Könige Ahas und Manasse schon als abgöttische Praxis dar. Ab dem

---

<sup>38</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 128.

<sup>39</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 40-41.

<sup>40</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 64-65.

<sup>41</sup> Vgl. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 79.

<sup>42</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 80.



Deuteronomium ist das Menschenopfer etwas Schreckliches, das mit dem JHWH-Glauben nicht vereinbar ist.<sup>43</sup>

Manasse und Ahas waren die einzigen Könige Judas, von denen im Alten Testament berichtet wurde, dass sie ihre Kinder für das Volk opferten. Nach Bauks taten sie dies in Kriegsnot im syro-ephraimitischen Krieg und bei der Bedrohung durch die Assyrer. Bei diesen Kinderopfern könnte es sich, so meint sie, um den *Moläch*-dienst gehandelt haben. In den Texten über Manasse und Ahas ist die Polemik gegen Kinderopfer und die Könige stark zu spüren. Weitere polemische Texte finden sich in Ez 16,21, Jeremia 7,31 und 19,5. Die Opfer werden meistens in Krisensituationen dargebracht und können somit weniger als ein Hingabeakt an Gott angesehen werden. Diodorus schreibt sogar, dass in Krisensituationen gar keine andere Möglichkeit gesehen wurde, als Kinder zu opfern. Er erzählt die Geschichte von Adelsfamilien, die Kinder ärmerer Familien kauften, um diese als ihre Eigenen zu opfern. Schlussendlich müssen sie jedoch ihre Eigenen opfern, um den Zorn der Götter über ihre Tat zu besänftigen. Über Diodorus von Sizilien schreibt Bauks, dass dieser Kinderopfer als nichts Alltägliches oder Banales ansah. Er zeigt eher ein Bild von Eltern, die alles tun, damit ihr Kind nicht geopfert werden muss.<sup>44</sup>

Da von keinem anderem israelitischen oder judäischen König berichtet wird, der Opfer dieser Art darbrachte, nimmt Eissfeldt an, dass die Praxis entweder nicht oder nicht mehr bekannt war, denn von den drei, bzw. vier Jahrhunderten vor der Zeit dieser beiden Könige (8./7. Jhd.) ist grundsätzlich viel bekannt, jedoch keine Kinderopferpraxis.<sup>45</sup>

Eissfeldt geht davon aus, dass die Praxis der Kinderopfer in Israel und Juda aus der kanaanäischen Kultur übernommen wurde. Er nimmt weiters an, dass der Tophet im Benhinom-Tal schon vor der Zeit der israelitischen Besiedlung dem Zweck der Kinderopfer gedient hat, was ein Hinweis auf Kinderopferungen im 2. Jhrt. sein könnte.<sup>46</sup>

Auch Lange führt die Kinderopferpraxis in Israel auf Kanaan zurück. Auf ägyptischen Kriegereliefs aus der Bronzezeit, die Zeit Setis I, Ramesses II, Merneptah und Ramesses III, finden sich Hinweise für kanaanäische Menschenopferrituale: Auf der Mauer sind Menschen mit erhobenen Händen abgebildet, zwei Menschen werfen tote Kinder über die Mauer und ein

---

<sup>43</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 57.

<sup>44</sup> Vgl. o.A. Diodorus Siculus XX 14.4-7 in: Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 82. und Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 81-82.

<sup>45</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 58.

<sup>46</sup> Vgl. o.A. Otto Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935, 62.

Mann hält einen brennenden Kelch in der Hand. Außerdem wird ein Beutel mit Mehl gebracht. Auf dem Bild ist zu erkennen, dass die Stadt belagert wird. Aus diesem Grund werden die Opfer offensichtlich dargebracht. Der entscheidende Unterschied zwischen den Reliefs und den biblischen Belegen ist jedoch, dass in letzteren die Kinder verbrannt werden, wie Ri 11 und 2. Kön 3 zeigen. Auf den Reliefs werden die Kinder von der Mauer gestürzt.<sup>47</sup> Es wäre jedoch möglich, dass das Volk Israel die kanaanäische Kinderopferpraxis in ihrem Sinne abänderte, da im JHWH-Kult Brandopferungen dargebracht wurden.

Bauks sieht das verbindende Element der Texte Gen 22, Ri 11 und 2.Kön 3 in der Brandopferung, die sich auch beim *Milk*-Opfer findet. Jedoch ist Bauks der Ansicht, dass die Opfer in diesen Geschichten vom *Milk*-Opfer unterschieden werden müssen. Dieses wird in der Bibel als von fremden Kulturen übernommenes Opfer dargestellt. Weiters steht das *Moläch*opfer immer in polemischen Kontexten und verhindert jede positive Identifikation mit solchen Praktiken. Ri 11 kann also nicht in diesen Kontext fallen, da Jephtha in 1. Sam 12,11 in den Augen der deuteronomistischen Redaktion positiv neben Jerubbaal, Bedan und Samuel, als Werkzeug Gottes, durch das Gott sein Volk errettet, steht. Das ist auffallend, da die deuteronomistische Redaktion meisten kritisch über Menschenopfer schreibt.<sup>48</sup>

Eissfeldt schreibt über die vordeuteronomische Texte, dass diese Kinderopfer als eine Praxis darstellen, die von JHWH geduldet wird und in seinen Augen sogar wohlgefällig sein kann. In ihnen finden sich auch keine polemischen Äußerungen über Kinderopfer. Gen 22 zeigt jedoch auch, dass JHWH auf solche Opfer verzichten kann. Jedoch findet sich in keinem solcher Texte eine tatsächliche Abscheu gegenüber den Kinderopfern. Gen 22 legt den Schwerpunkt jedoch nicht auf die Opferung, sondern auf die Gesinnung der Menschen, an der JHWH mehr Gefallen findet, als an der Opferung selbst. Vielmehr geht es darum, dass der Mensch bereit ist, das Wertvollste für ihn zu opfern.<sup>49</sup>

Eissfeldt verweist hierbei auf Mi 6,6-8, wo es heißt, dass dem Menschen mitgeteilt wurde was er tun soll: nämlich Gerechtigkeit zu üben und demütig zu sein. Der Sprecher fragt nach dem Besten das er geben könnte, was auch sein Kind inkludiert. Jedoch geht es JHWH nicht um das Opfer.<sup>50</sup> Mader verweist auf Hoberg, der Gen 22 und auch die Geschichte von Kain und

---

<sup>47</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 120-122.

<sup>48</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 84-85.

<sup>49</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 48-49.

<sup>50</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 48-49 (auch 48?).

Abel als Beispiel für einen Gott ansieht, der auf das Herz der Menschen bedacht ist, wenn sie opfern, nicht auf das, was sie tatsächlich darbringen.<sup>51</sup>

Diese Idee der vollkommenen Hingabe und des unbegrenzten Vertrauens des Menschen in Gott durchzieht die ganze Bibel und ist auch jene Eigenschaft, die am meisten gelobt und auch gefordert wird. Während also die Götter der umliegenden Völker eher als solche angesehen werden, die durch Kinderopfer oder durch deren Blut besänftigt werden müssen, steht in der Bibel eher der Aspekt der vollkommenen Hingabe im Mittelpunkt. Es geht um die Beziehung der Menschen zu Gott.

Abschließend zu Gen 22 und Ri 11 ist hier noch einmal zu betonen, dass diese Texte darauf hinweisen können, dass ein Kinderopfer in Extremsituationen kein undenkbares Handeln für Jephtha und Abraham dargestellt hat, so Bauks. Die beiden Texte zeigen, dass Kinderopfer etwas Wichtiges im Alten Testament dargestellt haben müssen und es kann auch davon ausgegangen werden, dass manche von ihnen JHWH gegolten haben.<sup>52</sup>

## 2.3 Erstgeburt

Zur Opferung der Erstgeburt, bzw. deren Widmung an JHWH nennt Karin Finsterbusch verschiedene Bibelstellen. Neh 10,37 ist eine Selbstverpflichtung, die Erstgeburt zum Priester zu bringen. Der Sprecher des Textes bezieht sich auf das Gesetz, wobei das genannte Gesetz nur vorschreibt, die Erstgeburt der Rinder und Schafe zum Hause JHWHs zu bringen. 2. Kön 3 könnte sich auch um ein Erstgeburtensopfer handeln, wobei Hartmut Gese meint, dass es sich im strikten Sinne hier nicht um ein solches handeln kann, da das Opfer nicht auf Grund der Geburt eines Erstgeborenen dargebracht worden ist, sondern in einer Notsituation. In diesem Text geht es vielmehr darum, dass der Erstgeborene das Wertvollste ist, was ein Mensch opfern kann. In Mi 6,6f, einem weiteren Text zum Erstgeborenenopfer, fragt der Sprecher, ob er für seine Vergehen denn seinen Erstgeborenen opfern soll. Der Text verneint dies, indem er auf das verweist, was JHWH geboten hat, nämlich Gerechtigkeit zu tun und demütig zu sein. Auch in diesem Text wirkt das Erstgeburtensopfer als das Wertvollste, was dargebracht werden kann.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 150.

<sup>52</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 75.

<sup>53</sup> Vgl. o.A. Karin Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible“, in: *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F. Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 88-89.

Die Forderung der Erstgeburt in vordeuteronomischen Texten findet sich nach Eissfeldt manchmal in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten, so beispielsweise in Ex 13,2f und ebenso in Vers 15, wo auch schon die Auslösung der menschlichen Erstgeburt befohlen wird. Interessant ist, dass es einen sehr strengen Erstgeburtenbrauch in Israel und Juda gab, auch wenn die Kinder nicht geopfert wurden. Es ist also auch nicht unwahrscheinlich, dass es eine Zeitlang legitim war, die Erstgeburt zu opfern.<sup>54</sup>

Ein interessanter Gedanke von Mader in Verbindung mit Ägypten ist, das Gesetz zur Weihe der Erstgeburt als Ersatzhandlung anzusehen, damit die Israeliten nicht die Kinderopfer, die die Ägypter praktizierten, übernehmen.<sup>55</sup>

Finsterbusch bezeichnet Ex 22,28f als einen der ältesten Texte zum Thema Erstgeburt. Hier ist sowohl die männliche wie auch die weibliche Erstgeburt gemeint, denn בְּכוֹרָה kann beides meinen. Ex 22,28 ist die einzige Bibelstelle, bei der die Erstgeburt vom Mann aus gesehen wird und nicht das erste Kind der Frau gemeint ist. Wichtig bei Ex 22,28f ist, dass der Text sehr offen geschrieben ist, womit nicht ausgeschlossen ist, dass der Mensch die Erstgeburt sogar opfern muss.<sup>56</sup>

In Ex 34,19f wiederum findet sich für Finsterbusch das konkrete Gebot, die Menschenkinder auszulösen, so wie auch die Erstgeburt vom Esel. Vers 20 zeigt, dass es nicht von JHWH gewünscht ist, ihm die menschliche Erstgeburt zu opfern. Der Grund für die Forderung die Erstgeburt zu opfern scheint die Begleichung einer Schuld zu sein. In Ex 34 findet sich auch die Ausweitung des Gesetzes, da nun nicht mehr nur die Erstgeburt jedes Mannes, sondern auch jeder Frau gefordert wird.<sup>57</sup>

Nach Ex 22 und 34 stellt sich für Bauks die Frage, ob es eine ältere Tradition gab, nach der auch die menschliche Erstgeburt geopfert wurde und erst später ein Gebot der Auslösung aufkam. Bauks hält dies für unwahrscheinlich, ebenso Roland de Vaux. Dieser meint, dass das Gesetz vielmehr ausdrücke, dass alle Erstgeburt dem Schöpfer zusteht und alle Kreaturen Geschöpfe Gottes sind, die von ihrem Schöpfer abhängig sind.<sup>58</sup> Auch Mi 6,8 drückt noch einmal aus, dass es JHWH nicht um die Opfer geht: „Man hat dir mitgeteilt, Mensch, was gut ist. Und was fordert der HERR von dir, als Recht zu üben und Güte zu lieben und bescheiden

---

<sup>54</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 53-55.

<sup>55</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 119-120.

<sup>56</sup> Vgl. o.A. Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption“, 91-95.

<sup>57</sup> Vgl. o.A. Finsterbusch „The First-Born between Sacrifice and Redemption“, 97.

<sup>58</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 77-78.

zu gehen mit deinem Gott?“<sup>59</sup> Mi 6,6ff behandelt die Gesetzen in Ex 22 polemisch, so Bauks. Er bezieht sich auf die Dynastie Omris<sup>60</sup>, der zugeschrieben wurde, dass sie ihre Söhne opferten.<sup>61</sup>

Ein weiterer Text zur Erstgeburt ist Dtn 15, 19-23 wo es um die Opferung der Erstgeburt aller Tiere geht. Hier ist die Opferung nur auf alle männliche Erstgeburt bezogen. Dieser Text verdeutlicht noch einmal, dass בְּכֹרִי geschlechtsneutral sein muss, da es sonst den Zusatz זָכָר nicht bräuchte. Das Gesetz bedeutet eine Erleichterung für die Bauern, da sie das geopfert Tier essen dürfen. Es stellt auch eine Entlastung dar, die weiblichen Tiere nicht opfern zu müssen, da man diese für Milch und Nachkommenschaft brauchte.<sup>62</sup>

Die folgenden Bibelstellen sind Hinweise darauf, dass die Erstgeburt des Menschen als Weihe verstanden werden soll:

Finsterbusch geht auf die Textstelle Num 18,15-18 ein, die von der Auslösung der Erstgeburt des Menschen handelt und in der JHWH zu Aaron sagt, dass alle menschliche Erstgeburt diesem gegeben werden soll. Es ist also anzunehmen, dass die menschliche Erstgeburt in den Dienst des Tempels gestellt wurde.<sup>63</sup>

Ebenso ist Num 3,40-51 ein wichtiges Beispiel für die Auslösung der Erstgeburt, so Bauks. Ein ganzer Stamm soll als Ersatz für alle Erstgeburt JHWH gewidmet werden. Die Leviten werden jedoch nicht getötet, sondern Gott geweiht. Sie sollen ihm auf besondere Art und Weise dienen. Als Grund, weshalb JHWH alle Erstgeburt fordert, gibt Num 8,17f die Tötung aller Erstgeburt der Ägypter und die Verschonung der Erstgeburt Israels an. Nach Lev 27,26f soll alle Erstgeburt des Viehs geopfert werden, mit Ausnahme der Erstgeburt des unreinen Viehs, diese soll ausgelöst werden.<sup>64</sup>

Auch Mader meint, es könnte sich bei den Gesetzen für die Erstgeburt um eine Weihe zum Priestertum gehandelt haben, jedoch taucht ein richtiges Priestertum erst im 8./7. Jhd. v. Chr. auf. Es würde sich außerdem die Frage stellen, was das Volk mit einer solchen Masse an

---

<sup>59</sup> Mi,6,8 nach Klement, Herbert/Albrecht, Frank/ Philippus Maier/u.a.: *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz*.

<sup>60</sup> Vgl. Mi 6,16.

<sup>61</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 78.

<sup>62</sup> Vgl. o.A. Finsterbusch „The First-Born between Sacrifice and Redemption“, 98-99.

<sup>63</sup> Vgl. o.A. Finsterbusch „The First-Born between Sacrifice and Redemption“, 100-101.

<sup>64</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 77.

Priestern in der Wüste anfangen hätte können, so Wellhausen. Mader vermutet, dass sie einfach Gehilfen oder Diener gewesen sind.<sup>65</sup>

Bei der Erstgeburt stellt sich für Mader die Frage, ob die Weihe vielleicht auch die tatsächliche Opferung meinen könnte. Ex 13,13 und Lev 20,2-5 sprechen dezidiert dagegen. Ex 13 spricht von der Pflicht den Erstgeborenen des Menschen auslösen zu müssen, während nach Lev 20 jeder bestraft werden soll, der sein Kind für den *Moläch* zum Opfer hergibt. Wie Mader oben gezeigt hat, kann es sich aber auch nicht um eine Weihe zum Priestertum gehandelt haben, da im Altertum keine Rede von einem levitischen Priestertum war. Nach Mader handelte es sich also um eine Weihe für niedere Dienste im Tempel.<sup>66</sup>

Auffallend bei den Texten über die Erstgeburt ist auch das Geschlecht, so Finsterbusch, denn in manchen Texten ist das Opfer gender-neutral (Ez 20,25f), also jede Erstgeburt soll geopfert werden, in anderen sollen nur die männlichen Erstgeburten geopfert werden, wie in Ex 22,29-30. Wie mit der Erstgeburt umgegangen werden soll taucht in Gesetzestexten immer wieder auf. Für Finsterbusch ist Ez 20,25f ein Beweis, dass es tatsächlich Menschenopfer in Israel gegeben hat. Der Ausdruck *פֶּטֶר רִחֵם* zeige, dass es sich hier um die menschliche Erstgeburt handelt.<sup>67</sup>

Bei Betrachtung dieser Texte wird klar, dass die Regelung der Erstgeburt ein sehr wichtiger Bestandteil des JHWH-Kultes darstellte, jedoch stand der Gedanke im Zentrum, dass JHWH alles Lebende gehört. Es handelte sich um einen symbolisierenden Akt. Jedoch ist nach Gen 22 und Ri 11, in denen das einzige Kind in der Opferrolle ist, zu fragen, ob es eine Zeit gab, in der die Erstgeburtenregelung so interpretiert wurde, dass auch die menschliche getötet werden musste. Einige Texte sprechen dafür, wie das bewusste Verbot, die Erstgeburt des Menschen eben nicht zu opfern. Grundsätzlich ist anzunehmen, dass eine solche Praktik wohl eher eine Missinterpretation im JHWH-Kult darstellte, die vielleicht auch durch die Beeinflussung durch Kinderopferpraktiken der umliegenden Völker, beeinflusst waren.

So schreibt auch Bauks, dass die Menschenopferpraxis von außen, durch Beobachten fremder Kulturen ins Land gekommen oder durch eine Missinterpretation des Willens JHWHs aufgekommen sein könnten.<sup>68</sup> Letzteres zeigt sich in Texten, in denen JHWH sagt, er hätte nie geboten, dass die Israeliten ihre Söhne und Töchter opfern. Bauks sieht die Kinderopfer als

---

<sup>65</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 122-123.

<sup>66</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 123.

<sup>67</sup> Vgl. o.A. Finsterbusch, „The First-Born between Sacrifice and Redemption“, 90-91.

<sup>68</sup> Vgl. auch Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 111-112.

Test von JHWH an, den das Volk nicht bestanden und nicht verstanden hätte, da sie gegen seinen Willen Menschen geopfert hätten.<sup>69</sup>

Jedoch lassen manche Stellen auch anderes vermuten, so beispielsweise Ez 20,25ff:

Hier wirkt es, als hätte JHWH die Kinderopfer sogar selbst geboten. Drei Gründe wurden dafür angegeben: Erstens befahl er die Kinderopfer, damit das Volk durch seine Gaben unrein würden. Zweitens sollte ein solches Vorgehen beim Volk Entsetzen auslösen und drittens sollten sie durch all das erkennen, dass JHWH der Herr ist.<sup>70</sup> Die Frage die sich mir hier stellt ist, ob Kinderopfer tatsächlich von JHWH gefordert wurden. Denn sie sollten nicht zu seiner Ehre dienen und Kinderopfer erscheinen als etwas Schreckliches im Text. Wahrscheinlicher ist es anzunehmen, dass Kinderopfer in Israel praktiziert wurden und nachträglich, als Scheusal dargestellt und als Strafe JHWHs deklariert wurden.

Für die Missinterpretation spricht für Mader auch, dass Ezechiel immer wieder von den guten Geboten JHWHs spricht, die Leben ermöglichen und verbessern. Mader interpretiert die Texte so, dass JHWH die schlechten Gebote, bzw. die die durch falsche Interpretation schlecht wurden, zugelassen hätte, nicht geboten. Die Gebote stehen in starkem Kontrast zueinander, einerseits die guten Gebote JHWHs die Leben bringend sind, gegen die schlechten, die lebenszerstörend sind. Auch diejenigen, die den *Milk*-Dienst praktizierten, könnten solche Menschen gewesen sein, die die Erstgeburtsgesetze entweder falsch interpretiert oder absichtlich falsch gedeutet hätten.<sup>71</sup>

Bei dem Gesetz um Erstgeborene geht es JHWH aus Bauks Sicht um das Recht Gottes als Schöpfer über alles Lebende.<sup>72</sup> So steht in Weish 16,13: „Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder hinauf.“<sup>73</sup> Dieser Text unterstreicht nach Mader die Vorstellung von einem Gott, der über Leben und Tod steht.<sup>74</sup>

Der Erstgeborene lebt nach Bauks in dem Wissen, dass er eigentlich Gott gehören sollte. Der Erstgeborene gehört sogar auf doppelte Weise Gott. Einerseits ist er, wie alle Lebewesen, Kreatur Gottes und andererseits wurde er als Erstgeborener ausgelöst, obwohl JHWH auf ihn

---

<sup>69</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 79. und Jer 7,31

<sup>70</sup> Vgl. Ez 20,25ff .

<sup>71</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 111-115.

<sup>72</sup> Vgl. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 83.

<sup>73</sup> Weish 16,13 nach *Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung*, Stuttgart 1998.

<sup>74</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 150.

ein besonderes Vorrecht hat. Bei Isaak ist sogar dessen Geburt noch etwas Besonderes, da seine Mutter unfruchtbar war. Gerade er sollte Gott gehören.<sup>75</sup>

Nach Bauks sollen auch Gen 22 und Ri 11, auf den ich im zweiten Teil meiner Arbeit genauer eingehe, die Unbegrenztheit Gottes, seinen Anspruch auf alles Lebende und die Abhängigkeit alles Lebenden von seinem Schöpfer aufzeigen. Der Unterschied der beiden Texte ist, dass in Gen 22 JHWH von Abraham das Opfer fordert, während sich Jephta selbst seinem Gelübde verpflichtet. Auch die Motivation ist eine andere, denn während Abraham seinen Sohn opfern würde, um Gott sein Vertrauen in ihn auszudrücken, opfert Jephta seine Tochter, bzw. legt sein Gelübde ab, um Israel zu retten.<sup>76</sup>

Abschließend möchte ich hier noch einmal die Frage aufwerfen, ob es Hinweise gibt, dass Kinderopferungen im JHWH-Kult legitimiert waren:

Nach Mader gehörte das Kinderopfer nicht zum ursprünglichen Gesetz Moses. Jedoch meint Nöldeke, dass es schwer ist Gen 22 zu rechtfertigen, wenn man nicht vom Brauchtum eines Erstgeburtensopfers ausgeht. Autoren wie Hitzig, Smend und Bertholet gehen davon aus, dass das Gesetz zur Opferung von Kindern, bzw. der Erstgeburt, tatsächlich von JHWH gegeben wurde und Zeichen für dessen grausames Wesen sei.<sup>77</sup>

Eissfeldt verweist auf Jeremia, wo die Kinderopfer als etwas Abgöttisches dargestellt wurden. In Hesekiel waren die Menschenopfer etwas, das fremden Göttern dargebracht wurde. Jedoch findet sich in Hesekiel auch jener Text, in dem JHWH sagt, er hätte dem Volk selbst schlechte Gebote gegeben, um sie zu demütigen und sie gleichzeitig zu sich zurückzuführen.<sup>78</sup> Bei der Beurteilung, inwieweit das Kinderopfer als legitim angesehen wurde, muss auch die Intention der Autoren beachtet werden. In manchen Texten lässt sich der Versuch erkennen, die Menschenopfer als möglichst fremdartige Praxis darzustellen, um sie von der JHWH-Religion abzugrenzen. Eissfeldt nimmt dies auch zur Grundlage um anzunehmen, dass die Wurzel *mlk* nachträglich als *Moläch* vokalisiert wurde um das Wort mit Schande und nicht mit einem König zu verbinden ist. *Moläch* war ein Gott, dem Kinderopfer dargebracht wurden oder eine spezielle Kinderopferart, die im Alten Testament acht Mal erwähnt wird und das immer im polemischen Kontext. Eissfeldt überlegt, ob das Wort manchmal mit *Mäläch* vokalisiert wurde, wie beispielsweise in 2. Kön 17,31b, wo Adrammelech vorkommt. In diesem Fall geht

---

<sup>75</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 83.

<sup>76</sup> Vgl. o.A. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 86.

<sup>77</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 110.

<sup>78</sup> Vgl. Hes 20,25-26.



Eissfeldt davon aus, dass es sich um eine Veränderung des ursprünglichen Sinnes gehandelt habe und es „als *Moläch*“ bedeuten sollte<sup>79</sup> Wie schon früher gesagt, sind Kinderopferungen auch im JHWH-Kult sehr wahrscheinlich praktiziert worden, da sie später auch bewusst verboten und als Gräuelperson dargestellt wurden. Hinweise auf Kinderopfer der Israeliten und Judäer für fremde Götter finden sich einige, Belege für Kinderopferungen für JHWH gibt es weniger, sie werden dann auch ohne Kritik am Menschenopfer dargestellt, wie sich an Ri 11 und Gen 22 zeigt.

## 2.4 *Mlk*-Opfer

Das Wort *Mlk*, das in punischen Inschriften und in der Bibel, hier *Moläch*, im Zusammenhang mit der Opferung von Kindern gefunden wurde, ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil es auf eine Kinderopferpraxis schließen lässt. Im Alten Testament wird im Kontext polemischer Texte von Brandopferungen von Kindern „für“ oder „als *Moläch*“ gesprochen, weshalb dieses Opfer wichtig ist im Kontext der Kinderopferungen, die in Gen 22 und Ri 11 genannt werden. *Moläch* könnte auf eine eigene Praxis der Kinderopferung durch Verbrennung in Israel und Juda hinweisen, die schon vor der Einführung des Wortes *Moläch* so praktiziert worden sein könnte.

Im folgenden Kapitel möchte ich genauer auf diese Kinderopfer eingehen, die in Zusammenhang mit *Mlk* erwähnt werden. Hierbei werde ich zuerst auf biblische Belege und anschließend auf punische Inschriften Bezug nehmen. Letztere sind für die Debatte wichtig, ob es sich bei *Mlk* um einen Opferterminus oder, wie bis Anfang des 20. Jhds. fast ausschließlich angenommen, um einen Gott gehandelt hat, dem diese Opfer dargebracht wurden. Aus diesem Grund möchte ich dann auch mit Argumenten für und gegen beide Theorien schließen, bei denen vor allem Eissfeldt eine entscheidende Rolle gespielt hat, der die These aufstellte, dass sich *Mlk* auf einen Opferritus bezieht.

### 2.4.1. Biblische Belege

Interessant ist, dass sich die Wurzel des Wortes *Mlk* außerhalb des Alten Testaments und des phönizischen Forschungsbereichs nicht finden lässt, so Bauks.<sup>80</sup>

Das Wort *Moläch* kommt im Alten Testament insgesamt acht Mal vor, wobei Eissfeldt meint, in 1. Kön 11 wäre tatsächlich ein Gott gemeint, weshalb der Text für ihn bei seiner Forschung ausscheidet. Fünf Mal taucht das Wort im Heiligkeitsgesetz Lev 17-26 auf. In Lev 18,21

---

<sup>79</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 42-45.

<sup>80</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 40.

kommt es einmal, in Lev 20,2-5 viermal vor.<sup>81</sup> Lev 18,21 ist nach Reynolds der erste Text in der hebräischen Bibel, der Kinderopfer mit „für *Moläch*“ verbindet.<sup>82</sup> Die anderen Stellen sind 2. Kön 23,10 und Jer 32,35.<sup>83</sup> Es ist im Alten Testament jedoch mindestens zwanzig Mal von Menschen- oder Kinderopfern die Rede, so Mader.<sup>84</sup>

In den deuteronomistischen Texten finden sich die meisten Belege für *Mlk*-Opfer. Es handelt sich dann meistens um solche Opfer, die einem fremden Gott, nicht JHWH, geopfert wurden. Jedoch finden sich auch Texte, die eine Kinderopferung an JHWH selbst voraussetzen scheinen.<sup>85</sup> Die Opferung wird immer mit dem Satz „durchs Feuer gehen“<sup>86</sup> umschrieben. Müller und Eissfeldt gehen nach Forschungen an punischen- phönizischen Inschriften davon aus, dass für die von Bauks genannten Stellen (2.Kön 16,3; 21,6; Jer 7,31-32; Ez 20,25; Mi 6,7) ein *Mlk-Opfer* vorausgesetzt werden kann, auch wenn die Formulierung selbst nicht vorkommt.<sup>87</sup> Andreas Michel, auf den Bauks verweist, nimmt an, dass *Moläch* im späteren Verlauf des Exils aufgekommen ist und Jer 32,35 der älteste Beleg für das Wort sei.<sup>88</sup>

Jer 7,31; 19,5 und 32,35 beziehen sich konkret auf Kinderopfer durch Verbrennung. Die Texte zeigen keinerlei Gründe für die Opfer auf, weder Notsituationen noch vorrangegangene Gelübde. Es wird ausschließlich das *Mlk*-Opfer polemisiert und kritisiert.

Lange schreibt, dass Deuterojeremia im Exil die Texte verfasste und seinem Volk aufzeigen wollte, weshalb es in Gefangenschaft geraten ist. Als Grund hierfür gibt er ihren Ungehorsam und ihren Götzendienst an. Weiters schreibt Deuterojesaja gegen einen Neuaufbau des Tempels. In Jer 7,23 betont er, dass es JHWH um Gehorsam geht, nicht um den Opferkult. Das Volk soll sein Vertrauen nicht in den Tempel oder in Opfer stecken, sie sollen nur den Befehlen folgen, die sie bekommen haben.<sup>89</sup>

Lange findet es wahrscheinlich, dass der *Mlk*-Dienst JHWH gegolten haben könnte. Hinweise hierfür findet er in Gen 22; Jer 7,31; 32,35 und 19,5. In Gen 22 beispielsweise fordert JHWH das Menschenopfer, während in Jer 7,31 betont wird, dass JHWH die Opfer nie gefordert hätte. Gegen die Theorie spricht, dass in Jer 19,5 und 32,35 bewusst gesagt wird, dass das

---

<sup>81</sup> Vgl. Eissfeldt, *Molk*, 31-32.

<sup>82</sup> Vgl. Reynolds, „Molek: Dead oder Alive?“, 133.

<sup>83</sup> Vgl. Eissfeldt, *Molk*, 31-32.

<sup>84</sup> Vgl. Mader, „*Die Menschenopfer der Alten Hebräer*“, 108.

<sup>85</sup> Vgl. o.A. 2.Kön 16,3; 21,6; Jer 7,31-32; Ez 20,25; Mi 6,7.

<sup>86</sup> Vgl. 2. Kön 16, 3 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>87</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 40.

<sup>88</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 43.

<sup>89</sup> Lange, „They Burn Their Sons and Daughters.“, 131-132.

Opfer „Baal“ dargebracht wurde. Jedoch war in damaliger Zeit „Baal“ nicht immer ein Göttername. Im Buch Jeremia wird der Name „Baal“ immer dann verwendet, wenn Israel Vorwürfe gemacht werden. Der Name kann zum Polemisieren verwendet werden, um heidnische Frömmigkeit zu kritisieren. Es wurde auch oft eine heidnische Praxis polemisiert, die in den JHWH-Kult integriert worden war. Das Wort „Baal“ ist in diesem Zusammenhang eine Art Anti-Sprache, die alles degradieren soll, was dem Monotheismus im JHWH Kult widerspricht. In Jer 2,8 werden beispielsweise Propheten als Baal-Propheten bezeichnet, obwohl sie nach Jer 28 eindeutig JHWH-Propheten waren.<sup>90</sup> Somit ist Langes These nicht automatisch widerlegt. Gerade weil Kinderopfer ein Teil des JHWH-Kultes waren, könnte es sein, dass Jeremia diese Praktik bewusst als nicht zum JHWH Kult gehörend hervorgehoben hat. Dies würde auch erklären, weshalb JHWH in Jer 7,31 dezidiert sagt, er habe dieses Opfer nicht befohlen.<sup>91</sup> Ob JHWH derselbe sein könnte wie der Gott *Moläch*, dem die Kinderopfer dargebracht wurden, würde ich jedoch mit den Argumenten Maders verneinen, der schreibt, dass Jeremia und Leviticus eine klare Unterscheidung zwischen JHWH und *Moläch* machen.<sup>92</sup>

Bauks sucht nach Gründen, weshalb das *Mlk*-Opfer im Alten Testament ausschließlich in einem polemischen Kontext vorkommt, während in Gen 22 und Ri 11 das Kinderopfer nicht kritisiert wird. Ein Grund hierfür könnte sein, dass ein Menschenopfer nicht mehr als zum JHWH-Kult passend erachtet wurden, eventuell weil es mit dem Übernehmen fremder Kulturen, was als Vergehen galt, verbunden wurde. Nach Dtn 12,29-31 wird das Volk davor gewarnt, sich nicht die Praktiken der Völker anzueignen, denen sie begegnen werden. Jedoch wird das Opfern der eigenen Söhne und Töchter als besondere Gräueltat hervorgehoben. Das Wort *Mlk* wurde dann immer mehr zu einem Begriff, der heidnischen Kulturen zugeordnet wurde, indem betont wurde, dass das Opfer anderen Göttern dargebracht wurde. Deshalb könnte das Wort auch mit der Vokalisation des Wortes „Schande“ umgeändert worden sein, argumentiert Bauks.<sup>93</sup>

Nach 2. Kön 23,10 zu schließen, wo es um die Reform Josias geht, gab es einen speziellen Ort für die Brandopferung der Kinder, den Tophet. Dieser wurde unter Josia verunreinigt, damit niemand mehr seine Kinder opfern konnte.. Bauks schließt aus diesem Text, dass das *Mlk*-Opfer eine Feueropferung war. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass das Wort für

---

<sup>90</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters.“, 129-130.

<sup>91</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters.“, 130-131. Und Jer 7,31.

<sup>92</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 109.

<sup>93</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 47.

Brandopfer (עֹלָה), das auch in Ri 11 verwendet wird, ab der Exilszeit allgemein für „Opfer“ verwendet wurde. Deshalb reihen einige Forscher dieses Opfer auch in jüngere Zeit ein.<sup>94</sup>

Es stellt sich die Frage ob es sich in 2. Kön 23,10 um einen kanaanäisch-phönizischen Kult gehandelt hat, der in Israel übernommen wurde. Mader meint, dass es fraglich sei, warum ein solcher Kult in assyrischer Zeit solchen Einfluss hätte haben sollte. Die phönizischen Erstgeburtensopfer wurden meistens keinen Göttern geopfert, die den Titel *Mlk* erhielten. Aus diesen Gründen nimmt Mader als Ursprungsort des *Mlk*-Dienstes Assyrien an. Jedoch schreibt er, dass es schon früher Menschenopfer gegeben haben muss, was schon die Geschichte in Ri 11, die Verbote im Pentateuch und der *Mlk*-Dienst unter Salomo verdeutlichen. Mader meint aus diesem Grund, dass der *Mlk*-Dienst ursprünglich aus Ägypten übernommen wurde und der Kontakt mit Assyriern ein Wiederaufleben dieser alten Praxis bedeutet haben könnte. Die Assyrer hatten einen Gott namens Malik, der, so nimmt Mader an, zu den Göttern im Tempel des Anu und Ramman in der Stadt Assur, gehörte. Weiters finden sich in Namen von Königen aus dem Westland das Wort Malik. Mader geht davon aus, dass diese Völker den Namen von den Westsemiten kannten und ihn als Epitheton ihrer Gottheiten verwendeten, wie das Beispiel Urumilki zeigt.<sup>95</sup>

#### **2.4.1.1 *Mlk* als Gottesname für JHWH**

JHWH wurde manchmal mit *Mlk*, im Sinne von „König“ betitelt. Es ist jedoch nicht klar, inwieweit die Hebräer diesen Zusatz immer schon verwendet haben. Es gibt auch einige Namen, die *Mlk* beinhalten, so beispielsweise Abimmäläch. Es findet sich jedoch kein solcher Titel für JHWH in vorprophetischer Zeit, weshalb Mader eine Verbindung zu *Moläch* verneint. Der Titel kam erst auf, als der *Moläch*-dienst schon längere Zeit Brauch in Israel war und als Gräuel galt. Der Titel taucht vor allem nach Ende der Königsherrschaft auf. Auch ist in den Psalmen von Gottes Königtum über Israel und der ganzen Welt die Rede. Mader betont, dass der Titel nichts darüber aussagt, ob JHWH Menschenopfer dargebracht wurden, da beispielsweise der Gott Kamos diesen Titel nie erhalten hat, auch wenn ihm Menschen geopfert wurden. Weiters hätten Götter diesen Titel erhalten, obwohl ihnen keine Menschenopfer dargebracht wurden.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 47.

<sup>95</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 57-59.

<sup>96</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 107-109.

### 2.4.1.2 *Mlk im Kriegskontext*

Zum *Mlk* im Kriegskontext findet sich im Alten Testament vor allem 2. Kön 3 als wichtiger Beleg, auch wenn das Wort selbst nicht vorkommt. Es handelt sich hier auch um die Brandopferung eines Kindes, weshalb mit dieser speziellen Opferpraxis ein *Mlk*-Opfer gemeint sein könnte.

Der Moabiterkönig opfert in 2. Kön 3 seinen eigenen Sohn bei der Belagerung seiner Stadt, um die Gunst eines Gottes, anzunehmen ist der Moabitergott Kemosch, zu erlangen. Eventuell ist auch ein Gelübde vorauszusetzen, jedoch steht nichts davon in diesem Abschnitt. Die Situation ist ähnlich wie jene in Ri 11, denn auch Jephta versucht JHWH durch das Versprechen eines Opfers zum Eingreifen zu bewegen und einen Sieg zu erlangen. Ebenso wie in Ri 11 wird die Tat des Königs nicht dezidiert kritisiert. Es ist zwar von einem Zornesausbruch der Israeliten die Rede, der auch als Entsetzen übersetzt werden kann, jedoch erzielt das Opfer seine Wirkung. Es ist nicht klar zu sagen, worüber die Israeliten sich entsetzen. Anzunehmen ist entweder ein Erschrecken über das grausame Opfer des eigenen Kindes, oder über den Erfolg der Opferung. Letzteres hält Bauks für wahrscheinlicher. Weiters geht sie davon aus, dass das Opfer an den heidnischen Gott Kamos und nicht an JHWH gerichtet war.<sup>97</sup>

Da die Auswirkung des Opfers in 2. Kön 3,27 im Mittelpunkt steht, wird der Vollzug des Opfers nur kurz erwähnt. Dem Autor des Textes war es wichtig, die militärische Not aufzuzeigen. Ob dem Ganzen ein Gelübde vorrausging, scheint weniger zentral für ihn gewesen zu sein, somit könne auch kein direkter Vergleich zu Ri 11 gezogen werden.<sup>98</sup>

Hinweise, wem das Opfer in 2. Kön 3 dargebracht wurde, liefert die Meschastele, die Gotteszorn zum Thema hat. Die Herrschaft der Omriden wurde damals als Folge des Zorns Kemosch über sein Volk erklärt. In 2. Kön 3,27 bekommen die Moabiter dann einen militärischen Vorteil gegenüber den Israeliten, da Kemosch helfend eingreift. Das Opfer des Moabiterkönigs ist jedoch trotzdem als Opfer in einer extremen Notsituation zu verstehen, nicht als gängige Praxis oder unüberlegte Handlung. Das Eingreifen Kemosch kann in diesem Text sogar als positive Wertung des Menschenopfers verstanden werden, da es ja für die Moabiter eine positive Folge hat, so Eberhard, auf den Bauks verweist.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 44.

<sup>98</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 46.

<sup>99</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 45.

Ebenso wie 2. Kön 3, kann auch Ri 11 als Opfer in einer militärischen Notsituation im Kontext eines *Mlk*-Opfers verstanden werden, auch wenn das Wort nicht genannt wird. Das Opfer ist, genauso wie in Gen 22, eindeutig an JHWH gerichtet.<sup>100</sup>

### **2.4.1.3 Tophet**

In Verbindung mit Kinderopfern wird im Alten Testament immer wieder von einem Tophet, einem speziellen Ort für solche Opferriten, gesprochen. So verunreinigte nach 2. Kön 23,10 Josia den Tophet, damit die Menschen ihre Söhne und Töchter nicht mehr dem *Moläch* durchs Feuer gehen lassen konnten. Aus dem Text lässt sich schließen, dass sowohl Mädchen als auch Jungen für den *Mlk* geopfert wurden. Bauks verweist hier auf Stavrakopoulou, die die Ansicht vertritt, dass erst in späterer Zeit, durch die Interessen der Kirchenväter, die Interpretation entstand, der Tophet sei eine Kinderopferstätte gewesen.<sup>101</sup>

Außerdem kann es sich nach Stavrakopoulou bei den Tophets nur um Kinderopfer in Notsituationen gehandelt haben. Die Inschriften weisen auf Opfer in Folge von Gelübden und Bittgebeten hin. Bauks geht aus diesem Grund von Individualopfern aus.<sup>102</sup> Jedoch verweisen die biblischen Texte auch auf ein eigenes Ritual, auch wenn dieses vielleicht nur in Notsituationen durchgeführt wurde. Der Tophet wird nach den genannten Bibelstellen als Ort genannt, an dem Kinder rituell verbrannt wurden, weshalb es auch eine spezielle Opferstätte gewesen sein muss. Möglicherweise war dieser Ort schon eine heilige Opferstätte fremder Völker, die vor dem Volk Israel das Land bevölkert hatten. Die Israeliten könnten ihn als solchen für ihren eigenen Kult, vielleicht auch für den JHWH-Kult übernommen haben.

### **2.4.1.4 Änderung der Vokalisation**

Es könnte nach Eissfeldt sein, dass מלך schon bei den Masoreten falsch oder anders vokalisiert wurde. Weitere Übersetzungen, wie die Septuaginta, Aquila und Symmachus, hätten dann einfach diese Bedeutung übernommen. Grund für die Masoreten könnte die Absicht gewesen sein, den Götzendienst zu thematisieren und zu kritisieren. Hierfür könnten zwar die Konsonanten von „König“ verwendet, jedoch die Vokalisation von *bosät*, was „Schande“ bedeutet, eingefügt worden sein. Eine derartige Vorgehensweise ist bekannt von der Änderung des Namen Baal, der ebenso durch *bosät* ersetzt wurde. Eissfeldt verweist

---

<sup>100</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 45. Bauks vergleicht Ri 11 mit 2. Kön 3,27; 2.Kön 23,10; Jer 32,35 und punischen Inschriften.

<sup>101</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 31.

<sup>102</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 33.

diesbezüglich auf Abraham Geiger, der von einer späteren Änderung der Vokalisation beim Wort מלך ausgeht.<sup>103</sup>

Auffallend ist, dass die Septuaginta in Lev 18,21 statt *Moläch* das Wort „Herrscher“ verwendet. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass das Wort im 3. Jhd. n. Chr. noch *melek* oder *malk* geschrieben und als „König“ verstanden wurde. Zu bedenken ist jedoch, dass *αρχων* zwar oft als Übersetzung von *mäläch* verwendet wurde, jedoch ist die geläufige Übersetzung von König βασιλευς. Da sich die Septuaginta normalerweise immer sehr an das hebräische Original hielt, kann man nicht davon ausgehen, dass sie etwas völlig anderes übersetzt hat.<sup>104</sup>

#### **2.4.1.5 Weihehandlung, Initiationsritus**

Neben Menschenopfern könnte *Mlk* auch eine Weihopferhandlung gemeint haben, so Bauks. Sie verweist hier auf Benichou-Safar, die auf Grund ihrer Beschäftigung mit punischen Gräbern in Karthago eine solche Annahme für wahrscheinlich hält. Sie nimmt an, dass der Tophet eine Begräbnisstätte für Kinder, jedoch keine Opferstätte gewesen sei. Dort wären verstorbene Säuglinge begraben worden. Die Götter wurden gebeten, diese Kinder bei sich aufzunehmen. Jedoch schließt sie nicht aus, dass Kinder dort auch geopfert wurden. Weiters geht Bauks auf Francesca Stavrakopoulou ein, die auf Grund der Totenbeigaben von einem Fruchtbarkeitskult ausgeht. Durch die Opferung der Kinder soll die Fruchtbarkeit der Familie gesichert werden.<sup>105</sup>

Sergio Ribichini wiederum überlegt ob es sich nicht um Initiationsriten handelte, so Bauks. Ribichini nimmt an, dass am Tophet auch solche Kinder begraben wurden, die auf natürlichen Weg gestorben sind. Sie wurden nach ihrem Tod den Göttern für den Schutz der Familie geopfert. Bauks schreibt, dass dies auch der Grund für Ribichini sei, weshalb sie an einem besonderen Ort wie dem Tophet begraben wurden. Kinderopferungen wären in der phönizisch-punischen Kultur zwar vorgekommen, jedoch sehr selten gewesen.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 31-33.

<sup>104</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 34.

<sup>105</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 30.

<sup>106</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 33.

## 2.4.2. Punische Belege

Für die Abstammung des Wortes *Moläch* aus dem phönizischen spricht nach Baudissin, auf den Mader verweist, dass die Phönizier einen Gott, bzw. eine Götterkategorie hatten, denen das Epitheton מלך beigelegt wurde.<sup>107</sup>

*Mik*-Opferungen finden sich vor allem in punischen Belegen aus dem 4. bis 1. Jhd. v. Chr. und in lateinischen Niederschriften aus dem 2. bis 3. Jhd. n. Chr, so Bauks. Für sie lässt dies vermuten, dass die Kinderopferungen eine jüngere Praxis darstellten. Jedoch betont Bauks, dass sich auch Hinweise auf solch eine Opferpraxis bei den Forschungen über das Neue Reich finden. Hierbei nennt Bauks Derchain, der sich genauer mit ägyptischen Tempelwänden aus dem 2. Jahrht., auf denen die Feldzüge der 19. Dynastie abgebildet waren, beschäftigte. Auf kanaanäischen Darstellungen finden sich Räucheropferungen von Kindern und auch Erwachsenen. Diese werden die Mauer hinabgestürzt, während ein Edler beim Pharaos, der wie ein Gott dargestellt wird, um Gnade bittet. Bei Lukian liest man ebenso von der Praxis, Opfer von Vorhallen hinabzustürzen, es handelt sich bei ihm aber um Tiere. Die Opfer wurden jedoch nicht vor dem Hinabstürzen von der Mauer getötet, sondern starben erst durch den Aufprall. Es gibt auch Berichte über Kinder die, nachdem sie in einen Sack gesteckt wurden, auf diese Weise geopfert wurden. Es gibt jedoch nicht allzu viele Belege zum Opfertod durch Hinabstürzen von einer Mauer. Zu beachten ist, dass die Darstellungen auf den ägyptischen Mauern im Hinblick auf die Eroberung jener Völker festgehalten worden sind und kein Kulturgut dieser Völker festhalten wollten. Deshalb müssen sie auch in Hinblick darauf betrachtet werden. Othmar Keel nimmt deshalb an, dass es sich hier ursprünglich um die Darstellung einer Geiselübergabe gehandelt hat, die nach Jean Yoyotte durchaus Opfercharakter haben konnte. Bauks sieht diese ägyptische Reliefs jedoch nicht als Beweise für kanaanäische Riten an, da diese aus Sicht der Ägypter verfasst wurden.<sup>108</sup>

Beim Vergleich alttestamentlicher Texte mit punischen Inschriften muss nach Bauks darauf geachtet werden, dass es in den punischen Belegen meistens um ein Gedächtnis an ein *Mik*-Opfer geht. Die Inschriften enthalten eine Vollzugsnotiz, ein Adressat wird genannt und das Ziel soll meistens der Segen für den Opfernden sein. Mit einem solchen Text kann Ri 11 nicht direkt verglichen werden. In Ri 11 scheint es nicht zentral um das Festhalten eines Brauchtums zu gehen, da das Ritual nur in dieser Geschichte belegt ist und somit wahrscheinlich eigens für den Text erfunden wurde. Nirgends sonst finden sich Hinweise auf

---

<sup>107</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 86.

<sup>108</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 34-38.



ein solches Gedächtnisgeschehen in Israel oder Juda. Vergleichbar ist der Text mit den Inschriften, da beide nicht genauer auf die Opferung eingehen sondern sie nur erwähnen.<sup>109</sup>

Bauks erwähnt eine palästinensische Weihinschrift aus Nebu Junia aus dem 3./2. Jhd. v. Chr. und verweist auf die Meinung Christel Butterweck, die hier ein Kinderopfer an einen Stadtschutzgott vermutet. Besonders interessant ist, dass diese Inschrift nicht Tannit oder Ba'al-Hammon gewidmet ist, denen meistens die Kinderopfer dargebracht wurden, sondern Eschmun. Dies zeigt, dass das *Mlk*-Opfer auch anderen Göttern dargebracht wurde.<sup>110</sup>

Im folgenden Kapitel gehe ich auf die Debatte ein, ob *Mlk* als Gotteseipheton oder als Opferritus angesehen werden kann. Hierbei sind vor allem die punischen Inschriften wichtig.

### **2.4.3. *Mlk*: Ein Gott oder ein Opferritus**

#### **2.4.3.1 *Gotteseipheton***

Zuerst möchte ich hierbei auf die Argumente eingehen, die in dem hebräischen *Mlk* einen Gott, bzw. einen Zusatz zu einem Gottesnamen sehen. Die Kinder wurden dann „für Moläch“ geopfert. Zunächst geht es um verschiedene Theorien, welcher Gott mit *Mlk* gemeint sein und woher die Hebräer einen solchen Gott gekannt haben könnten.

P. Lagrange, auf den Mader verweist, vermutet, dass Malik eine Unterweltgottheit darstellt. Das Wort Malik ist bei den Babyloniern von altersher bekannt. Dies zeigt sich beispielsweise auf dem Obelisk von Manisdusu. Mader findet die Annahme eines Unterweltgottes einleuchtend, da ein solcher Gott Leben zerstört. Einem solchen Gott wird zugeschrieben Pest und Hungersnot zu verbreiten, damit er Bewohner für seine Welt heranschafft. Dies würde wiederum begründen, weshalb einem solchen Gott in Notsituationen Menschen geopfert wurden. Ebenso wäre dann erklärt, weshalb versucht wurde, das Opfer an den Ort des Gottes zu bringen, wie sich an den Brandopfern durch den Rauch zeigen könnte. Die Heilung von Krankheiten und die Bekämpfung von Unglück wurden oft mit Magie und Totenbeschwörung in Verbindung gebracht.<sup>111</sup>

Bei den Arabern gibt es wenige Hinweise auf einen Gott *Mlk*, so Mader, nur ein Eigenname weist auf eine Verbindung hin. Jedoch muss es sich nach Mader nicht um einen Personennamen handeln, da im Arabischen *Mlk* auch auf einen Personen- oder Geschlechternamen folgen kann. Es ist ebenso nicht klar, ob im nabatäischen Königsnamen

---

<sup>109</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 46.

<sup>110</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 27.

<sup>111</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 62-63.

מלכּוּ und μαλχος ein Göttername steckt. Die Menschenopfer der Araber wurden außerdem keinem Gott *Mlk* geopfert, sondern dem Gotte Dusares und der Göttin Al-`Uzza.<sup>112</sup>

Bei *Mlk* könnte es sich auch um den Melkart von Tyrus handeln, so Mader. Hierfür spricht, dass die Praxis der Kinderopfer zur Zeit des judäischen Königs Ahab auflebten. Dieser war mit der tyrischen Prinzessin Isebel verheiratet. Mader verweist auf Baudissins Theorie, dass die Judäer Melkart *Moläch* genannt haben könnten, da sie ihn nicht mit der Stadt in Verbindung brachten. Die Einführung des *Molächs* unter Ahab sei dann eine Wiedereinführung des Baalkultes. Mader findet es jedoch nicht einleuchtend, dass Melkart zunächst als Baal und erst anschließend unter Ahab und Manasse als *Moläch* bezeichnet wurde.<sup>113</sup>

Melkart wurden außerdem keine Kinderopfer dargebracht, weshalb Baudissin, auf den Mader hier verweist, annimmt, dass es neben El und Byblos noch einen eigenen Gott gab, dem speziell Kinderopfer dargebracht wurden. Baudissin zufolge gab es in Tyrus einen Milk Kronos von Byblos und einen Melkart Herakles. Ersteren wurden ihm zufolge die Menschenopfer der Hebräer dargebracht. Dagegen spricht jedoch nach Mader, dass das Epitheton für Kronos eben nicht zu belegen ist.<sup>114</sup> Für ihn ist ein Milk als eigener Gott unwahrscheinlich. Von den Phöniziern sei nämlich nicht bekannt, dass sie einem Gott *Mlk* geopfert hätten, es ist nur von Dionysos, Kronos, etc. die Rede.<sup>115</sup>

Eine Verbindung zwischen Melkart und Baal zu ziehen, wäre ebenso möglich, da sich in einer zweisprachigen Inschrift aus Malta der Satz findet: „Unserem Herrn Melkart, dem Baal von Tyrus“<sup>116, 117</sup>.

*Mlk* fände sich nach Mader in vielen teophoren und vor allem punischen Eigennamen. Er nimmt an, dass *Mlk* als Epitheton für den höchsten Gott verwendet wurde, wie beispielsweise auch Baal. In punischen Inschriften zeigt sich außerdem, dass *Mlk* tatsächlich als Epitheton, nämlich als Zusatz zum Namen Baal verwendet wurde.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 73.

<sup>113</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 86-87.

<sup>114</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 91-92.

<sup>115</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 87.

<sup>116</sup> Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 88.

<sup>117</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 87-88.

<sup>118</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 92-93.

Es wäre nach Mader auch möglich *Mlk* auf den Gott Kronos zurückzuführen, da diesem Gott Kinderopfer dargebracht wurden. Jedoch ist das Epitheton מלך für Kronos nicht belegt.<sup>119</sup>

Interessant ist hierzu die Darstellung einer Kronosstatue aus Bronze, auf die sich Green bezieht. Diese hat eine Hand so geneigt, dass man ein Kind darauf legen konnte. Von dort rollte das Kind in eine brennende Grube. Green bezieht sich hierbei auf Berichte von Diodorus Siculus. Jedoch muss bei literarischen Quellen immer auf die Intention geachtet werden, inwieweit der Autor zu Übertreibungen geneigt war, wenn er über ein anderes Volk schrieb, so Green.<sup>120</sup> Eine solche Statue könnte zu den Brandopfervorstellungen des hebräischen *Mlk*-Opfers passen. In der Midrasch aus dem 5./6. Jhd. v. Chr. findet sich zum ersten Mal die Beschreibung des *Moläch* als Statue, dem Kinder in die Arme gelegt wurden, so Eissfeldt.<sup>121</sup>

Green vermutet hinter *Mlk* eine syrisch-palästinische Gottheit. Diese wurde auf Grund von kanaanäischen Einfluss im 8./7. Jhd. in Jerusalem verehrt und ihr wurden Kinder und Säuglinge geopfert und anschließend verbrannt. Hinweise auf einen *Moläch* gäbe es in Mesopotamien, wo Kinder für einen Gott Adad verbrannt wurden. Inschriften aus Obermesopotamien aus dem 10. Jhd. v. Chr. sprechen von der Beleidigung der königlichen Familie, weshalb die schuldige Person sieben ihrer Söhne verbrennen musste. In assyrischen Verträgen aus dem 7. Jhd. steht außerdem, dass bei Verletzung des Vertrages, der älteste Sohn im heiligen Bezirk Adad verbrannt werden muss. Für Green ist *Moläch* das Gegenstück zum punischen Gott Kronos-Saturn. Saturn wurde in Nordafrika als Gott des Totenreiches und der Erde verehrt.<sup>122</sup>

Heider, auf den Reynolds verweist, geht auf Grund von Inschriften aus dem Nahen Ostens der Antike, vor allem von jenen aus Ugarit, davon aus, dass die Hebräer einem Gott namens Molek opferten. In den punischen Inschriften sei jedoch trotzdem ein Opferterminus gemeint, stimmt Heider mit Day und Eissfeldt überein.<sup>123</sup> Zu Day schreibt Reynolds, dass dieser die Ansicht vertrat, dass es einen Gott mit Namen *Mlk* im nördlichen Levant gab, den die Hebräer

---

<sup>119</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 90-91.

<sup>120</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 79-80.

<sup>121</sup> Vgl. Eissfeldt, *Molk*, 67.

<sup>122</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 78.

<sup>123</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead oder Alive?“, 137-138.

verehrten und meint, dass die spezielle Form מלך gegen die Theorie Eissfeldt spricht, dass es sich bei *Mlk* um einen Opferterminus handeln könnte.<sup>124</sup>

Mader wiederum glaubt nicht, dass die alttestamentlichen Menschenopfer einem Gott *Moläch* dargebracht wurden. Vielmehr nimmt er an, dass *Mlk* den Vorzug eines Gottes zeigen soll. Die Wurzel wird im Hebräischen auch für „Fürst“ und „König“ verwendet. Die Israeliten hätten dann zu dem Gott, dem sie die Kinderopfer darbrachten „König“ gesagt, da er für sie der Mächtigste zu sein schien und ihnen aus ihrer Sicht am besten aus ihrer Not helfen konnte.<sup>125</sup>

#### **2.4.3.2 Opferterminus**

Abschließend möchte ich nun auf die jüngere Theorie eingehen, die sich vor allem auf punischen Inschriften stützt. *Mlk* könnte demnach auch als Opferterminus übersetzt werden und die Kinder „als *Moläch*“ dargebracht worden sein. Beginnen werde ich mit Überlegungen zu den einzelnen punischen Belegen. Abschließend möchte ich die Argumente für einen Opferterminus aufzeigen.

#### *Punische Inschriften im Zusammenhang mit einem Opferterminus*

Orte, an denen *Mlk*-Opfer dargebracht wurden wurden durch Stelen gekennzeichnet. Die Opfer wurden meistens den Göttern Ba'al Hammon, Saturn, Tannit oder Eschmun gewidmet und stehen oft in Verbindung mit Gelübden oder Bitten. Ebenso können Dankopfer vermutet werden, da sich Hinweise auf verschiedenen Inschriften finden. Bei den Kinderopfern finden sich keine Einschränkungen des Geschlechts auf ausschließlich weiblich oder männlich.<sup>126</sup> Weiters gab es spezielle Opferstätten, die Tophets, die auch im Alten Testament genannt werden.<sup>127</sup>

Eissfeldt war der Erste, der sich intensiver mit der Bedeutung punischer Inschriften beschäftigte. Im aramäisch-syrischen bedeutet מלך „versprechen“. 1930 wurden punische Stelen aus dem Zeitraum Ende 2. und Anfang 3. Jhd. gefunden, auf denen von einem freiwilligen Opfer in Folge eines Gelübdes die Rede war. Auf der Stele findet sich das Wort molchomor. Die Wurzel מלך steht für „Lamm, Schaf“. Bei den punischen Inschriften könnte

---

<sup>124</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead oder Alive?“, 138.

<sup>125</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 95.

<sup>126</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 29.

<sup>127</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 31-32.

es sich um Ersatzopfer für ein Kind, das Saturn dargebracht werden sollte, handeln. Darauf weist die Formulierung „Blut um Blut...“<sup>128</sup> hin.<sup>129</sup>

Bauks zieht Hans Peter Rischinskis Beispiel heran, der bei den punischen Inschriften zwei Wortgruppen annimmt: *mlk'dm* meint die Darbringung eines Menschen während *mlk'mr* die Darbringung eines Lammes bedeutet. In nordafrikanischen Inschriften findet sich auch die Verbindung *Mlk bsr(m) btm* was Bauks mit „Darbringung seines Fleisches in vollkommener Weise“<sup>130</sup> übersetzt. Es finden sich gerade im Punischen auch Hinweise auf Opfer in Folge eines Gelübdes oder in Notsituationen, verbunden mit dem Wort *Mlk*. So gibt es sogar den Ausdruck „Darbringung(en) in Nöten“<sup>131</sup>. *Mlk* könnte ein (Dank-)Opfer in Folge eines Gelübdes gemeint haben. Dies zeigt KAI 103,1-2, wo das Wort Gelübde neben der Formel *mlk'dm*, das wiederum als „Darbringung eines Menschen“ übersetzt werden kann, steht. Diese Verbindung und auch das Zusammendenken von Gelübde und Opfer, konnte zur damaligen Zeit durchaus üblich gewesen sein. In den meisten Inschriften wird das Opfer mit dem Verb „geloben“ oder „darbringen“ verbunden. Auch finden sich *Mlk*-Opfer in Notsituationen durch „in Nöten dargebracht“<sup>132</sup> umschrieben.<sup>133</sup>

Bauks sieht in den Verbindungen von *Mlk* mit *'dm* und *bsr(m)* ebenso Hinweise auf Menschenopfer. Durch die Hinzufügung von *'omor* oder *'zrm* können auch Kinderopfer vermutet werden.<sup>134</sup>

Interessant in diesem Zusammenhang ist die Verbindung *molvomor* und *nasililim*. Beides stellt nach Eissfeldt einen Opferterminus dar. Diese Annahme wird seines Erachtens bestätigt durch eine Stele aus dem 2. Jhd. n. Chr. Darauf steht, an dem Ort wo *molvomor* und *nasililim* gestanden haben, das Wort *niptiam*. Dadurch kann auch eine ähnliche Bedeutung angenommen werden, wodurch am ehesten die Übersetzung als Opferterminus Sinn machen würde. *Niptiam* könnte sich auf die hebräische Wurzel „den Mund auf tun“ zurückführen lassen, was im Zusammenhang mit einem Gelübde gedeutet werden kann, wie das auch in Ri 11 der Fall ist. *Molc* und *Nas(i)* könnten dann die Bedeutung „versprechen“ haben. Wenn nun

---

<sup>128</sup> Eissfeldt, *Molk*, 5.

<sup>129</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 4-5.

<sup>130</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 26.

<sup>131</sup> CIS I 198,4 zit. in: Bauks, *Jephtas Tochter*, 27.

<sup>132</sup> CIS I 198,4 zit. in: Bauks, *Jephtas Tochter*, 28.

<sup>133</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 26-28.

<sup>134</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 29.

„omor“ als Schaf übersetzt wird, dann wäre gemeint, dass ein Schaf versprochen wurde, was in diesem Kontext Sinn ergäbe.<sup>135</sup>

Eissfeldt geht also davon aus, dass מלכאמר einen Opferterminus meint und nicht, wie zuvor angenommen, den Herrscher über Omar meint. So könnte eine Inschrift aus Karthago so übersetzt werden, dass eine Person Baal Hammon etwas gelobt hätte, nämlich das Opfer eines Schafes. Ebenso eine Inschrift aus Constantine hat nach dem Namen des Darbringers „Opfer eines Schafes“<sup>136</sup> stehen. Die Wendung מלך אדם findet sich in vier Inschriften, zweimal steht sie direkt nach dem Namen des Weihenden. Aus diesem Grund kann nach Eissfeldt nicht von einem Gottesepitheton ausgegangen werden. In drei anderen Fällen steht die Wendung direkt hinter dem Gottesnamen. Somit könnte „König der Menschen“<sup>137</sup> übersetzt werden. Eissfeldt versucht מלך mit „Opfer“ oder „Versprechen“ zu übersetzen. Versteht man das Wort als „Versprechen“, kann bei מלך אדם „Versprechen eines Menschen“ übersetzt werden. Das wäre ein Grund, Menschenopfer oder deren Auslösung durch ein Tier für den Zeitraum des 4. bis zum 2. Jhd. anzunehmen.<sup>138</sup> Die Wendung kann auch die Opferung eines normalen Menschen, ohne königliches Blut, bedeuten, so Eissfeldt.<sup>139</sup>

Einen weiteren Beleg, für *Mlk* als Opferterminus, liefert Eissfeldt mit einer Inschrift aus Karthago. Sie ist Baal Hammon gewidmet und von einer Person namens Abdo. Dieser Person wird auch meistens die Wendung מלך בשר dazu gedacht, die mit „König in (aus) Sar“<sup>140</sup> übersetzt werden kann. Eissfeldt vermutet auch hier, dass es sich eigentlich um eine nähere Bestimmung des Opfers handelt, er nimmt aber die Abkürzung einer längeren Formel an. Die Wendung steht auch an derselben Stelle wie an den oben genannten Inschriften. Weiters wird wie in karthagischen Inschriften das Wort בשר in ähnlichen Kontext verwendet.<sup>141</sup>

Eissfeldt orientiert sich bei seinen Aussagen an 15 Inschriften, die alle dasselbe beinhalten, wenn auch unterschiedlich formuliert. Er unterscheidet die Inschriften in zwei Arten: Erstens, in jene, bei denen nach dem Gottesnamen und dem Verb, das für „opfern“ gebraucht wird, אש במלך אדם steht. Danach folgt der Name des Weihenden und die Schlussformel, die in fast

---

<sup>135</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 11-12.

<sup>136</sup> Eissfeldt, *Molk*, 13.

<sup>137</sup> Eissfeldt, *Molk*, 15.

<sup>138</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 12-16.

<sup>139</sup> Vgl. Eissfeldt, *Molk*, 19.

<sup>140</sup> Eissfeldt, *Molk*, 22.

<sup>141</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 21-22.

allen diesen Inschriften vorkommt: „er hat gehört seine Stimme“<sup>142</sup>. In der zweiten Art der Inschriften steht der Name des Weihenden vor dem Wortkomplex **במלך. במלך. אזרם אש** wurde oft mit „beim König“, „Zum Heile des Königs“ oder „im Namen des Königs“ übersetzt. Nimmt man an, dass **מלך** in den Calama-Inschriften einen Opferterminus meint, dann müsste **ב** mit „als“ übersetzt werden. Der Sinn wäre dann „als Versprechen“ oder „als Opfer“. Eine solche Verwendung von **ב** findet sich sowohl im Hebräischen als auch im Punisch-Phönizischen, weshalb auch hier die Übersetzung von *Mlk* als Opferterminus Sinn machen würde.<sup>143</sup>

Zu erwähnen ist noch eine karthagische Inschrift, bei der **מלכת** oft mit „Königtum“<sup>144</sup> übersetzt wurde. Eissfeldt versucht auch hier eine andere Bedeutung herauszuarbeiten. **מלכת** übersetzt er als Femininform und **מצרם** mit „Not“<sup>145</sup>. Diese Übersetzung würde auch den Text verständlicher machen, da es dann „die in der Not versprochene Stele“<sup>146</sup> bedeuten würde.<sup>147</sup>

Reynolds schreibt, dass auch Jer 19,4-5 und 32,35 verständlicher wären, wenn man hier einen Opferterminus an Stelle eines Gottes übersetzen würde.<sup>148</sup>

Er verweist außerdem auf eine Inschrift, die auf ein Ersatzopfer schließen lässt. Auf ihnen wird beispielsweise von Felix und Diodory gesprochen, die ein Lamm an Stelle ihrer Tochter opferten. Für ein Ersatzopfer sprechen auch die Formulierungen „Blut um Blut“<sup>149</sup> und „Atem für Atem“<sup>150, 151</sup>.

So zeigt sich, dass die Wurzel *Mlk* in punischen Inschriften oft in Verbindung mit Versprechen verwendet wird. Die *Mlk*-Opfer im Alten Testament könnten ebenso Brandopfer von Kindern in Folge von bestimmten Versprechen oder Gelübden an Götter gewesen sein. Damit könnte auch für Ri 11 ein solches Opfer angenommen werden.

---

<sup>142</sup> Eissfeldt, *Molk*, 23.

<sup>143</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 22-25.

<sup>144</sup> Eissfeldt, *Molk*, 29.

<sup>145</sup> Eissfeldt, *Molk*, 30.

<sup>146</sup> Eissfeldt, *Molk*, 30.

<sup>147</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 29-30.

<sup>148</sup> Vgl. Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 147.

<sup>149</sup> Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 136.

<sup>150</sup> Reynolds „Molek:Dead or Alive?“, 136.

<sup>151</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 136.

### „Mlk“ von der Wurzel „hlk“

Die meisten Forscher meinen, dass das Wort *Mlk*, welches in Levante aufgetaucht ist, auch auf die Wurzel *Mlk* zurückzuführen ist, so Reynolds. Er verweist hier jedoch auf die Idee Days, der als Wurzel *hlk* („gehen“) vermutet. Diese Wurzel wäre nach Wolfram von Soden auch für die punischen Inschriften vorauszusetzen.<sup>152</sup>

Hinweise auf den kultischen Gebrauch des Wortes *hlk* im Kausativ findet Reynolds auch auf einer Tonscherbe die 1957 in Tripolitana entdeckt wurde. Er verweist auch auf Inschriften aus Anatolia, Karthago und aus dem Neo-Punischen, in denen sich ebenso eine kausative Form des Verbs *hlk* findet. In der Inschrift aus Anatolia beispielsweise, wurden Baal bei der Stadtgründung drei Tieropfer dargebracht, damit dieser in der Stadt wohnen möge.<sup>153</sup>

Auch Bauks hält es für sehr wahrscheinlich, dass *Mlk* von der Wurzel *hlk* kommt. Dies wäre für sie ein weiterer Grund, hinter *Mlk* einen Opferterminus zu vermuten, weil auch andere Opferbegriffe von „Verben der Bewegung abgeleitet“<sup>154</sup> wurden.<sup>155</sup>

Eissfeldt war einer der ersten, der die Theorie aufstellte, *Mlk* könnte kein Gotteseipheton sondern eine Opferart meinen, so Bauks und auch er führte *Mlk* auf die Wurzel *hlk* zurück. Demnach könnte *Mlk* mit „darreichen“ übersetzt werden. Bauks verweist auf Hans-Peter Müller, der aus diesem Grund das Wort auch für Ri 11 annimmt.<sup>156</sup>

### Die Präposition ל

Hier ist es abschließend wichtig, noch einmal genauer auf die Präposition ל einzugehen und darauf, wie man sie übersetzen kann. Das Wort מִלֵּךְ, mit dem wir uns beschäftigen, taucht in der Bibel immer in Kombination mit dieser Präposition auf. Meistens wird ל mit „für“ oder „zu“ übersetzt. Man könnte demnach „für *Moläch*“ oder „dem *Moläch*“ übersetzen.<sup>157</sup>

Als Beispiel ist hier eine Inschrift aus Constantine Neopun zu nennen, die Eissfeldt erwähnt. מִלֵּךְ war hier wahrscheinlich mit einem ל verbunden, weshalb die Übersetzung „als Versprechen, Opfer“<sup>158</sup> naheliegt und nicht ein Eigenname zu übersetzen ist.<sup>159</sup>

<sup>152</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead oder Alive?“, 138.

<sup>153</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead oder Alive?“, 139-142.

<sup>154</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 47.

<sup>155</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 47-48.

<sup>156</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 25.

<sup>157</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 144-145.

<sup>158</sup> Eissfeldt, *Molk*, 30.

<sup>159</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 29-30.



Reynolds schreibt über ל, dass diese Präposition meistens verwendet wird, um eine Handlungsart zu benennen, ebenso kann sie eine Opferhandlung beschreiben, wie beispielsweise in Gen 22,2. Texte wie 2. Kön 23,10 und Jer 32,35 wären auch weiterhin verständlich, wenn „als“ übersetzt werden würde. Ebenso ergäbe Lev 20,5 noch einen Sinn, wenn bei *Moläch* von einer Opferart ausgegangen wird, auch wenn sich hier kein ל findet. In Lev 20,5 wird weiters nicht nur von Göttern, sondern auch von Praktiken gesprochen, denen die Israeliten hinterherhuren. In mehreren Stellen kann ל auch den Zweck einer Weihung bedeuten, wie beispielsweise in Ez 23,37 („als Speise“<sup>160</sup>) und Jer 19,5 („als Brandopfer“<sup>161</sup>). Auffallend bei den genannten Texten ist, dass ל mit dem Empfänger verbunden ist und anschließend auch die Opferart mit davorstehenden ל folgt. Es kommt in solchen Texten öfter vor, dass nach einem ל ein weiteres ל folgt, das die Opferart beschreibt. Beispiele hierfür sind Gen 17,20; Jes 49,6 und vor allem Lev 20,2-4 („dem Molek geben“, „als Molek hingeben“, „zu einem Molek machen“)<sup>162</sup>.<sup>163</sup>

Bauks schlägt die Übersetzung der Präposition als *lamed revaluationis* vor, während Müller ein *lamed essentiae* annimmt. Ein Lamed im Opferkontext findet sich schon in Gen 22,2 („als Brandopfer“<sup>164</sup>) und in Lev 5,18 („für das Schuldopfer“<sup>165</sup>; Müller und Eissfeldt übersetzen hier „als Schuldopfer“<sup>166</sup>). עֲבַר (hif.; 2. Kön 16,3) und נָתַן (Mi 6,7) sind die Verbwurzeln, die sich im Alten Testament in Verbindung mit dem *Mlk*-Opfer finden. עֲבַר kann mit dem punischen Kausativ von *Mlk* gleichgesetzt werden. Wichtige Verben in diesem Kontext sind auch das Verb für „verbrennen“ (שָׂרַף) und זָנַח („nachhuren“<sup>167</sup>).<sup>168</sup>

Manche Forscher meinen, vor *Moläch* hätte כ stehen müssen, um es als Opferart übersetzen zu können. Reynolds übersetzt ל jedoch mit „as“<sup>169</sup>, also „so, wie“. Biblische Beispiele hierfür sind Ex 2,10; 1.Sam 27,12; Ex 4,3; Jes 5,20; Gen 1,29; Ps 45,17 und Lev 19,18. Jer 32,35 ist im Zusammenhang mit der *Mlk*-Debatte sehr interessant, da es hier nach Reynolds keine zusätzliche Nennung eines Gottes benötigt hätte. Es ist schon klar gesagt, dass die

<sup>160</sup> Übersetzung Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 40, *Elberfelder Studienbibel* übersetzt „zum Fraß“.

<sup>161</sup> Jer 19,5 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>162</sup> Übersetzungsvorschläge Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 40.

<sup>163</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek:Dead or Alive?“, 38-40.

<sup>164</sup> Gen 22,2 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>165</sup> Lev 5,18 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>166</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 41, verweist auf Müller.

<sup>167</sup> Vgl. Ri 2,17.

<sup>168</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 41-42.

<sup>169</sup> Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 144.

Söhne und Töchter Baal geopfert wurden. Das ist der Grund, weshalb Reynolds hier „as a מֹלֵךְ“<sup>170</sup> („als ein *Moläch*“) übersetzt. Es würde also durchaus Sinn machen, *Mlk* als kausatives Partizip der Wurzel *hlk* anzusehen und ל mit „als“ zu übersetzen.<sup>171</sup>

### Abschließende Argumente

Bauks verweist auf Müller, der die Ansicht vertritt, dass nur in Lev 20,5 ein Gottesname gemeint ist. In allen anderen Stellen könnte *Mlk* im Opferkontext verstanden werden und auch eine Spezifizierung der Opferart meinen. Aus diesen Gründen sei es durchaus einleuchtend anzunehmen, dass auch ursprünglich im hebräischen Kontext eine Opferart und nicht ein Gott gemeint war.<sup>172</sup> Reynolds weiters, geht sowohl beim phönizischen Wort *molk*, wie auch beim hebräischen *Moläch*, von einer Opferart aus.<sup>173</sup>

Auch für Andreas Michel, auf den Bauks verweist, ist Jer 32,35 verständlicher, wenn eine Opferart und nicht ein Gott angenommen würde. *Moläch* ist hier mit den Höhen des Baal verbunden. *Moläch* könnte in den frühexilischen Texten 2. Kön 23,10 und in Lev 18,21 und 20,2.3.4, die direkt nach dem Exil verfasst wurden, auf zwei Arten verstanden werden. In dem vorexilischen Text Ex 13,12 wird *Mlk* mit עֵבֶר verbunden. In diesem Text kann JHWH als Empfänger des Opfers angenommen werden, was wiederum für die Debatte wichtig ist, ob die Kinderopfer JHWH dargebracht wurden. Jedoch findet sich in Dtn 18,10 und Jer 32,35 schon eine negative Interpretation von עֵבֶר.<sup>174</sup>

An einigen phönizischen Inschriften lässt sich zeigen, dass הלך im kultischen Kontext für „darbringen, anbieten“ verwendet wird.<sup>175</sup> Auch das spricht dafür, das hebräische *Moläch* als eigene Opferart zu übersetzen und es von der Wurzel *hlk* herzuleiten.

Die Annahme, dass *Mlk* einen Opferterminus meint ist vor allem auch durch die punischen Belege berechtigt, da die Anwendung auch in den biblischen *Mlk*-Belegen möglich ist. Ob für Ri 11 nun auch dieses spezielle Opfer angenommen werden kann, ist noch immer fraglich. Jedoch finden sich auffallende Parallelen zwischen den *Mlk*-Opfern und dem beschriebenen Opferritus in Ri 11 und Gen 22, da immer von Brandopfern die Rede ist und die eigenen Kinder geopfert wurden. Auch die Verbindung zu einem Versprechen findet sich in Ri 11.

---

<sup>170</sup> Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 145.

<sup>171</sup> Vgl. o.A. Reynolds „Molek: Dead or Alive?“, 144-146, vgl. hierzu auch Eissfeldt, *Molk*, 31, der ebenso „als *Moläch*“ übersetzt.

<sup>172</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 42-43.

<sup>173</sup> Vgl. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 114-115.

<sup>174</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 43.

<sup>175</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 150.

In punischen Inschriften steht *Mlk* wiederum oft im Zusammenhang mit einem Gelübde, was eine Verbindung zu Ri 11 darstellen würde. Auch die Erhöhung des Gelübdes durch einen Gott ist ein Vergleichspunkt der Inschriften und Ri 11. Bauks schließt weiters daraus, dass das *Mlk*-Opfer eher auf Grund von Notsituationen, weniger als gängiges Vorgehen praktiziert worden ist.<sup>176</sup>

Eissfeldt selbst geht davon aus, dass die ursprünglichste Lesart *L<sup>o</sup>Moläch* war. Da nun das punische *Mlk* mit „Versprechen“ oder Gelübde“ übersetzt werden kann, nimmt Eissfeldt nicht an, dass das hebräische *Mlk* einen Gottesnamen meint. Es wäre nach ihm dann nicht „der *Moläch*“ sondern „als *Moläch*“ zu übersetzen.<sup>177</sup> Dem schließe ich mich, auf Grund der in diesem Kapitel genannten Argumentationen, an.

## 2.5 Schlussfolgerung

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Kinderopfer, sowohl solche für JHWH, wie auch für fremde Götter, in der Bibel belegt sind. So ist zu vermuten, dass es eine Zeit gab, in der die Erstgeburt des Menschen geopfert wurde, sowie Brandopferungen von Kindern, in Notsituationen, auch in Folge eines abgelegten Gelübdes, stattgefunden haben müssen. Als Opfer wurden meistens die eigenen Kinder dargebracht, nicht Gefangene, Fremde oder Ausgestoßene. Jedoch kann aus den genannten Stellen nicht hergeleitet werden, dass JHWH als Gott angesehen wurde, der solche Opfer wünscht. Die Kinderopfer wurden, zuerst bei der Erstgeburt wie auch später bei der Josianischen Reform, offiziell verboten und als Gräueltat dargestellt. Opfer an JHWH haben wahrscheinlich aus Missinterpretation des Willens JHWHs, wie bei der Forderung der Opferung aller Erstgeburt, oder in äußersten Notsituationen, um JHWH oder andere Götter zum Eingreifen zu bewegen oder sie zu besänftigen, stattgefunden. Ri 11 könnte ein Beispiel für eine Kinderopferpraxis sein, die im JHWH-Kult legitimiert war und noch nicht kritisiert wurde.

## 3. Jungfrauenopfer und Initiationsritus

Green schreibt, dass in vielen Geschichten der Antike meistens junge Mädchen präferiert als Opfer ausgewählt wurden. Die Opferung der Tochter durch den Vater wurde als größtes Opfer dargestellt, das dargebracht werden kann. Die Betonung der Jungfräulichkeit in vielen Geschichten hing wahrscheinlich mit dem hohen Wert zusammen, der der Jungfräulichkeit

---

<sup>176</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 47-48.

<sup>177</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 37-38.

zugeschrieben wurde. Sie drückt vor allem Reinheit aus. Außerdem stehen Jungfrauen an einem entscheidenden Punkt, nämlich am Übergang zum Erwachsenenwerden. Ihre Position ist eine Grenzwertige in der Gesellschaft. Sie ist noch keine Frau, aber auch kein Mädchen mehr.<sup>178</sup>

Bauks schreibt über das Opfer junger Mädchen, wie das Iphigenies, dass diese auch außerhalb von den mythischen Erzählungen bei den Griechen belegt sind. Motive für solche Opfer sind, beispielsweise in der Iphigeniegeschichte und in Ri 11, die Kriegsnot, ein Vater, der als Anführer fungiert, Gelübde, der Zorn eines Gottes oder einer Göttin (bei Iphigenie muss Artemis besänftigt werden), ein Opfer das speziell von einer Gottheit ausgewählt wird etc. Was Ri 11 mit griechischen Geschichten auch gemeinsam hat, ist die Unklarheit darüber, wie das Opferritual dann tatsächlich aussieht oder endet. Jungfrauenopfer als Selbst- oder Fremdropfer sind in griechischer Literatur belegt. Im griechischen Rahmen fällt auf, dass die Wahl des Opfers meistens auf ein Mädchen fällt. Bei der Opferform findet sich neben den Brandopferungen auch Belege für Tod durch Hinabstürzen über eine Mauer. Das Opfer ist meistens ein Besonderes, denn es soll dafür da sein, die Götter zu besänftigen oder zu etwas zu bewegen. Die Opfer dienen meistens einem gemeinschaftlichen Ziel. Deshalb findet sich auch immer wieder die Zustimmung der Opfer, denn wenn diese sich weigern, hat dies negative Auswirkungen auf ihre Stadt, ihr Volk, ihre Familie etc. Mit Ausnahme der griechischen Kultur, die oft junge Mädchen bevorzugt, kommt es in anderen Völkern meistens auf Abstammung oder speziell das Alter des Menschen an.<sup>179</sup>

Eine Jungfrau steht, auch nach Alttestamentlichen Verständnis, noch im Einflussgebiet des Vaters. Sie hält jedoch schon nach einem Mann Ausschau. Dieses Übergangsstadium könnte auch als wichtig gegolten haben, wenn es um die Wirksamkeit des Opfers ging, vermutet Green.<sup>180</sup>

Bauks beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit der Frage, ob es sich in Ri 11, an Stelle eines Opfers, ursprünglich um einen Übergangsritus gehandelt haben könnte. Durch die Betonung der Jungfräulichkeit wird gezeigt, dass das Mädchen an einem Wendepunkt steht. Einerseits ist sie noch bei ihrem Vater zuhause, der für sie verantwortlich ist, andererseits hält sie schon nach einem Mann Ausschau. Dadurch, dass sie noch Jungfrau ist, zählt sie noch nicht als vollständige Frau und somit auch nicht als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft.

---

<sup>178</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 164.

<sup>179</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 69-71.

<sup>180</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 164.

Auf diesen Zustand des Überganges weist auch die Namenlosigkeit hin. Dadurch, dass der Opfervollzug in Ri 11 so kurz formuliert und nicht näher bestimmt wird, gingen viele Forscher davon aus, dass es sich hier nicht wirklich um eine Opferung gehandelt haben könnte. Es könnte auch um ihre Jungfräulichkeit getrauert werden, wenn sie beispielsweise durch einen Weiheakt zu ewiger Jungfräulichkeit im Tempel vorgesehen worden wäre.<sup>181</sup> Auch Samuel wurde in einem Gelübde Gott versprochen und anschließend in den Tempel geschickt.<sup>182</sup> Ebenso könnte nach Bauks der am Schluss genannte Festakt auf eine Weihehandlung hinweisen.<sup>183</sup>

Bauks verweist bei der Verbindung des Motivs der Jungfräulichkeit mit einer anstehenden Hochzeit auf Iphigenie, die vor ihrer Hochzeit mit Achill steht. Für sie gab es auch ein eigenes Fest das von Mädchen gefeiert wurde. Bauks sieht in dieser Erzählung einen Übergang in ein neues Stadium. Durch ihre Einwilligung in das Opfer stimmt sie gleichzeitig einem Übergang in eine neue Identität zu, die sie von all ihren Altersgenossinnen unterscheidet.<sup>184</sup>

Für Bauks wäre es durchaus möglich, dass Ri 11 ursprünglich einen Initiationsritus, einen Übergangsritus eines Mädchens zu einer Frau beschrieben haben könnte. Da das Erinnerungsfest am Ende des Textes der Jungfräulichkeit des Mädchens gilt, hält Bauks eine solche Verbindung für nicht unwahrscheinlich. Bauks betont, dass die Phase, in der die Tochter nach einem Mann Ausschau hält und noch im Einflussbereich des Vaters ist, eine sehr gefährvolle Zeit für das Mädchen darstellt. Sie ist schon fruchtbar, hat jedoch noch keinen Ehemann. Ab dem Moment der Hochzeit, folgt die Phase, in der sie unter Beweis stellen muss, dass sie Kinder zur Welt bringen kann, damit sie als vollwertige Frau gilt.<sup>185</sup> Genau in dieser Übergangsphase steht die Tochter Jephthas. Die bewusste Betonung der Jungfräulichkeit kann auf einen Übergangsritus oder eine Weihehandlung hinweisen.

Moshe Weinfeld, versteht auch die Formulierung, etwas im Feuer darzubringen, als Symbol für einen Weiheakt, der ursprünglich ein assyrischer Reinigungsritus gewesen ist. Oftmals wurden Kinder einem Königsgott geweiht.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 65.

<sup>182</sup> Wobei Samuels Mutter dies auch dezidiert versprochen hat, während Jephtha klar ein Brandopfer versprochen hat.

<sup>183</sup> Vgl. Bauks, *Jephthas Tochter*, 58.

<sup>184</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 60.

<sup>185</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 66.

<sup>186</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 66.

Bauks verweist auf Engelken, die von der anderen Seite ausgeht, nämlich gerade vom Opfer der Jungfräulichkeit, nicht des Mädchens selbst. Interessant wäre hier eine Verbindung zu Jephthas Abstammung von einer Prostituierten zu ziehen.<sup>187</sup>

Der Text könnte nach Engelken ein Hinweis auf Fruchtbarkeitsriten in Israel sein. Die Bestürzung des Vaters lässt sich dann darauf zurückführen, dass Jephtha für den Schutz der Jungfräulichkeit seiner Tochter zuständig ist. Weiters würde es nach einer Entjungferung sehr schwer sein, die Tochter zu verheiraten, was wiederum die Nachkommenschaft Jephthas gefährdet. Bei dem Festakt wird dann daran erinnert, dass dieses Mädchen das Wertvollste, was sie hatte, geopfert hat.<sup>188</sup>

Bauks jedoch geht nicht davon aus, dass Ri 11 eine Weihehandlung umschreibt, da die Menschenopferthematik so stark hervorgehoben wird. Allein die heftige Reaktion Jephthas macht nur Sinn, wenn er vom Opfer seiner Tochter ausgehen muss. Bauks nimmt jedoch an, dass das Opfer und das Thema der Jungfräulichkeit eng zusammengehören.<sup>189</sup>

Hier möchte ich noch einmal auf David Marcus eingehen, der verschiedene Argumente für und gegen eine mögliche Weihehandlung aufzeigt. Die Formulierung *וְהָיָה לַיהוָה* („der soll dem HERRN gehören“<sup>190</sup>) kann eigentlich nur auf eine Weihe hinweisen, nicht auf eine Opferung, jedoch heißt es gleich danach: „ich will ihn als Brandopfer opfern!“<sup>191</sup>, was in diesem Fall nicht einfach vergessen werden darf. Dieser Satz ist für Marcus auch ein Hinweis für eine tatsächliche Opferung. Für eine Weihung würde jedoch auch sprechen, dass der Schwerpunkt eindeutig auf der Jungfräulichkeit und nicht auf dem Opfer liegt. Auch die Erfüllung des Gelübdes scheint darin zu liegen, dass sie noch Jungfrau war, da es heißt: „Und er vollzog an ihr sein Gelübde, das er gelobt hatte. Sie hatte aber keinen Mann erkannt.“<sup>192</sup> Das Einzigartige in Israel schien auch nicht ihre Opferung, sondern die freiwillig gewählte Jungfräulichkeit zu sein, dieser wird dann anschließend durch die Frauen gedacht. Ein Argument für Marcus ist auch die Unbestimmtheit im Text, vom Vorgang der Opferung ist nichts Genaues überliefert. Weiters würde die Tochter doch bei ihrem bevorstehenden Ende ihren Tod und nicht ihre Jungfräulichkeit beweinen, so Marcus und sie würde ihre letzten Tage mit ihrem Vater verbringen und nicht allein in den Bergen. Das waren ein paar

---

<sup>187</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 77-78.

<sup>188</sup> Vgl. o.A. Engelken, *Frauen im Alten Israel*, 34-35.

<sup>189</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 72-73.

<sup>190</sup> Ri 11, 31 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>191</sup> Ri 11,31 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>192</sup> Ri 11,39 nach *Elberfelder Studienbibel*.

Argumente die Marcus für eine Weihehandlung nannte. Dagegen sprach für ihn, neben der Nennung einer Brandopferung, auch die Formulierung, dass er das tat, was er gelobt hatte und das war ein Brandopfer. Ebenso würde das jährliche Trauern um die Tochter nur Sinn ergeben, wenn sie tatsächlich geopfert wurde. Es finden sich auch keine Parallelen in der hebräischen Bibel, nach denen Mädchen Keuschheit geloben, betont Marcus.<sup>193</sup> Auch könnte die Tochter noch ihr Leben lang ihre Jungfräulichkeit beweinen, wenn sie nicht geopfert worden wäre, sondern nur geweiht. Nach Marcus ist die Erwähnung einer Brandopferung symbolisch zu verstehen. Auch könnte die Tochter, wenn sie nur geweiht würde, nicht ihr ganzes Leben mit ihren Freundinnen trauern, da sie ja von diesen getrennt werden würde. Die Tochter stirbt als Jungfrau, egal ob sie geweiht oder sofort geopfert worden wäre. Auch müsste Jephtha nach dem Verständnis der Mescha eine Strafe treffen, wenn er tatsächlich seine Tochter geopfert hätte. Aus all diesen Argumenten schließt Marcus, dass die Tochter eher geweiht als geopfert wurde.<sup>194</sup>

Exum meint jedoch, dass es bei der Klage um Jungfräulichkeit vielmehr um das damalige Weltbild ging, denn nach diesem war die wichtigste Aufgabe der Frau Kinder zu bekommen und die konnte sie durch ihren Tod nicht erfüllen. Nachkommen auf die Welt zu bringen war unter anderem auch eine Voraussetzung dafür, respektiert zu werden. Exum drückt es sehr treffend aus wenn sie sagt: „Ohne Nachwuchs zu sterben, heißt unerfüllt und unfertig zu sterben.“<sup>195</sup> <sup>196</sup> Gleichzeitig zeigt Tribble auch die Tragik eines Sterbens durch Verbrennen und durch eine Opferung, die vom eigenen Vater durchgeführt wird.<sup>197</sup>

Exum ergänzt, dass die Menschen der damaligen Zeit die Vorstellung hatten, durch Nachkommen in Erinnerung zu bleiben, was auch der Grund sein könnte, weshalb extra ein Fest für die Tochter abgehalten wurde, damit sie für ihre heldenhafte Selbstopferung in Erinnerung blieb, wenn sie schon keine Kinder hatte.<sup>198</sup>

Hinweise auf einen Initiationsritus findet Jost bei dem in Ri 11 erwähnten zwei Neumonden, weshalb eine Neumondsfeier gemeint sein könnte, bei der die Menstruation von Mädchen gefeiert wurden. Solche Feiern wurden meistens im Freien mit anderen Frauen begangen.<sup>199</sup>

---

<sup>193</sup> Vgl. auch Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 156.

<sup>194</sup> Vgl. o.A. David Marcus, *Jephthah and his Vow*, Texas 1986, 50-52.

<sup>195</sup> Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen*, 40.

<sup>196</sup> Vgl. o.A. Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen*, 40.

<sup>197</sup> Vgl. Tribble, *Texts of Terror*, 104.

<sup>198</sup> Vgl. o.A. Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen*, 40.

<sup>199</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 206.

Zu erwähnen sind hier noch Tophets, wo Inschriften gefunden wurden, die auf tatsächliche Opfer- oder Weihehandlungen hinweisen, so beispielsweise eine Inschrift aus Ngeaus aus dem 3. Jhd. n. Chr., die eine Weihe annehmen lässt, so Benichou-Safar, auf die Bauks hier verweist. Die Stelen weisen auf Initiationsriten hin, wodurch *mlk'mr* dann als Auslösungsritus verstanden werden muss. Das Lamm wird in Stellvertretung für einen Menschen geopfert. Eine Stele für den Saturn lässt vermuten, dass es um den neuen Lebensabschnitt des Priesters oder auch eines Laien geht. Lateinisch könnte man den Kausativ von *hlc* dann mit „intrare“ übersetzen, im Sinne eines „unter das Joch treten“<sup>200</sup>. Bauks hält diese Theorie für unwahrscheinlich, vor allem, da sie es wichtig findet, die Stelen mit den Urnen in Verbindung zu bringen. Die Funde auf die sich Benichou-Safar bezieht weisen eindeutig auf Menschenopfer hin, da die Kinder vom Tophet in Krügen zusammengelegt wurden.<sup>201</sup>

Die Theorien zu Ri 11 lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Tochter wurde tatsächlich geopfert, die Jungfräulichkeit wurde nur erwähnt, weil sie somit nach ihrem Tod nichts Bleibendes hinterlassen hat und somit in Vergessenheit geraten würde, wenn die Frauen nicht ein Gedächtnisfest abhalten würden.<sup>202</sup> Die zweite Möglichkeit wäre, dass die Tochter JHWH geweiht wurde und hierfür ewig jungfräulich blieb. Die dritte Alternative ist eine Weihe mit Verlust der Jungfräulichkeit im Sinne einer heiligen Prostitution. Selbst halte ich die erste Möglichkeit für am Wahrscheinlichsten, da Jephtha ein Brandopfer verspricht. Die Nicht-Nennung des genauen Opfervollzugs ist eher ein Stilmittel, da das Verb עָשָׂה hier im Zusammenhang mit seiner vorigen Verwendung in der Rede der Tochter, wie eine Provokation wirkt. Mehr hierzu werde ich im zweiten Teil meiner Arbeit schreiben.

## 4. Feuerriten, Brandopfer

Eberhard schreibt, dass das Opfer, das im Alten Testament am Häufigsten genannt wird, das Brandopfer ist. Ebenso ist das erste Opfer, das JHWH dargebracht wird, ein Brandopfer durch Noah. Bei einem solchen Opfer wurde das ganze Tier am Altar verbrannt. Das Wort עֹלָה ist nach Eberhard die weibliche Partizipform von dem Verb עָלָה das „Aufsteigende“ bedeutet. Es gibt noch ein zweites Wort im Hebräischen, welches „Brandopfer“ meint und meistens mit „Ganzopfer“ übersetzt wird, nämlich כָּלִיל (Dtn 33,10). Hier muss erwähnt werden, dass es im

---

<sup>200</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 31; Vgl. o.A. Jer 27,8.

<sup>201</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 31-32.

<sup>202</sup> Dafür spricht auch, dass im Text vom „Besingen“ und nicht „Beklagen“ ihres Schicksals die Rede ist, was immer wieder diskutiert wurde.



Hebräisch eigentlich kein Wort gibt, das konkret „verbrennen“ bedeutet, jedoch kommt die Übersetzung dem Wort **עֹלָה** am nächsten, das Verb wird jedoch auch bei anderen Opferformen verwendet. Die regelmäßigen Opfer im Tempel haben wohl dazu geführt, **עֹלָה** vorrangig mit dem Brandopfer zu verbinden. Außerdem wurde jedes Opfer verbrannt. Eberhard nimmt aber an, dass die Verbrennung als Ganzopfer am beeindrucktesten gewirkt haben muss, da das Feuer hier wohl sehr imposant war. Bei einem Speiseopfer wurde beispielsweise nur ein Teil verbrannt, weshalb das Feuer hier nicht so groß gewesen sein kann.<sup>203</sup>

D. Kellermann verweist in seinem Bericht über das Wort **עֹלָה** im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament auf E. König, der vorschlägt, **עֹלָה** als Singular Qual Partizip im Feminin vom Verb **עָלָה** zu übersetzen, was „die (oder das) Hinaufsteigende“<sup>204</sup> bedeutet. Weiters erwähnt er L. Köhler, der das Wort als Abkürzung des Wortes „hamminhah ha’olah ‚die aufsteigende Huldigungsgabe“<sup>205</sup> interpretierte. Die Frage die er sich stellte war, ob mit dem „Hinaufsteigen“, der Rauch, das Feuer oder der Duft gemeint ist. Der Opfernde könnte auch an einen himmlischen Platz, einen Tempel oder auch auf eine Mauer oder einen Turm hinaufsteigen, um dort sein Opfer darzubringen. 2. Kön 3,27 könnte ein Beispiel dafür sein, dass das Wort ursprünglich ein Opfer auf einem Turm gemeint haben könnte. Weiters wurde das ugaritische Wort *šrp* mit dem hebräischen Wort **עֹלָה** in Beziehung gesetzt. Da *šrp* mit Brandopfer übersetzt werden kann, kann diese Übersetzung auch für das hebräische Wort **עֹלָה** angenommen werden. Es ist auch möglich, **עֹלָה** als spätere Variante von dem hebräischen Wort für Ganzopfer (**כליל**) anzunehmen. Jedoch kommen die beiden Wörter in 1.Sam 7,9 nebeneinander vor, sie wurden also in einer bestimmten Epoche für zwei unterschiedliche Bedeutungen verwendet. L. Rost meint, dass er bei der Herkunft des Wortes weder vom Semitischen noch vom Griechischen ausgehe. Er nimmt an, dass es ursprünglich von einem Volk stammte, das aus dem Süden des Taurus kam. Jedoch hätten die Israeliten das Wort von den Kanaanäern übernommen.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Vgl. o.A. Christian Eberhard, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen-Vluyn 2002, 16-19.

<sup>204</sup> D. Kellermann, „**עֹלָה/עָלָה**“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 106.

<sup>205</sup> Kellermann, „**עֹלָה/עָלָה**“, 106.

<sup>206</sup> Vgl. o.A. Kellermann, „**עֹלָה/עָלָה**“, 106-108.

D. Kellermann betont noch einmal, dass das  $\text{עֹלָה}$  das Opfer ist, das im Alten Testament am öftesten genannt wird. Im Buch der Richter selbst kommt es sechsmal vor. Die Besonderheit des Brandopfers war, dass nichts für Priester oder Opfernde zur Speise bleibt. Alles wurde verbrannt. Der Ablauf war, dass der Laie das Opfertier zum Priester, zum Heiligtum brachte. Dort wurde dem Tier die Hand aufgestemmt, was jedoch ein späterer Brauch zu sein schien. Diese Tat stellte wohl eine stellvertretende Opferung dar. Nach der Handaufstimmung wurde das Opfer getötet und vom Opferherrn geschächtet. Das Schlachten wurde in den verschiedenen Texten entweder vom Opferherrn oder vom Priester durchgeführt. In manchen Texten kommt auch das Verteilen des Blutes auf dem Altar vor. Das Tier wurde anschließend gehäutet und zerteilt. Alle Teile wurden auf den Altar gelegt. Bei der Verbrennung war der aufsteigende Rauch zentral, der zum Wohlgeruch für JHWH werden sollte.<sup>207</sup>

Eberhard nennt Lev 1,3-9 als eine Stelle, in der der Brandopferritus geregelt werden sollte. In Lev 1,3 wird  $\text{עֹלָה}$  als Gabe bezeichnet. Eberhard sieht das alttestamentliche Opfer als ein großes Ganzes an, das nicht erst beim tatsächlichen Opfer beginnt. So schreibt er: „jedes Opferritual beginnt am Hause des Opfergebers, da mit der Wahl der Opfermaterie bereits die Entscheidung über die Opferart fällt“<sup>208</sup>. Vom Haus ging es dann zum Heiligtum und dann zum Brandopferaltar. Dort war JHWH anwesend. Eberhard bezeichnet JHWH als Ziel und Ende des Rituals. Das Opfer sollte für ihn zum Wohlgeruch werden. Wichtig war auch die Fehlerlosigkeit des Opfers.<sup>209</sup> In diesem Kontext könnte auch die Bevorzugung von Jungfrauen erklärt werden.

Green schreibt hier mit I. Bradleys Gedanken, dass etwas zu Verbrennen im Alten Testament bedeutete, es Gott zurückzugeben. Das Feuer wurde hier mit Buße und mit Reinigung von den Sünden verbunden. Ein Tieropfer war das Ersatzopfer für den sündig gewordenen Menschen.<sup>210</sup> Auch Eberhard sieht diese Verbindung zwischen Brandopfer und Sündenvergebung.<sup>211</sup>

Die Brandopferung hatte nach Green außerdem symbolischen Charakter durch die Elemente Feuer und Blut, das durch den Vorgang der Schächtung als wichtig herausgestellt wurde. Beides sind Symbole für Verwandlung, außerdem verbindet man sie mit Zerstörung und

---

<sup>207</sup> Vgl. o.A. Num 28,1.6 und Kellermann, „ $\text{עֹלָה/עֹלָה}$ “, 108-110.

<sup>208</sup> Eberhard, *Studien*, 23.

<sup>209</sup> Vgl. o.A. Eberhard, *Studien*, 22-24.

<sup>210</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 77.

<sup>211</sup> Vgl. Eberhard, *Studien*, 71.

Lebenskraft. Beide sind rot und stehen in einigen Kulturen für Reinheit, Fruchtbarkeit und Dynamik des Lebens. Außerdem können sie mit Gewalt und damit auch mit Angst verbunden werden, denn im Krieg wurde Blut vergossen und Gebäude durch Feuer zerstört.<sup>212</sup>

Durch das vollständige Verschwinden der Opfer wurde das Feueropfer, nach Green, zusätzlich zu etwas Besonderem. Die Reste stiegen als Rauch in Richtung Himmel, wo die Heimat der Götter vermutet wurde.<sup>213</sup> Green bezeichnet Feuerriten als „Medium der Transformation“<sup>214</sup>, bei dem das Opfer in die Welt der Götter gelangte.<sup>215</sup>

In der griechischen Mythologie war das Feuer sogar das verbindende Element zwischen Erde und Himmel, so Green.<sup>216</sup> Das Verschwinden des Opfers kann also auch als Entschwinden in die göttliche Welt gedeutet werden. Das Feueropfer musste außerdem eine beeindruckende Wirkung gehabt haben. Das riesige knisternde Feuer, die Schreie des Opfers und die Schatten, die in den Flammen zu sehen waren, machten gewiss Eindruck.<sup>217</sup>

Auch Eberhard sieht im Akt der Verbrennung den wichtigsten Moment des Rituals. Dies zeigt sich durch die immer wiederkehrende Erwähnung von Brennholz. In den priesterlichen Texten wurde die Verbrennung durch einen Priester durchgeführt. Das Opfer wurde am Brandopferaltar durch die Verbrennung symbolisch umgewandelt und dadurch zu einem Wohlgeruch für JHWH.<sup>218</sup>

Für Ri 11,29-40 interessant ist der Text Jos 22,10ff, der nach D. Kellermann auf einen eigenen gileaditischen Brandopferkult hinweist, wo an einem Altar der JHWH-Dienst praktiziert wurde. Im Westen wurde dieser Kult negativ bewertet. L. Rost, auf den Kellermann verweist, findet hier den Ursprung von einem Übergang eines Opfers, das als Speise für einen Gott gedacht war, zu einem Brandopfer. Letzteres sei in der Richterzeit in Israel eingeführt worden. Hier war es außerdem üblich, keinen Priester bei der Opferung dabei zu haben. Gideon und Manoach brachten Opfer dar, obwohl sie keine Priester waren. Das עֹלָה hätte Israel erst im versprochenen Land kennengelernt und von den Kanaanäern

---

<sup>212</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 67.

<sup>213</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 67.

<sup>214</sup> Green, *Menschenopfer*, 80.

<sup>215</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 80.

<sup>216</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 69.

<sup>217</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 71-72.

<sup>218</sup> Vgl. o.A. Eberhard, *Studien*, 68.

übernommen, so Kellermann. Zur Zeit Gideons begannen auch manche Menschen, fremden Göttern, vor allem dem Gott Baal, Brandopfer und auch Schlachtopfer darzubringen.<sup>219</sup>

Auch wenn, wie bei dem gileaditischen Brauch, nicht die Priester sondern die Laien Opfer darbrachten, ist immer eine Verbindung von עֹלָהּ zu einem Altar zu sehen, so Kellermann. So finden sich oft Beschreibungen vom Bau eines Altars mit anschließendem Brandopfer.<sup>220</sup>

Durch diese Beschreibung ist verständlich, dass Jephta das Opfer auch ohne Priester dargebracht hat. Es war, wie es scheint, zur Zeit der Richter nicht unüblich, als Laie ohne priesterlichen Beistand zu opfern. Wichtig war, dass die Opferung auf einem Altar stattgefunden hat. Es kann angenommen werden, dass Jephta einen eigenen Opferaltar zur Verfügung hatte, da schon von Gideons Vater berichtet wird, dass er einen Götzenopferaltar besaß.<sup>221</sup> Beim Opfervollzug kann angenommen werden, dass der Mensch zunächst getötet, vielleicht geschächtet, wurde und erst anschließend verbrannt.

Das Schwierige an Forschungen zu Brandopferungen ist für Green, dass sie schwer nachzuweisen sind, da die Opfer vollständig verbrannt wurden. Es finden sich jedoch genug Belege in der antiken Literatur zu einem solchen Ritus, weshalb seine Existenz auch angenommen werden kann.<sup>222</sup> Hinweise auf Feueropferungen fanden sich in Palästina, Phönizien und Mesopotamien.<sup>223</sup>

Ein Beispiel, für einen Fund der auf Brandopferungen schließen lässt, nennt Lange. Unter dem Flughafen in Amman wurden die Knochenfragmente mehrerer Menschen und Tiere entdeckt, die Anzeichen von Verbrennungen trugen. Dieser Fund lässt darauf schließen, dass an jenem Ort Verbrennungen stattgefunden haben. Es könnte sich hier um einen Leichenhallentempel handeln oder um einen Tempel, der mit Menschenopferungen verbunden wurde, so Lange. Die Verbrennungen ähneln jenen von frisch getöteten Menschen. Die Menschen wurden also, aller Wahrscheinlichkeit nach, zuerst getötet und anschließend verbrannt.<sup>224</sup>

Als Beispiele für Kinderopfer durch Verbrennung im Alten Testament nennt Mader Dtn 12,31 und Dtn 18,9-19. In letzterem Text geht es um ein präventives Verbot. Die Israeliten sollen

---

<sup>219</sup> Vgl. o.A. Kellermann, „עֹלָה/עֹלָה“, 113-114.

<sup>220</sup> Vgl. o.A. Kellermann, „עֹלָה/עֹלָה“, 118.

<sup>221</sup> Vgl. Ri 6,25-26.

<sup>222</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 67.

<sup>223</sup> Vgl. o.A. Green, *Menschenopfer*, 77.

<sup>224</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burn Their Sons and Daughters.“, 123.

sich nicht die Praktiken der fremden Völker aneignen. Die erwähnten Völker sind jene, denen das Volk begegnen wird, wenn sie am Weg ins verheißene Land sind.<sup>225</sup>

Bei den menschlichen Brandopfern kann nach Reynolds davon ausgegangen werden, dass sie in Israel, bzw. Juda wohl zuerst getötet und anschließend verbrannt wurden. Dafür spricht, dass dies auch bei den Tieren so gehandhabt wurde und auch die Erzählung in Gen 22,9 wo es heißt „Dann band er seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf das Holz.“<sup>226</sup> Weiters ist wahrscheinlich, dass man vor der Verbrennung das Blut abrinnen ließ. Eine solche Vorgehensweise ist auch von der Insel Kreta in der Bronzezeit bekannt, so Reynolds.<sup>227</sup> Wird auch bei Ri 11 von einer tatsächlichen Opferung und nicht einer Weihehandlung ausgegangen, wurde die Tochter wohl auch zuerst getötet, vielleicht mit einem speziellen Ritualmesser, und anschließend verbrannt. Ob auch die Menschen, wie die Tiere, zuerst in Teile zerlegt wurden, ist nicht zu sagen und nach Darstellungen von Brandopferungen, bei denen der ganze Mensch dargestellt wird, auch nicht anzunehmen.

## 5. Menschenopfer im Umkreis Israels

Bauks schreibt, dass manche Forscher annehmen, dass die Menschenopfer ein Zeichen syrisch-palästinensischer Kultur sind, von der sich noch Spuren in der Bibel finden.<sup>228</sup> In diesem Kapitel verwende ich vor allem Maders Werk „Die Menschenopfer der Alten Hebräer“, das einen Überblick über die Menschenopferpraxis in den Völkern rund um Israel enthält. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass Menschenopfer bei den umliegenden Völkern belegbar sind und aus diesem Grund auch angenommen werden kann, dass das Volk Israel, das sich auch andere fremdländische Praktiken aneignete, ebenso Menschenopfer praktiziert haben könnten. Außerdem soll in diesem Kapitel überlegt werden, von welchen Völkern und zu welcher Zeit, das Volk Israel Menschenopfer übernommen haben könnte.

### 5.1 Ägypten

Eine Inschrift auf dem Grabmal Setis I., die ungefähr 1327. v. Chr. verfasst wurde, spricht von dem Beschluss des Gottes Ra, Menschenopfer durch Tieropfer zu ersetzen. Mader meint, dass hier nur Ägypter gemeint sind, Fremde könnten weiterhin geopfert werden.<sup>229</sup> Er vertritt die Ansicht, dass die Menschenopferpraxis in Israel eine bereits aus Ägypten importierte

---

<sup>225</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 75.

<sup>226</sup> Gen 22,9 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>227</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 149.

<sup>228</sup> Vgl. Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice“, 66.

<sup>229</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 15-16.

Praxis sei. Deshalb gehe ich hier genauer auf die ägyptische Menschenopferpraxis ein. Hinweise hierzu habe ich schon im Kapitel über Erstgeburtensopfer gezeigt. Die Weihe der Erstgeburt könnte auf die Tötung aller ägyptischen Erstgeburt zurückgeführt werden, was jedoch wiederum für eine bewusste Weihe und nicht eine Opferung sprechen würde, da die Erstgeburt der Israeliten bewusst verschont wurde.

Zum Menschenopfer in Ägypten verweist Mader auf eine Schieferplatte des Königs Nar-Mer, die ungefähr aus dem Jahr 3000 v. Chr. stammt. Auf dieser sind gefesselte Menschen abgebildet, deren abgetrennte Köpfe, in Leder gehüllt, vor ihnen am Boden liegen. Durch die Anwesenheit eines Priesters auf dem Bild kann von einer Menschenopferpraxis ausgegangen werden. Mader nimmt hier ein jährliches Dankfest an, bei dem Menschen geopfert wurden. Ebenso seien Festriten ein Grund für Menschenopfer gewesen. Es gab also von alters her, fast durchgehend, bis in die griechisch-römische Zeit hinein, Menschenopfer in Ägypten.<sup>230</sup>

Bei den Ägyptern gibt es nach Mader auch Hinweise auf Auslösung der Opfer, nämlich durch Abschneiden der Haare, die als Sitz des Lebens galten.<sup>231</sup> Mader nennt das, für unsere Thematik wichtige, Fest in Busiris, das von vielen Schriftstellern auf Grund seiner Bekanntheit kommentiert wurde. Bei diesem Fest wurden Menschen lebendig verbrannt, so Manetho, auf den Mader verweist.<sup>232</sup>

In Ägypten gibt es nach Mader auch Belege für Menschenopfer in Notsituationen, wie Dürre oder Pest. Er verweist hier auf Eusebius, der über die Ägypter schreibt, dass diese unschuldige Menschen geopfert hätten. Anschließend nennt Mader Rufinus, der von den Funden von Kinderköpfen mit vergoldeten Lippen aus dem Jahren 379 bis 395 n. Chr. spricht. Diese Funde seien Grund für die Bekehrung vieler Menschen zum Christentum gewesen.<sup>233</sup>

Grundsätzlich geht Mader davon aus, dass es bei allen antiken Völkern Menschenopfer gegeben hat, beispielsweise um ihre Häuser zu schützen. Es wurden meistens Kinder, Gefangene oder Mädchen am Grundstein der Gebäude geopfert. In Ägypten gab es auch die Praxis, Mädchen in den Nil zu werfen oder das Blut von Kindern gegen Aussatz zu verwenden. Pseudo-Jonathan schreibt, dass der König von Ägypten die Kinder Israels opfern lassen wollte, um in ihrem Blut zu baden.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 17-19.

<sup>231</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 21.

<sup>232</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 23-24, er verweist auf Manetho im Fragment 84.

<sup>233</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 24-25.

<sup>234</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 26-28.

Sowohl bei den Ägyptern, wie auch bei den Hebräern, wurde nach Mader das Opfer wohl in den meisten Fällen zuerst getötet bevor es verbrannt wurde. Eine weitere Parallele zu den Ägypter sieht Mader im magischen Zweck der Opferungen. Denn auch bei den Hebräern findet sich die gemeinsame Nennung von Menschenopfern und Zauberei.<sup>235</sup> So werden in 2. Chronik 33,1ff bei den Gräueltaten des Königs Manasse, neben dem „durchs Feuer gehen lassen“ seiner Söhne, auch Zauberei, Beschwörung und Magie kritisiert.

In 2. Chr. 33,1ff findet sich nach Mader auch die Verbindung zum Totenkult, die vor allem in Ägypten auch mit Menschenopfern zusammenhängen. Eine magische Komponente beinhaltet für ihn vor allem auch das Kinderopfer der Sabier, auf das ich später noch zu sprechen komme.<sup>236</sup>

## 5.2 Assyrien

Mader geht nach den biblischen Belegen davon aus, dass das *Moläch*opfer in Israel vor allem (wieder) aufgekommen ist, als die assyrische Herrschaft über Israel begann, also im Zeitraum von 700 bis 610 v. Chr. Jedoch meint er, dass bei den Assyrern und Babyloniern keine Belege für Menschenopfer zu finden sind, weshalb eine Beeinflussung durch diese Kulturen unwahrscheinlich ist. Jedoch gibt er auch zu bedenken, dass bei allen semitischen Völkern Menschenopfer nachgewiesen werden können. Da die Assyrer und Babylonier ein organisiertes Opferwesen hatten, kann ziemlich sicher auch von Menschenopfern in diesen Kulturen ausgegangen werden, so Mader. Hinweise auf solche Opfer gibt beispielsweise der Text IV Rawl. 26, Nr.6, auf den Mader verweist. In diesem steht, der Vater müsse das Leben seines Kindes für seine Sünden geben, wobei hier nach Mader eigentlich nicht direkt die Wörter Vater und Sohn zu lesen sind.<sup>237</sup>

Einen weiteren Hinweis auf Menschenopfer zeigt Mader am Beispiel eines Siegelzylinders aus der Periode 2500/2000 v. Chr.. Darauf ist ein Feuergott zu erkennen, der durch ihn umgebende Flammen als solcher zu identifizieren ist. Neben ihm stehen ägyptische Priester, die wiederum durch die Leopardenfelle als solche zu erkennen sind. Diese Priester holen zu einem Schlag auf einen knienden, fast nackten Mann aus, über dessen Kopf eine Flamme abgebildet ist, auf Grund derer von einer Brandopferung ausgegangen werden kann.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 39.

<sup>236</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 59-60.

<sup>237</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 40-41.

<sup>238</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 44.

Auch in juristischen Texten finden sich Hinweise auf eine Menschenopferpraxis. Darin ist geregelt, dass beim Übertreten eines Vertrages, der älteste Sohn oder die älteste Tochter verbrannt werden soll.<sup>239</sup>

Mader zeigt, dass auch bei den Assyern eine Ersatzhandlung bekannt war, wobei es sich hier nicht um eine Opferung gehandelt hat. Eine Frau dürfe statt ihrer Jungfräulichkeit ihre Haare opfern, da in diesen die Persönlichkeit und die Kraft des Lebens steckt.<sup>240</sup> Hier lässt sich eine Parallele zu den Ersatzopferhandlungen der Ägypter ziehen.

### 5.3 Sabier

Die Sabier traten ungefähr im 9. Jhd. n. Chr. auf und können als die Nachfolger der Babylonier angesehen werden, weshalb Mader auch auf diese Bevölkerungsgruppe eingeht.<sup>241</sup> Das Interessante an ihren Menschenopfern ist, dass sie dem hebräischen *Moläch*dienst ähneln. Die Sabier brachten ihre Menschenopfer vor allem bei mythischen Zeremonien dar und verspeisten die geopfert Kinder sogar. Sie opferten Menschen auch für Orakelsprüche. So las beispielsweise Kaiser Julian aus den Eingeweiden einer Frau. Viele Schriftsteller berichten auch von den Funden abgetrennter Köpfe.<sup>242</sup>

### 5.4 Araber

Die Araber opferten wahrscheinlich vorrangig Kriegsgefangene oder Feinde, so Mader. Jupiter wurden außerdem spezielle Knaben geopfert und die Sarazenen opferten das Beste ihrer Beute der Venus, dies waren meistens ebenfalls Knaben. Bei den Arabern findet sich auch die Sitte, in einem Gelübde einen Menschen als Opfer oder zur Weihe zu versprechen.<sup>243</sup>

Mader verweist auf einen arabischen Fürsten mit Namen Al-Mundhir, der versprach, an einem bestimmten Tag im Jahr den ersten Menschen zu opfern den er sehen würde.<sup>244</sup> Sowohl das Gelübde als auch der Gedanke, das Erste zu opfern was man sieht, findet sich auch in Ri 11. Somit zeigt sich, dass sich für Ri 11 nicht nur griechische Parallelen finden.

---

<sup>239</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 47.

<sup>240</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 70.

<sup>241</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 53.

<sup>242</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 53-56.

<sup>243</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 65-69.

<sup>244</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 153.



## 5.5 Moabiter, Ammoniter, Edomiter

In Dtn 12,30f geht es um die Völker, denen das Volk Israel begegnen wird, bevor sie das verheißene Land besiedeln können. Es ist eine Warnung nicht die Praktiken dieser Völker zu übernehmen, speziell was den Götzendienst betrifft, denn diese Völker hätten ihre Kinder ihren Göttern geopfert, was JHWH ein Gräuel ist.<sup>245</sup>

Mader vertritt die Ansicht, dass an dieser Stelle auch die Moabiter und Ammoniter gemeint waren. Von diesen Völkern wurden keine Menschenopfer nachgewiesen, jedoch nimmt Mader an, dass diese vorausgesetzt werden können. Grund dafür ist, dass alle umliegenden Völker Menschenopfer darbrachten.<sup>246</sup>

Einen Hinweis auf Menschenopfer der Moabiter liefert die Bibel mit dem Text 2. Kön 3,27, in dem der Moabiterkönig in Kriegsnot seinen Sohn opferte. Dieses Opfer war, so Mader, dem Gott Kamos und nicht JHWH gewidmet, auch wenn es aus dem Kontext der Stelle nicht sicher abzuleiten ist.<sup>247</sup>

Der ammonitische Kamos- und Milkomkult muss nach Mader in Israel eine wichtige Rolle gespielt haben, da er unter Salomo offiziell eingeführt wurde.<sup>248</sup> Hier liegt die Überlegung nahe, den Ursprung des *Molächkultes* den Ammonitern zuzuschreiben, jedoch steht der *Molächkult* in 2. Kön 23,13 neben dem Milkomkult, was eine Übereinstimmung der beiden Kulte unwahrscheinlich macht.<sup>249</sup>

Die Moabiter stammten von den Kanaanäern ab, deshalb ist es für Mader auch nicht verwunderlich, dass das Opfer des Moabiterkönigs in 2. Kön 2 an kanaanäische Praktiken erinnert. Auch die phönizisch-punische Kultur ist Nachfahrin der Kanaanäer, so Mader. Von dieser Kultur sind auch die meisten Belege für Kinderopfer aus der Eisenzeit außerhalb Israels bekannt. Bei beiden Kulturen, der punisch-phönizischen und der kanaanäischen, kam es nach Reynolds, der hier auch auf Lange verweist, zu regelmäßigen Kinderopferungen.<sup>250</sup>

---

<sup>245</sup> Vgl. o.A. Dtn 12,31.

<sup>246</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 71.

<sup>247</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 71.

<sup>248</sup> Vgl. 1. Kön 11,7.

<sup>249</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 73-74.

<sup>250</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead oder Alive?“, 113-114.

## 5.6 Kanaanäer, Phönizier, Karthager

Mader verweist auf Macalister, der überzeugt ist, dass bei den Kanaanäern Kinder und Erstgeborene im Tempel geopfert wurden. Unter einem altkanaanitischen Tempel aus der Periode 1500 bis 1300 v. Chr. wurden Kinderleichen gefunden, von denen zwei verbrannt waren. Die anderen Skelette wiesen keine Verletzungen auf, deshalb geht Macalister davon aus, dass sie lebendig begraben wurden. Da die Kinder nicht älter als eine Woche waren, handelte es sich höchstwahrscheinlich um ein Erstgeburtensopfer und kein Opfer, das auf Grund einer Notsituation geopfert wurde. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass es allgemein Brauch bei den Semiten war, die Erstgeburt zu opfern.<sup>251</sup>

Mader verweist auf ein Bauopfer, das in Megiddo gefunden wurde und betont, dass es auch Funde aus dem Zeitraum 2500 bis 2000 v. Chr. gab. Solche Bauopfer könnten nach ihm auch bei den Juden bekannt gewesen sein, da in jüdischen Krügen und Schichten mögliche Bauopfer gefunden wurden. 1. Kön 16,34 könnte auf so ein Bauopfer verweisen, denn derjenige, der die Mauer Jerichos wieder aufbaute, soll mit seinem Erstgeborenen den Grund gelegt und mit seinem jüngsten die Tore gesetzt haben.<sup>252</sup>

Weiter verweist Mader auf griechische und römische Schriftsteller, bei denen sich Belege für Kinderopfer bei den Phöniziern, Puniern und Karthagern finden. Übereinstimmend, aber auch unabhängig voneinander, berichten diese dieselben Sachverhalte. Deshalb kann von einer Glaubwürdigkeit dieser Quellen und somit von Menschenopfern bei diesen Völkern ausgegangen werden, so Mader.<sup>253</sup>

Reynolds schreibt weiters über die Praktiken der Sepharvites, die ihre Kinder für Adrammelech und Anammelech verbrannten. Das normale Ritual bei den Phöniziern schien ein anderes zu sein, als die Kinderopferung in 2. Kön 3. Der Moabiterkönig handelte aus einer Notsituation heraus, während die Kinder in phönizisch-punischer Kultur regelmäßig geopfert wurden. Die Opferung betraf meistens Kleinkinder, egal welchen Geschlechtes. Eine Inschrift aus dem 6. Jhd. verweist auch darauf, dass Baal und auch Tannit Kinderopfer dargebracht wurden. Die Inschrift spricht jedoch auch von Ersatzopferungen, die in diesen Kulturen stattgefunden haben mussten. Das Kind wurde dann durch ein Tier ausgelöst, was dafür spricht, dass in diesen Kulturen ein Austausch auch erlaubt war. Es zeigt sich also, dass

---

<sup>251</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 76.

<sup>252</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 77 und 1. Kön 16,34 – 17,1.

<sup>253</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 78.

Kinderopfer in drei Völkern praktiziert wurden, die nach der kanaanäischen Kultur aufkamen, nämlich in der phönizisch-punischen, der moabitischen und der DAT-Kultur.<sup>254</sup>

Green vermutet, dass phönizische Brandopferungen von Kindern während des gesamten 1. Jahrht. v. Chr. vorgekommen sind. In Karthago gab es sie zwischen 750 und 146 v. Chr.<sup>255</sup> In den Heiligtümern von Karthago und Motye kann man nach Eissfeldt außerdem von syro-palästinensischen Erstgeburtsopfern durch Verbrennung ausgehen.<sup>256</sup>

Zur Herkunft der Menschenopfer bei den Phöniziern nennt Mader zwei mythologischen Geschichten, die als Vorbild gedient haben könnten: Einerseits opfert Kronos, ihr oberster Gott, seinen einzigen Sohn in Kriegsnot und nach einer weiteren Geschichte tötet Kronos seinen Sohn und seine Tochter, da er ihnen eine Schuld vorwirft. Von letzterer Geschichte berichtet Sanchuniathon. Dass die Menschenopfer durch jene Geschichten ausgelöst wurden zeigt sich auch darin, dass die Opfer meistens Kronos gewidmet waren und aus denselben Gründen dargebracht wurden. So berichten Philo Byblos und Eusebius, dass der König in Kriegs- oder Hungersnot verpflichtet war, seinen Sohn zu opfern, denn jene Nöte wurden mit dem erzürnten Kronos begründet, der nun durch das Opfer besänftigt werden sollte. Die Entscheidung welcher Sohn geopfert werden musste, wurde durch Abstimmung entschieden. Bei den Karthagern mussten oft die Kinder geopfert werden, die am meisten geliebt wurden oder die aus den vornehmsten Familien stammten. Der Opfertod fremder Kinder hätte Kronos weiter verärgert.<sup>257</sup> Hier kann wiederum eine Parallele zu den Erzählungen des Alten Testamentes, Gen 22 und Ri 11, gezogen werden, denn auch hier geht es um das Opfer des wertvollsten Kindes.

Eissfeldt verweist auf die Schriften Diodors, der 310 v. Chr. über die Karthager festhielt, dass sie sich wieder auf ihre Verpflichtungen Kronos gegenüber besannen und ihm deshalb die mehrfache Menge an Kinderopfern darbrachten. Familien zogen zunächst fremde Kinder als ihre eigenen auf, um sie zu opfern. Jedoch befürchteten sie schließlich den Zorn ihres Gottes, daher opferten sie schließlich 200 Kinder der vornehmsten Familien, weitere 300 Menschen

---

<sup>254</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead oder Alive?“, 113-116., Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 34. Die auf Ribichini verweist: Dieser geht nicht davon aus, dass Kinderopferungen im phönizisch-punischen Kult oft praktiziert wurden.

<sup>255</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 78.

<sup>256</sup> Vgl. Eissfeldt, *Molk*, 17.

<sup>257</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 80-81.

meldeten sich freiwillig. Diodor berichtet hier auch von der feurigen Statue des Kronos, auf dessen Arm die Kinder gelegt wurden und von wo sie in einen brennendes Loch rollten.<sup>258</sup>

Mader zeigt, dass es auch bei den Phöniziern und Karthagern das in Ri 11 genannte Gelübde gab. So wurde beispielsweise versprochen, einen Knaben zu opfern, wenn das Vorgenommene gelingen würde. Manchmal wurden Menschenopfer auch zur Prävention dargebracht, um den Zorn der Götter nicht zu wecken.<sup>259</sup>

Auch bei den Kanaanäern sieht Mader ähnliche Gründe für Opferungen, wie bei den umliegenden Völkern, nämlich um Unheil abzuwenden oder um den Zorn der Götter zu besänftigen.<sup>260</sup>

## 6. Menschenopfer in Israel?

Die Bibel beschreibt Menschenopfer an den meisten Stellen als grausamen Ausnahmezustand, bei dem die Israeliten ihre Söhne und Töchter durch das Feuer gehen ließen, so Green.<sup>261</sup> Das Opfer selbst ist nichts Negatives, es wird zur Ehre JHWHs dargebracht, um ihm zu danken oder um etwas zu bitten. Das Opfer der eigenen Kinder wird kritisiert. Im Alten Testament werden vor allem Brandopfer genannt, wie schon bei der Geschichte von Kain und Abel, wobei der Rauch zum Wohlgeruch für JHWH werden sollte.

Bauks verweist auf Tyler und Mauss, die das Opfer im Kontext eines Eingehens einer Beziehung mit gegenseitiger Verpflichtung sehen. Das Opfer in diesem Kontext wäre dann das „Medium des Kontaktes“<sup>262</sup>. Für V.D Leeuw und Mauss ist das Opfer ein „rituelles Mittel, um den Kreislauf der unpersönlichen Lebenskraft (mana) sicherzustellen“<sup>263</sup>, während Schmidt die „rituelle Anerkennung der Macht Gottes über das Leben und der Abhängigkeit des Menschen“<sup>264</sup> betont.<sup>265</sup>

Bauks schreibt, dass der Kontext, in dem Menschenopfer dargebracht wurden, beachtet werden muss. Oft hat das Opfer zum Ziel, eine Verpflichtung zwischen Gott und dem Menschen herzustellen. Diese Funktion übernimmt in Ri 11 das Gelübde. Bauks unterscheidet

---

<sup>258</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 69.

<sup>259</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 81-82.

<sup>260</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 150.

<sup>261</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 77.

<sup>262</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 48.

<sup>263</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 48-49.

<sup>264</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 49.

<sup>265</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 48-49.

zwei Intentionen: eine verbindende und eine distanzierende. Bei letzterer, im Gegensatz zur ersten, geht es nicht zentral um die Kommunikation Gottes mit dem Menschen oder umgekehrt. Meistens soll Gott beschwichtigt oder sein negatives Handeln vorgebeugt werden. Eine Weihe und Gabe wäre eine verbindende Intention. Es soll gesichert werden, dass der Ablauf des Kosmos weiterbesteht, so Bauks. Sie verweist hier auf Green, die davon ausgeht, dass das Opfer ganz auf den Menschen bezogen ist und seine Lebensumstände und Bedürfnisse begründet.<sup>266</sup>

Auffallend im Alten Testament ist nach Mader, dass es hauptsächlich Sühne- oder Freudenopfer gab, jedoch keine Bittopfer. Es ging beim Opfer also weniger um dessen Wirkung oder das Zutun des Menschen als vielmehr um das geschenkte Eingreifen Gottes.<sup>267</sup>

Der Altar war nach Bauks der zentrale Ort der Begegnung, an diesen Ort kommt JHWH auf Grund des Opfers. Weiters war das Tier nicht als Mahl Gottes gedacht, sondern vielmehr als Zeichen der Gastfreundschaft. Im Alten Testament ging es hauptsächlich um diese von Gott gewollte Freundschaft zu seinem Volk. Die Mahlgemeinschaft, die Gott und Menschen verband, findet sich schon in sehr früher Zeit. In vielen Völkern sollte das Opfer außerdem der Kommunikation zur göttlichen Welt dienen. Eine Schächtung der Tiere, Blutriten oder die Opferung von Blut, waren nach Bauks im Alten Israel nicht vorrangig wichtig.<sup>268</sup> Beim Tempelkult wurden die Tiere zwar geschächtet, jedoch stand die Verbrennung im Mittelpunkt.

Bauks betont, dass es sich bei den Verbrennungen nicht immer um Ganzopfer handelte, manchmal wurden auch nur ausgewählte Teile verbrannt. Wichtig war der Gedanke, dass durch das Verbrennen, das Tier Gott überschrieben und auch geheiligt wurde.<sup>269</sup> Im ganzen Alten Testament findet sich vor allem ein entscheidendes Element beim Opfern: Die Gesinnung des Opfernden. Dies zeigt sich schon in der Geschichte von Kain und Abel, wo Gott entschied, das eine Opfer anzunehmen, weil die Gesinnung die Richtige war, und das andere nicht. Auch in Gen 22 schien es nur um die Bereitschaft Abrahams zu gehen. Vielleicht steckte diese Vorstellung auch in Ri 11, da der Text zeigt, dass Jephta bereit ist sein Gelübde und somit seine Verpflichtung Gott gegenüber, einzulösen, auch wenn es ihn das Maximale kostet.

---

<sup>266</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 49.

<sup>267</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 161.

<sup>268</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 50-51.

<sup>269</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 51.

Ein sehr wichtiger Unterschied des Gottesverhältnisses in Israel, im Gegensatz zu den umliegenden Völkern, war nach Bauks, dass diese sich oft erst durch starke Selbstverneinung, die Gunst, bzw. Gegenwart des Gottes sichern konnten. JHWH wird jedoch als sehr nahbarer Gott beschrieben, der selbst die Beziehung zum Menschen sucht.<sup>270</sup>

Nach Bauks bedeuteten Opfer im Alten Testament eine Gabe oder Darreichung, also ein *Mlk* wenn die Wurzel *hllk* vorausgesetzt wird. Gott sollte ihrer Meinung nach besänftigt, beschwichtigt oder geehrt werden. Es geht im Alten Testament also nicht zentral um den Moment, in dem ein Mensch oder Tier getötet wird. Dies scheint auch nie als Genuss JHWHs ausgedrückt zu werden. Es geht vielmehr um den Opfernden, der mit seiner Gabe auf Gott zugeht, im Gegensatz zu umliegenden Völkern, bei denen das Menschenopfer durchaus zur Besänftigung blutrünstiger Götter oder Totengötter dienen sollte. Weiters hatte das Tieropfer auch keine magische Funktion, wie dies in umliegenden Völkern Brauch war. Die Opfer im JHWH-Kult wurden nicht für die eigene Fruchtbarkeit oder die Segnung eines Hauses dargebracht, wobei ich hier nicht ausschließen möchte, dass solche Opfer manchmal, auf Grund von Fremdgöttereinflüssen, praktiziert wurden. Durch das Aufsteigen des Rauches schließlich, traten Mensch und Gott miteinander in Beziehung.<sup>271</sup>

Mader vertritt die Ansicht, dass die Menschenopfer in Israel auf Grund von ägyptischen Einflüssen aufgekommen seien. Aus assyrischer Zeit finden sich ebenso viele Belege für Menschenopfer in Israel, weshalb auch assyrischer Einfluss für das Aufkommen oder Wiederaufleben von Menschenopfern in Israel zu vermuten ist. Bei *Moläch* stellt sich die Frage, welcher ausländische Gott gemeint sein könnte, denn die Kanaanäer opferten beispielsweise nur ihrem Gott Kronos, jedoch nicht dem Gott Melkart, hinter dem oft *Moläch* vermutet wurde, ihre Kinder. Weiters ist es für Mader unwahrscheinlich, dass hinter JHWH selbst ein Sonnen- oder Feuergott zu vermuten ist. Der *Moläch*dienst war nach Mader nie legitimiert im JHWH-Kult.<sup>272</sup>

Auch Eissfeldt stellt sich die Frage nach dem Ursprung des *Moläch*kultes in Israel und Juda. Forscher, die davon ausgehen, dass es sich bei *Moläch* tatsächlich um einen Gott und nicht um eine Form des Opfers handelt, gehen entweder von einem Kult aus, der von außen kam, oder von einer Praxis, die in den JHWH-Kult integriert war und die im 8./7. Jhd. aus irgendeinem Grund wieder aufgekommen ist. Eissfeldt fragt sich hierbei, weshalb, auch wenn

---

<sup>270</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 53.

<sup>271</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 51-52.

<sup>272</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 181-182.

die damalige Krise Kinderopfer verständlich machen würde, das Kinderopfer in einer Zeit wieder aufkam, in der sowohl Hiskias als auch Josias Reformen eine solche Praxis als abartig und gegen den JHWH-Kult laufend darstellten. Ebenso ist zu überlegen, weshalb etwas, das von JHWH geboten wurde, so plötzlich als völlig gegen seinen Willen gelten sollte. Eissfeldt schlussfolgert daraus, dass *Mlk* eben kein Gotteseipitheton, sondern eine Opferform gewesen ist, die immer schon in den JHWH-Kult integriert war, auch im 8./7. Jhd.<sup>273</sup>

Manche Forscher vertreten noch eine radikalere Sicht zur Frage nach der Herkunft der Kinderopfer. Ihnen zu Folge hätten schon die ältesten Hebräer diesen Brauch gehabt und der Gott Abrahams die der altsemitische El gewesen. Abraham hätte die Kinderopfer sogar erst in den eigenen Kult integriert, da ihm JHWH befohlen hatte, seinen Sohn zu opfern. Ghillany, auf den Mader hier verweist, nimmt sogar an, dass Abraham in der ursprünglichen Fassung der Geschichte, die Opferung tatsächlich durchgeführt hätte.<sup>274</sup> Gen 22 müsste dann jedoch so ausgelegt werden, dass Abraham seinen Sohn tatsächlich geopfert hätte und die Geschichte erst nachträglich verändert wurde.

Selbst gehe ich auf Grund der Erstgeburtsgesetze und Texten wie Ri 11 und Gen 22 davon aus, dass Menschenopfer schon sehr früh in der Geschichte Israels übernommen wurden, jedoch tatsächlich von außen gekommen sind. Auch Mader nimmt an, dass das Menschenopfer durch heidnische Einflüsse nach Israel gekommen ist, jedoch nie etwas mit dem JHWH-Kult zu tun hatte.<sup>275</sup> Israel war von vielen fremden Völkern umgeben, die, so scheint es den Forschungsergebnissen Maders zufolge, alle die Praxis von Menschenopfern gekannt hatten. Ein Teil des Volkes kam aus Ägypten, wo ebenso Menschenopfer praktiziert wurden. Offensichtlich gehörten Menschenopfer irgendwann zum JHWH-Kult dazu und deshalb wurden Kinderopfer, wie in Ri 11 und Gen 22 angedeutet, JHWH dargebracht. Jedoch streicht die Reform des Hiskias und des Josias, sowie Texte, wie jene in Jer 32,35 heraus, dass JHWH nie selbst Kinderopfer befohlen hat, bzw. sie nur als Probe für Abraham gefordert hat. Am ehesten könnte ein Befehl zu Kinderopferungen in den Gesetzestexten zum Erstgeburtensopfer gesehen werden. In jenen wird aber sehr bald hinzugefügt, dass Menschenkinder unter allen Umständen ausgelöst werden sollen. Das weist darauf hin, dass die Gesetze tatsächlich falsch verstanden wurden, wahrscheinlich weil eben auch umliegende Völker ihren Göttern Kinder dargebracht hatten und deshalb eine Zeitlang die eigenen Kinder geopfert wurden. Man erhoffte sich vielleicht in sehr schweren Zeiten, mit einem so großen

---

<sup>273</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 46-47.

<sup>274</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 146-147.

<sup>275</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 162.

Opfer, die Gunst JHWHs zu erzwingen. Es bräuchte kein Gebot der Auslösung, wenn nicht eine Menschenopferpraxis, zumindest in Notsituationen, vollzogen wurde.

Eissfeldt, der ebenso von der Opferung der Erstgeburt, jedoch nur in Ausnahmefällen ausgeht, meint, dass es, wenn es praktiziert wurde, als das Wertvollste galt, was ein Mensch geben konnte. Es galt als großer Verdienst des Opfernden.<sup>276</sup>

Als Hinweise auf Menschenopfer in Israel aus der Eisenzeit nennt Reynolds die Ausgrabungen in Grabhöhlen in Gezer. Die Knochen, die dort gefunden wurden, trugen jedoch keine Anzeichen, die auf Verbrennung hindeuteten. Auch die Gefäße, die dort auftauchten, waren solche, die bei normalen Begräbnisriten verwendet wurden. Auch können sie nicht sicher in die Eisenzeit datiert werden. Es gibt also keinen sicheren Beweis für Kinderopfer im eisenzeitlichen Israel. Reynolds verweist auf Lange, der davon ausgeht, dass es bei den Moabitern, Phöniziern und in der DAT-Kultur verschiedenste Formen von Kinderopfern gegeben hat. In der phönizisch-punischen und israelitischen Kultur hätten auch regelmäßige Kinderopferungen stattgefunden, während die Moabiter und jene der DAT-Kulturen nur in Extremsituationen ihre Kinder geopfert hätten. In Israel der Eisenzeit vermutet Reynolds zwei Formen von Kinderopfern: den *Moläch*-Kult und das Erstgeburtenopfer. Bei Letzterem gab es vermutlich verschiedene Bräuche und auch Unterschiede, ob nur die männliche Erstgeburt oder auch die weibliche, geopfert wurde. Ri 11 zeigt, dass es Kinderopfer in den verschiedensten Altersstufen gegeben haben muss und eben auch die von Töchtern.<sup>277</sup>

Die Kinderopfer die in Jeremia kritisiert werden haben nach Reynolds mit dem Erstgeburtenopfer und dem Opfer in Folge eine Gelübdes nichts mehr zu tun. Hier geht es um den *Moläch*dienst, der sich auch in deuteronomischen Texten findet.<sup>278</sup>

Jost bezieht sich auf Staubli, der über Opfer für den Wettergott Syriens Adad-Melek im Gehinnom-Tal spricht, wo diesem Gott eine Feuerstelle gebaut wurde. Vor ihm wurden Kinder, die auf natürliche Weise gestorben oder zu früh auf die Welt gekommen sind, verbrannt. Diesen Brauch findet sich vor allem bei den Phöniziern. Überall wo sie sich ansiedelten gab es ein solches Tophet.<sup>279</sup> Dies zeigt, dass es sich nicht zwangsläufig immer um Kinderopferungen, sondern auch um die Weihe bereits verstorbener Kinder handelt

---

<sup>276</sup> Vgl. o.A. Eissfeldt, *Molk*, 51-52.

<sup>277</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 120.

<sup>278</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 120.

<sup>279</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 197.



haben könnte, wenn im Alten Testament von Brandopferungen der eigenen Kinder die Rede ist. Jedoch macht es mehr Sinn, tatsächliche Tötungen von Kindern anzunehmen, da diese Praktik als furchtbares Gräueltat und Freveltat des Volkes dargestellt wurde.

Anschließend möchte ich noch einmal genauer die biblischen Belege und die möglichen geschichtlichen Entwicklungen zum Menschenopferungen in Israel und Juda beleuchten:

## 6.1 Menschenopfer bis zur Zeit David

Ghillyanys und Daumers sind, so Mader, der Ansicht, dass die meisten Menschenopfer in der Zeit zwischen Mose und David geopfert wurden. Sie vertreten sogar die Theorie, dass Mose die Menschenopfer befohlen hätte. Als Beispiel nehmen sie die Geschichte aus Ex 4,24, in der JHWH Mose töten möchte, und Zippora in der Not seinen Sohn beschneiden lässt. Mose und Aaron seien *Moläch*priester gewesen und die Tötung der Israeliten, die das Kalb angebetet hatten, deuten sie als Menschenopfer.<sup>280</sup>

Selbst finde ich diese Theorie sehr unwahrscheinlich, da gerade die Geschichte des Kalbes mehr als Bestrafung, wie als Menschenopfer zu sehen ist. Die Menschen wurden als Strafe und Warnung für das Volk getötet. An ihnen sollte gezeigt werden, wie gravierend die Anbetung des Kalbes in den Augen JHWHs gewesen ist. Dieser spielte ja auch mit dem Gedanken, das ganze Volk auszurotten, und mit Mose ein neues Volk zu gründen. All das passt nicht in einen Opferkontext. Weiters kommt in der Geschichte von Zippora und Mose keine Opferung des Kindes vor, JHWH ist durch die Beschneidung besänftigt.

Weiters schreibt Mader über Daumer und Ghillyany, dass diese die Theorie aufstellten, dass JHWH eigentlich einen Feuergott darstellte. Beispiele hierfür ist der Auszug aus Ägypten, wo sich JHWH unter anderem als Feuersäule zeigte. JHWH wird in manchen Texten auch mit einem zerstörenden, fressenden Feuer verglichen. Ebenso würden die Zornesausbrüche zu einem Vergleich mit dem Feuer passen. JHWH sei, nach diesen Forschern, ein lebenszerstörender Gott, zu dem dann auch die Forderung nach Menschenopfern passen würde. Mader merkt hier an, dass die Beschreibung des zerstörenden Zorns JHWHs und ähnlicher beängstigender Eigenschaften mehr in dem Kontext stehen, Gottes Heiligkeit, Größe und Reinheit darzustellen und weniger um seine zerstörende Natur aufzuzeigen. Weiters ist es eher unwahrscheinlich, dass ein Volk einen Gott als höchstes Wesen verehrte, das nur lebenszerstörende Eigenschaften innehat. Bei den Semiten fanden sich Gottheiten, die gute und böse Eigenschaften in sich vereinten oder die einen guten und einen zerstörenden

---

<sup>280</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 152.

Gott nebeneinander hatten. Es gibt sogenannte Glücks- und Unglücksgottheiten. Es ist auch möglich, dass einer beide Eigenschaften in sich vereinte. Auch der Gott Melkart, hinter dem immer wieder der hebräische Gott *Moläch* vermutet wurde, war kein rein böser Gott. Von ihm wird gesagt, dass er errettete und gab.<sup>281</sup>

Bibelstellen über Menschenopfer zu dieser Zeit wurden schon im Kapitel über Kinderopferungen und die Erstgeburtensregelung genannt und finden sich noch im übernächsten Kapitel. Die wichtigsten Stellen, auch wenn sie nicht unbedingt in dieser Zeit entstanden sein müssen, sind Gen 22 und Ri 11. In Gen 22 findet sich in gewisser Weise eine positive Wertung des Menschenopfers, als vorbildhafte Tat eines Menschen, der bereit ist, alles für seinen Gott zu opfern. Ri 11 ist besonders interessant, da hier das Menschenopfer unkommentiert stehen gelassen wird, was wiederum auf eine Zeit hinweist, in der Menschenopfer gängige Praxis waren. Hier ist nur kurz anzumerken, dass auf den Text genauer eingegangen werden muss, um zu beurteilen, ob sich wirklich keine Kritik findet.

## 6.2 David bis zur babylonischen Gefangenschaft

Ab der Zeit der Königsherrschaft Davids fand sich nach Mader ein immer stärker werdender Einfluss von Götzendienst in der Bibel verzeichnet.<sup>282</sup> Fremde Völker und deren Kulturen prägen auch die Handlungen des Volkes und wurden übernommen. Selbst die Könige, wie beispielsweise Salomo und später Manasse und Ahas, schlossen sich aus verschiedenen Gründen fremden Bräuchen an oder förderten sie. Als Grund wurde der Einfluss durch ihre ausländischen Ehefrauen genannt, denen beispielsweise Salomo und Ahas, Tempel für ihre Götter bauten. Ein weiterer Grund der Förderung fremdländischer Kulte unter Salomo war wohl der Wunsch des Königs, Homogenität, in dem immer größer werdenden Reich und den in sich mehrenden Kulturen, zu erreichen. Deshalb duldete er auch verschiedenste Kulte in seinem Herrschaftsgebiet.

Mader hält zwei Arten von Götzendienst prägend für diese Zeit: den assyrisch-babylonischen Gestirndienst und die *Moläch*verehrung. Orientiert man sich an der Bibel wurden zur Zeit Jeremias die meisten Kinderopfer dargebracht. Es gab für diese Praktik sogar eine eigene Opferstätte, den Hinnom.<sup>283</sup> Dies spricht gegen die Theorie, dass Kinderopfer immer nur in Notsituationen praktiziert wurden. Eine Zeitlang schien es auch eine gängige Praxis gewesen zu sein.

---

<sup>281</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 104-106.

<sup>282</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 162.

<sup>283</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 162.

Mader vermutet auf Grund von 2.Sam 21,6 Menschenopfer, die zur Zeit Sauls praktiziert wurden und sogar von Saul gefördert wurden. Es wird beschrieben, dass vom König Männer verlangt werden, die man JHWH „aufhängen“<sup>284</sup> kann. Jedoch merkt Mader an, dass gehängte Menschen nicht geopfert wurden, außerdem stehe der Text im Kontext einer Blutrachet.<sup>285</sup>

David selbst kann, auch nach vorliegenden biblischen Quellen, nicht als *Moläch*diener angesehen werden, so Mader. Jedoch spricht die Bibel von der Praktik fremder Kulturen und der Anbetung fremder Götter bei Davids Nachfolger Salomo, wie es in 1. Kön 11,7 heißt: „Damals baute Salomo eine Höhe für Kemosch, das Scheusal der Moabiter, auf dem Berg, der Jerusalem gegenüber<liegt>, und für Moloch, das Scheusal der Söhne Ammon.“<sup>286</sup> <sup>287</sup> Dass dem Gott Kemosch Kinderopfer dargebracht wurden zeigt 2. Kön 3,27.

Mader betont, dass nirgends so wie bei Ahas und Manasse von Kinder- und Menschenopfern durch Salomo selbst berichtet wird, jedoch kann von diesen ausgegangen werden, da Salomo die fremden Kulte in seinem Land integrierte.<sup>288</sup>

Während der Zeit Elias kam es nach Mader zu einer Verbreitung des *Moläch*dienstes.<sup>289</sup> Später wurden die Kinderopfer neben Wahrsagerei und Zauberei als eine Ursache für den Untergang des Reiches angegeben.<sup>290</sup>

Ein Grund für den steigenden Götzendienst könnten nach Mader, neben der Vergrößerung des Reiches, auch die wachsende Bedrohung durch das assyrische Reich gewesen sein. Das Volk befürchtete vielleicht, ihr Gott sei nicht mehr stark genug, um ihnen helfen zu können, weshalb sie sich anderen Göttern zuwandten. Dafür spricht auch die Verwendung des Titels *Mlk* für die Götter, denn König wurde oft als Synonym für den mächtigsten, höchsten Gott verwendet.<sup>291</sup>

Über Ahas findet sich eine Bibelstelle in 2 Kön 16,2-4 in der steht, er hätte gegen den Willen JHWHs gehandelt, so Mader. Als eines seiner Gräueltaten wird die Opferung seines Sohnes durch das Feuer genannt. Er hätte außerdem Schlacht- und Brandopfer dargebracht, wobei Mader hier von der Opferung für einen fremden Gott ausgeht. Zur Zeit Ahas versuchte Hiskia durch eine Reform die Umstände zu ändern, jedoch kam nach Ahas Manasse und auch von

---

<sup>284</sup> 2. Sam 21,6 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>285</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 164.

<sup>286</sup> 1. Kön 11,7 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>287</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 164-165.

<sup>288</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 165.

<sup>289</sup> Vgl. 2. Kön, 17,7.

<sup>290</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 168.

<sup>291</sup> Vgl. o.A. Diplomarbeit S 36 und Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 93 und 169.

diesem wird berichtet, dass er Kinderopfer darbrachte. Es wird jedoch kein Grund für die Opferung des eigenen Kindes angegeben. Bei Manasse findet sich auch wieder die Verbindung der Menschenopfer zu Magie und Zauberei. Totenbeschwörer und Zeichendeuter kamen zu ihm.<sup>292</sup> Dies könnte auch ein Hinweis auf Menschenopfer in Verbindung mit dem Totenkult und dem Orakel sein, auch wenn es in den genannten Stellen nicht direkt so gesagt wird.

Für Reynolds weisen drei Texte im Alten Testament auf Kinderopferungen in Israel vor dem babylonischen Exil hin, die JHWH befohlen haben könnte. Diese sind Ez 20,25-26; Jer 7,31;19,5 und 32,35. In diesen Texten geht es darum, dass JHWH von sich sagt, er hätte Israel schlechte Regeln gegeben, damit sie beschämt werden. Er will Israel niederschmettern. Außerdem zeigen die Stellen, wie Israel immer mehr auf seinen Untergang im Jahre 597 und 587 v. Chr. zugeht, hin zum babylonischen Exil. Jedoch unterscheiden sich in den genannten Stellen die Opfer dadurch, dass in der Ezechielstelle nur die Opferung der Erstgeburt verlangt wird, während in den Jeremiastellen sowohl Töchter als auch Söhne und nicht nur die Erstgeburten geopfert werden.<sup>293</sup>

Nach der Rückkehr aus dem Exil finden sich nach Maders Aussagen keine Hinweise auf Menschenopfer mehr.<sup>294</sup>

### 6.3 Weitere Bibelstellen zum Menschenopfer

Mader zeigt, dass sich schon in Gen 9, 6, wo es heißt: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.“<sup>295</sup> ein Verbot zu Menschenopfer findet. Gerade auch zum *Moläch*dienst gibt es im Alten Testament Verbote, bzw. starke Polemik. Lev 18,21 gibt als einen Grund für das Verbot an, dass mit den Kinderopfern an *Moläch* der Name Gottes entweiht würde.<sup>296</sup> Lev 20,1-5 verbietet das Kinderopfer, auch das von Kindern fremder Völker mit der Todesstrafe.<sup>297</sup> Die Bibelstellen die nach Genesis genannt wurden, beziehen sich jedoch immer auf die Kinderopfer die „für“ oder „als *Moläch*“ geopfert wurden.<sup>298</sup>

---

<sup>292</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 169 und 2. Kön 21,6.

<sup>293</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 116-117.

<sup>294</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 179.

<sup>295</sup> Gen 9,6 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>296</sup> Vgl. o.A. Lev 18,21.

<sup>297</sup> Vgl. o.A. Lev 20,1-5.

<sup>298</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 137-138.

Die Leviticusstellen sprechen nach Mader ebenso gegen die Annahme, dass die Kinderopfer als JHWH-Opfer gedacht hätten sein könnten, denn sie werden *Moläch* dargebracht.<sup>299</sup> Jedoch muss hier wieder angemerkt werden, dass *Mik* auch eine Opferart darstellen könnte. Auch die Erwähnung Baals spricht nicht zwangsmäßig gegen den Brauch, JHWH Menschenopfer darzubringen, denn der Name „Baal“ wurde oft verwendet, um einen Brauch als heidnisch und nicht zum JHWH-Kult gehörend, zu deklarieren, auch wenn das nicht den Tatsachen entsprach. Gerade Ri 11 spricht dafür, dass in Israel und Juda Menschenopfer im JHWH-Kult vorkamen, auch wenn JHWH niemals etwas dergleichen befohlen hatte. Es schien in Ri 11 und Gen 22 auch nichts Abstoßendes an sich zu haben, sondern eher als vollkommene Hingabe und Bereitschaft eines Menschen gesehen zu werden. Dies ist sehr wahrscheinlich, da Menschenopfer überall in den umliegenden Völkern als Möglichkeit angesehen wurde, wenn auch, wie sich an polemischen Texten über fremde Völker zeigt, durchaus Grauen bei der Opferung von Menschen empfunden wurde. Das Opfer der eigenen Kinder im Gegensatz zum Opfer von Tieren, war nichts Selbstverständliches und Einfaches für Eltern. Vielmehr galt ein solches Opfer als das Größte und Wertvollste, das ein Mensch darbringen kann und mit dem die Götter zu Handlungen gezwungen oder auch besänftigt werden konnten. In Israel und Juda wurden Menschenopfer vermutlich nur in wirklichen Notsituationen dargebracht.

Mader schreibt, dass er auch auf Grund der Deuteronomiumstellen davon ausgeht, dass die Opfer JHWH dargebracht wurden. Jedoch handelt es sich nach ihm trotzdem um Götzendienst und nicht um eine Handlungsweise des orthodoxen Judentums.<sup>300</sup>

Dtn 12,31 spricht allgemein von einem Brandopfer der eigenen Kinder, so Mader. Dieses sei ein Gräueltat, das andere Völker tun und das Israel nicht übernehmen soll. Auch Dtn 18,9-12 beinhaltet die Warnung, den anderen Völkern nicht die Gräueltaten, wie Magie und Kinderopfer, nachzutun.<sup>301</sup>

Mader geht davon aus, dass die Kinderopferverbote im Gesetzesbuch auch tatsächlich aus alter Zeit und von Mose stammten und nicht erst nachträglich hinzugefügt wurden. In dieser Zeit fand schon eine Abgrenzung von ägyptischen und kanaanäischen Bräuchen statt, was notwendig war.<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 139.

<sup>300</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 140.

<sup>301</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 139.

<sup>302</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 145-146.

Amos 5,21-27 liefert nach Mader Hinweise darauf, in welche Richtung die Kulthandlungen des Volkes gingen, auch wenn dieser Bericht keine Informationen über Menschenopfer enthält. Es geht um Festversammlungen, also nicht um Opferungen in Notsituationen. Wichtig ist dieser Text für Mader auch auf Grund der Erwähnung כַּיָּוָן, die Einheitsübersetzung übersetzt Kaiwan, den er mit *Moläch* übersetzt. כַּיָּוָן bedeutet im persischen „König“<sup>303</sup> oder „Machthaber“<sup>304</sup>. Deshalb nimmt Mader an, dass hier *Moläch* gemeint hätte sein können. Im assyrischen, persischen und arabischen Raum wird das Wort für einen Saturngott verwendet. Nach Mader wäre jedoch ursprünglich ein ägyptischer Gott gemeint gewesen, was wiederum passen würde, da Amos von der Wüstenzeit spricht. Gemeinsam mit Ezechiel schreibt Amos von einem ägyptischen Gräuel.<sup>305</sup>

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch bei Festversammlungen Menschenopfer dargebracht wurden, jedoch sprechen die meisten Bibeltex te eher für Menschenopfer auf Grund von Krisensituationen. In assyrischer Zeit und der Zeit der Könige Ahas und Manasse kann außerdem, im Gegensatz zur Richterzeit und der Zeit Moses, von Menschenopfern für fremde Götter ausgegangen werden. Dafür spricht auch die Reform Josias, der die fremden Götter, wie die Statue der Göttin Aschera, entfernte.<sup>306</sup> Jedoch könnte nach Mader Jer 19 auch auf Kinderopfer für JHWH hinweisen, da dezidiert gesagt wird, dass JHWH diese Opfer nie befohlen hätte.<sup>307</sup>

Mader merkt zu diesem Kapitel auch an, dass die Opfer „Baal“ dargebracht wurden, was aber, wie schon früher in dieser Arbeit gezeigt wurde, auf ein Polemisieren der Praxis hinweisen könnte. In Jer 32,35 findet sich dann statt „Baal“, das Wort *Moläch*. 2. Kön 23,10 ist für Mader dann der endgültige Beweis dafür, dass die Opfer einem fremden Gott, nämlich *Moläch*, dargebracht wurden. Es heißt hier, dass der Tophet zerstört wurde, damit keine Kinderopfer für *Moläch* mehr dargebracht werden konnten.<sup>308</sup>

In 2. Kön 23,10 geht es um die Josianische Reform, während dieser der Tophet zerstört wurde, um weitere Kinderopfer zu verhindern.<sup>309</sup> Mader schließt daraus, dass es einen zentralen Ort gegeben haben muss, an dem Kinder geopfert wurden. Auch Jeremia 7,30f weist auf einen solchen Platz für die Opferung von Kindern hin. Gab es jedoch einen fixen Ort,

---

<sup>303</sup> Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 171.

<sup>304</sup> Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 171.

<sup>305</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 170-171.

<sup>306</sup> Vgl. o.A. 2. Kön 23,5ff.

<sup>307</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 177.

<sup>308</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 177.

<sup>309</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 174.

kann auch von einer regelmäßigen Praxis der Kinderopferung ausgegangen werden, so Mader. Deshalb können diese Art der Kinderopfer auch nicht mit denen in Ri 11, Gen 22 oder 2. Kön 3 verglichen werden, da dies alles Ausnahmesituationen darstellten. Auf einen Ort könnte auch Jer 19,5 hinweisen, wo von den Höhen des „Baals“ die Rede ist, die für das Opfer von Kindern gebaut wurden.<sup>310</sup> Ebenso können nach Jost die scharfen Androhungen gegen den *Moläch*-dienst ein Zeichen dafür sein, dass der Kult sehr verankert war und nicht so leicht aufgegeben wurde.<sup>311</sup>

Mader verweist auf Jes 57,1ff, der von Israels Gräueltaten, unter anderem vom Schlachten der Kinder unter Felsen, berichtet. In Vers 9 übersetzt Mader „König“ mit „*Moläch*“, da diesem König Ölgaben dargebracht wurden, was Mader eher auf einen göttlichen als einen menschlichen König schließen lässt. In Vers 9 findet Mader auch Hinweise auf Nekromantie, da eine Ölgabe zum Scheol gebracht wurde. Nekromantie spielte nach Mader eine wichtige Rolle bei Kinderopfer.<sup>312</sup> Auch Jost vertritt die Ansicht, dass die Kinderopfer in Zusammenhang mit Totenverehrung und Nekromantie standen.<sup>313</sup>

Reynolds schließt aus den genannten Texten, dass Kinderopfer in verschiedensten Altersstufen und Geschlechtern dargebracht wurden. Außerdem werden immer wieder kanaanäische Götter als Empfänger dieser Opfer genannt.<sup>314</sup> In den meisten Texten wird nicht direkt die Opferung thematisiert, sondern mit „seinen Sohn [oder Tochter] durchs Feuer gehen“<sup>315</sup> lassen umschrieben. Das Kinderopfer wird weiters als eines der entscheidenden Gründe genannt, weshalb das Nordreich endete.<sup>316</sup>

Immer wieder genannt und wichtig für die Thematik sind die drei polemischen Jeremiatexte in Jer 7,31; 19,5 und 32,35, in denen Deuterojeremia JHWH sagen lässt, er hätte die Kinderopfer nie geboten. Die Frage die sich bei diesen Texten für Reynolds stellt ist, ob sie der Beweis für Kinderopfer an JHWH sind. In Jer 19,5 wird dezidiert gesagt, dass die Kinder für Baal geopfert werden, in 32,35 ist es ein Opfer für *Moläch*. War das Opfer Folge einer Missinterpretation des Willens JHWHs? Dagegen spricht, dass das Opfer Baal geopfert wird. Hier könnte die Polemik wieder mitspielen, die eine, aus Sicht des Redaktors, schlechte Praxis als Fremdgötterkult darstellt, auch wenn diese ursprünglich keine war. Es könnte auch

---

<sup>310</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 177.

<sup>311</sup> Vgl. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 198.

<sup>312</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 173.

<sup>313</sup> Vgl. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 196.

<sup>314</sup> Vgl. o.A. Dtn 12,30 und 18,9.

<sup>315</sup> 2. Kön 16,3 nach *Elberfelder Studienbibel*, eigene Korrektur in eckigen Klammern.

<sup>316</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 110.

sein, dass die Opfer einem Gott *Moläch* geopfert wurden und die Nennung Baals in Bezug auf *Moläch* polemisch sein sollte. Vielleicht wurden die Kinder tatsächlich Baal geopfert, denn der Einfluss der umliegenden Völker, die in das Reich integriert wurden, war sicher stark. Reynolds schreibt, dass alle Nennungen von Göttern polemischer Natur sein könnten, um gegen den Jerusalemer Kult, der mit Kinderopfern in Verbindung gebracht wurde, zu arbeiten.<sup>317</sup>

Jos 6,26 und 1. Kön 16,34 sind hier noch zu nennen, da sie die einzigen Hinweise auf ein Bauopfer in Israel darstellen, so Mader. Es geht hier um den Wiederaufbau Jerichos. In Jos 6,26 wird bereits verheißen, was in 1. Kön 16,34 eintritt: Derjenige, der versuchen wird, Jericho wieder aufzubauen, wird dies auf Kosten seiner Söhne tun. Vor allem auf welche Weise der Tod der Söhne in Verbindung mit dem Mauerbau beschrieben wird, spricht für ein Bauopfer. Denn in umliegenden Völkern, wie den Kanaanäern und den Arabern, wurden bei dem Bau öffentlicher Gebäude, Menschen in die Grundfesten mit eingemauert. In 1. Kön 16,34 steht nun: „In seinen Tagen baute Hiël, der Betheliter, <die Stadt> Jericho <wieder> auf. Um <den Preis von> seinem Erstgeborenen, Abiram, legte er ihren Grund, und um <den Preis von> Segub, seinem Jüngsten, setzte er ihre Tore ein nach dem Wort des HERRN, das er durch Josua, den Sohn des Nun, geredet hatte.“<sup>318</sup>.<sup>319</sup> Hinweise auf Bauopfer in Israel liefern auch Ausgrabungen aus Gezer und Ta’anek.<sup>320</sup>

Reynolds nennt Ri 11 als wichtigen Text zur Forschung an hebräischen Kinderopfern, da er keine Kritik am Opfer erkennen lässt. Es handelt sich hier auch um eine andere Form der Opferung, als die oben genannte Praxis der Erstgeburtensopferung oder der rituellen Opferungen zu gezielten Anlässen. Jephta muss seine Tochter in Folge eines Gelübdes opfern, wozu sich vor allem in punischen Inschriften Parallelen finden. Reynolds verweist auf Lange, der bei Ri 11 von einem älteren Textbefund ausgeht. Der Autor der deuteronomischen Geschichte hätte einen älteren Text beim Verfassen von Ri 11 verwendet. Für ihn ist die Perikope in vorexilische Zeit einzuordnen. Die Intention des alten Textes sei die Erklärung eines jährlichen Festbrauchs mit einem Kinderopfer als Inhalt. Ri 11 beschreibt ein Ausnahmegeschehen. Das Alter der Tochter könnte mit dem des Sohnes des König Moabs in 2. Kön 3 verglichen werden. Das Opfer wird, im Gegensatz zu den Opfern bei den Moabitern und der DAT-Kultur, in Folge eines Gelübdes und nicht einer Notsituation dargebracht. Die

---

<sup>317</sup> Vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 112-113.

<sup>318</sup> 1. Kön 16,34 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>319</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 166-167.

<sup>320</sup> Vgl. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 166-167.



Krisensituation ist hier schon vorbei, Jephta löst nur noch sein Versprechen ein, da auch JHWH seinen Teil getan hatte.<sup>321</sup>

Engelken bemerkt, auf Richter verweisend, dass das Opfer in Folge eines Gelübdes im Alten Testament etwas Unübliches darstellte. Auch der Brauchtum in Folge eines Opfers findet sich sonst nicht. Das Opfer in Ri 11 muss also etwas Besonderes gewesen sein, da es scheinbar nicht dem klassischen Kinderopfer im Alten Testament gleicht, was die Betonung der Jungfräulichkeit zeigt. Das einfache Brandopfer wiederum kommt durchaus immer wieder im Zusammenhang mit Gelübden vor, so zum Beispiel in Ps 66. Aus diesem Grund könnte es sein, dass das Menschenopfer nicht immer Inhalt von Ri 11 gewesen ist.<sup>322</sup> Die Andersartigkeit des Textes könnte jedoch auch auf eine Parallele zu griechischen Mythen hinweisen, in denen jene Motive, die für das Alte Testament als unüblich galten, oft vorkamen.

---

<sup>321</sup> Reynolds verweist hier auf Lange, vgl. o.A. Reynolds, „Molek: Dead or Alive?“, 118-119.

<sup>322</sup> Vgl. o.A. Engelken, *Frauen im Alten Israel*, 33-34.

# B. Richter 11,29-40

## 1. Der Text<sup>323</sup>

29 אָלָיו: פ 29 וַתְּהִי עַל־יַפְתָּח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֹר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־  
מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת־מִצְפָּה גִלְעָד<sup>a</sup> וּמִמִּצְפָּה גִלְעָד עָבַר<sup>b</sup> בְּנֵי עַמּוֹן:  
30 וַיָּדַר יַפְתָּח נָדָר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַן תַּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן<sup>a</sup> בְּיָדִי:  
31 וְהָיָה הַיּוֹצֵא<sup>a</sup> אֲשֶׁר יֵצֵא<sup>b</sup> מִדְּלַתִּי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׂוֹבֵי בְּשָׁלוֹם  
32 מִבְּנֵי עַמּוֹן<sup>c</sup> וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתָהּ עוֹלָה<sup>d</sup>: פ 32 וַיַּעֲבֹר וַיַּפְתָּח  
33 אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן לְהִלָּחֵם בָּם וַיהֲגַם יְהוָה בְּיָדוֹ: 33 וַיִּפְּסֹם מִעֲרוֹעֵר וְעַד־  
בּוֹאֵף מְנַיִת עֲשָׂרִים עִיר וְעַד<sup>a</sup> אֲבָל כְּרָמִים מִפָּה גְדוּלָּה מֵאֵד וַיִּפְּנְעוּ  
34 בְּנֵי עַמּוֹן מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ 34 וַיָּבֹא יַפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל־  
בֵּיתוֹ וְהָנָה בָּתּוֹ יֵצֵאת לְקִרְאָתוֹ בְּחַפְּזִים<sup>a</sup> וּבְמַחְלֹזֹת וְרָק הָיָה יַחֲדָה  
35 אֵין־לוֹ מִמְּנַיִת בֶּן אֶרְבַּת: 35 וַיְהִי כִּרְאוּתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו  
וַיֹּאמֶר אֲהֵה בְּתִי<sup>a</sup> הַכְרַע הַכְרַעְתָּנִי<sup>a</sup> וְאֵת הַיָּתִיב בְּעַכְרִי וְאֲנֹכִי פְצִיתִי  
36 פִּי אֶל־יְהוָה וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב: 36 וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פְצִיתָה אֶת־  
פִּיךָ אֶל־יְהוָה עֲשֵׂה לִּי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרָי אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ יְהוָה  
17 Mm 1244. 18 Mp sub loco. 19 Mm 1470. 20 Mm 264. 21 Mm 1748. 22 Mm 1471. 23 Mm 4030. 24 Mm 1454. 25 Mm 1472. 26 Mm 1473. 27 Mm 1474. 28 Mm 1475. 29 Ex 15,20. 30 Mm 2038. 31 Mm 3955.

24<sup>a</sup> \* κατεκληρονόμησέν σοι; prb dl ך (dtgt cf 24b) || 25<sup>a</sup> mlt Mss ואם || 26<sup>a</sup> \*  
καὶ ἐν γῆ Αροερ, v et in Aroer cf 33, prp וַיַּעֲבֹר עַר \* kai ἐν Ιαζηρ ||<sup>b</sup> BC leg  
מִמִּצְפָּה ג' (ל) עָבַר l et postea l עָבַר || 27<sup>a</sup> cf 12<sup>a</sup> || 28<sup>a</sup> cf 12<sup>a</sup> || 29<sup>a-a</sup> prb dl et postea l עָבַר et \* εἰς τὸ πέραν ||<sup>b</sup> nonn Mss עַר + אֶל || 30<sup>a</sup> cf 12<sup>a</sup> || 31<sup>a</sup> > \* εἰς ||  
||<sup>b</sup> v + primus ||<sup>c</sup> cf 12<sup>a</sup> ||<sup>d</sup> pe Mss עַר || 33<sup>a</sup> mlt Mss עַר || 34<sup>a</sup> sic L, mlt Mss  
עָבַר עָבַרְתָּנִי ||<sup>b</sup> Seb \* εἰς מִמְּנַיִת || 35<sup>a-a</sup> \* BC παραχῆ ἐτάραξάς με, prp עָבַר עָבַרְתָּנִי ||  
||<sup>b</sup> sic L, mlt Mss Edd ת-.

37 נִקְמֹת מֵאִבְיָךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן<sup>a</sup>: 37 וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ יַעֲשֵׂה לִּי הַדָּבָר  
הַזֶּה הַרְפָּה מִמְּנַיִת שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאִלְכָה וַיְרַדְתִּי עַל־הַהָרִים וְאֲבָפָה  
עַל־בְּתוּלֵי אֲנָכִי וְרַעוּתִי<sup>a</sup>: 38 וַיֹּאמֶר לְכִי וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים  
39 וַתֵּלֶךְ הָיָה וְרַעוּתִיהָ וַתִּבְרַךְ עַל־בְּתוּלֵיהָ עַל־הַהָרִים: 39 וַיְהִי מִקֶּץ  
שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל־אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נְדָרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהָיָה  
לֹא־יָדְעָה אִישׁ<sup>a</sup> וַתְּהִי<sup>b</sup> חֹק בְּיִשְׂרָאֵל: 40 מִיָּמִים | יָמִימָה תִלְכְּנָה בְּנֹת  
יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת־יַפְתָּח הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה: פ

יח פסוק אל על על<sup>323</sup>,  
ל<sup>33</sup> יא חס את  
ב. זא וכל תלים דבות  
במא. 323.  
רועות<sup>38</sup>  
ל. כא פסוק על על  
ומילה חדה ביניה<sup>37</sup>. זב  
ל. זא חס את  
ל. זא חס את  
ל. זא חס את

<sup>323</sup> Ri 11,29-40 nach A.Alt/ O. Eißfeldt/ P. Kahle/R. Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997.

## 2. Textkritik

In diesem Kapitel möchte ich ein paar Punkte des Textkritischen Apparates genauer ausführen.

### 2.1 Vers 29

In Vers 29 schlägt die Biblia Hebraica vor, die Phrase אֶת־מִצְפָּה גִלְעָד stattdessen als מִמִּצְפָּה גִּלְעָד (לְ)עֵבֶר zu lesen. Handschriften des Alten Testamentes haben hier עֵבֶר stehen, was übersetzt „das Jenseitige eines Flusses“ bedeutet. Die Septuaginta schreibt εἰς τὸ πέραν, das mit „bis zum anderen Ufer, zur anderen Seite“ übersetzt werden kann. Nach den Handschriften und der Septuaginta müsste dieser Abschnitt „von Mizpah bis zum anderen Ufer“ bedeuten. Die Version der Masoreten müsste mit „und er zog durch Gilead und Manasse und zog nach Mizpah in Gilead“<sup>324</sup> übersetzt werden. Grund für die Änderungen des Textes könnten die verwirrenden geographischen Angaben des Textes sein. Dieser beschreibt zunächst Jephthas Weg nach Gilead und Manasse und geht anschließend noch einmal auf Gilead und Mizpah ein. Die Annahme, dass eigentlich ein Fluss überquert wurde, ist naheliegend, da Mizpah und Gilead direkt bei einem Fluss liegen und das Land der Ammoniter auf der anderen Seite, zu dem, nach Angaben des Textes, Jephtha anschließend zog. Es könnte sich bei den Masoreten um einen Abschreibfehler beim Wort גִּלְעָד gehandelt haben, da die Buchstaben ך und ך leicht verwechselt werden konnten und das Wort עֵבֶר hier Sinn machen würde, da eben ein Fluss überquert werden musste. Da jedoch mehr als ein Buchstabe verändert, ך hinzugefügt wurde und die Version der Masoreten die kompliziertere Variante ist, handelt es sich bei ihr wahrscheinlich auch um die ursprüngliche Lesart.

Angepasst an die erste Änderung, nach der ein Fluss überquert wurde, fügen einige Handschriften des hebräischen Alten Testamentes, der Targum secundum, die syrische Version consensu testium und die Vulgata nach dem Verb עֵבֶר, אֶל־ hinzu. Dadurch kann „etw. überschreiten“ oder „über einen Fluss ziehen“ übersetzt werden. Auch hier ist die kürzere Lesart ohne אֶל־ wohl die ursprüngliche. Die Hinzufügung bestätigt auch meine Annahme, dass im ursprünglichen Text keine Überschreitung des Flusses gemeint war, da sonst der Rest des Verses nicht zum Verständnis geändert werden müsste.

---

<sup>324</sup> Ri 11,29 nach *Elberfelder Studienbibel*.

## 2.2 Vers 30

Der Textkritische Apparat schlägt vor, statt **עֲמוֹן** hier **מוֹאָב** zu lesen. Dies soll auch bei den Versen 13, 14, 27, 28 und, den für unseren Text wichtigen, Vers 31, durchgeführt werden. Da es hier jedoch keinen Grund gibt, einen Abschreibfehler anzunehmen, ist die ursprüngliche Form wohl „Ammon“.

## 2.3 Vers 31

Dieser Vers ist sehr komplex gestaltet, weshalb nicht verwunderlich ist, dass hier vier Veränderungen stattfinden. So fehlt im Textus Graecus originalis, der vetus versio Latina und der Vulgata das Partizip **הַיֹּצֵא** („Der Herauskommende“). Da das Verb im Folgenden noch einmal vorkommt, so dass „der Herauskommende, der herauskommt“ übersetzt werden kann, ist das Partizip nicht notwendig. Da es sich hierbei um eine Vereinfachung handelt, gehe ich bei dem masoretischen Text von der ursprünglichen Variante aus, auch wenn sehr wichtige Schriften das Wort weglassen.

Weiters fügt die Vulgata nach dem Verb **אֵשׁ**, „primus“ ein, damit präzisiert wird, dass „der Erste“, der herauskommt, gemeint ist. Auch hier handelt es sich um eine Verdeutlichung dessen, was gelobt wird. Der Vers soll verständlicher gemacht werden.

Wenige Handschriften des Alten Testamentes und die versio Syrica fügen vor **עוֹלָה** ein **לְ** ein, wodurch „für“ oder „als Brandopfer“ übersetzt werden kann. Auch hier handelt es sich um eine Anpassung an die übliche Formulierung, die sich im Alten Testament findet. Ein Opfer wird „als Brandopfer“ dargebracht. Es könnte sich bei den Masoreten auch um eine versehentliche Auslassung handeln. Selbst übersetze ich „als Brandopfer“, da es in diesem Kontext Sinn macht.

## 2.4 Vers 33

Hier lassen viele Handschriften des Alten Testamentes das **וְ** („und“) vor **עַרְ** weg, wodurch nicht mehr „zwanzig Städte und bis nach Abel-Keramim“, sondern „zwanzig Städte bis nach Abel-Keramim“ übersetzt werden müsste. Die Städte würden dadurch direkt auf dem Weg nach Abel-Keramim liegen und die Lesart wäre verständlicher. Aus diesem Grund gehe ich von einer Vereinfachung und von dem masoretischen Text als der ursprünglichen Variante aus.

## 2.5 Vers 34

Der masoretische Text schreibt מִמֶּנּוּ (,von ihm“, ,außer ihm“). Der Vers wird somit übersetzt: „außer ihm hatte er weder Sohn noch Tochter“, was in diesem Vers wenig Sinn macht, da sich der Satz auf seine Tochter bezieht, die ihm entgegengekommen ist. Aus diesem Grund ist verständlich, dass Sebir, der Textus Graecus originalis, die Versio Syrica und der Targum Secundum hier die weibliche Form מִמֶּנָּה (,außer ihr“) verwenden. Da hier eine Verwechslung der Buchstaben ה und ו durchaus möglich wäre und die männliche Form im Zusammenhang keinen Sinn macht, gehe ich, auch auf Grund der Textbestände, von der weiblichen Lesart aus.

## 2.6 Vers 35

Im masoretischen Text findet sich eine Infinitiv absolutum Kombination mit dem Hiphil Partizip desselben Verbs, nämlich פָּרַע (,niederwerfen“, ,beugen“). Durch diese Verbindung soll das Verb verstärkt werden und „du beugst mich tief“ bedeuten. Der Codex Vaticanus und der Textus Graecus<sup>325</sup> übersetzen „ταραχην επαξαξασμε“ (,du versetzt mich in Unruhe/Aufregung“). Im Hebräischen könnte עָכוּר עֲכָרְתָּנִי als ursprüngliche Form angenommen werden. עָכוּר meint eine Ebene im Gebirge und kommt als Wort nur an wenigen Stellen des Alten Testamentes vor. Das Wort עֲכָרְתָּנִי kommt von dem Verb עָכַר (,betrüben“). Es könnte sich um einen Abschreibfehler der Masoreten handeln, da die einzelnen Konsonanten fast dieselben sind. Jedoch macht die Variante der Masoreten Sinn und es wäre fraglich, weshalb hier gerade ein Wort wie עָכוּר ursprünglich stand, das in den Schriften des Alten Testamentes kaum vorkommt. Möglicherweise stießen sich hier Interpreten, da ein Mann von einer Frau, sogar seiner eigenen Tochter, die nicht als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft galt, gebeugt wird. Sie scheint dadurch über ihm zu stehen, was durch eine Formulierung wie „betrüben“ nicht ausgedrückt werden würde.

## 2.7 Vers 39

Die Biblia Hebraica schlägt hier vor, den Vers nur bis zum Wort אִישׁ zu lesen und den weiteren Teil schon zum nächsten Vers dazuzuzählen. Dieser Versuch ist verständlich, da der Satz, übersetzt nach der Elberfelder Studienbibel, „Und es wurde zur Ordnung in Israel“<sup>326</sup>,

---

<sup>325</sup> in genere Catenarum traditus.

<sup>326</sup> Ri 11,30 nach *Elberfelder Studienbibel*.

eine Einleitung zum nächsten Vers darstellt. Da der Vers 40 jedoch gut für sich alleine stehen kann und die letzte Phrase wie ein Auftakt für den Schluss klingt, schlage ich vor, die Variante der Masoreten beizubehalten.

Die zweite Anmerkung zu dem Vers ist die weibliche Form  $\text{וַתִּהְיֶה}$ , ein Jussiv oder ו- Imperfekt, das hier als „sie wurde“ übersetzt werden könnte. Hier wird vorgeschlagen, die männliche oder sächliche Form  $\text{וַיְהִי}$  zu lesen, die mit „es wurde“ übersetzt werden könnte. Hier ist fraglich, weshalb „sie würde Ordnung in Israel“ stehen sollte und nicht „es wurde Ordnung in Israel“. Deshalb wurde wahrscheinlich auch dieser Änderungsvorschlag getätigt. Da sich jedoch der gesamte Text auf die Tochter bezieht, könnte die weibliche Form als sprachliches Mittel angesehen werden, als Betonung, dass die Tochter gefeiert wurde, nicht ihre Tat und auch nicht die Tat ihres Vaters, sondern womöglich ihr Mut und ihre Opferbereitschaft.

## 2.8 Vers 40

Die LXX übersetzt statt dem Verb  $\text{לְתַנּוֹת}$  („besingen“<sup>327</sup>),  $\theta\rho\eta\upsilon\epsilon\iota\nu$  („klagen“ „jammern“). Die Vulgata schreibt „ut...plangent“ („damit sie trauern“), so auch die Versio Syriaca und der Targum Secundum. Diese Änderung spricht für eine Interpretation des Textes. Es wird angenommen, dass hier eine Trauer stattfinden muss, nicht ein Besingen der Tat der Tochter. Das Opfer wird bereits negativ bewertet, das Schicksal der Tochter muss beweint werden. Da hier jedoch bewusst kein Verb für „trauern“ steht, gibt es keinen Grund, das Verb hier in diesem Kontext zu lesen. Es ist vielmehr zu fragen, weshalb der Verfasser oder Redakteur des Textes hier das Verb „besingen“ gewählt hat.

## 3. Übersetzung

Vers 29: Und es kam über Jephtha der Geist JHWHs und er zog durch Gilead und Manasse und er zog durch Mizpah in Gilead und von Mizpah in Gilead zog er zu den Söhnen Ammon.

Vers 30: Und Jephtha legte ein Gelübde ab vor JHWH und er sprach: „Wenn du mir gewiss die Söhne Ammon in die Hand gibst,

---

<sup>327</sup> In diesem Kontext oft als „beklagen“ übersetzt.

Vers 31: dann soll sein, dass der, der heraustritt aus meinem Haus und mir begegnet, wenn ich in Frieden zurückkomme von den Söhnen Ammon, er soll dem Herrn gehören, ich will ihn als Brandopfer darbringen.<sup>328</sup>

Vers 32: Und Jephta zog zu den Söhnen Ammon hinüber um gegen sie zu kämpfen und JHWH gab sie in seine Hand.<sup>329</sup>

Vers 33: Und er schlug sie von Aroer bis dort, wo man nach Minnith kommt, zwanzig Städte<sup>330</sup> und bis nach Abel-Keramim mit einem großen mächtigen Schlag und die Söhne Ammon demütigten sich vor den Söhnen Israels.

Vers 34: Und Jephta kam nach Mizpah zu seinem Haus und siehe, seine Tochter ging hinaus um ihm zu begegnen mit Tamburinen und mit Tänzern. Nur sie, sie war die Einzige, es gab für ihn keine andere, er hatte sonst weder einen Sohn noch eine Tochter.

Vers 35: Und es geschah, als er sie sah, dass er seine Kleidung zerriss und sprach: „Ach! Wehe! Meine Tochter, du zwingst mich in die Knie und du bist unter denen, die mich betrüben.“<sup>331</sup> Denn ich habe meinen Mund aufgesperrt gegen JHWH und ich kann nicht mehr zurückkehren.

Vers 36: Und sie sprach zu ihm: „Vater, hast du deinen Mund aufgesperrt gegen JHWH, so tu an mir, wie es aus deinem Mund hervorgegangen ist, nachdem dir JHWH Rache verschafft hat“<sup>332</sup> an deinen Feinden, an den Söhnen Ammon.

Vers 37: Und sie sprach zu ihrem Vater: „Es soll mir dies getan werden: Lass ab von mir zwei Monate<sup>333</sup> und ich werde gehen und dann werde ich über die Berge hinabsteigen und ich will weinen über meine Jungfräulichkeit, ich und meine Freundinnen.

Vers 38: Und er sprach: „Geh!“ Und er entließ sie zwei Monate<sup>334</sup> und sie ging, sie und ihre Freundinnen, und sie weinte über ihre Jungfräulichkeit auf den Bergen.<sup>335</sup>

---

<sup>328</sup> Vgl. Übersetzung nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>329</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>330</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>331</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>332</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>333</sup> Das Verb bedeutet „von jemandem ablassen“, ihn „in Ruhe zu lassen“. Elberfelder übersetzt nur „*Laß mir zwei Monate(...)*“.

<sup>334</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>335</sup> Vgl. Übersetzung *Elberfelder Studienbibel*.

Vers 39: Und es geschah am Ende der zwei Monate, dass sie zurückkehrte zu ihrem Vater. Und er tat an ihr das, was er gelobt hatte. Und sie hatte keinen Mann gekannt. Und es wurde zur Sitte in Israel:

Vers 40: Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels hin, um die Tochter Jephthas, des Gileaditers, zu besingen, vier Tage im Jahr.

## 4. Textanalyse

### 4.1. Oberflächen- und Tiefenanalyse

Die häufigste Verbform, die im Text vorkommt, ist das Waw Consecutivum Imperfekt, das als Kennzeichen einer Erzählung angesehen werden kann. Ab dem Gelübde in Vers 31 bis zum Ende von Jephthas Rede in Vers 35 und in Vers 40, finden sich auch viele Satzkonstruktionen, die ein Infinitiv Constructus enthalten. Es handelt sich um syndetische Sätze, wodurch der Text flüssig zu lesen ist. Auch alle Redeeinheiten sind klar durch das Verb אָמַר eingeleitet. Ein gewisser Bruch entsteht durch das Gelübde, das durch seine völlig andersartige Satzstruktur und Verbformen vom rein erzählenden Text abweicht. Der Vers enthält zwei Infinitiv Constructus Formen und ein Partizip, das die Funktion eines Infinitiv Absolutum, zur Betonung der Nachdrücklichkeit, hat. Das Perfekt-Consecutivum steht in Vers 31 in Folge einer Bedingung, die durch אָמַר ausgedrückt wird. Der Nebensatz wird durch ein Infinitiv Constructus eingeleitet. Auch Vers 32 enthält einen, durch ein Infinitiv Constructus, eingeleiteten Nebensatz und auch einen Final-Konsekutivsatz, der mit „um zu“ übersetzt werden kann. In Vers 34 findet sich außerdem eine Partizipverbindung mit הִנֵּה, die im Hebräischen als Futurum Instans bezeichnet wird. Es soll damit eine direkt bevorstehende Handlung ausgedrückt werden. Vers 35 besteht aus einem Temporalsatz, der beschreibt, was geschieht, als Jephtha nach Hause zurückkehrt. Ab Vers 35 beginnen die direkten Reden des Vaters und der Tochter, die jeweils mit וַיֹּאמֶר oder וַתֹּאמֶר eingeleitet werden. Gliedert man die Reden, nach dieser Einleitung, so ergibt sich folgende Aufstellung:

1. Rede Jephthas
1. Rede der Tochter
2. Rede der Tochter
2. Rede Jephthas



Die Reden sind so konzipiert, dass die Reden der Tochter von denen des Vaters umrahmt sind. Hierfür gibt es verschiedenste Interpretationsmöglichkeiten: So könnte der Vater als die letztendlich bestimmende und handelnde Person hervorgehoben werden. Diese Aufstellung könnte jedoch auch die Tochter und ihre Rede als das wesentliche Element ins Zentrum rücken. Auffallend ist die zweite Rede der Tochter, die ein Imperativ an den Vater enthält. Sie wird als die, die fordert herausgestellt, nicht ihr Vater, die männliche Figur, die eigentlich nach damaligen Verständnis in dieser Position wäre. Auch das Imperfekt, das als Jussiv, also als Wunsch oder Befehl gelesen werden soll, ist in ihrer Rede auffallend.

Die weitere Gestaltung des Textes ist wieder sehr simpel und narrativ beschrieben. Es finden sich hauptsächlich Verbalsätze und im letzten Vers noch eine Verbindung mit einem Infinitiv Constructus.

Auffallend ist, dass im Text viele Verben vorkommen, die Bewegung, meistens in Verbindung mit einem Ortswechsel, beschreiben: עָבַר („durchziehen“, viermal), יָצָא („hinausgehen“, „hervorgehen“, viermal), שָׁב („zurückkehren“, dreimal), בּוֹא („wohin kommen“, „zurück-, hineinkommen“, zweimal), הֵלֵךְ („gehen“, zweimal), und יָרַד („hinabsteigen“, einmal). Ausgenommen dem ersten Teil des Gelübdes in Vers 30, kommt in jedem Vers mindestens ein Verb vor, das Bewegung ausdrückt. Die Verben werden jedoch nicht immer im selben Kontext verwendet, sondern auch metaphorisch. Dies fällt vor allem bei den Reden auf. Durch die Verbindung der Verben, auch jener die ähnlich klingen, wirkt der Text verbunden. So wird in Vers 33 das Verb כָּנַע verwendet, um auszusagen, dass Jephta seine Feinde erniedrigt. In Vers 35 verwendet Jephta das Verb כָּרַע, das sich nur durch einen Konsonanten von כָּנַע unterscheidet, um auszudrücken, dass es nun er ist, der durch seine Tochter gebeugt, bzw. erniedrigt wird. Ab Vers 36 durchzieht das Verb עָשָׂה themenmäßig den restlichen Text. Jephta und seine Tochter verwenden beide Verben, die schon zuvor im Text vorgekommen sind, oder durch den anderen verwendet wurden. Die Tochter wiederholt in ihrer ersten Rede die Worte ihres Vaters und verwendet auch das Verb פָּצָה. Weiters benutzt sie das Verb יָצָא, hier für das Herausgehen von Worten aus dem Mund. Zuvor wurde das Verb verwendet, um das Herauskommen der Person zu kennzeichnen, die zum Opfer auserwählt wird. Dadurch zeigt sich, dass das Herauskommen der Tochter erst durch das, was aus Jepthas Mund herausgekommen ist, zu einer negativen Handlung wurde.

Aus diesen Erkenntnissen lässt sich zunächst sagen, dass der Text in sich Verbindungen aufweist. Formal würde ich den Text folgendermaßen gliedern:

1. Vers 29: Einleitung
2. Vers 30 bis 31: Das Gelübde
3. Vers 32 bis 34a: Der Weg Jephthas: Kampfhandlung, Sieg und Heimkehr
4. Vers 34b bis 38a: dramatischer Wendepunkt vom Sieg zur Verzweiflung Jephthas, Begegnung von Vater und Tochter
5. Vers 38b bis 39a: Der Weg der Tochter bis zur Heimkehr
6. Vers 39b: Erfüllung des Gelübdes
7. Vers 40: Gedenkfeier

Das Gelübde steht hier einzeln, da es die Beschreibungen der Kampfhandlungen unterbricht. Sprachlich zeigt sich, dass Vers 35 die dramatische Wende darstellt. So wird ein Infinitiv Absolutum verwendet, das etwas mit Nachdruck aussagt, („du hast mich gewiss gebeugt...“) und auch eine Konstruktusverbindung („du bist unter denen gewesen, durch die ich betrübt worden bin“). Die Begegnung von Vater und Tochter steht im Mittelpunkt.

Mit dieser Gliederung lässt der Text eine chiasmische Anordnung erkennen: Die Teile drei und fünf sind jene, die das Zentrum des Textes umrahmen. Sie berichten vom Weg des Vaters und dem der Tochter. Dieser Teil ist umrahmt vom Gelübde und dessen Erfüllung in den Punkten zwei und sechs.

## **4.2 Gliederungsvorschläge**

Inhaltlich ist auch eine gröbere Gliederung in Hinblick auf der Gestalt Jephthas möglich: Im ersten Teil der Erzählung ist von seiner Geistbegabung und seinem Kampf, Gelübde und anschließendem Sieg, die Rede. Dieser Teil ist Jephthas Siegeszug. Bei seiner Heimkehr folgt die Wende, da nun Jephthas Erniedrigung und Niederlage beginnt. Die Erniedrigung wird dadurch verstärkt, dass sie durch eine Frau, nämlich seine Tochter, geschieht. Durch ihr Heraustreten aus dem Haus ist Jephtha gezwungen, seine Zukunft zu opfern. Hier darf aber nicht vergessen werden, dass Jephtha die Niederlage durch sein Gelübde im ersten Teil, selbst veranlasst hat. Auch im weiteren Verlauf der Geschichte geht es um seine Tochter, sie wird als die aktive, gefasste Figur dargestellt.

Weitere Vorschläge für Gliederungen des Textes sind folgende:

Groß gliedert die Opfererzählung in drei Teile, nämlich in die Verse 30-33a, 34, 35-38 und 39-40. Im ersten Teil geht es allein um Jephta, die beiden anderen Teilen berichten von Jephta und seiner Tochter. Die Tochter selbst ist hier trotz ihrer Namenlosigkeit als aktiv handelnde Person, wenn nicht sogar als Hauptperson, anzusehen. Bis zum Schluss geht es um ihr Schicksal, was noch verstärkt, durch das Ende der Erzählung, verdeutlicht wird, wo ihr Schicksal besungen wird.<sup>336</sup>

Eine weitere interessante Möglichkeit für eine Gliederung, ist die Teilung des Textes in eine Männer- und eine Frauenperspektive, die sich bei Renate Jost findet. Zuerst geht es um Jephta, der Krieg führt, ein Gelübde spricht und schließlich in Trauer verfällt, als er seine Tochter sieht. Jost lässt die Frauenperspektive schon ab Vers 34 beginnen, in der die Tochter aus dem Haus tritt.<sup>337</sup>

Die meisten Gliederungen orientieren sich entweder an Jephta oder seiner Tochter. Jedoch steht auch sprachlich die Begegnung der beiden im Mittelpunkt. Auch scheint der Erzähler weder die Tochter noch Jephta bewusst zu präferieren.

### 4.3 Kontext

Die Opfergeschichte ist eingebettet in die Erzählung über Jephta in Kapitel 11 bis 12,7. Jephta wird als Sohn Gileads, den er mit einer זונה (Dirne) hatte, bezeichnet. Fraglich ist, ob diese Aussage schon ein negatives Urteil über Jephta beinhaltet, da er nicht aus einer damals als ehrenhaft angesehenen Verbindung stammte, oder ob die Bezeichnung nur erklären soll, weshalb der Konflikt mit seinen Halbbrüdern entstand. Er wird zuvor als „tapferer Held“<sup>338</sup> bezeichnet, weshalb ich von letzterer Begründung ausgehe. Im Folgenden wird Jephta von den ehelichen Söhnen Gileads vertrieben. Vers 3 beschreibt, dass sich danach „ehrlose Leute“<sup>339</sup> um ihn sammelten.

Ab Vers 4 ist schon die Rede vom Kampf mit Ammon, wofür Jephta in Vers 6 von den Ältesten Israels zum Anführer gemacht wird. Hier ist noch von keiner Geistbegabung durch JHWH die Rede, weshalb bei der Betrachtung unseres Textes der Kontext so wichtig ist. Denn durch ihn muss gefragt werden, weshalb die Geistbegabung erst mit dem

---

<sup>336</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 595.

<sup>337</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 18 und Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 166.

<sup>338</sup> Ri 11,1 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>339</sup> Ri 11,3 nach *Elberfelder Studienbibel*.

Gelübdebericht startet, wenn doch schon vorher von der Erwählung Jephtas die Rede ist. Wird allein Ri 11,29-40 betrachtet, so müssten die Leser und Leserinnen eigentlich von einer plötzlichen Berufung Jephtas ausgehen.

In Vers 9 wird zum ersten Mal JHWH erwähnt und zwar in einer Rede Jephtas. Dieser soll es sein, der die Feinde in Jephtas Hand gibt. Schon hier findet sich die Wendung, die in der späteren Gelübdeerzählung wieder vorkommt: „Wenn wir nicht so tun, wie du geredet hast“<sup>340</sup> mit dem Verb  $\text{הִשָּׁמַע}$ . Später sagt die Tochter: „tu mir, wie es aus deinem Mund hervorgegangen ist“<sup>341</sup> und in Vers 39 steht: „er tat ihr, wie er gelobet hatte“<sup>342</sup>. Auch hier findet sich eine Art Gelübde, Gott soll Zeuge sein. Ab Vers 12 geht es um die Auseinandersetzung mit dem König von Ammon, der die Rückgabe der von Israel gestohlenen Ländereien fordert. Jephta entgegnet, dass nach dem Auszug aus Ägypten, die Ammoniter Krieg gegen das Volk Israel anfangen, obwohl diese nur friedlich durch das Land ziehen wollten.

Bauks verweist bei einem Strukturvorschlag auf Phyllis Trible, die den gesamten Jephtatext in zwei Szenen aufteilte, in denen es um einen öffentlichen und einen persönlichen Konflikt des Richter geht. Der Öffentliche bezieht sich auf die politischen und kriegerischen Bereiche, während der Private das Persönliche darstellt.<sup>343</sup>

Wenn so auf die Geschichte geblickt wird, kann weiters festgestellt werden, dass der Text eine Wandlung durchläuft. Jephta gilt zuerst als der starke, erwählte Krieger, der den Ammonitern eine schwere Niederlage beibringt. Jedoch wird er im Laufe der Gelübdeerzählung selbst zum Opfer. Er muss hilflos zusehen, wie das Gelübde seine Familie und seine Zukunft zerstört, weil er an das gebunden ist, was er gesprochen hat.

In den folgenden zwei Kapiteln soll genauer auf die Bedeutung einzelner Wörter und anschließend auf inhaltliche Aspekte des Textes geblickt werden.

---

<sup>340</sup> Ri 11,10 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>341</sup> Klement, Herbert/Albrecht, Frank/ Philippus Maier/u.a.: *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz*, 308.

<sup>342</sup> Eigene Übersetzung, vgl. Ri 11,36, *Elberfelder Studienbibel* übersetzt: „Und er vollzog an ihr sein Gelübde“.

<sup>343</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 10.

## 5. Semantische Analyse

### 5.1 Vers 29

Vers 29 ist bezüglich der vielen Wortwiederholungen und der komplexen Satzkonstruktionen auffallend. Das Verb עָבַר kommt von den vier Verben im Vers, dreimal vor, zweimal in einer Qual Waw-Constitutivum Variante des Imperfekts, einmal im Qual Perfekt.

Bauks schreibt zu diesem Vers, dass hier עָלָה, עָבַר und עָשָׂה als die Aktionsverben fungieren. עָבַר im Hifil findet sich auch in 2. Kön 23,10 im Kontext von Brandopferungen der eigenen Kinder, ausgedrückt durch die Formulierung „durchs Feuer gehen“<sup>344</sup>. Auch Jer 32,35 verwendet das Verb und wird bei Luther und Elberfelder mit „verbrennen“ übersetzt.<sup>345</sup>

Das Verb „durchziehen“ hat eine Brückenfunktion zwischen dem Kriegsbericht und der Gelübdeerzählung. Es taucht in der Erzählung noch einmal in Vers 32 auf, der ebenso im Kontext der kriegerischen Handlung steht. Jephta zieht zu den Ammonitern in die Schlacht, während er in Vers 29 das Land durchzog, bis er zu den Ammonitern kam.

### 5.2 Verse 30 bis 31

Im Gelübde bittet Jephta mit Nachdruck um den Sieg durch Gott, was durch einen Infinitiv Absolutum vom Verb נָתַן ausgedrückt wird. JHWH soll gewiss den Sieg schenken.

Die Verbindung von עָלָה mit עוֹלָה findet sich auch in 2. Kön 3,27 wo es heißt: „und opferte ihn als Brandopfer“<sup>346</sup>.<sup>347</sup> Dieser Text wird immer wieder in Verbindung mit Ri 11 genannt, da beide einen biblischen Beleg für Brandopferungen von Kindern in Kriegsnot bieten.

Wie schon bei der Textanalyse erwähnt ist Vers 31, in Hinblick auf die verschiedenen Verbformen, sehr komplex gestaltet. Schon zu Beginn fällt die Wiederholung des Verbs הִצִּיף, einmal im Partizip und darauf in einer Imperfektform, auf. Frei übersetzt könnte es also „der Heraustretende, der austritt“ bedeuten. Wir haben es hier mit einer seltsamen Wiederholung zu tun, was sich auch durch das Auslassen des Partizips in der LXX und in der

---

<sup>344</sup> 2. Kön 23,10 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>345</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 45.

<sup>346</sup> 2.Kön 3,27 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>347</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 45.

Vulgata zeigt. Bauks vermutet eine Paronomase, welche eine Unbestimmtheit ausdrücken soll.<sup>348</sup>

Wichtig ist die Formulierung in der Streitfrage, ob es sich bei der Auswahl des Opfers auch um ein Tier handeln könnte. **לְקַרְאֲתִי יִצְאֵ** in Kombination mit der Präposition **לְקַרְאֲתִי** weist nach Bauks jedoch eindeutig auf ein Menschenopfer hin.<sup>349</sup>

Zum Verb **נָתַר** schreibt Beyhse im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament, dass es sowohl mit „weihen“ als auch mit „geloben“ übersetzt werden kann. Die Einleitungsformel in Vers 30 sei eine typische für Gelübdeerzählungen.<sup>350</sup> Dadurch könnte auch die komplexe Gestaltung erklärt werden. Das Gelübde musste wahrscheinlich eine gewisse Struktur aufweisen, um als offizielles Gelübde zu gelten, wie sich an anderen Gelübden, die auf Inschriften gefunden wurden, zeigt. Deshalb könne nicht automatisch ein Bruch im Text angenommen werden, da das Gelübde genau diese Form haben musste.

### 5.3 Vers 32 bis 33

Die Verse 32 und 33 sind sehr simpel gehaltene Kriegsbeschreibungen. Waw- Consecutivum Imperfect ist die häufigste Verbform. In Vers 32 taucht ein Verb auf, das bereits aus Vers 29 bekannt ist, nämlich **עָבַר**, wiederum im Waw-Consecutivum Imperfect. Die Kriegserzählungen in Vers 29 und 32 wirken dadurch verbunden.

### 5.4 Vers 34

Während die Verse 32.33 zu Vers 29 gehören, ist die Verbindung von Vers 34 zum Gelübde in Vers 31, durch die Wiederholung der Verben **יִצְאֵ** und **קָרָא** in demselben Kontext, erkennbar. Beim Auftreten des Opfers, ist durch die Formulierung klar, dass es sich nach dem Gelübde um diese Person handelt, die geopfert werden muss. Der Vers ist sehr komplex gestaltet und zwar in Hinsicht auf die Tochter, die „als Einzige“<sup>351</sup> beschrieben wird. Zuerst könnte man den Satz so verstehen, dass die Tochter die einzige ist, die Jephta entgegenkommt, so Bauks.<sup>352</sup> Gleich im nächsten Satz wird jedoch klar, dass sie sein einziges

---

<sup>348</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 14.

<sup>349</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 111, hierzu mehr im Kapitel „Redaktionsgeschichte“.

<sup>350</sup> Vgl. o.A. E.S. Gerstenberger, „עָבַר“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 261-262.

<sup>351</sup> Ri 11,34 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>352</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 14.

Kind ist, er hat außer ihr keinen Sohn und auch keine Tochter.<sup>353</sup> Dieser Aufbau lässt Spannung entstehen lässt, so Bauks.<sup>354</sup>

## 5.5 Vers 35

Bauks betont zu Vers 35, die Assonanzen und den „empathischen Infinitiv“<sup>355</sup> der Formen **פָּרַע**, **קָרַע** und **רָאָה**. Diese lassen den Vers auf den Leser düster wirken. Die Gefühle des Vaters werden hervorgehoben.<sup>356</sup>

Auf das Verb **פָּרַע** möchte ich noch genauer eingehen, da es die Dramatik ausdrückt, die Verzweiflung Jephtas. Gleichzeitig wurde es oft als Anhaltspunkt genommen, um anzunehmen, Jephta würde hier die Verantwortung auf seine Tochter schieben: Das Verb kann nach dem Artikel Eisings im ThWAT eine Handlung umschreiben, die „über das Niederknien hinausgeht“<sup>357</sup>. Es meint ein „in die Knie zwingen“, durch Gewalt oder tiefe Betroffenheit, wie bei Jephta. Das Wort kann jedoch auch eine Unterwürfigkeitsgeste ausdrücken, was darin bestärken könnte, den Satz in Ri 11, als Zeichen, für die Hervorhebung der Tochter, die hier die Verantwortung ganz auf sich nimmt und ihren Vater sogar zum Handeln auffordert, anzusehen. Dadurch, dass sie aus dem Haus getreten ist, erniedrigt sie ihn auf gewisse Weise, er ist machtlos und muss seinem Gelübde folgen.<sup>358</sup>

Auch das Verb **עָכַר** ist wichtig für die Dramatik des Geschehens. Es kann nach dem Artikel von Mosis im ThWAT auf verschiedenste Art und Weise übersetzt werden. Er schlägt drei Hauptgruppen vor, in denen das Verb schon übersetzt wurde: „zurückdrängen[...]|trüben[...]|fruchtbar sein“<sup>359</sup>. Bildlich kann das Wort auch für „aufrühren, trübe machen[...]|schädigen, ins Unglück stürzen“<sup>360</sup> verwendet werden.<sup>361</sup> Symbolisch wird die Tochter Jephtas ihrem Vater zur Feindin. Sie schädigt ihn dadurch, dass sie aus dem Haus gekommen ist, wodurch er sie opfern muss und somit sein einziges Kind und auch seine Hoffnung auf Nachkommenschaft verliert.

---

<sup>353</sup> Die Sebir Septuaginta, der Targum secundum sowie die syrische Version verwenden statt dem männlichen Suffix in **מִבְּנֵי** ein weibliches.

<sup>354</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 14.

<sup>355</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 15.

<sup>356</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 15.

<sup>357</sup> H. Eising, „**פָּרַע**“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 4, hrsg. v. G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry, Stuttgart/Berlin/u.a. 1984, 352.

<sup>358</sup> Vgl. Eising, „**פָּרַע**“, 353.

<sup>359</sup> R. Mosis, „**עָכַר**“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 76.

<sup>360</sup> R. Mosis, „**עָכַר**“, 76.

<sup>361</sup> Vgl. o.A. Mosis, „**עָכַר**“, 76-77.

Groß hebt hervor, dass die Rede Jephtas, wie gerade auch gezeigt, durch die Sprache emotional geladen ist. Ähnliche Konsonanten folgen aufeinander, weshalb der Klang des Textes, die Dramatik der Situation ausdrückt. Weiters ist die Rede ganz auf die eigene Situation fixiert („du betrübst mich...“, „ich habe meinen Mund aufgerissen...“). Es entsteht das Gefühl, Jephta würde sein eigenes Handeln in den Hintergrund stellen (Umstandssatz) und das der Tochter (sie würde ihn beugen, etc.) durch den Infinitiv absolutus hervorheben. Damit bekommt der Leser und die Leserin den Eindruck, Jephta schiebe die Schuld ganz auf seine Tochter, da sie ihm ja entgegengekommen ist. Auffallend ist nach Groß auch, die Pluralform von Tamburinen und Reigen. Aus anderen vergleichbaren Texten, in denen Frauen siegreichen Männern entgegenkommen, ist immer nur von einem Instrument die Rede. In Ex 15,20 nimmt Miriam eine Trommel, die anderen Frauen folgen ihr mit Handtrommeln, also Plural bei mehreren Frauen. Deshalb geht Groß davon aus, dass es sich eigentlich um eine öffentliche Angelegenheit gehandelt hat. Mehrere Frauen sind Jephta entgegengeeilt, aber um die Dramatik und vor allem die Tochter als zentrale Figur ins Zentrum zu rücken, hat der Autor nur sie erwähnt. An der Sprache zeigt sich, dass das Zusammentreffen von Tochter und Vater das zentrale Element der Erzählung ist. Hier nur kurz zu erwähnen ist die damit verbundene Frage, weshalb die Öffentlichkeit in das weitere dramatische Geschehen nicht eingreift.<sup>362</sup>

Zum Verb אָקַד, das meistens mit „entgegen kommen“ übersetzt wird, ist noch zu sagen, dass es eigentlich „rufen“ bedeutet, jedoch unterschiedlichst verwendet wurde, so Schaurte im ThWAT. Hossfeld und Lamberty-Zielinski schreiben weiter, dass das Verb auch mit „lesen“ übersetzt werden oder für ein Rufen, das mit dem Kommen der Person zusammenhängt, verwendet werden kann. Auch ist es möglich das Wort zu verwenden, um auszudrücken, dass Gott mit den Menschen eine Beziehung aufbaut, so Hossfeld und Kindl.<sup>363</sup> Vielleicht soll die Szene in Vers 34 so verstanden werden, dass die Tochter ihren Vater rufend entgegenkommt. Am Passendsten für den Kontext des Textes ist wohl die Bedeutung „Herstellen von Kommunikation unter Aufhebung der Distanz“<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 603-604.

<sup>363</sup> Vgl. o.A. R. Mosis, „אָקַד“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 4, hrsg. v. G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry, Stuttgart/Berlin/u.a. 1984, 118-126.

<sup>364</sup> Mosis, „אָקַד“, 118.



## 5.6 Vers 36

Bei Vers 36 handelt es sich um die erste Rede der Tochter. Sie verwendet hierbei fast die gleichen Vokabeln wie in der Rede des Vaters, wenn auch teilweise in einem anderen Kontext. So taucht zum vierten Mal in diesem Text das Verb **יָצַח** auf. Diesmal geht es um das Herausgehen von Worten aus dem Mund. Wie auch die Rede des Vaters, beginnen die zwei folgenden Reden der Tochter mit dem Verb **אָנַח**. Die Tochter wiederholt zunächst die Worte ihres Vaters. Er hätte den Mund aufgerissen. Groß schreibt, dass die Tochter nur auf das Gelübde Bezug nimmt, nicht aber auf den Umstand, dass sie aus dem Haus gekommen sei, was der Vater zuerst ja thematisiert hat.<sup>365</sup> Die Rede der Tochter zeigt hiermit die Realität noch einmal auf, wobei es auf den Leser wirkt, als würde sie die Verantwortung für das Gelübde ganz dem Vater zurückgeben.<sup>366</sup>

Bauks verweist auf Ps 66,14, in dem ebenfalls das Verb **פָּנַח** vorkommt und zeigt dadurch, dass das Verb auch in einem positiven Kontext verwendet werden kann.<sup>367</sup> Es könnte also auch „den Mund auf tun“ übersetzt werden und ist nicht automatisch negativ besetzt.

Weiters schreibt sie, dass sich die Formulierung im Qual mit **פָּנַח** in der Bibel insgesamt nur 13 Mal findet. Mit Ri 11 vergleichbare Stellen sind Hi 35,16, wo es heißt, dass Hiob „für Nichtiges seinen Mund auf[reißt]“<sup>368</sup>. Während in Ps 66,14<sup>369</sup> die Wendung positiv belegt ist, wird die Wendung bei Hiob kritisch verwendet.<sup>370</sup>

Weiters wirkt die Rede durch die Vereinfachte Formulierung **אֲשֶׁר יָצַח מִפִּיךָ** banalisiert, so Bauks. Die Wendung wird in anderen Stellen für normales Sprechen verwendet. Überhaupt ist die Formulierung des ganzen Verses sehr vereinfacht, was in einem krassen Gegensatz zur, von der heutigen Leserschaft empfundenen, Anstößigkeit des Textes steht.<sup>371</sup>

## 5.7 Vers 37

In Vers 37 hält die Tochter ihre zweite Rede. Sie verbindet diese mit ihrer vorherigen. JHWH hat Jephtha etwas getan, jetzt soll ihr etwas getan werden (**עָשָׂה**). Zu Überlegungen regt die

---

<sup>365</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 605.

<sup>366</sup> Vgl. auch Groß, *Richter*, 606.

<sup>367</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 76.

<sup>368</sup> Hi, 35,16 nach *Elberfelder Studienbibel*, eigene Korrektur in eckigen Klammern.

<sup>369</sup> Eigene Korrektur, Bauks nennt Ps 6,16.

<sup>370</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 76; Vgl. Pred 5,3.

<sup>371</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 16.

Formulierung  $\text{וַיֵּרֶדְתִּי עַל־}$  an. Das Verb  $\text{יָרַד}$  bedeutet eigentlich „hinabsteigen“ und findet sich in Kombination mit  $\text{עַל}$  vor allem im Buch Exodus, Kapitel 19, in den Versen 11.18 und 20, wo es um das Herabsteigen JHWHs auf den Berg Sinai geht. Es ist fraglich, weshalb die Tochter nicht hinaufsteigt „auf“ den Berg. Möglicherweise hat es aber rein geographische Gründe, sollte das angedachte Haus Jephtas auf einem Berg gelegen oder auch die Landschaft als abfallend empfunden worden sein. Eine Übersetzung wie „über die Berge hinabsteigen“ würde ebenso Sinn machen.

Groß macht auf die auffallende Verwendung der gleichen Verben in verschiedenen Kontexten aufmerksam: Das Verb „herauskommen“ ( $\text{יָצָא}$ ) wird benutzt, um das Herauskommen aus dem Haus (31b und 34b), wie auch das Hinausgehen von Worten aus dem Mund, zu beschreiben. Somit hängen die Verse zusammen. Dazu dient auch das Verb  $\text{שׁוּב}$ , das in Vers 31b für „heil zurückkehren“ steht und in Vers 35 besagt, dass Jephta nicht von seinem Gelübde zurücktreten kann. Im Kontrast dazu steht, dass die Tochter aus freien Stücken nach den zwei Monaten zu ihrem Vater zurückkehrt (auch  $\text{שׁוּב}$ ). Dasselbe kann für das Verb  $\text{עָשָׂה}$  durchgeführt werden.<sup>372</sup> Das Verb wird nach dem ThWAT meistens mit „tun, machen“<sup>373</sup> übersetzt, wird aber auch im Kontext eines Opfers mit „verrichten“<sup>374</sup> verwendet.<sup>375</sup>

## 5.8 Vers 38 bis 40

Vers 38 ist eine größtenteils erzählerische Beschreibung dessen, was die Tochter sich erbeten hat. Wieder werden dieselben Verben verwendet:  $\text{בָּכָה}$  und  $\text{הִלָּךְ}$ .

In Vers 39 kehrt nun die Tochter mit dem Verb  $\text{שׁוּב}$  zurück, dasselbe Verb wird beim Heimkehren des Vaters verwendet, so Tribble.<sup>376</sup> Weiters schreibt diese, dass das Verb  $\text{עָשָׂה}$  wieder auftaucht, um auszudrücken, dass das Opfer durchgeführt wird. Der Satz steht außerdem in einer Parallelität zur Rede der Tochter in der sie sagt: „so tu mir, wie es aus

---

<sup>372</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 606.

<sup>373</sup> Helmer Ringgren, „ $\text{עָשָׂה}$ “, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 414.

<sup>374</sup> Ringgren, „ $\text{עָשָׂה}$ “, 414.

<sup>375</sup> Vgl. o.A. Ringgren, „ $\text{עָשָׂה}$ “, 414.

<sup>376</sup> Das spricht auch für die von mir vermutete Gliederung nach der der Weg des Vaters Parallel zu dem der Tochter steht.

deinem Mund hervorgegangen ist“<sup>377</sup>. In Vers 39 heißt es dann „Und er tat ihr, wie er gelobt hatte“<sup>378, 379</sup>.

In Vers 40 wurde vor allem das Verb **תָּנַח**, das eigentlich „etw. besingen“ bedeutet, diskutiert. Groß schreibt, dass sich das Verb im Piel nur noch in Ri 5,11 findet, wo es um das Besingen der Herrlichkeit Gottes geht. Meistens wird das Verb in Ri 11,40 als eine Trauergeste übersetzt.<sup>380</sup> Die Elberfelder Studienbibel übersetzt jedoch „besingen“, was ich für sinnvoller erachte. „Beklagen“ wäre bereits eine Interpretation des Textes. „Besingen“ könnte meinen, dass die Heldentat der Tochter geehrt wird.<sup>381</sup> „Beklagen“ jedoch wäre allein ein Trauern um den Umstand ihrer Opferung, bzw. ihrer Jungfräulichkeit.

J. Alberto Soggin zieht das Alte Testament als Argument dafür heran, einen Klagegesang zu vermuten, da dieser beispielsweise auch in Ez 8,14 belegt ist, wo jedoch ein anderes Verb verwendet wird.<sup>382</sup>

Trible geht noch genauer auf den Satz „Und es wurde zur Ordnung in Israel“<sup>383</sup> ein, da hier eigentlich das Feminin Subjekt wäre. Es könnte also auch „Sie wurde Brauch in Israel“ übersetzt werden. Damit wäre die Bedeutung verstärkt, dass **sie** keinen Mann gekannt hatte, weshalb auch **sie** Brauch in Israel wurde.<sup>384</sup> Der Abschluss könnte so verstanden werden, dass die Frauen nicht zulassen, dass die Tochter in Vergessenheit gerät.<sup>385</sup>

## 6. Inhaltliche Analyse

### 6.1 Beginn der Erzählung

Die Elberfelder Übersetzung beginnt das Kapitel „Jeftahs Gelübde und Sieg“<sup>386</sup>, schon mit Vers 28. Dieser gehört eindeutig noch zum Dialog zwischen dem König der Ammoniter und Jephta und beendet diesen. Ab Vers 29 kommt der Geist JHWHs über Jephta und das Kriegsgeschehen kann beginnen. Jedoch folgt hier ein verwirrender Vers, in dem Jephta durch

---

<sup>377</sup> Ri 11,39 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>378</sup> Vgl. Martin Luther, *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1972, 296 und *Elberfelder Studienbibel* die statt „tat“, „vollzog“ übersetzt.

<sup>379</sup> Vgl. o.A. Trible, *Texts of Terror*, 105.

<sup>380</sup> *Luther* übersetzt hier „klagen“.

<sup>381</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 608.

<sup>382</sup> Vgl. o.A. J. Alberto Soggin, *Judges. A Commentary*, London 1981, 217.

<sup>383</sup> Ri 11,39 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>384</sup> Fett: eigene Hervorhebung.

<sup>385</sup> Vgl. o.A. Trible, *Texts of Terror*, 106-107.

<sup>386</sup> Titel Ri 11, Abschnitt Verse 28-40 nach *Elberfelder Studienbibel*.

das ganze Gebiet zieht, durch Gilead und Manasse, nach Mizpah, Gilead und dann erst zu den Söhnen Ammon.

Hier stellt sich auch die Frage, weshalb Jephta an so viele verschiedene Orte ziehen sollte, anstatt einfach nur zu den Ammonitern. Der Sinn hinter den verwirrenden Reiseangaben Jephthas könnte, so Groß, die nicht genannte Sammlung von Kämpfern im Land sein. Er nimmt an, dass die Geistbegabung in Mizpah erfolgte, da Jephta nach Ri 11,11 dort mit JHWH sprach. Weiters hält Groß 29b-d für einen Einschub eines jüngeren Autors, da dieser Teil die Erzählung unterbricht.<sup>387</sup>

Bauks schreibt, dass Vers 29 oft auf Grund der Geistbegabung nicht zu dem Abschnitt hinzugezählt wurde. Durch diese war es für Interpreten schwer, JHWHs Befürwortung des Gelübdes und des anschließenden Menschenopfers, zu leugnen. Als Argument für einen Beginn der Erzählung mit Vers 30 ist, dass Kapitel 12 als Anschluss von Vers 29 gesehen werden kann und somit ein flüssiger Kriegsbericht, mit Auslassung der Gelübdeerzählung, möglich wäre. Ein Argument hierfür ist, dass das Opfer im weiteren Verlauf des Richterbuches nicht mehr erwähnt wird.<sup>388</sup>

Groß betont, dass auf Grund der „syntaktischen Gestalt“<sup>389</sup> von Vers 30, dieser nicht als Beginn der Gelübdeerzählung gedacht gewesen sein kann.<sup>390</sup> Vers 30 ist außerdem ohne den vorhergegangenen Bericht über den Disput mit dem Ammoniterkönig in Vers 28 nicht verständlich, denn weshalb sollte Jephta ein Gelübde ablegen, wenn nicht in Kriegsnot. Jedoch würde Vers 29 themenmäßig besser zum vorherigen Abschnitt passen.

In Einbeziehung des Kontextes ist auch zu überlegen, weshalb die Geistbegabung erst ab Ri 11,29 genannt wird, obwohl Jephta schon zuvor zum Richter berufen wurde.<sup>391</sup> Die Geistbegabung könnte jedoch auch zeigen, dass Jephta in seiner Position gestiegen ist. Ihre Erwähnung ist von großer Bedeutung, da sie zeigt, dass Jephta die Autorität von Gott erhalten hat<sup>392</sup>

Trotz aller Argumente die dagegen sprechen, gehört Vers 29 mit größter Wahrscheinlichkeit zum ursprünglichen Text dazu, da er unvollständig ohne die Einleitung durch Vers 29 wirkt.

---

<sup>387</sup> Groß, *Richter*, 594.

<sup>388</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 8.

<sup>389</sup> Groß, *Richter*, 596.

<sup>390</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 596.

<sup>391</sup> Dies ist ein Grund weshalb Jost hier eine spätere Ergänzung vermutet, vgl. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 171.

<sup>392</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 171.

## 6.2 Das Gelübde

Inhaltlich auffallend ist nach Groß, die fehlende Bewertung des Opfers durch den Erzähler, JHWH oder sonst irgendjemanden, beispielsweise einem zuständigen Priester oder der Öffentlichkeit. Ein aktives Eingreifen JHWHs findet sich nur darin, dass er seinen Teil des Gelübdes erfüllt und Jephta den Sieg schenkt.<sup>393</sup> Die Frage ist, ob dies als Bestätigung eines Menschenopfers auf Seiten JHWHs zu deuten ist.

Bauks erwähnt hier Pseudo-Philo, bei dem JHWH erbost über die Offenheit des Gelübdes ist, da dieses auch ein unreines Opfer zur Folge hätte haben können. Deshalb lässt er zur Strafe Jephtas einziges Kind, das die Sicherung seiner Nachkommenschaft bedeutet, aus dem Haus treten.<sup>394</sup> Jedoch habe ich schon früher in dieser Arbeit erwähnt, dass die Formulierung klar auf einen Menschen hinzielt.<sup>395</sup>

Der Satz „Und der HERR gab sie in seine Hand.“<sup>396</sup> ist für Phyllis Tribble eine Vorgehensweise, um die Sprache des Gelübdes zu degradieren und um zu zeigen, dass dieses negativ bewertet wird. Jephta hat durch den Sieg über die Ammoniter genau das erreicht, was er wollte. Jedoch versteht er noch nicht, dass der positive Ausgang im Kampf für ihn einen privaten negative Ausgang bedeutet. Der Sieg wird als etwas Großartiges dargestellt, als ein beeindruckendes Ereignis.<sup>397</sup> Nach dem Gelübde und dem Sieg über die Feinde folgt die böse Überraschung und die Wende der Geschichte. Der siegreiche Heerführer, der es endlich geschafft hat von seinem schlechten Image als Sohn einer Prostituierten zu einer angesehenen Person aufzusteigen, wird durch sein Schicksal, bzw. seine Tochter, gebeugt.

## 6.3 Die Heimkehr Jephtas und Auftreten der Tochter

Karrer-Grube sieht beim Ausziehen aus dem Haus auch eine Verbindung zur Familie. Es könnte symbolisch auch das Herauskommen aus einer Familie gemeint sein. Weiters klingt das hebräische Wort für „seine Tochter“ ähnlich wie das für „sein Haus“. Karrer-Grube sieht darin ein Bild für das Heraustreten eines Individuums aus der Familie. Die Tochter wird dadurch „als Individuum greifbar“<sup>398, 399</sup>. Auffallend ist, dass der Ort für die Begegnung von Vater und Tochter immer das Zuhause ist. Hier treffen sie aufeinander und hier opfert der

---

<sup>393</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 596.

<sup>394</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 105-106.

<sup>395</sup> Vgl. DA S 83 und Bauks, *Jephtas Tochter*, 111.

<sup>396</sup> Ri 11,32 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>397</sup> Vgl. o.A. Phyllis Tribble, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia<sup>2</sup> 1985, 97-98.

<sup>398</sup> Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 108.

<sup>399</sup> Vgl. o.A. Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 108.

Vater die Tochter. Der Ort des Vaters war zuvor das Schlachtfeld, während die Tochter ohne ihren Vater in die Berge zieht. Die Dramatik der Geschichte liegt auch darin, dass die Tochter nach Hause zurückkehren muss, um dort Gewalt zu erfahren. Eigentlich sollte das eigene Zuhause und auch der Vater schützende Orte für die Tochter darstellen.

## 6.4 Die Reden

Die erste Rede ist die Jephtas. Sie steht in Vers 35b. und ist eine Ich-Rede. Das Entsetzen, das in diesem Vers aus Jephta über das Heraustreten seines einzigen Kindes spricht, weist darauf hin, dass Jephta bei dem Gelübde nicht an sein Kind gedacht hatte. Fraglich für den Leser bleibt, wen er sonst gemeint haben könnte oder ob das Gelübde nicht doch zu unüberlegt gesprochen wurde.<sup>400</sup> Es kann nur eine Magd, ein Knecht oder vielleicht seine Frau gemeint gewesen sein, von denen, die Tochter eingeschlossen, in der gesamten vorherigen Jephtaperikope keine Rede ist. Jephta muss also klar gewesen sein, dass es ein Mensch und durch die Formulierung „aus seiner Haustür“ auch jemand sein muss, den er kennt oder dem er sogar nahe steht. Weiters war es, wie schon oben erwähnt üblich, dass die Frauen aus der eigenen Familie dem Heimkommenden entgegenkommen und ihm im Falle eines Sieges feiern. Alles in allem ist die Verwunderung, die aus seiner Klage herauszulesen ist, etwas unverständlich, da er durchaus mit seiner Tochter hätte rechnen müssen.

Im ersten Teil von Jephtas Rede wirkt es, als hätte die Tochter alleine Schuld an seinem Schicksal, da sie entschieden hatte, aus dem Haus zu gehen. Jedoch stellt die Tochter in ihrer Antwort klar, dass gerade sein Handeln die Ursache für ihr Schicksal ist, denn er hat den „Mund gegen den HERRN aufgerissen“<sup>401</sup>.

Bauks vertritt die Ansicht, dass es sich in Ri 11 um die klassische Beschreibung der Erfüllung eines Gelübdes handelt und die Formulierungen, den Mund aufzureißen, nichts Negatives bedeuten soll. Der Verfasser des Textes wollte möglicherweise aufzeigen, dass Gelübde nicht leichtsinnig, sondern ernst genommen werden müssen, da, wenn einmal der Mund aufgetan wurde, dies nicht mehr rückgängig zu machen ist.<sup>402</sup>

Es folgt die Antwort seiner Tochter. Sie fügt sich in ihr Schicksal, jedoch mit der Begründung, dass JHWH seinen Teil erfüllt hätte, also müsse nun der Vater als Konsequenz auch das tun, was er versprochen hatte. Ihre Reaktion klingt selbstbewusst und sachlich, ganz

---

<sup>400</sup> Walter Groß meint hierzu, dass ein Tieropfer nicht ausgeschlossen ist, auch wenn das Gelübde nicht an ein solches denken lässt, vgl. Groß, *Richter*, 600.

<sup>401</sup> Ri 11,36 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>402</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 76, vgl. Pred 5,3.

im Gegensatz zur emotionalen Rede ihres Vaters. Groß spricht sogar von einer Distanzhaltung, die die Tochter gegenüber ihrem Vater einnimmt.<sup>403</sup> Aus ihrer Antwort kann geschlossen werden, dass sie von der Unbedingtheit eines Gelübdes ausgeht, nicht aber von der Auslösung eines Menschen. Die Reaktion der Tochter erinnert nach Groß an jene von Jonathan in 1. Sam 14,43.<sup>404</sup> Dieser gesteht, was er getan hat, als er erfährt, dass er das Fastengelübde seines Vaters gebrochen hatte. Er steht dazu und sagt als Folge daraus: „Siehe, ich muß sterben!“<sup>405</sup> Der Unterschied zu Ri 11 ist, dass sich in 1. Sam 14 die Männer Israels für Jonathan einsetzen, woraufhin er nicht geopfert wird. Möglicherweise steckt hier eine Frage für die feministische Forschung, weshalb für die Männer in solchen Texten ein Ausweg möglich ist, für die Tochter Jephtas jedoch nicht. Groß stellt hier außerdem die Frage, weshalb in Ri 11, im Gegensatz zur Geschichte Jonathans und Sauls, keine Volksmenge genannt wird, bzw. sich in den zwei Monaten niemand für sie einsetzt oder der Vater versucht eine Lösung zu finden.<sup>406</sup>

Zu Beginn der Rede thematisiert die Tochter, wer dieser Mann für sie ist. Sie spricht ihn mit „mein Vater“ an. Renate Jost schreibt, dass das Wort „Vater“ im Alten Testament eine besondere Bedeutung hat. Er gilt vor allem als absolute Autorität im eigenen Haus, der über alles Lebende in seinem Haus frei verfügen kann. Wenn ein Israelit also das Wort Vater hört, denkt er nicht nur an seinen Verwandten, sondern auch an Autorität. Jedoch findet sich im Richterbuch ein anderes Vaterbild. Hier ist von Vätern die Rede, die ihre Pflicht zur Fürsorge ihren Töchtern gegenüber missachten. In Ri 15,6 ist der Vater schuld am Tod seiner Tochter und in Ri 21,22 werden die Töchter von ihren Vätern nicht beschützt, als sie durch die Benjaminer geraubt werden.<sup>407</sup>

In der Rede der Tochter wird wieder ein Bezug zu JHWH aufgebaut, indem die Tochter von dessen Erfüllung seines Teils und der entsprechenden Konsequenz spricht und vom ‚Mund aufreißen‘ gegenüber JHWH. Aus diesem Grund ist naheliegend anzunehmen, dass der Gehorsam der Tochter nicht ihrem Vater, sondern JHWH gilt, so Groß. Weiters schreibt er, dass die Rede auf den Vater zugespitzt ist. Das zeigt sich in den Formulierungen wie „hast **du** deinen Mund [...] aufgerissen“<sup>408</sup> und „nachdem der HERR **dir** Rache verschafft hat“<sup>409 410</sup>.

---

<sup>403</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 605.

<sup>404</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 605.

<sup>405</sup> 1. Sam 14,43 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>406</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 605.

<sup>407</sup> Vgl. o.A. Renate Jost, *Gener, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*, Stuttgart 2006, 178.

<sup>408</sup> Ri 11,36 nach *Elberfelder Studienbibel*, eigene Hervorhebung von **du**.

Die gelassene Reaktion der Tochter könnte darauf hindeuten, dass ein Menschenopfer in Kriegsnot nichts Ungewöhnliches zu der Zeit war, in der der Text entstanden ist, wobei die Art der Darstellung, die komplexe Struktur gemischt mit der kurzen Erwähnung der Opferung, wieder für eine kritische Betrachtung der Menschenopferthematik spricht.<sup>411</sup> Wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt, war es durchaus möglich, dass Menschenopfer im JHWH-Kult dargebracht wurden und die Haltung der Opfernden sogar als Lobenswert angesehen wurden, wie Gen 22 zeigt.

Über die zweite Rede der Tochter, in der die Tochter eine Bitte, bzw. eine Forderung stellt, schreibt Groß, dass sie nun auch über ihr eigenes Schicksal spricht und wenigstens ansatzweise eine emotionale Reaktion auf die bevorstehende Opferung erahnen lässt. Sie trauert um ihre Jungfräulichkeit.<sup>412</sup> Möglicherweise war die Erwähnung der Jungfräulichkeit für den Verfasser des Textes wichtig, damit dargestellt wird, was Jephtha hier opfert: nämlich seine Zukunft, mit der Opferung seiner Tochter stirbt seine Hoffnung auf Nachkommenschaft. Das Motiv der Jungfräulichkeit passt jedoch wiederum auch sehr gut in den Kontext griechischer Mythologien.

Groß interpretiert ihre Reaktion mit einem „Wunsch nach Trennung“ von dem „mörderischen Vater“, „er muss von ihr ablassen“.<sup>413</sup> Auffallend ist die Selbstständigkeit der Tochter gegenüber ihrem Vater, die außergewöhnlich für das Alte Testament ist.<sup>414</sup> Normalerweise ist nach Elke Seifert diese Selbstständigkeit auf ein Handeln gegen den Vater, auf Grund eines anderen Mannes, nämlich des Ehemanns, bezogen. Ein Beispiel hierfür ist Rahel, die ihrem Vater die Figur des Familiengottes stahl<sup>415</sup>. Gen 31,19 steht im Kontext des Konfliktes zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn, nicht zwischen Frauen und Männern. Der Verfasser liefert auch keine Begründung, weshalb Rahel den Götzen stehlen sollte. Es handelt sich vielmehr um die Auswirkungen die das Handeln von Frauen auf Männer hat.<sup>416</sup>

---

<sup>409</sup> Ri 11,36 nach *Elberfelder Studienbibel*, eigene Hervorhebung von **dir**.

<sup>410</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 605-606.

<sup>411</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 12.

<sup>412</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 606.

<sup>413</sup> Alle Zitate aus diesem Satz aus: Groß, *Richter*, 606.

<sup>414</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 607.

<sup>415</sup> Vgl. Gen 31,19.

<sup>416</sup> Vgl. o.A. Elke Seifert, „Tochter und Vater im Alten Testament oder: Die Notwendigkeit einer Ideologiekritik an patriarchalen Rollenklischees im Ersten Testament“, in: *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen der feministischen Theologie*, hrsg. v. Ulrike Eichler/ Ilse Müllner, Gütersloh 1999, 86-87.



Zur Einwilligung der Tochter schreibt Groß, dass diese sogar notwendig, nicht nur heldenhaft sei. Denn nur so ist sie als Opfer akzeptabel. Würde sie unfreiwillig geopfert werden, würde das die Opferung herabwürdigen.<sup>417</sup>

Anschließend an die 2. Rede der Tochter, die Aufforderungen und einen Wunsch enthält, folgt noch eine Antwort des Vaters: Er schickt seine Tochter fort, bzw. gewährt ihr den Wunsch. Beides ist schon eine Interpretation. So meint beispielsweise Groß, dass sich der Vater durch das Wegschicken der Tochter als gemeinschaftsunfähig erweist.<sup>418</sup>

## 6.5 Das Beweinen der Jungfräulichkeit

Nach den Reden folgt der, für das Alte Testament, untypische Teil, da es keinen direkten Beleg für ein In-die-Berge-Ziehen, um dort die Jungfräulichkeit zu beweinen, gibt, schreibt Groß.<sup>419</sup>

Bauks überlegt, ob es sich hier nicht um einen Übergangritus handeln könnte, den ich schon im vorigen Menschenopferabschnitt, zusammen mit Jungfrauen- und Initiationsriten genauer bearbeitet habe. Die Tochter würde dann nicht geopfert, sondern einem Gott geweiht werden und entweder einer Art heiligen Prostitution oder ewigen Jungfräulichkeit, auf Grund von Enthaltbarkeit, geweiht werden. Letzteres würde das Ende von Jephthas Linie bedeuten und somit auch seine Trauer erklären.<sup>420</sup>

Das gemeinsame In-die-Berge-ziehen mit den Freundinnen und die Zeit die sie dort verbringen, könnte nach Groß eine Kontrastwelt für die Tochter darstellen. Die Welt ihres Vaters bedeutet für sie den Tod und steht damit im Gegensatz zu jenem Ort, an dem sie mit ihren Freundinnen trauern kann und getrennt von ihrem Vater ist.<sup>421</sup>

## 6.6 Erfüllung des Gelübdes

Am Ende des Textes fällt einerseits die schlichte, emotionslose Tatsache des Tuns dessen, was gelobt wurde, auf. Es fehlt jegliche genauere Beschreibung oder auch Wiederholung, dass sie als Brandopfer dargebracht wurde. Das ermöglichte es Forscher und Forscherinnen, verschiedenste Spekulationen und Vermutungen aufzustellen, so wie die Annahme, dass es sich um keine tatsächliche Opferung gehandelt haben könnte. Es fällt nicht einmal das Wort „opfern“. Die Frage die sich hieraus stellt ist, ob der Verfasser durch diese simple

---

<sup>417</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 605.

<sup>418</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 607.

<sup>419</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 607.

<sup>420</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 65.

<sup>421</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 608.

Beschreibung gerade eben einen Aufschrei gegen die Tat bewirken wollte, denn immerhin verwendet er wie zur Provokation wieder das Verb  $\text{הִשָּׁחַת}$ , das auch beim Handeln JHWHs verwendet wurde und zu dem die Tochter auch aufgefordert hat. Vielleicht soll die emotionslose Beschreibung die kalte Handlung des Vaters aufzeigen, der scheinbar ohne Schrecken auch bereit ist, seine Tochter zu opfern.

Es ist zu überlegen ob Vers 39 auf eine Weihehandlung an Stelle eines Opfers, hinweisen könnte. So schreibt Jost, dass  $\text{הִדְעָהּ}$  mit „Sie hatte aber keinen Mann erkannt“<sup>422</sup> übersetzt werden könnte. Diese Übersetzung ist auf Grund eines vorhergehenden Narratives möglich oder auch, wenn eine Verneinung nicht mit dem Narrativ verbunden ist. Man könnte es sowohl so verstehen, dass die Tochter getötet wurde und deshalb keinen Mann erkannt hatte oder auch, dass sie nicht geopfert wurde, sie aber in Zukunft Jungfrau geblieben ist. Wichtig für die Interpretation ist die Entscheidung, ob nun das Besingen der Tochter oder das Beklagen der Tochter übersetzt wird.<sup>423</sup> Für seine Tat erhält Jephtha weder eine Bestätigung noch eine Kritik JHWHs und auch keine Reaktion des Volkes, so Groß.<sup>424</sup>

Die Frage die sich für mich stellte war, ob der Aufschrei gegen das Menschenopfer, der sich in der Redaktionsgeschichte zeigt, eine Interpretation der heutigen Zeit darstellt. Eine alternative Interpretation könnte sein, dass das Menschenopfer zur Zeit, als der Text entstanden ist, nichts Ungewöhnliches darstellte und aus diesem Grund auch nicht polemisiert oder als negative Handlung Jephthas dargestellt wurde. Im ersten Teil meiner Arbeit habe ich gezeigt, dass es mit höchster Wahrscheinlichkeit auch im israelitischen JHWH-Kult Menschenopfer gegeben hat.

Allgemein ist zu sagen, dass ein Gelübde in großer (Kriegs-)Not, in der das Erste oder beste versprochen wurde, nichts Neues in der Antike darstellte, so Groß. So nennt er als Beispiel die Geschichte des Königs Idomeneus, der in Seenot versprach, das erste Wesen zu opfern, das ihm an Land entgegenkommen würde.<sup>425</sup>

Weiters ist die Geschichte von Iphigenie aus der griechischen Mythologie zu erwähnen. Die Göttin Artemis fordert von Agammemnon, seine Tochter zu opfern, da er sie entweder beleidigt hätte, weil er behauptet hätte, er sei ein besserer Jäger als sie, oder, nach einer

---

<sup>422</sup> Ri 11,39 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>423</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 189.

<sup>424</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 610.

<sup>425</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 600-601.

anderen Überlieferung, versprochen hätte, „die schönste Frucht des Jahres zu opfern“<sup>426</sup>. Diese Frucht war jedoch Iphigenie. Es gibt noch weitere Erklärungen, weshalb Artemis verärgert wurde, auf die ich hier nicht genauer eingehen möchte. In allen Fällen fordert Artemis Iphigenies Opferung. Nach Aischylos wird Iphigenie tatsächlich geopfert, während Euripides die Göttin eingreifen lässt und Iphigenie zu ihrer Priesterin macht.<sup>427</sup>

Bauks geht davon aus, dass der Text tatsächlich ein Menschenopfer zum Thema hat, nicht wie Jost, die der Ansicht ist, dass die gesamte Beschreibung des Textes der Begründung einer Festatiologie dient.<sup>428</sup>

## 7. Gattungskritik

In Ri 11 handelt es sich um eine Erzählung in Form eines Kriegsberichtes, der eine Gelübdeerzählung enthält. Der Text ist kein rein erzählender, sondern er enthält auch poetische und formelhafte Elemente, wie beim Gelübde und den Reden.

Der Erzähler ist ein auktorialer, der in der 3. Person und sehr neutral über das Geschehen berichtet. In die Gefühlswelt der handelnden Personen wird kaum Einblick gegeben. Hauptsächlich werden ihre Handlungen beschrieben, durch die Gefühle abgeleitet werden können. So drückt beispielsweise das Zerreißen der Kleider Trauer oder Entsetzen aus. Eine Haltung des Erzählers gegenüber dem Geschehen lässt sich nur erahnen, jedoch nicht klar erkennen. Es finden sich keine konkreten Verurteilungen von Menschen oder ihren Taten und auch kein Lob.

Der Zeitrahmen den die Erzählung umfasst, liegt im Bereich mehrerer Monate. Von zwei Monaten der Trauer wird konkret berichtet. Zuvor zieht Jephta noch durch das Land und von den Ammonitern auch wieder in seine Heimat. Trotzdem nimmt das Gespräch zwischen Vater und Tochter den größten Teil der Geschichte ein und auch das Gelübde wird genau genannt. Alles andere, Kriegserzählung, Trauer, Opferung und Gedenken der Tochter werden kurz und bündig beschrieben.

Aus Sicht des Lesers und der Leserin lässt der Text viel Platz für eigene Interpretationen. Eine kritische Betrachtung des Erzählers fehlt. Es ist zu fragen, für welche Leserschaft der Text geschrieben wurde und was er den Menschen seiner Zeit sagen wollte. Möglicherweise stellt

---

<sup>426</sup> Grant/Hazel, *Lexikon*, 225.

<sup>427</sup> Vgl. o.A. Grant/Hazel, *Lexikon*, 225-226.

<sup>428</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 73.

der Text eine neue Abraham-Isaak Geschichte dar, die Jephtha als Helden darstellt, der alles für JHWH dahingibt. Ebenso könnte die Tochter als heldenhafte Frauengestalt hervorgehoben werden. Sie verweist auf den Willen JHWHs, handelt mutig und gehorsam. Möglicherweise soll der Text eine weibliche Leserschaft ansprechen.

Hier möchte ich noch auf die Hauptpersonen im Text eingehen: Die Frage, die sich in dem Text stellt ist, ob Jephtha oder seine Tochter die eigentliche Hauptperson darstellt.

Hierzu schreibt Karrer-Grube, dass Jephtha im ganzen Rahmentext als Hauptfigur erscheint, jedoch wirkt die Tochter in der Opferperikope auch sehr aktiv und es ist auch die Tochter, der am Schluss gedacht wird. Für Jephtha als aktiven Charakter spricht, dass seine Tochter immer über ihn definiert wird. Sie ist namenlos und wird Jephthas Tochter genannt. Jedoch geschieht im zweiten Teil der Erzählung etwas Unübliches, denn nun tritt die Tochter trotz Namenlosigkeit als eigene Person, mit eigenen Forderungen und Entscheidungen, ihrem Vater gegenüber. Sie fordert ihren Vater sozusagen dazu auf, das Gelübde zu erfüllen und entscheidet, dass sie noch zwei Monate für sich braucht. Zu bedenken ist, dass Jephtha weiterhin Herr der Lage ist, denn er opfert schlussendlich seine Tochter und er muss auch einwilligen, damit die Tochter zwei Monate in die Berge ziehen darf. Der Leser oder die Leserin möchte sich zuerst mit Jephtha identifizieren, ab dem zweiten Teil entscheiden sich jedoch wohl einige um und identifizieren sich mit der Tochter, so Karrer-Grube.<sup>429</sup>

## 8. Motivgeschichte

Bei der Motivgeschichte werde ich vor allem auf das Menschenopfer und das damit verbundene Gelübde eingehen.

### 8.1 Das Gelübde

Bittgelübde finden sich neben Ri 11 vor allem in punischen Inschriften. Dort kommt die Formulierung „in Nöten“<sup>430</sup> vor. In drei Fällen wird auch das Brandopfer erwähnt. Eine weitere Gemeinsamkeit des Textes mit punischen Inschriften ist der darauf folgende Erinnerungsakt.<sup>431</sup> Engelken geht von einem „bedingten Gelübde“<sup>432</sup> aus, bei dem sie sich auf

---

<sup>429</sup> Vgl. o.A. Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 101.

<sup>430</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 46.

<sup>431</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 46.

<sup>432</sup> Keller zit. in: Karen Engelken, *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 32.

die Theorie von C.A. Keller bezieht. Der Inhalt, welcher variieren kann, stellt hier ein Problem dar.

Groß schreibt, dass im Umkreis Israels, im Bereich Mesopotamien, sowie bei den Hetitern und seltener bei den Ägyptern, Gelübde belegt sind. Die Schriftpropheten schätzten die Gelübde und in den Psalmen sind Gelübde in Extremsituationen ein Ausdruck von Frömmigkeit<sup>433</sup> Auch Phönizier und Karthager legten in Extremsituationen, wie beispielsweise vor einem Krieg, Gelübde ab, in denen sie dem Kronos Kinderopfer versprachen, so Mader.<sup>434</sup> Kaiser betont, dass es in Israel, im Gegensatz zum punischen oder griechisch-römischen Bereich, keine Votivstelen gibt, die auf Gelübde hinweisen.<sup>435</sup>

Bauks schreibt, dass es auch Extrempositionen gab, wie jene in CD A VI,14-16, die in Gelübden ein Zeichen für schlechte und gottlose Zeiten sahen. Das Gelübde war in diesem Zusammenhang sogar eine Straftat.<sup>436</sup>

Gelübde kamen im Alten Testament aus verschiedensten Gründen vor. So gelobte Hanna ihr Kind JHWH zu weihen, wenn dieser ihre Unfruchtbarkeit aufheben würde.<sup>437</sup> Wichtig erscheint mir hier das kritisch bewertete Gelübde Sauls. Er gelobt dieses nicht direkt vor JHWH, sondern legt vielmehr einen Fluch über jeden, der etwas isst, bevor Saul Rache an seinen Feinden nehmen konnte. Jonathan hat von dem Gelübde Sauls nichts gehört und isst deshalb Honig. Als er von dem Verbot erfährt, beurteilt er es negativ, da er meinte, das Volk wäre im Krieg erfolgreicher, wenn es sich mit Essen stärken könnte. Die Geschichte endet damit, dass Jonathan getötet werden musste, da er das Gelübde übertreten hatte. Die Krieger setzen sich jedoch für ihn ein.

Bauks schreibt über diesen Test, dass Sauls Handeln sehr unüberlegt wirkt, was später in Auslegungen von Ri 11, oft auch Jephta vorgeworfen wurde. Jonathan ist Sauls Gegenstück und die positive Figur der Erzählung.<sup>438</sup>

Interessant an dem Text ist die Frage nach der Auslösung eines Gelübdes. Denn schon beim Erstgeburtsgesetz wird betont, dass Menschen nicht geopfert, sondern mit Geld ausgelöst

---

<sup>433</sup> Vgl. o.A. Groß, *Richter*, 597.

<sup>434</sup> Vgl. P. Dr. Evaristus Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg 1909, 81.

<sup>435</sup> Vgl. David N. Freedman/ B.E. Willoughby, „נִשְׁבָּע“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 271-272.

<sup>436</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 93.

<sup>437</sup> Vgl. 1. Sam 1,11.

<sup>438</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 74.

werden sollen.<sup>439</sup> Es gibt jedoch Stellen in der Bibel in denen betont wird, dass Gelübde unbedingt erfüllt werden müssen und deshalb davor gewarnt wird etwas leichtsinnig zu versprechen, so Bauks.<sup>440</sup>

Wird ein Gelübde nicht eingelöst gilt dies als Beleidigung JHWHs, so Bauks. Deshalb ist auch verständlich, weshalb Jephtas Tochter sofort davon ausgeht, dass ihr Vater die Opferung durchführen muss, nachdem JHWH seinen Teil erfüllt hatte.<sup>441</sup>

Bauks betont, dass es bei allen Texten, die von möglicher Auslösung des Versprochenen handeln, nicht um eine Milderung der Bedeutung von Gelübden geht. Vielmehr sollen mögliche schreckliche Folgen eingedämmt oder ein Ausweg gefunden werden. Die Bedingtheit von Gelübden jedoch bleibt eine Grundaussage, deshalb wird betont, Gelübde nicht leichtsinnig abzulegen.<sup>442</sup> Aus Ri 11 wird klar, dass Jephta die Möglichkeit einer Auslösung vollkommen ausschließt, da er sagt, dass er nicht zurück kann, wie auch Engelken anmerkt.<sup>443</sup>

Bauks schreibt, dass das Gelübde Parallelen in anderen Texten findet. So beinhaltet auch das Gelübde in KAI 105,2f. eine Invokation, ein Gelübde, das mit der Angabe des Gelobenden verbunden ist, die Nennung des Opfergutes und anschließend die Erhörung der Bitte. Grob ergibt sich dadurch folgende Struktur: „Gelübde, Erhörung, Opfer“<sup>444</sup>. Zu Anfang von Ri 11,30 finden sich die Angaben zum Gelobenden (Jephta) und dem Adressaten, der Invokation (JHWH). Danach folgt der Inhalt des Gelübdes, das Opfergut selbst ist hier unbestimmt, jedoch ist klar formuliert, was das Opfer auszeichnet (es kommt Jephta als Erstes entgegen).<sup>445</sup> Die Erfüllung des Gelübdes folgt in Vers 32. Groß merkt an, dass es sehr wahrscheinlich ist, dass Jephta sein Gelübde in der Öffentlichkeit ablegte, da dies zur damaligen Zeit so üblich war.<sup>446</sup> Auffallend ist nur die Nicht-Nennung des Opfers zu der sich zwar nicht im Alten Testament, jedoch bei griechischen Mythen Parallelen finden, auf die ich im späteren Teil meiner Arbeit noch eingehen werde.<sup>447</sup>

---

<sup>439</sup> Vgl. o.A. Ex 13,11-16; Num 18, 15-18 und Bauks, *Jephtas Tochter*, 75.

<sup>440</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 75 und Dtn 23,22-24.

<sup>441</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 76.

<sup>442</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 85.

<sup>443</sup> Vgl. o.A. Ri 11,35 und Engelken, *Frauen im Alten Israel*, 34.

<sup>444</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 78.

<sup>445</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 78.

<sup>446</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 598.

<sup>447</sup> Vgl. Gen 22,2 wo JHWH selbst Isaak als Opfergut nennt.

Der Ort an dem Gelübde dargebracht wurden musste nach dem nachexilischen Verständnis, von Gott ausgewählt werden, so Kaiser.<sup>448</sup>

Kaiser schreibt im ThWAT, dass Gelübde als gegenseitige Verpflichtung von Mensch und Gott, in fast allen Hochkulturen vorgekommen sind. Sie hatten meistens die Absicht eine Gottheit zum Handeln zu bewegen und verpflichteten einen Menschen manchmal dazu eine bestimmte Zeitspanne auf spezielle Art und Weise zu leben. Im Alten Testament darf natürlich nur JHWH etwas Derartiges versprochen werden. Kaiser zeigt auf, dass es bei Gelübden eine Pflicht war, sich an eine strenge Form zu halten: So beinhaltet Gen 28,20-22; Num 21,1-3; 1. Sam 1; 2. Sam 15,7-12 und Ri 11, 30-40 zunächst Einführungsformeln für ein Gelübde. Beim Gelübde tritt „Gott als Zeuge und Empfänger des Gelobten“<sup>449</sup> auf. Hingegen beim Eid wird jemanden gebraucht, der den Eid abnimmt, Gott ist Zeuge, nicht „Ziel der Eideserfüllung“<sup>450</sup>.<sup>451</sup> Die ThWAT schreibt hierzu genauer: „Das Gelübde besteht aus dem durch `im `wenn‘ eingeleiteten Vordersatz, der Protasis oder Paradosis, zur Nennung der Bedingung, unter der das folgende Versprechen wirksam wird, und dem Nachsatz, der Apodosis, mit dem Versprechen(...)“.<sup>452</sup> Ein Israelit oder Jude war grundsätzlich frei alles zu geloben, was nicht dem Gesetz widersprach.<sup>453</sup>

Das Gelübde in Ri 11 ähnelt nach Bauks der Struktur von Gelübden in KAI 105,2, die eine Invokation beinhalten. In einer solchen wird der der Adressat, der Gelobende genannt, das Opferobjekt und abschließend oft auch die Bestätigung und Danksagung für die Erhörung. Diese Struktur mit allen genannten Elementen findet sich auch im Ps 66, 13ff. Bei Ri 11 könnte es sich um solch eine Gelübdeabfolge, jedoch in Form einer Erzählung handeln. Die Verbindung von Opfer und Gelübden findet sich auch in punischen Inschriften.<sup>454</sup>

Wichtig ist eine Keilschrift in Ugarit auf der steht, dass die Menschen in einer Notsituation Baal ein Gelübde ablegen werden, nämlich, dass sie ihm ein Erstgeborenes opfern werden.<sup>455</sup> Es wurden also auch Erstgeborene in Gelübden versprochen.

---

<sup>448</sup> Vgl. Freedman/Willoughby, „עָנָה“, 271-272.

<sup>449</sup> E.S. Gerstenberger, „עָנָה“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 267.

<sup>450</sup> Gerstenberger, „עָנָה“, 267.

<sup>451</sup> Vgl. o.A. Gerstenberger, „עָנָה“, 263-267.

<sup>452</sup> Gerstenberger, „עָנָה“, 267.

<sup>453</sup> Vgl. Freedman/Willoughby, „עָנָה“, 271-272.

<sup>454</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 78-79.

<sup>455</sup> Vgl. o.A. Lange, „They Burnt Their Sons and Daughters.“, 120-122.

In Ri 11 hat das Gelübde nach Bauks eine Schlüsselfunktion. Es schließt einen Vertrag zwischen Gott und Jephtha. Diesen Gedanken verstärkt Cartledge, indem er nicht ein Konditionalgefüge sondern ein temporales annimmt, also „sobald du mir“<sup>456</sup> anstelle von „wenn ich“<sup>457, 458</sup>.

Walter Groß schreibt hierzu, dass es im Alten Testament durchaus üblich war, dass die Frauen den siegreichen Männern mit Tänzen und Gesängen entgegenkamen, wenn diese heimkehrten, während von Tieren, die Menschen aus dem Haus entgegenkommen, nichts berichtet wird.<sup>459</sup> Jephtha musste sich also beim Ablegen seines Gelübdes bewusst gewesen sein, dass ihm wahrscheinlich seine Tochter oder andere Frauen des Hauses, entgegenkommen werden. Die Absicht Jephthas muss demnach das Opfer eines Menschen gewesen sein, wodurch das folgende Menschenopfer nicht als unbeabsichtigte Folge seines Versprechens angesehen werden kann.

Für Bauks ist in Ri 11 vorausgesetzt, dass das Gelübde genau so zu erfüllen ist, wie es gelobt wurde. Der Text zeigt eine ausweglose Situation auf, ohne Hinweis auf eine mögliche Auslösung. Bauks schlägt aus diesem Grund vor, den Text in Hinsicht auf die weisheitlichen Texte zu lesen, die zu einer Vorsicht gegenüber Ablegung von Gelübden raten.<sup>460</sup>

## 8.2 Das Opfer des einzigen Kindes

Das Opfer des einzigen Kindes, wie in Gen 22 und Ri 11, ist das Wertvollste was ein Mensch geben kann. Deshalb wird es auch als hohe Leistung Abrahams gewertet. Bei Jephtha findet sich nirgendwo ein direktes Lob, vielmehr spricht das Entsetzen aus dem Vater, als er erkennt, dass er seine Tochter und somit sein einziges Kind opfern muss. Jedoch wird bei der tatsächlichen Opferung nicht mehr beschrieben, ob es ihm schwer viel. Die weitere Erzählung über Jephtha nach dem Gelübdebericht bestätigt, dass er keine Nachkommen zu haben schien. Es wird keine Ehefrau erwähnt und im späteren Verlauf der Geschichte nur noch von seinem Tod berichtet. In gewisser Weise kann es auch als Aufgabe Jephthas angesehen werden, als Feldherr und Beauftragter Gottes alles für sein Volk zu geben, auch das Leben seines einzigen Kindes.

---

<sup>456</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 83.

<sup>457</sup> Ri 11,31 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>458</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 81-83.

<sup>459</sup> Vgl. Walter Groß, *Richter*, Freiburg/Basel/Wien 2009, 599.

<sup>460</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 96.



Ein wichtiger Gedanke, den Bauks aufbringt, ist die Selbstopferung, bzw. das Ersatzopfer durch das eigene Kind. Einerseits wäre das Wertvollste, das Jephta als Opfer anbieten könnte, sein eigenes Leben. Da er jedoch als Feldherr nicht entbehrlich ist, muss er das geben, was nach ihm das Wertvollste ist.<sup>461</sup> Ein solches Opfer findet sich nach Green auch bei Euripides Alkestis wo die Frau an Stelle des Mannes geopfert wird.<sup>462</sup> Die Vorstellung die hinter diesem Gedanken steht ist, nach Bauks, etwas fast so Wertvolles zu opfern, wie das Eigentliche, und gleichzeitig etwas, das auf irgendeine Art und Weise entbehrlicher ist.<sup>463</sup>

Neben dem Ersatzopfer steht für Bauks die Möglichkeit der Selbstopferung in Form der Opferung des einzigen Kindes. Auch hier kann eine Parallele zu Abraham gesehen werden. Jephta und Abraham opfern (fast) ihre Zukunft, da ihre Kinder noch keine Nachkommen haben. Somit ist es wiederum das Höchste was sie geben können. Die Opferung des Kindes steht weiters im Kontext des Opfers für die Gemeinschaft, die sich auch bei den Jungfrauenopfern in griechischen Mythen findet. Hinter solchen Opferungen steht auch die Vorstellung, durch den Tod Leben zu gewinnen. Der Mensch bietet sein eigenes Leben oder das eines anderen Menschen an, um eine Gottheit zu besänftigen, damit er für sich, die Familie oder die Gemeinschaft, ein spezielles Ziel oder den Schutz eines Gottes erreicht. Bauks drückt es noch radikaler aus, nämlich, dass die Selbstverneinung, die Jephta durch die Opferung seines eigenen Kindes zeigt, den „Weg zu Gott“<sup>464</sup> darstellt.<sup>465</sup>

### 8.3 Namenlosigkeit

Die Namenlosigkeit von Frauen im Alten Testament kommt immer wieder vor. Nach Bauks bedeutet sie in Ri 11, dass die Tochter noch keine vollwertige Frau ist, da sie noch nicht verheiratet ist.<sup>466</sup>

Das Motiv der Namenlosigkeit findet sich auch in der Kore-Tradition, so Bauks. Bevor die Göttin ihre Jungfräulichkeit durch Hades verliert, wird ihr Name meistens nicht genannt. Das zeigt, dass Mädchen nicht als vollwertig genommen wurden, bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie ihre Jungfräulichkeit verloren. Der Autor des Textes hat einen Namen wohl nicht für notwendig erachtet, da schon durch die Spezifikation „einziges Kind“ eine Verwechslung

---

<sup>461</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 55.

<sup>462</sup> Vgl. Green, *Menschenopfer*, 27-30.

<sup>463</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 55.

<sup>464</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 56.

<sup>465</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 55-56.

<sup>466</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 58.

nicht möglich war und Kinder grundsätzlich in vielen Texten nicht beim Namen genannt wurden.<sup>467</sup>

## 8.4 Menschenopfer

Auf das Menschenopfer bin ich genauer im ersten Teil dieser Arbeit eingegangen. Gerade auch für die Rezeptionsgeschichte und die fehlende Kritik an diesem Opfer ist es wichtig, die Situation der Menschenopfer im JHWH-Kult und auch in den umliegenden Völkern, zu beleuchten. Auffallend an Ri 11 ist, dass das Opfer an JHWH, nicht an einen fremden Gott gerichtet ist. Das erste Kapitel sollte zeigen, dass ein Menschenopfer an JHWH nicht ausgeschlossen werden kann. Darauf weist zunächst die strenge Erstgeburtensregelung hin, nach der es bewusst verboten wurde, die Erstgeburt zu opfern. Das *Mik-* Opfer zeigt weiters, dass es sogar eine rituelle Form der Brandopferung von Kindern an einem speziellen Ort, dem Tophet, gegeben haben muss. Trotz des Polemisieren gegen diese Handlungen und dem Brandmarken als Fremdgötterkult, kann auch hier nicht ausgeschlossen werden, dass die Kinderopfer JHWH gegolten haben. Das Wort „Baal“ wurde in Alttestamentlichen Texten oftmals als Degradierung bestimmter Taten, die das eigene Volk praktizierten, verwendet. Die Nennung „Baals“ könnte aussagen, dass diese Vorgehensweise nicht von JHWH befohlen worden ist, auch wenn die Opfer ihm dargebracht wurden. Im Alten Testament wurde auch bewusst gesagt, dass JHWH die Opfer der Kinder nicht befohlen hätte, was wiederum auf Menschenopfer innerhalb des JHWH-Kultes hinweisen könnte, die in Folge einer Missinterpretation des Willens JHWHs dargebracht wurden. Ri 11 ist ein sehr guter Anlass über die Frage nach Menschenopfern innerhalb des JHWH-Kultes nachzudenken, da der Text von einer Zeit zu sprechen scheint, in der Menschenopfer, wenn auch nur als Handlung in Folge einer Extremsituation, als mögliche Praktik angesehen wurden. Jephta bringt das Opfer eindeutig JHWH dar, da er im Gelübde auch diesen als Adressaten angibt. Es folgt keine Kritik und auch kein Eingreifen der Bevölkerung, JHWHs, der Tochter oder Jephta selbst. Das Menschenopfer scheint hier kein Gräuelfeld darzustellen, sondern eine notwendige Folge des Gelübdes.

---

<sup>467</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 61.

## 9. Die Geschichte des Textes

### 9.1 Entwicklung des Textes

Gerade habe ich darauf hingewiesen, dass der Text aus einer Zeit stammen könnte, in der Menschenopfer noch toleriert waren. In diesem Kapitel möchte ich den Text noch einmal genauer betrachten und überlegen, aus welcher Zeit er stammen könnte. Deshalb kehre ich zunächst zu den früheren Überlegungen zum Text zurück und gehe hier auf Themen wie Kohärenz und auch die eingebauten Traditionen ein.

Eine Kohärenz des Textes lässt sich durch verbindende Verbformen und das Thema des Ortswechsels, das sich durch den Text zieht, erkennen. Direkte Brüche gibt es nicht, jedoch passt das Gelübde formal nicht in den erzählenden Kontext. Jedoch ist wahrscheinlich, dass das Gelübde eine ganz spezielle Form haben musste und deshalb so komplex gestaltet wurde.

Durch die eingebauten Traditionen kann davon ausgegangen werden, dass zumindest ein Teil des Textes älter ist und vielleicht mündlich überliefert wurde. Der Text scheint in der Richtertradition zu stehen, dafür spricht beispielsweise die Geistbegabung, wodurch die Geschichte anderen Erzählungen über Richtergestalten ähnelt. Ebenso finden sich für das unkommentierte Zulassen von grausamen Taten Vergleichstexte, wie Ri 19.

Einige Exegeten und Exegetinnen, wie beispielsweise Römer, sind nach Bauks der Ansicht, der Text sei nicht zusammenhängend und müsse in Gelübde- und Opfertext getrennt werden, Die Verse 37-40 seien dann ein eigener Abschnitt, der später als Ende hinzugefügt wurde.<sup>468</sup>

Durch die verschiedenen Satzkonstruktionen erscheint der Text aufrüttelnd, ironisierend, beachtet man vor allem die Wortspiele mit dem Verb „herauskommen“, das sowohl das Herauskommen aus dem Haus in einem Vers und im nächsten das Herauskommen von Worten aus dem Mund bedeutet, wobei letzteres Herauskommen von Worten, erst das Herauskommen aus dem Haus dramatisch macht. Dies könnte genau der Grund gewesen sein, weshalb der Text so unterschiedliche Elemente enthält und muss nicht automatisch bedeuten, dass der Text unzusammenhängend ist. Er soll vielmehr aufrütteln. Gleichzeitig ähnelt das Gelübde in seiner Komplexität anderen Gelübdeerzählungen und möchte durch den Stil aufzeigen, dass es sich hierbei tatsächlich um ein Gelübde handelte, das somit auch bindende Kraft hat. Werden griechische Einflüsse angenommen, so nehme ich eine Redaktion des gesamten Textes in diesem Sinne an, nicht wie Burkert, auf den Bauks verweist, der Einflüsse

---

<sup>468</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 9.

nur in den Versen 39b und 40 annimmt.<sup>469</sup> Der Text wirkt rein sprachlich durch die Wiederholung von Verben in verschiedenen Versen einheitlich. Jedoch könnte von einer späteren Redaktion des ursprünglichen Kriegsberichts, unter Einbeziehung, vor allem griechischer Einflüsse, ausgegangen werden, worauf ich später noch näher eingehen werde. So finden sich beispielsweise in der Offenheit des Gelübdes Parallelen in griechischer Literatur.

Christiane Karrer-Grube geht bei Ri 11,29-40 von drei in sich geschlossenen Teilen aus, die zusammengefügt wurden. Der ursprünglichste Text war für sie eine Erzählung über Jephtha und seinen Kampf gegen die Ammoniter. Später wurde dann das Gelübde und seine Folgen hinzugefügt. Das Beweinen der Jungfräulichkeit wurde dann noch später hinzugenommen. Die Festätologie soll den gesamten Text zusammenhalten. Es könnte jedoch sein, dass dieser letzte Teil schon beim Hinzukommen des Gelübdeteils verfasst wurde, denn er erscheint als logisches Ende des Textes.<sup>470</sup> Grundsätzlich finde ich diese These sehr sinnvoll. Zu Anfang könnte der Kriegsbericht gestanden haben, der auch zum Kontext und in Erzählungen des Richterbuches passt. Sollte der Text tatsächlich in drei Zeitstufen entstanden sein, gehe ich von einer Redaktion des gesamten Textes am Ende der Erzählung aus, da sich eine Gliederung erkennen lässt und die verschiedenen Wortspiele den Text verbinden. Am Ende könnte die Festätologie hinzugekommen sein, um der Tochter zu gedenken. Da sich jedoch auch zum Gedenken von Jungfrauenopfer Parallelen im griechischen Bereich finden und mehr als eine Einarbeitung von griechischen Material unwahrscheinlich ist, da dann auch mehr Brüche vorkommen müssten, gehe ich von nur zwei Bearbeitungsstufen aus. Weitere Einarbeitung griechischer Mythen können auf Grund der Opferung einer Jungfrau und auch des offenen Gelübdes angenommen werden, da sich hierzu Parallelen im Griechischen finden. Für eine griechische Bearbeitung des Textes spricht auch, dass in anderen Richter Erzählungen ebenso griechische Elemente eingebaut wurden. Die Redaktion geschah wahrscheinlich auf Grundlage der älteren Jephthaerzählung, die auch den Kriegsbericht über den Kampf mit dem Ammonitern enthält. Für den Gelübdeteil finden sich nur schwer Parallelen in Texten des Alten Testaments. Für eine spätere Hinzufügung spricht auch, dass Jephtha in keinem anderem Text, in dem er erwähnt wird, negativ bewertet wird. Es wird auch an keiner Stelle des Alten oder Neuen Testaments Bezug auf das Opfer der Tochter genommen.

---

<sup>469</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 72.

<sup>470</sup> Vgl. o.A. Christiane Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephthas Tochter“, in: *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, hrsg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, Stuttgart 2003, 105-106.

Jost verweist auf Hetzberg, der eine weitere Theorie aufstellt: der Abschnitt über Jephthas Tochter ist für ihn eine eigene Geschichte, die über einen kultischen Brauch berichtet. Im Gegensatz dazu vermutet Soggin, auf den Jost ebenso verweist, dass gerade auf Grund des Brauches, die Geschichte erst später mit einem kultischen Brauch, der ebenso überliefert wurde, zusammengebracht wurde. Grund für diese Annahme ist unter anderem, dass die Frauen später vier Tage klagen, während die Tochter zwei Monate mit ihren Freundinnen in den Bergen verbrachte. Zuletzt zeigt Jost an Julie Classens die Möglichkeit auf, die Jephthaerzählung als Ziel zweier unterschiedlicher Interessen, verschiedener Zeiten anzusehen: Einerseits soll Jephtha als unintelligenter Mann dargestellt werden, gleichzeitig beinhaltet der Text eine Kritik an der Monarchie.<sup>471</sup> Auch wenn der Text viele Leerstellen aufweist, lässt sich jedoch nirgends eine Kritik an Jephtha erkennen, weshalb ich diese Interpretation für sehr unwahrscheinlich halte. Entweder war der Verfasser oder Redaktor des Textes nicht an einer Kritik des Menschenopfers interessiert oder er stand in einer sehr frühen Tradition, in der das Menschenopfer noch nicht negativ bewertet wurde.

Jost sieht den Text im Kontext einer Kritik am Königtum. Jephtha könnte als ein Mensch gelten, der auf seinem Weg ist, König zu werden. Die Geschichte ist eingebettet in andere königskritische Erzählungen wie jene von Gideon, Abimelek und Saul. Jedoch sagt Gideon über sich und seinen Sohn, dass sie beiden nie herrschen werden und da Jephtha ein Sohn Gideons genannt wird, ist eine zukünftige Herrschaft unwahrscheinlich. Die Kritik am Königtum beinhaltet den Gedanken, dass JHWH über sein Volk König sein soll. Jephtha und auch andere Männer, wie beispielsweise Barak, wurden von JHWH zu seinem Volk gesandt, um es vor feindlicher Hand zu schützen oder es daraus zu befreien und das ohne über das Volk zu herrschen. Aus diesen Gründen kann der Text auch von einem Autor aus der Exilszeit stammen, denn auch andere Texte, die gegen die Monarchie schreiben, tun das. Auch die Redakteure nach der Exilszeit könnten das Interesse gehabt haben, wieder JHWH als einzigen König über Israel zu proklamieren. Er ist derjenige, der sein Volk befreit.

Auffallend an Texten des Richterbuches ist die Kritik an Männern, die gerade durch ihnen an die Seite gestellte Frauengestalten gezeigt wird. So übt Debora indirekt Kritik an Barak. Er wird als Schwächerer dargestellt, der sich die Hilfe einer Frau für den Kampf wünscht. Auch Jephthas Tochter könnte bewusst, im Gegensatz zu ihrem Vater, der verzweifelt, als stärkere Figur dargestellt worden sein.<sup>472</sup> Eine solche Interpretation würde auch erklären, weshalb die

---

<sup>471</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 164-166.

<sup>472</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 204.

Tochter so gefasst und aktiv handelnd beschrieben wird, obwohl Töchter keinen hohen Stellenwert in der damaligen Gesellschaft hatten.

## 9.2 Zeitliche Einordnung

Allein auf Grund der Menschenopferthematik, geht Bauks frühestens von der zweiten Hälfte des 1. Jhrt. v. Chr. aus. Der Text könnte auch mit der Iphigenietradition (6. Jhd. v. Chr.) zusammenhängen und nachträglich in den Kontext der Richterzeit und der Jephthageschichte eingeflochten worden sein.<sup>473</sup> Jedoch müsste bei griechischen Einflüssen frühestens vom 4. Jhd. ausgegangen werden, da erst hier nachweislich griechische Einflüsse nach Israel kamen.

Bauks nimmt an, dass die Perikope durch eine post-deuteronomische Nachbearbeitung in das Richterbuch eingearbeitet wurde, da sie weder polemisch noch kritisch dem Menschenopfer gegenübersteht. Weiters würde die Gelübde-thematik, die nur schwer zur vorexilischen Zeit passt, für diese Annahme sprechen.<sup>474</sup> Andreas Michel nimmt jedoch gerade die fehlende Polemik als Grund dafür, den Text in vorexilischen Zeit, noch vor Gen 22 einzuordnen.<sup>475</sup> Aus diesen Gründen gehe ich von zwei möglichen Entstehungsmöglichkeiten des endgültigen Textes aus: Der Text könnte eine sehr früh zu datierende, ursprüngliche Erzählung, darstellen, die aus einer Zeit stammte, in der Menschenopfer noch nicht polemisiert wurden. Eine kritische Beschäftigung mit dem Thema Menschenopfer, die sich in Ri 11 nicht findet, wäre nach Bauks ein Kennzeichen der Deuteronomischen Geschichtsschreibung.<sup>476</sup> Der Text wurde nach dieser Theorie einfach so wie er war oder überliefert wurde, niedergeschrieben. Die zweite Möglichkeit wäre, eine Überarbeitung, die nach dem 4. Jhd. v. Chr. vorgenommen wurde, wobei Albert de Pury annimmt, dass schon ab dem 5./4. Jhd. v. Chr. eine Beschäftigung mit griechischer Literatur begonnen haben könnte.<sup>477</sup> Der Gelübdeteil wäre dann in Hinblick auf griechische Mythen gestaltet worden, ohne die Dramatik der Menschenopferthematik zu kommentieren. Griechische Elemente kamen vor allem in deuterokanonischer Literatur vor, wie den Büchern Ruth, Tobit, Judith und Susanna.<sup>478</sup> Eine Redaktion des Deuteronomischen Geschichtswerkes kann nach Bauks ausgeschlossen werden, da diese die Menschenopferthematik grundsätzlich polemisch behandelt.<sup>479</sup> Bauks betont jedoch, dass der Text mit ziemlicher Sicherheit auch nicht als bewusst positive

---

<sup>473</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 56-57.

<sup>474</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 155.

<sup>475</sup> Vgl. Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen 2003, 337.

<sup>476</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 81.

<sup>477</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 157.

<sup>478</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 155-156.

<sup>479</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 81.

Wertung zum Kinderopfer geschrieben wurde.<sup>480</sup> Richter wiederum geht von einer deuteronomischen Redaktion aus und datiert den Eintritt der Geschichte in das Richterbuch auf das Jahr 587 v. Chr., da zu dieser Zeit auch die Simson- und die restliche Jephthaerzählung hinzugekommen sein könnten. Die Simsongeschichte lässt ebenso griechische Einflüsse erkennen, weshalb diese Theorie nicht so unwahrscheinlich ist.<sup>481</sup> Das zeigt sich vielleicht gerade im Schweigen des Erzählers und der sprachlich dramatischen Darstellung der Begegnung von Vater und Tochter. Als Beispiel für eine griechische Parallele nennt Bauks die Iphigeniengeschichte, die sie ins 8./7. Jhd. v. Chr. datiert.<sup>482</sup>

Bauks gibt zu bedenken, dass sich im gesamten restlichen Erzählwerk des Richterbuches Polemik gegen Menschenopfer findet. Es ist auch zu fragen, weshalb das Menschenopfer überhaupt nicht bewertet oder kommentiert wurde. Aus diesen Gründen und auch auf Grund der griechischen Elemente im Text, geht auch Bauks nicht von einem hohen Alter des Textes aus. Es gibt auch keine klaren Hinweise auf Kinderopfer im zweiten und ersten Drittel des 2. Jhdts. v. Chr. Die Steleinschriften, die zu diesem Thema gefunden wurden, werden ins 7./6. Jhd. v. Chr. datiert. Jedoch habe ich schon im ersten Teil meiner Arbeit gezeigt, dass trotz fehlender Beweise, Menschenopfer in Israel und Juda auch schon im 2. Jhd. v. Chr. angenommen werden können. Grundsätzlich gibt es im Alten Testament zwei Formen, wie über Kinderopfer geschrieben wird: Wie in Ri 11, als akzeptierter Grund um eine Notsituation zu lösen oder aus polemischen Gründen, um sich von anderen Völkern abzugrenzen oder sich gegen diese zu verteidigen.<sup>483</sup>

Weshalb ein unkommentierter, griechisch beeinflusster Text in die Jephthaerzählung eingebaut wurde, kommentiert Jost damit, dass der Autor vielleicht unter Beweis stellen wollte, dass auch jüdische Erzählungen sehr tragisch sein können. Jost selbst geht von einer Entstehung in der Exils- oder Nachexilszeit aus. Sie nimmt an, dass in Ri 11 ältere Überlieferungen eingearbeitet wurden. Auf dieser Grundlage vermutet sie sogar eine gewisse Historizität der Erzählung. Der Text passt zu den Erzählungen über die Richterzeit, wo es keinen König und somit keine klaren Gesetze gegeben hat. Auch Patton geht beim Inhalt von Material aus, das kaum geändert wurde und von der Zeit vor dem Königtum berichtet.<sup>484</sup>

---

<sup>480</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 81.

<sup>481</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 157-161.

<sup>482</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 157.

<sup>483</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 155-156.

<sup>484</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 167-168.

Es ist durchaus möglich, dass bereits eine sehr alte Überlieferung von einem Menschenopfer Jephtas existiert hat, die, da sie selbst schon sehr zu griechischen Mythen passt, auch in diesem Stil überarbeitet wurde. Hier möchte ich gerne genauer auf die griechische Mythologie eingehen, um zu zeigen wie viele Parallelen sich finden lassen. Auch zu Gen 22 finden sich Parallelen in der Mythologie, beispielsweise das Motiv der Auslösung. So verhindert Artemis nach Euripides in der Iphigeniegeschichte im letzten Moment die Opferung der Jungfrau.<sup>485</sup>

Im 6. Jhd. war nach Weiler der dramatische Höhepunkt der Geschichte in der griechischen Literatur meistens das Töten, während im 5. Jhd. der emotionale Teil hervorgehoben wurde, zum Beispiel der Moment, in dem das Mädchen auf den Altar zugeht. Die Götter, welchen die Menschenopfer in der Literatur dargebracht wurden, waren meistens Artemis oder Dionysos. Artemis war diejenige, die über der Natur und damit auch über dem Leben stand. Sie erinnert an frühere Gottheiten, wie Potnia Theron, die Herrin der Tiere, oder Cybele, eine Muttergottheit aus Kleinasien. Sie spielte in verschiedensten Bereichen des Lebens eine Rolle, so beispielsweise auch beim Initiationsritus von Mädchen, in Sparta sogar beim Initiationsritus der Jungen. Weiters fungierte sie als Beschützerin der Jungfrauen und als Geburtsbegleiterin. Die Geschichte von Iphigenie zeigt, dass sie manchmal nur durch ein Menschenopfer zu besänftigen war.<sup>486</sup>

Weiters schreibt Weiler über Dionysios, den Gott, der mit Trunkenheit und Wahnsinn verbunden wurde und der ebenso manchmal nach Menschenopfern verlangte. Bei den Griechen können auch Helden ein Opfer fordern.<sup>487</sup> So wurde bei Euripides ‚Hecuba‘, Polyxena am Grab des Achilles geopfert, um der griechischen Flotte die Heimkehr zu ermöglichen.<sup>488</sup>

Weiler schreibt, dass auch Apollo ein Opfer in Folge eines Orakelspruchs, als letzten Ausweg aus einer Krise, verlangte. In solchen Fällen wurde meistens ein junges Mädchen oder eine Jungfrau aus der Oberschicht geopfert. Diese ließen die Opferung meistens freiwillig geschehen, was wiederum den positiven Wert zeigt, der dem Menschenopfer zugeschrieben wurde. Die Götter der Griechen forderten Menschenopfer als Sühnehandlung für die

---

<sup>485</sup> Grant/ Hazel, *Lexikon*, 226.

<sup>486</sup> Vgl. o.A. Gabriele Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, in: *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F.Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 38-39.

<sup>487</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 39.

<sup>488</sup> Vgl. Michael Grant/John Hazel, *Lexikon*, 14.



Übertretung eines Gesetzes oder anders ausgedrückt, als Wiedergutmachung.<sup>489</sup> So verlangte Artemis, als Wiedergutmachung für eine Missetat Agamemnon, das Opfer der Iphigenie.<sup>490</sup>

Weiler betont, dass es von der Gottheit abhing, ob diese auf das Opfer bestand oder sich im letzten Moment auch mit einem Ersatzopfer zufrieden gab, wobei sich Artemis, wie auch JHWH in Gen 22, selbst um das Ersatzopfer kümmerte und in das Geschehen eingriff. Der Austausch eines Menschen durch ein Tier weiters, war ein beliebtes dramatisches Element bei griechischen Schriftstellern.<sup>491</sup>

Vor dem Sieg in einem Kampf oder Krieg war es üblich, ein Menschenopfer anzubieten, so Weiler. Sie verweist hier auf Porphyry, der als Beispiel die Opferung von drei persischen Brüdern in Salamis, die wahrscheinlich Dionysos galt, nennt. Jedoch ist die Historizität dieser Geschichte fraglich, so Weiler, denn sie wird weder von Herodot, dem Historiker persischer Kriege, noch von Aeschyls erwähnt.<sup>492</sup>

Als zweites Beispiel nennt Weiler den Traum des Heerführers Pelopidas, den er vor einer Schlacht hatte. Ihm erschienen klagende Mädchen, die von ihm das Opfer einer blonden Jungfrau forderten, um einen Sieg in der Schlacht zu erlangen. Es folgt eine Diskussion des Generals mit seinen Offizieren, die sich vergangener Geschichten mit Menschenopfern erinnerten. Immer kam es nach einem derartigen Opfer zu einem Sieg. Umgekehrt führte eine Weigerung oft zu einer Niederlage. Jedoch schreckten alle schlussendlich vor dem Menschenopfer zurück, weil sie meinten, ein Gott könnte nichts derart Barbarisches fordern. Als Ersatz wurde ein Fohlen geopfert.<sup>493</sup>

Weiler nennt auch Geschichten über Selbstopfer, die auf Grund eines Orakel-oder Seherspruches praktiziert wurden. Ein König oder einer seiner Verwandten, mussten sich selbst opfern. Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte von König Leonidas, der im Jahre 480 v. Chr., für die Freiheit Hellenes gestorben sein soll.<sup>494</sup>

In Extremsituationen wie einer Hungersnot oder Kriegsgefahr, brauchte es jedoch auch nicht den Anstoß eines Orakels oder Sehers, so Weiler. In der Literatur findet sich hierzu die Geschichte der Töchter des Leon von Athen, die sich, um eine Hungersnot zu verhindern, selbst opferten und auch die Töchter Orions starben, um ihre Heimatstadt Boeotia zu retten.

---

<sup>489</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 39-40.

<sup>490</sup> Vgl. Grant/Hazel, *Lexikon*, 225.

<sup>491</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 40-41.

<sup>492</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 42-43.

<sup>493</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 43-44.

<sup>494</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 44.

Einer der wichtigsten Funde der Archäologie war der, eines durch ein Erdbeben um 1700 v. Chr. in der Stadt Anemospilia zerstörten Gebäudes. In einem Raum wurden drei Skelette entdeckt, ein weiteres am Ausgang des Raumes. Bei den Skeletten im Raum handelte es sich um zwei Männer und eine Frau. Ein Mann lag auf einer altarähnlichen Fläche, auf seinem Körper wurde eine ca. 40 cm lange Klinge gefunden, die Ausgräber als sakrales Messer deuteten. Die Archäologen deuteten die Situation als ein Menschenopfer in äußerster Not, da ein Erdbeben angefangen hatte oder befürchtet wurde. Das Erdbeben war aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Grund für den Einsturz des Gebäudes.<sup>495</sup> Wichtig ist dieser Fund, da hier mit ziemlicher Sicherheit von einer Opferung und nicht von Mord oder Ähnlichem, ausgegangen werden kann. Deshalb ist er für die Menschenopferforschung in Griechenland und dessen Umland von großer Bedeutung.

Wie im Alten Testament ist es auch in der griechischen Literatur unüblich, die Wahl des Opfers dem Schicksal zu überlassen.<sup>496</sup>

Eine der wenigen Texte ist beispielsweise das Opfer des Idomeneus aus Kreta. Als er bei seiner Rückkehr aus Troja in einen Sturm geriet, gelobte er, das Erste zu opfern, was ihm an Land begegnen würde, wenn er Heil zurückkehren würde.<sup>497</sup> Diese Geschichte könnte dem Autor oder dem Redaktor des Richtertextes bekannt gewesen sein.

Interessant waren auch die Jungfrauenopfer, denn diese waren meistens an einen lokalen Kult gebunden. Weiler beschreibt, dass es sich bei solchen Opfern meistens um Reinheitskulte handelte. Auch erwähnt er den Zeus Lyacon Kult, bei dem viele Menschen als Opfer dargebracht wurden.<sup>498</sup>

Eine interessante Tradition, die Weiler nennt, fand sich in Troya, wohin Mädchen von Locris geschickt wurden, um das brutale Vorgehen gegen Cassandra zu sühnen. Die Mädchen wurden gesteinigt, jedoch wurden jene verschont, die es bis zum Tempel der Athene schafften. Diese wurden dann die Priesterinnen der Göttin. Es gibt jedoch keine Beweise, dass eine solche Tradition tatsächlich durchgeführt wurde.<sup>499</sup>

Abschließend ist hier noch auf Übergangsriten einzugehen, die von manchen Forschern und Forscherinnen auch für Ri 11 angenommen wird.

---

<sup>495</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 44-45.

<sup>496</sup> Vgl. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 40.

<sup>497</sup> Vgl. Grant/Hazel, *Lexikon*, 219.

<sup>498</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 40.

<sup>499</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 53.

Der Übergang in das Erwachsenenleben kann als symbolische Barriere empfunden worden sein, die durchbrochen werden musste, so Weiler. Deshalb kann ihrer Meinung nach hier ein Menschenopfer wichtig gewesen sein, wie beispielsweise beim Kult von Zeus Lykaios. Ab dem 4. Jhd. finden sich von diesem Kult Belege. Platon schreibt in seiner *Politeia*, dass der Verzehr eines Menschen am Altar, den Mann in einen Wolf verwandelt. Anderen Texten zufolge bot Lykaon Zeus seinen Sohn zum Opfer an und wurde aus diesem Grund zu einem Wolf. Die Verwandlung in einen Wolf könnte eben diesen Übergang in eine andere Altersstufe symbolisieren. Vielleicht handelte es sich aber bei diesem Wolfsritual nur um eine Bruder- oder Priesterschaft. Es stellt sich die Frage ob dieser Mythos der Grund war, weshalb im 4. Jhd. Menschenopfer dargebracht wurden.<sup>500</sup>

Abschließend ist hier noch einmal zu sagen, dass der Text mehrere Parallelen zum griechischen aufweist, jedoch das Argument Josts sehr überzeugend ist, dass der Text auch auf einer so überlieferten Geschichte beruhen könnte, die nachträglich mit Einbeziehung griechischer Elemente, um die Geschichte dramatischer wirken zu lassen, bearbeitet wurde. Der ursprüngliche Text hätte somit ein hohes Alter, aus der Zeit als Menschenopfer noch legitimiert waren und wäre dann erst sehr spät, ab dem 4. Jhd. überarbeitet worden.

## 10. Anstößiges im Text?

Hier möchte ich auf die zentralen Elemente im Text eingehen, die Leser und Leserinnen als anstößig empfinden könnten. Durch dieses Kapitel soll auch die, nach diesem Teil folgende, Redaktionsgeschichte verständlicher gemacht werden, die durch die Jahrhunderte hindurch zeigt, dass ähnliche Elemente als anstößig empfunden wurden und anschließend versucht wurde, die Geschichte durch spezielle Interpretationen, wie Hinzufügung von Bestrafungen, gerecht zu machen und ein positives Gottesbild zu erhalten.

Auffallend ist das Schweigen JHWHs. Es geht primär um den Konflikt von Vater und Tochter, schreibt Groß.<sup>501</sup> Weitere Punkte die erwähnt werden sollten sind die Namenlosigkeit der Tochter, die im Alten Testament keine Ausnahme, bei Töchtern oder beispielsweise Nebenfrauen darstellt. In Ri 19,1ff wird beispielsweise die namenlose Nebenfrau von ihrem Mann, zu seinem eigenen Schutz, vor die Tür geschickt, um dort vergewaltigt zu werden. Im Gegensatz zu einer solchen Geschichte, ist die Tochter Jephtas neben ihrer Namenlosigkeit auffallend aktiv, sie hat Möglichkeiten sich zu wehren und handelt freiwillig. Sie erscheint in

---

<sup>500</sup> Vgl. o.A. Weiler, „Human Sacrifice in Greek Culture“, 50.

<sup>501</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 597.

einem sehr positiven Licht, da sie sich gehorsam, entweder gegenüber dem Vater oder gegenüber JHWH, ohne zu klagen in ihr Schicksal fügt. Dieses Element kann gerade für Frauen sowohl vorbildhafte Züge tragen, wie auch höchst anstößig wirken. Gefährlich ist hier eine mögliche Verherrlichung von Selbst- oder Menschenopfern.

Anstößig wirkt auch das Zulassen dieses Opfers. Im Gegensatz zu dem ähnlichen Text in 1.Sam 14,24-46, setzt sich das Volk nicht für die Tochter ein, so Groß.<sup>502</sup> Es kann jedoch von dem Wissen der Öffentlichkeit ausgegangen werden, wie der Plural der Instrumente und die Parallelstellen, wo immer mehrere Frauen den Heimkehrenden entgegeneilten, zeigen. Groß fragt sich, ob das (Nicht-)Eingreifen Fremder ins Geschehen, für den Autor überhaupt eine Rolle gespielt hat.<sup>503</sup> Es ging dem Verfasser möglicherweise um eine Fokussieren auf den Konflikt, zwischen Vater und Tochter, weshalb die Öffentlichkeit ausgeblendet wurde.

Bauks fragt weiters, ob Lev 27,1ff und Lev 5,4ff, die von der genauen Regelung der Auslösung von Menschenopfern spricht, dem Autor nicht bekannt waren, bzw. inwieweit die Frage nach der Unbedingtheit der Einlösung von Gelübden für den Text relevant war oder ist. Denn auch letztere wird mehrmals im Alten Testament betont, so beispielsweise in Dtn 23,22-24 und Num 30,2f.<sup>504</sup> In diesen Texten wird das unbedingte Erfüllen von Gelobten geboten, wobei in Dtn 23,23 sogar betont wird, dass es keine Sünde ist, ein Gelübde einfach zu unterlassen.

Auffallend ist, dass JHWH das Opfer weder fordert noch es im Nachhinein befürwortet, so Bauks. Sie gibt jedoch zu bedenken, dass sich im Alten Testament nur selten ein bewusstes Annehmen oder Ablehnen eines Opfers durch JHWH findet. Auch steht an keiner Stelle ein Gebot oder Verbot zum Versprechen eines Menschenopfers in Kriegsnot.<sup>505</sup> Eine gewisse Befürwortung JHWHs zeigt sich darin, dass Jephta der Sieg geschenkt wurde. Weiterhin ist aber auch zu bedenken, dass es hier ja nicht nur um Jephtas Schicksal, sondern auch um das des ganzen Volkes, geht. Hätte JHWH auf Grund des Gelübdes keinen Sieg geschenkt, müsste ganz Israel für Jephtas Gelübde bezahlen. Gleichzeitig ist auch danach zu fragen, inwieweit JHWH Einfluss darauf hatte, wer aus dem Haus trat.

Die kritische Betrachtung des Textes findet also auf Grund dreier Personen statt, dem Verhalten Jephtas, JHWHs und der Tochter.

---

<sup>502</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 597.

<sup>503</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 603.

<sup>504</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 84.

<sup>505</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 54.

Abschließend ist zu sagen, dass durch die chaotisch wirkende Strukturierung und die einfache Beschreibung der Opferung, der Leser und die Leserin zur kritischen Betrachtung von Menschenopfern aufgefordert werden könnte. Gerade durch die simple, trocken wirkende Ausführung, wirkt der Text sehr tragisch, schreibt Bauks.<sup>506</sup>

## 11. Rezeptionsgeschichte

Schon bei der Übersetzung des Textes finden sich verschiedenste Interpretationen. So verweist Bauks auf TJon, der einen weiteren Teil hinzufügt, während Josephus und Pseudo-Philo Hypertexte verfassen. Diese Autoren halten sich nicht streng an die Vorlage, sondern fügen dem Text gleich eine eigene Bedeutung hinzu, um ihn an ihre Zeit anzupassen.<sup>507</sup>

Bauks schreibt, dass bei manchen biblischen Auslegungen, Kinderopfer als etwas angesehen werden, das nicht in die Bibel gehört, deshalb müsse der Text automatisch polemisch über Kinderopfer, bzw. gegen fremde Kulturen geurteilt haben. Ri 11 wird deshalb oft so gedeutet, dass es sich hier um eine Polemik gegen den Charakter Jephthas handle.<sup>508</sup>

### 11.1 Jephthas Tochter

Die feministische Exegese setzte sich mit der auffallenden Namenlosigkeit der Tochter auseinander. Diese kommt immer wieder bei Frauen im Alten Testament vor, beispielsweise auch in Ri 19. Bauks schreibt hierzu, dass die Tochter Jephthas trotz ihrer Namenlosigkeit nicht tatenlos ist. Sie wird als sehr aktive Person dargestellt, die ihren Vater dazu auffordert sein Gelübde zu erfüllen und auch um Aufschub bittet. Sie stellt sich ihrem Schicksal, genauso wie Iphigenie in Tauris. Gleichzeitig überlegen Forscher und Forscherinnen, ob eine Unterwerfung unter den Willen ihres Vaters besteht oder ob ihre Bereitschaft dem Willen JHWHs gilt. J. Cheryl Exum vertritt die Ansicht, dass die Huldigung der Tochter am Ende der Geschichte bloß ihrem Gehorsam gegenüber ihrem Vater zukam und sie nur in ihrer Rolle „als vorbildhafte Tochter gefeiert“<sup>509</sup> wurde.<sup>510</sup> Bauks wiederum sieht in der Tochter eine

---

<sup>506</sup> Vgl. Bauks, *Jephthas Tochter*, 81.

<sup>507</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 97.

<sup>508</sup> Vgl. o.A. Michaela Bauks, „The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges II“, in: *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F. Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 65.

<sup>509</sup> Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 41.

<sup>510</sup> Vgl. Bauks, *Jephthas Tochter*, 59. und Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 41.

Heldin.<sup>511</sup> Sie verweist auf Josephus, bei dem die Tochter ihrem Schicksal mit freudiger Bereitschaft entgegen tritt und sich ihrem Vater und dem Wohle des Volkes unterordnet.<sup>512</sup>

Auch bei Pseudo-Philo ist die Tochter eine heldenhafte Figur, so Bauks. Sie steht im Gegensatz zu ihrem unbedachten Vater als weise Figur da, die wie Isaak in ihr Schicksal einwilligt. Dieses Opfer, das sie darbringt, wird als etwas sehr Wertvolles beschrieben. Ihr wird der symbolische Name Seila gegeben, sie ist eine Weise und errettet durch ihre Tat das ganze Volk. Die Trauerzeit der Tochter wird bei Pseudo-Philo, wie im Original, gefordert und ausführlich beschrieben.<sup>513</sup>

Bauks sieht die Funktion der Tochter in der Alten Kirche als die einer „Heilstifterin“<sup>514</sup>, die ein Beispiel für ein monastischen Ideals<sup>515</sup> darstellt. Methodios von Olympos nennt sie gemeinsam mit Judit, Josef und Susanna. Das Opfer der Tochter wird durch ihre Bestimmtheit, sich nicht umstimmen zu lassen, bei ihrem Entschluss, sich opfern zu lassen, zu einer Frömmigkeitstat.<sup>516</sup>

Bei Rabbinern wird der Tochter oft bewusst ein Name gegeben, so z.B. Sche'ila, was „die Geforderte“ übersetzt wird, so Bauks. Es gibt Geschichten, nach denen sie einen Weisen aufsucht, um einen Ausweg aus ihrer Lage zu finden. Dieser hilft ihr jedoch nicht. Am Berg kommt Gott zu ihr und sagt, dass sie gebildeter sei, als alle Gelehrten und als ihr Vater.<sup>517</sup>

Wichtig ist der Gedanke des freiwilligen Opfers, das immer wieder betont wird. Das Einverständnis der Tochter ist nach Groß entscheidend, damit das Opfer vollzogen werden kann, denn ein Opfer unter Zwang ist nicht denkbar.<sup>518</sup>

Die Tochter wurde durch die Geschichte als positive Figur dargestellt. Auffallend ist, dass es scheinbar nie ein Problem darstellte, dass sie als Frau die stärkere Figur im Text ist. Jedoch findet sich immer wieder ein typisches Frauenbild der Antike, nach dem die Tochter in Bezug auf ihren Vater gesehen und interpretiert wird. Sie ist seine Strafe, oder ein Vorbild in ihrem Gehorsam, ihrem Sich-in die Situation-fügen.

---

<sup>511</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 58-59.

<sup>512</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 100.

<sup>513</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 107.

<sup>514</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 134.

<sup>515</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 134.

<sup>516</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 134-135.

<sup>517</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*, 194.

<sup>518</sup> Vgl. Groß, *Richter*, 605.

## 11.2 Jephtha

Viele Forscher und Forscherinnen gehen davon aus, dass Jephtha sein Gelübde unüberlegt abgelegt hätte. Das Opfer seiner Tochter sei deshalb seine eigene Schuld und zwar aus folgendem Grund: Jephtha hätte JHWH durch sein offenes Gelübde verärgert. Dieses hätte auch zum Opfer eines unreinen Tieres führen können, was JHWH beleidigt hätte. Deshalb wählte JHWH das Wichtigste, was Jephtha hatte, um diesen zu bestrafen.

Bauks geht jedoch vielmehr von dem Verständnis der damaligen Zeit aus, dass ein Opfer dem ganzen Volk dienen sollte. Jephtha sei durch seine Position als Beauftragter Gottes dazu verpflichtet, alles für sein Volk zu tun, auch wenn dies das Opfer seines einzigen Kindes, bzw. seine Selbstaufopferung bedeuten würde. Der Geschichte könnte nicht der Ungehorsam Jephthas, sondern der des Volkes Israel vorrausgegangen sein, auf den hinaus JHWH besänftigt werden musste, was Jephtha mit einem Gelübde versuchte.<sup>519</sup>

TJon zufolge, scheitert alles an der Bildung Jephthas, so Bauks. Wäre er mutiger und gebildeter gewesen, dann wäre das grausame Opfer nicht nötig gewesen. Deshalb fügt er auch anschließend an den Text den Zusatz hinzu, dass von diesem Zeitpunkt an, niemand mehr in Israel sein Kind als Brandopfer darbringen durfte. Jephtha hätte von der Möglichkeit der Auslösung einfach nichts gewusst und hätte nur den zuständigen Priester Pinhas fragen müssen, um das Opfer seiner Tochter zu verhindern.<sup>520</sup>

Weiters findet sich bei ihm eine allgemeine Bestimmung, die noch vor der Erwähnung des Festbrauchs steht. TJon sieht auch den im späteren Verlauf des Richterbuches beschriebenen Tod Jephthas, als Folge seiner Untat, die eigene Tochter zu opfern.<sup>521</sup>

Zum Tod Jephthas im Targum ergänzt Smelik, dass Jephthas Glieder abfielen und verteilt in ganz Gilead lagen. Er schreibt weiter, dass in manchen rabbinischen Schriften die Schuld sowohl beim Priester als auch bei Jephtha liegt, da sich beide zu gut waren, den ersten Schritt zu tun und auf den anderen zuzugehen. Beide Männer werden dafür bestraft, auch wenn in Ri 12,7 nach den rabbinischen Autoren nur Jephtha bestraft wird. In TJon 11,39 wiederum, kommt überhaupt keine Bestrafung vor.<sup>522</sup>

---

<sup>519</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 73-75.

<sup>520</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 85/86.

<sup>521</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 98-99.

<sup>522</sup> Vgl. o.A. Smelik, *The Targum of Judges*, 555-556.

Ilan schreibt weiters, dass in den rabbinischen Schriften die endgültige Verurteilung der Tat fehlen würde. Jephta wird trotz allem als ein Erwählter Gottes neben Jerubaal, Mose und Samuel gestellt. Richter galten bei den Rabbinern als Beauftragte Gottes, durch die er sein Volk erretten will, deshalb müsse man sich auf sie verlassen, egal ob sie bessere oder schlechtere Richter waren. Betont wird trotzdem, dass die Worte Moses, Aarons und Samuels mehr Gewicht hatten, als die Jephtas, Gideons oder Samsons. Weiter verweist Ilan auf Rabbi Genesis, der sich im 4./5. Jhd. n. Chr. mit der Frage beschäftigte, weshalb Jephta nicht zum Priester Pinhas gegangen sei und begründet dies mit der Arroganz beider Männer. Beide fanden, dass der andere auf ihn zugehen sollte, Jephta weil er ja der Feldherr war und Pinhas, weil er der wichtige Priester war. Beide werden nach Rabbi Genesis bestraft. Der Priester verliert die Geistbegabung, während Jephta nach und nach die Gliedmaßen abfielen. Letzteres wird damit begründet, dass in Ri 12,7 steht, dass Jephta in den Städten Gileads starb, also nicht nur in einer. Über den Priester steht in 1. Chr. 9,20 in Vergangenheitsform geschrieben: „Und Pinhas, der Sohn Eleasars, war vorher Fürst über sie.“<sup>523</sup> Hätte Pinhas nicht seine Geistbegabung verloren, hätte es heißen müssen, dass er Fürst über sie **ist**<sup>524</sup>. Solche Nachforschungen in der Bibel sollen zeigen, dass Gott gerecht herrscht. Der Tod der Tochter war eine Sünde, die ihre Folgen mit sich trägt. Ilan betont hier, dass dadurch aber nicht geklärt wird, weshalb Gott die Tochter zuerst sterben lässt und erst im Nachhinein strafend eingreift.<sup>525</sup>

Nach Bauks fällt auf, dass sich gerade rabbinische Interpreten über die rabbinischen Gesetze der damaligen Zeit Gedanken machten und darüber, weshalb der Priester nicht befragt wurde. Ein weiteres Thema mit dem sich Rabbiner auseinandersetzten, war die Frage nach Menschenopfern und weshalb es zu solchen kam. Auch das Gelübde und das Gottesbild waren zentrales Thema. Dass Josephus das Gelübde in ein Gebet umwandelt, zeigt die kritische Einstellung im Judentum zu Josephus Zeit gegenüber Gelübden.<sup>526</sup>

Ilan schreibt weiter über Rabbiner, die sich mit Lösungsvorschlägen für Jephthas Lage beschäftigten. Rabbi Yohannan meint zum Beispiel, dass Jephta seine Tochter nur weihen hätte müssen und Resh Laqish vertritt die Ansicht, dass Jephta, auf Grund der Aussage, dass das Brandopfer **für**<sup>527</sup> JHWH sein sollte, seine Tochter nur hätte auslösen müssen. Weiters verspricht Jephta ein Brandopfer, das nach rabbinischem Gesetz ein männliches Tier sein

---

<sup>523</sup> 1. Chr 9,20 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>524</sup> Eigene Hervorhebung.

<sup>525</sup> Vgl. o.A. Ilan, „*Gender Differnece and the Rabbis*“, 178-180.

<sup>526</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 115.

<sup>527</sup> Eigene Hervorhebung.



müsste. Das weibliche Opfer soll nach tannaitischen Gesetz ausgelöst werden. Resh Laqish bezeichnet die Tochter aus diesen Gründen sogar als unreines Tier, das im normalen Fall durch ein reines ersetzt werden müsse. Außerdem sei das Gelübde ungültig, da Jephta ein עולה und nicht ein לעולה gelobt hätte, weshalb Jephta eigentlich gar nichts hätte tun sollen.<sup>528</sup>

Ilan betont, dass die Heilige Schrift für die Rabbiner etwas ewig Gültiges ist, das nicht in frühere und spätere Schriften eingeteilt wird. Das heißt auch, dass das Gesetz, das die Auslösung eines Menschenopfers in Folge eines Gelübdes fordert, immer gilt, bzw. gegolten hat.<sup>529</sup>

Bei Flavius Josephus fällt die Auslassung der Geistbegabung Jephtas auf, die Bauks als Kritik an Jephtas Verhalten ansieht. Bei ihm wird nur erwähnt, dass Jephta siegreich war, jedoch kommt keine Beteiligung JHWHs vor. Jephta bedauert sein Gelübde und geht sogar soweit, dass er seiner Tochter die Schuld gibt, da diese ihm entgegengekommen ist. Flavius deutet es als negative Tat Jephtas, dass er die Schuld abzuschieben versucht und verstärkt dies durch die Übersetzung σκωλον εν οφθαλμοις („ein Dorn in den Augen sein“<sup>530</sup>).<sup>531</sup>

Zur Rezeption bei den Kirchenvätern zeigt Bauks verschiedenste Interpretationen der Gestalt Jephtas auf: Er wird kritisiert oder auch als Glaubensvater angesehen. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus kritisieren im 4./5. Jhd. v. Chr. die Unüberlegtheit Jephtas, als er sein Gelübde ablegte und die daraus folgenden tragischen Konsequenzen. Hieronymus geht beim Opfer der Tochter von einer Strafe für dieses Gelübde aus, jedoch nimmt er die Auferstehung der Tochter an, wodurch die Strafe abgeschwächt wird. Eusebius und Cyprian von Karthago wiederum nehmen Hebr 11,32f als Grundlage, um nur auf Jephta, aber nicht auf die Opfererzählung einzugehen. Ambrosius tadelt die Opferung der Tochter, zeigt jedoch gleichzeitig die Furcht davor auf, das Opfer nicht zu erfüllen. Jephta hätte sich jedoch am Vorbild der Abrahamerzählung orientieren können, an der gezeigt wird, dass Gott schlussendlich keine Menschenopfer wünscht. Gleichzeitig zeigt Ambrosius jedoch die Achtung, die Abraham und Jephta Gott gegenüber zeigen. Auch Augustin hält den Gehorsam Jephtas hoch, auch wenn dieser kein offenes Gelübde ablegen hätte sollen. Wichtig bei den Kirchenvätern, ist der Vergleich mit Gen 22, der immer wieder gezogen wird. Augustin

---

<sup>528</sup> Vgl. o.A. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 181.

<sup>529</sup> Vgl. o.A. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 180.

<sup>530</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 100.

<sup>531</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 100.

interpretiert das Fehlen einer positiven Antwort JHWHs zum Opfer als Hinweis auf ein negatives Urteil. Auf die Frage, warum Jephta von Gott trotzdem zum Glaubensvater gemacht wurde antwortet Augustin, dass Gott eben auch schuldbeladene Menschen beruft. JHWH ist ein Gott, der das Böse in Gutes wandelt, der Tod der Tochter ist die Sühne für das Gelübde. Interessant ist hier auch der allegorische Hinweis auf Jesus und die Kirche. Jephta steht für Jesus, der von seinen Freunden verstoßen wurde und die Tochter für die Kirche, die Gott geopfert wird. Thomas von Aquin wiederum meint, dass Jephta gar nicht darauf bestehen hätte sollen, das Gelübde zu erfüllen, er wäre aber trotz allem zum Glaubensvater auserkoren worden.<sup>532</sup>

Abschließend möchte ich ein paar moderne Interpretationen in Hinblick auf die Figur Jephtas zeigen:

Bauks meint, dass Jephta aus irgendeinem Grund das Gelübde als notwendig anzusehen scheint. Sie geht nicht davon aus, dass er es leichtsinnig abgelegt hat, sondern dass die Geschichte vielmehr zeigt, dass Jephta bereit war, das Wertvollste für JHWH zu geben, um seinem Volk zu dienen.<sup>533</sup>

Sie sieht in Jephta eine tragische Figur. Der Text erwähnt keine Möglichkeit, wie er aus der schlimmen Lage herauskommen könnte. Er ist ein Richter, der seine Pflicht Gott und seinem Volk gegenüber wahrnimmt, was für ihn auch Selbstaufgabe durch die Opferung seines einzigen Kindes bedeutet. Bauks stellt Kontrapunkte im Text auf: Macht steht gegenüber der anschließenden Ohnmacht, der Erfolg durch den Sieg steht gegenüber dem schrecklichen Geschehen, das ihm deshalb bevorsteht. Der Text ähnelt den tragischen griechischen Erzählungen.<sup>534</sup>

Jost betrachtet Jephta in Hinblick auf seine Machtposition, von der Jephta vielleicht schon ausgeht, da er von Gilead abstammt.<sup>535</sup> Das Gelübde ist bei ihr ein Hinweis auf Jephtas mangelndes Vertrauen in Gott. Die Verbindung in Vers 30 mit einem absoluten Infinitiv gemeinsam mit dem konditionalen Nebensatz, zeigt die Verunsicherung Jephtas auf. Nach Tribble, auf die Jost verweist, wäre der anschließende Sieg nur mit der bereits geschehenen Geistbegabung zu begründen. Weder die Ältesten noch JHWH hätten ihre Zustimmung zu dem Gelübde gegeben. Das Kleiderzerreißen drückt die Trauer über sein eigenes Schicksal

---

<sup>532</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 129-132.

<sup>533</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 77.

<sup>534</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 169.

<sup>535</sup> Vgl. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 169.

aus, was sich auch dadurch zeigt, dass er die Schuld seiner Tochter zuschiebt. Jephta bietet auch nicht an, sich an ihrer Stelle opfern zu lassen, wie David in 2. Sam 19,1.<sup>536</sup>

Trible sieht das Nicht-Antworten Gottes auf das Gelübde als Zeichen dafür, dass er damit nicht einverstanden ist. Jephta hätte nämlich nicht darauf vertraut, dass Gott schon alles richten wird und bei ihm ist, was JHWH durch die Geistbegabung zusichert. Jephta wollte sich durch das Gelübde zusätzlich absichern. Der Sieg sei dann ein Zeichen dafür, dass er mit dem Geist Gottes gesegnet ist und nicht die Auswirkung seines Gelübdes.<sup>537</sup>

Auch für Lange ist die Tragik der Geschichte eine Folge von Jephthas Überheblichkeit, die üblich für griechische Geschichten ist. Gott schweigt über das Gelübde, weil er es nicht gewollt hat.<sup>538</sup>

Exum wiederum sieht Jephta, im Gegensatz zu seiner Tochter, als einsamen Mann. Während sie Freundinnen hat, die mit ihr weinen, scheint Jephta allein dazustehen und niemanden zu haben der den Sieg feiert oder den Schrecken über die Auswirkung seines Gelübdes mit ihm teilt.<sup>539</sup>

### 11.3 Gott

Nach Bauks entlasten sowohl Josephus als auch TJon JHWH, da sie den tragischen Ausgang des Geschehens Jephthas Fehlverhalten zuschreiben. Nach alter rabbinischer Tradition ist JHWH ein Gott, der frei über Leben und Tod der Menschen verfügen darf. Im Mittelalter fand dieses Gottesbild eine Überarbeitung. Es wurde vermutet, dass es sich nicht um ein tatsächliches Opfer, sondern eine Weihe gehandelt habe.<sup>540</sup> Grund für diese Annahme könnte nach Ilan sein, dass die Rabbiner meistens davon ausgingen, dass Gott niemals ein Menschenopfer fordern würde, wie sich am Beispiel von Gen 22 zeigt.<sup>541</sup>

---

<sup>536</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender, Sexualität und Macht*, 176.

<sup>537</sup> Vgl. o.A. Tribble, *Texts of Terror*, 97.

<sup>538</sup> Vgl. o.A. Armin Lange, „‘They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine‘ (Jer 7:31). Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction“, in: *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, hrsg. v. Karin Finsterbusch/Armin Lange/K.F. Diethard Römheld, Leiden/Boston 2007, 119.

<sup>539</sup> Vgl. o.A. Cheryl Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, Stuttgart, 1997, 42.

<sup>540</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 111.

<sup>541</sup> Vgl. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 178-179.

Bauks verweist auf Pseudo-Philo, der auf die Andersartigkeit JHWHs hinweist und den Text theologisch betrachtet. Er verdient jedes Opfer, solange die Handlung dem Gesetz nicht widerspricht, was nicht automatisch gegen ein Menschenopfer spricht.<sup>542</sup>

Bei TanB ist nicht klar, ob das Opfer im Sinne JHWHs ist. Die Tochter hat hier außerdem nur die Funktion des Opfers inne, so Bauks.<sup>543</sup>

Über Origines und Ambrosius schreibt Bauks, dass letzterer die Frage stellte, weshalb Gott bei Abraham das Opfer verhinderte, bei Jephtha jedoch nicht. Origines wiederum betont, dass JHWH Jephtha die Geistbegabung nur für den Kampf geschenkt hätte, sie jedoch nichts mit dem Gelübde zu tun hatte. In seinem Johanneskommentar überlegt er, ob JHWH nicht sehr grausam sei, wenn er Menschenopfer akzeptiert. Jedoch kommt er zu dem Schluss, dass Gott eben unermesslich groß und undurchdringlich sei. Auch sei der Tod der Tochter ein Symbol für die Überwindung des Bösen, durch den andere gesegnet werden. Für Johannes Chrysostomos jedoch enthält die Erzählung selbst das Böse, so Bauks. Gott hätte das Opfer nur zugelassen, damit später niemand mehr leichtsinnig ein Gelübde ablegt und dann sein Kind opfern muss. Schon in Gen 22 hätte JHWH verdeutlicht, dass er Menschenopfer nicht wünscht, so Mitternutzner. Das Böse wäre schuld daran, dass Jephtha sein Gelübde ablegt, der Geist der über Jephtha kommt, ist ein Böser. Die Vulgata wiederum spricht beim Geist vom Geist Gottes. Bei ihr sind Geistbegabung und Gelübde eng miteinander verbunden.<sup>544</sup>

Exum sieht in der Geschichte Gottes Einverständnis mit der gesamten Situation, da er den Sieg schenkt und auch nirgends eine Kritik am Gelübde oder dem folgenden Opfer berichtet wird.<sup>545</sup>

Die Interpretationen JHWHs gehen in zwei Richtungen: Einerseits ist Gott unermesslich groß und Herrscher über alles Lebende. Es steht ihm also zu, ein Menschenopfer zu fordern. Andererseits missbilligt JHWH das Opfer oder stimmt ihm gar nicht zu. Jephtha ist der Schuldige. Nirgends findet sich jedoch eine negative Interpretation JHWHs. Er wird nicht als grausam, sondern vielmehr als unermesslich groß und nicht durchschaubar dargestellt. Was er tut, ist positiv zu bewerten, auch wenn der Mensch den Sinn hinter seinen Handlungen oft nicht erkennen kann.

---

<sup>542</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 123.

<sup>543</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 122.

<sup>544</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 132-134.

<sup>545</sup> Vgl. o.A. Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen*, 38.

## 11.4 Das Menschenopfer und Gelübde

Oft wird gefragt, weshalb JHWH das Menschenopfer in Gen 22 nicht zugelassen hätte und in Ri 11 schon. Eine mögliche Erklärung ist, dass die Geschichte eine Warnung vor unüberlegten Gelübden gewesen sei. Hätte JHWH auch hier helfend eingegriffen, hätte jeder leichtsinnig ein solch großes Gelübde abgelegt, da er vom Eingreifen JHWHs ausgegangen wäre.

Bauks zeigt, dass sich bei Josephus eine nähere Ausführung der sonst sehr kurzen Beschreibung der Tat findet. Bei ihm ist auch klar, dass ein Opfer und nicht eine Weihehandlung stattgefunden hat. Er schreibt, dass die Tochter als Brandopfer dargebracht wurde. Den Aspekt der Jungfräulichkeit lässt er bei der Trauer um die Tochter aus.<sup>546</sup> Weiters betont Josephus den negativen Charakter des Menschenopfers. Ein solches entspräche nicht dem Willen Gottes oder des Gesetzes. Es wäre etwas Anstößiges, das das Judentum falsch darstellen würde. Eine weitere wichtige Änderung bei Josephus ist, dass durch seine Übersetzung des Opfers im Gelübde und seine Änderung in ein Neutrum, auch wieder ein Tieropfer gemeint sein kann. Das Menschenopfer wäre dann nur eine nicht geplante, schreckliche Wendung, als kein Tier sondern ein Mensch aus dem Haus kam. Auffallend bei Josephus ist, dass bei ihm sowohl in Gen 22 als auch in Ri 11, das Einverständnis der Kinder in ihr Schicksal, betont wird. Das Gelübde ist bei Josephus anders gestaltet, da er keine typische Sprache von Gelübden und auch keine direkte Rede verwendet. Es ist unbedacht geschlossen worden und Jephta hätte die religiösen Regeln seiner Zeit nicht gekannt und nicht beachtet. Dem gegenüber steht die Tochter, die bei Josephus die Heldin und vorbildhafte Figur ist. Durch ihr Einfügen in die ausweglose Situation, rettet sie ihr Volk. Ein Grund, weshalb Josephus den Festbrauch am Ende des Textes ausgelassen hat, vermutet Bauks darin, dass sich niemand an die grausame Tat Jephtas erinnern soll. Josephus interpretiert Ri 11 ähnlich wie Zeitgenossen die Iphigeniegeschichte, wo das Menschenopfer auch immer mehr im kritischen Licht gesehen und deshalb als Warnung vor Menschenopfern ausgelegt wird.<sup>547</sup>

Pseudo-Philo vertrat nach Bauks die Ansicht, dass JHWH die Offenheit des Gelübdes gestört hätte, da auch ein unreines Tier das Haus hätte verlassen können. Hätte nun Jephta ein solches auf Grund des Gelübdes opfern müssen, wäre dies eine Beleidigung JHWHs gewesen. Den Sieg über die Feinde schenkte JHWH auf Grund des Gebetes, jedoch nicht als Folge des

---

<sup>546</sup> Bauks verweist hier auf Louis H. Feldmann, die davon ausgeht, dass dies beabsichtigt sei, um die Ähnlichkeit zu griechischen Mythen zu mildern, vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 103.

<sup>547</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 101-105.

Gelübdes. Gleichzeitig straft JHWH Jephta durch den Sieg, da dieser dadurch sein einziges Kind opfern muss.<sup>548</sup>

Die Offenheit des Gelübdes, wodurch die Opferung eines unreinen Tieres die Folge hätte sein können, kritisiert auch die Midrasch, so Ilan. Auch hier sendet JHWH die Tochter aus dem Haus, um Jephta für sein Gelübde zu strafen.<sup>549</sup>

Bei Hubert Tita wiederum, findet sich beispielsweise eine Interpretation, die ein Tieropfer möglich macht, wenn auch eher von einem Menschenopfer ausgegangen wird<sup>550</sup> In der Redaktionsgeschichte zeigt sich der Versuch mit dem offenen Gelübde und gleichzeitig mit dem Thema Menschenopfer umzugehen. Bauks schreibt, dass Flavius Josephus sogar ein Pronomen einfügt um ein Tieropfer möglich zu machen, während die LXX und die Vulgata eine maskuline Form übersetzen und damit ein Tieropfer ausschließen.<sup>551</sup>

Willem F. Smelik nennt hier auch noch TJon, der ein **בַּר** hinzufügt, was dazu führt, dass nun wieder alles als Opfer gemeint sein kann. Dies ist eine typisch jüdische Änderung, so Smelik, die sich auch bei Josephus findet. Pseudo-Philo sieht gerade in der Möglichkeit, dass ein unreines Tier, wie ein Hund, durch das Gelübde hätte geopfert werden müssen, einen Grund für den Zorn Gottes über Jephta.<sup>552</sup>

Bauks zeigt bei Pseudo-Philo auf, dass diesem die bewusste Ablehnung des Menschenopfers fehlt. Im inneren Monolog Gottes wird das Menschenopfer sogar als von JHWH gewollt aufgezeigt. Er wählt sich ein geeignetes Opfer.<sup>553</sup> Der Vater wird durch das Opfer gestraft, die Tochter erhöht.<sup>554</sup>

Eine weitere Veränderung des Textes fügt Pseudo-Philo durch die Erwähnung des Weisen hinzu. Dieser hätte die Situation verändern können, indem er Jephta überredet das Opfer zu lassen, jedoch wird dies von JHWH nicht zugelassen. Im Gegensatz hierzu sagt Josephus, dass das Opfer nicht dem Willen Gottes oder des Gesetzes gleich sein kann. Das ist auch der

---

<sup>548</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 105.

<sup>549</sup> Vgl. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 182-183.

<sup>550</sup> Vgl. Hubert Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, Freiburg/Göttingen 2001, 88.

<sup>551</sup> Vgl. Bauks, *Jephtas Tochter*, 112.

<sup>552</sup> Vgl. o.A. Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, Leiden/New York/Köln 1995, 553.

<sup>553</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 115.

<sup>554</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 108-109.

Grund, weshalb er den Festbrauch weglässt, da man einem solchen Geschehen nicht gedenken soll.<sup>555</sup> Er fügt jedoch eine zusätzliche Grabnotiz der Tochter nach der Brandopferung ein.<sup>556</sup>

Bauks verweist auf Brown, der Pseudo-Philo so interpretiert, dass dieser Jephtas Tochter allegorisch mit der Tochter Zions vergleicht. Der Tod der Tochter soll Sühne für das Volk JHWHs wirken, deshalb hat er nicht gegen die Opferung gehandelt, genauso wie er die Zerstörung Jerusalems zugelassen hat. Der Tod stellt gleichzeitig eine Hoffnung wie auch eine Warnung dar.<sup>557</sup>

Interessant finde ich auch die Anmerkung Bauks, nach der Pseudo-Philo das Klagen des Vaters als „Verneinung seiner Verantwortung für das Ergehen der Tochter“<sup>558</sup> verstand.<sup>559</sup>

Für die bis jetzt genannten Autoren steht außer Frage, dass ein abgelegtes Gelübde erfüllt werden muss, so Bauks. Jephta ist bei ihnen eine durch und durch negative, unüberlegte Person, die das jüdische Gesetz nicht kennt oder es nicht achtet.<sup>560</sup>

Weiters geht Bauks auf die frühe rabbinische Literatur ein, die sich vor allem mit dem Gelübde auseinandersetzt. Jephta gilt auch hier zumeist als ein Mann, der aus fehlender Vorsicht und schlechter Kenntnis des jüdischen Gesetzes in diese schlimme Lage geraten ist. Jedoch liegt die Schuld auch beim Priester Pinhas, der nicht eingegriffen hat, so TanB aus dem 7. bis 9. Jhd. n. Chr.<sup>561</sup>

Über die rabbinischen Literatur schreibt Smelik weiter, dass in ihr Gelübde meistens degradiert oder abgemildert wurden. Es wurde außerdem davon ausgegangen, dass in bestimmten Situationen Gelübde ausgelöst werden können. Es gibt noch 4 weitere Texte neben TJon, in denen das Gelübde nicht als solches, sondern als Schwur übersetzt wird. Alle anderen Gelübde im Alten Testament werden wörtlich von TO und TJon überliefert. Der Schwur gilt als etwas Ernstes. Die Übersetzung betont wie schwerwiegend das Gelübde ist.<sup>562</sup>

Ilan verweist auf ein Gespräch zwischen Tochter und Vater, das sich im Targum findet. In diesem verweist die Tochter auf Hanna und Jakob, die trotz der Gelübde, ihre Kinder nicht geopfert hätten, wodurch sich zeigt, dass auch diese die Gelübde nicht wörtlich genommen

---

<sup>555</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 122.

<sup>556</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 112.

<sup>557</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 116.

<sup>558</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 114.

<sup>559</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 114.

<sup>560</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 109.

<sup>561</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 111.

<sup>562</sup> Vgl. o.A. Smelik, *The Targum of Judges*, 551-552.

hätten. Sie möchte vor Gericht gehen und dort eine Lösung suchen, ihr Vater hört jedoch nicht auf sie. An dem Beispiel von Hanna zeigt sich noch einmal, dass die Rabbiner kein früher oder später in den Schriften kennen, denn Hanna lebte nach der Richterzeit. Weiter verweist Ilan auf den Tanhum, der 2. Kön 3 als Beispiel dafür nennt, dass Gott keine Menschenopfer will. Deshalb kann er sich das Opfer der Tochter auch nur mit dem erklären, dass Jephtha das Gesetz nicht gut genug kannte.<sup>563</sup>

Über Josephus schreibt Bauks, dass dieser durch seine Korrekturen den Stil des Textes verändert. Der Festbrauch fällt weg und auch jede Anwesenheit JHWHs. Ebenso kommt kein Gelübde im klassischen Sinne vor, Jephtha betet lediglich um den Sieg.<sup>564</sup>

Zu Ambrosius schreibt Bauks, dass dieser betont, dass auch Gott nicht immer auf seiner Meinung beharrt, weshalb es auch legitim wäre, das Gelübde im Nachhinein noch zu überdenken und zu ändern. Weiters geht sie auf die syrischen Kirchenväter Aphrahat und Ephraem ein, die das Opfer der Tochter mit dem Christi vergleichen. Sie sei sogar eine Vorreiterin für ihn gewesen. Auffallend ist auch, dass es eine Frau ist, die hier auf die Tora verweist. Betont wird, dass Jephtha seine Tochter so sehr liebte und sie trotzdem opferte. Allein auf Grund seines Glaubens verzweifelte er nicht darüber, er hatte also eine Vorbildfunktion. Quodvultdeus, ein nordafrikanischer Kirchenvater, sieht im Trauern mit den jungfräulichen Freundinnen eine Parallele zu Jesus gezogen, der sich ebenso mit seinen Freunden zurückzog. Jephtha ist in diesem Zusammenhang dann ein Beispiel für Gott. Er ist sehr positiv gezeichnet, steht zu dem was er versprochen hat und ist siegreich als Feldherr.<sup>565</sup>

In christlicher Literatur ist nach Bauks auffallend, dass hier weniger von der Tochter, sondern eigentlich immer von der Geschichte Jephthas die Rede ist. Die Tochter selbst fungiert jedoch als Vorbild im Glauben und wird als Heldin gesehen. Abaelards betont ihre Bereitschaft sich opfern zu lassen, während Nikolaus von Lyra wiederum überlegt, ob die Tochter tatsächlich geopfert wurde.<sup>566</sup>

Interessant ist der Gedanke des Märtyrertums, auf den Bauks eingeht und der ab dem 1. und 2.Jhd. n. Chr. immer wieder in die Interpretation hineinspielte. So schreibt Bauks, dass in 2.Makk 7 von einer Frau berichtet wird, die ihre Söhne dazu auffordert für Gott in den Tod zu gehen. Als Belohnung für diese Leistung werden sie in den Himmel entrückt. Ein Gedanke

---

<sup>563</sup> Vgl. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 186-189.

<sup>564</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 115.

<sup>565</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 135-137.

<sup>566</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 137.



der hier reinspielt, ist das Leiden für das Volk, das auch immer wieder Jephthas Tochter zugeschrieben wird. Die Märtyrer haben eine Vorbildsfunktion, sie sind das Idealbild.<sup>567</sup>

Über die Rezeption im Neuen Testament schreibt Bauks, dass hier das Menschenopfer nicht polemisch bewertet wird. Das Opfer Christi ist die Zentralessage, es geschieht zur Errettung aller. Jedoch geht es weniger um das Menschenopfer, sondern vielmehr um eine Tat für die Gemeinschaft. In Röm 8,31 ist Gott derjenige, der seinen Sohn für die Menschen opfert. Eine mögliche Erklärung, weshalb im frühen Christentum nicht auf die Menschenopfer eingegangen wird, könnte die Polemik gegen das Judentum sein, die nicht verstärkt werden sollte. Die Christen polemisieren mit Hilfe der Menschenopferthematik vor allem gegen heidnische Menschen und Kulturen.<sup>568</sup>

Über die Rezeption in der Reformationszeit schreibt Bauks, dass hier der Geschichte immer weniger Interesse geschenkt wurde. Für Luther war Jephtha das negative Beispiel zu Abraham. In den Tischreden setzt er die Geistbegabung ans Ende der Geschichte, nach Gelübde und Opferung. Sie ist dann eine Gnadenhandlung JHWHs. Der Grund weshalb Jephtha im Gegensatz zu Abraham als negative Figur erscheint ist, dass das Gelübde unbedacht getätigt wurde. Jephtha sei unberechenbar. Bei Calvin kommt Jephtha fünfmal vor. Seine Geschichte dient als Beispiel dafür, dass auf eine böse Handlung etwas Gutes folgen kann. Auch auf Jephthas Herkunft, die als negativ galt, folgte etwas Gutes. Weiters wird betont, dass Jephtha gegen das Gesetz handelte, da Kinderopferungen verboten waren. Calvin kritisiert nicht das Gelübde, sondern die Art und Weise wie es geschlossen wurde und zwar unbedacht. Für die christlichen Ausleger der Reformation galt es, einen theologischen Sinn für ihre Zeit in der Geschichte zu finden und die Bedeutung, die die Geschichte für die Gemeinschaft haben könnte, herauszuarbeiten.<sup>569</sup>

Es zeigen sich hier zwei Richtungen der Interpretation, einerseits das Menschenopfer als negative Tat, die anderen Völkern zugeschrieben wird, um diese zu degradieren. Auf der anderen Seite wird das Selbstopfer ab dem 1./2. Jhd. n. Chr. sehr positiv bewertet, einerseits durch die Heilstat Christi, andererseits durch die aufkommende Verherrlichung eines Märtyrertums.

Zum Neuen Testament ist hier noch der einzige Vers zu erwähnen, der auf Jephtha verweist und den Bauks aufgreift: Hebr 11,32 bewertet Jephtha interessanterweise positiv. Er gilt als ein

---

<sup>567</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 147-149.

<sup>568</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 149-153.

<sup>569</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephthas Tochter*, 138-139.

von Gott Berufener, neben Gideon, Simson, Barak, David, Samuel und den Propheten die „durch Glauben Königreiche bezwangen“<sup>570</sup>. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser des Hebräerbriefes, Ri 11 schon kannte, nur schien der Gedanke des Menschenopfers keine zentrale Rolle gespielt zu haben. Vielmehr muss es damals eine denkbare Möglichkeit gewesen sein, die deshalb von ihm nicht kritisiert wurde. Gerade in der Antike schien es ein wichtiger Gedanke gewesen zu sein, dass Gott alles von einem Menschen fordern kann. Der Mensch ist diesem großen, andersartigen Gott vollkommen ausgeliefert.<sup>571</sup>

Schließen möchte ich auch hier mit einer modernen Interpretation:

Cheryl Exum sieht das Problem betont nicht im Gelübde selbst, sondern wie Pseudo-Philo, in dessen Offenheit. Jephtha sei so auf den Sieg bedacht, dass er nicht einmal „vor seinem eigenen Haushalt“<sup>572</sup> haltmacht. Bei ihr ist die Bereitschaft, alles zu geben, eindeutig negativ besetzt, da es Respektlosigkeit gegenüber dem Leben anderer zeigt. Ein weiterer Vorwurf an Jephtha ist, dass er seiner Tochter die Schuld an seiner Misere gibt, wobei es nichts Unübliches gewesen sein konnte, dass Frauen dem siegreichen Mann bei der Heimkehr entgegenkommen sind. Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte, als David, gegen Goliath gesiegt hatte. Jedoch sagt Exum weiter: „Beide, Vater und Tochter, sind in etwas gefangen, was sich ihrer Kontrolle entzieht.“<sup>573</sup> Der Vater wird also auch in seiner Verzweiflung gesehen. Aus dieser heraus, versucht er die Verantwortung abzuschieben, um nicht das Gefühl zu haben, allein für das schreckliche Geschehen, für den Tod seines Kindes, verantwortlich zu sein. Für Exum ist das Gelübde außerdem noch nicht der Grund für den tragischen Ausgang der Geschichte sondern der Moment, als die Tochter aus der Tür kommt.<sup>574</sup>

Trible interpretiert die Geschichte in Hinblick auf den Gewaltgedanken. Für sie war es Gewalt, die das Gelübde dann endgültig erfüllte.<sup>575</sup>

Diese beiden letzten Gedanken sind stark von einem Interesse an dem Schicksal der Tochter geprägt. Es wird danach gefragt, weshalb die Tochter für alles bezahlen muss. Im Folgenden möchte ich noch genauer auf die Redaktion in Hinblick auf die Genderfrage eingehen. Denn auch wenn es vom Verfasser nicht beabsichtigt war, lassen die Texte des Alten Testaments oft einen Blick auf die Rolle der Frau in der damaligen Zeit zu.

---

<sup>570</sup> Hebr 11,32 nach *Elberfelder Studienbibel*.

<sup>571</sup> Vgl. o.A. Bauks, *Jephtas Tochter*, 165-168.

<sup>572</sup> Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 37.

<sup>573</sup> Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 38.

<sup>574</sup> Vgl. o.A. Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 37-39.

<sup>575</sup> Vgl. o.A. Trible, *Texts of Terror*, 106.

## 11.5 Genderperspektive

Jost betrachtet Jephta in Hinblick auf seine Machtposition. Diese wird gerade durch die Frauen in seinem Leben, seine Mutter die Prostituierte war, und seine Tochter hinterfragt.<sup>576</sup> Gleichzeitig festigt „Jiftach seine patriarchale Macht in einer Zeit politischer Instabilität durch ein weibliches Opfer“<sup>577</sup>, so Jost.<sup>578</sup>

Interessant in der Jephtaerzählung ist der Gedanke Josts, dass hier eine Verbindung von Machtworten mit Männern und eine Verbindung von Wörtern, die mit Sexualität verbunden werden, mit den Frauen, zu beobachten ist. So wird Jephtas Mutter nur dadurch beschrieben, dass sie eine Prostituierte war. Das Wort hat jedoch erst später diese Bedeutung bekommen, während es zur Richterzeit auch eine Art „Besuchsehe“<sup>579</sup> bezeichnen konnte. Phyllis Bird vermutet, dass mit dem hebräischen Wort auch eine alleinstehende Frau gemeint sein könnte. Ebenso zeigen die Erbfolgestreitigkeiten, dass es nicht zentral darum ging, ob Jephtas Mutter eine Prostituierte war oder nicht, sondern darum, dass er der Sohn einer anderen Frau war. Das Bild einer solchen Mutter passt zu anderen Frauendarstellungen im Richterbuch, die keinesfalls als Hausfrauen beschrieben werden, sondern vielmehr als etwas Andersartiges, im negativen Sinne.<sup>580</sup>

Über die Töchter im Alten Testament schreibt Bauks, dass diese vollkommen im Verfügungsbereich ihres Vaters standen. Sie beobachtet bei Ri 11 vor allem die soziale Gewalt. Viele Exegeten und Exegetinnen nehmen an, dass das Wort בתולה nicht Jungfrau im eigentlichen Sinne meint, sondern ein Mädchen als junge Erwachsene und als eine Person, die in einem Übergangsstadium steht, bezeichnet. Dass das Wort nicht Jungfrau bedeuten soll, zeigt sich an Gen 24,16, wo Rebekka mit בתולה bezeichnet wird, gleichzeitig aber erwähnt wird, dass sie noch keinen Mann erkannt hatte. Würde בתולה Jungfrau bedeuten, wäre die Anmerkung unnötig, so Jost. Dasselbe ist in Ri 21,12 der Fall. Jost betont, dass die Tochter in einem Alter ist, in dem sie in gewisser Weise niemanden gehört. Der Übergang in die Berge kann mit der Wildnis und damit gleichzeitig mit dem Ort verbunden werden, an dem ein Übergang passiert. Auffallend ist, dass im Alten Testament die Erwähnung der Jungfräulichkeit oft auf eine passive Tochter bezogen wird, was hier nicht der Fall ist. Die

---

<sup>576</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 168.

<sup>577</sup> Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 179.

<sup>578</sup> Vgl. Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 179.

<sup>579</sup> Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 184.

<sup>580</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 183-186.

Tochter Jephtas ist aktiv, was Jost als Zeichen „ihrer eigenständigen sexuellen Macht“<sup>581</sup> versteht.<sup>582</sup>

Für Exum wiederum, ist der Text eine Botschaft, die an dem Vorbild der Tochter zeigen soll, dass man sich unterordnen und fügen soll, auch wenn es das eigene Leben kostet. Die Menschen werden einem dafür ewig gedenken. Für sie ist auch der Grund, weshalb die Tochter namenlos blieb, dass es nicht um sie selbst ging, sondern um ihre Vorbildfunktion, vor allem für Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft. Sie ist die Tochter, die ihrem Vater bedingungslos gehorcht. Dazu passt auch die Übersetzung, die nach dem hebräischen Text möglich ist: „sie wurde ein Beispiel in Israel“<sup>583</sup>. Weiters steht für Exum das Erinnern der Frauen, dem Vorwurf des Vaters gegenüber. Beides stellt für Exum eine Gefahr dar, denn bei der Gedenkfeier kann es schnell zu einer Verherrlichung eines Opfers oder eines gewissen Frauenbildes kommen. Die Unterordnung unter den Mann und die Selbstaufgabe, könnten als Ideal herausgestellt werden. Exum betont auch, dass sich die Tochter nicht wehrt, vor allem weil das nicht im Interesse des Verfassers ist, jedoch finden sich durchaus noch einzelne Ansätze die einen Widerspruch der Tochter im Text zeigen.<sup>584</sup>

Karrer-Grube betrachtet die Erzählung in Hinblick auf die Körper. Jephta würde seine Tochter nur in Hinblick auf sich selbst und sein Schicksal sehen. Sie ist ein Teil seiner selbst, deshalb wird betont, dass sie sein einziges Kind ist. Wenn sie stirbt, ist seine Nachkommenschaft nicht mehr gesichert. Deshalb trauert er auch nur um sich selbst. Nach der ersten Rede des Vaters, folgt die Rede der Tochter, in der sie Entscheidungen trifft und die Handlung lenkt. Durch das Ziehen in die Berge geht sie fort vom Einflussgebiet ihres Vaters. Dadurch wird die Tochter plötzlich zum Subjekt, zu einer Person mit der sich Leser und Leserinnen identifizieren können. Weiters ist die Tochter nun nicht mehr bloß als Opferobjekt oder Eigentum Jephtas zu betrachten. Gerade aus diesem Grund, weil die Tochter nun als eigenes Subjekt auftritt, erscheint es nach Karrer-Grube dem Leser oder der Leserin so schrecklich, dass sie dann tatsächlich geopfert wird. Die Beschreibung der Opferung nennt Karrer-Grube „körperlos“<sup>585</sup>.<sup>586</sup> Es wird nicht beschrieben, was mit dem Körper genau passiert oder was Tochter oder Vater empfinden.

---

<sup>581</sup> Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 187.

<sup>582</sup> Vgl. o.A. Jost, *Gender Sexualität und Macht*, 186-187.

<sup>583</sup> Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 41.

<sup>584</sup> Vgl. o.A. Exum, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, 40-42.

<sup>585</sup> Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 110.

<sup>586</sup> Vgl. o.A. Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 109-110.

Weiters unterscheidet Karrer-Grube „den ‚individuellen‘ und den ‚kollektiven‘ Aspekt des Körpers“<sup>587</sup>. Der Mensch ist selbst ein Körper. Dieser stellt auch die eigenen Grenzen dar. Jedoch bezieht sich dieser Körper auch auf andere, da er beispielsweise aus einer Familie stammt, und in einer speziellen Gemeinschaft, dem Volk, aufwächst und zu dem der Mensch dazugehört. Ri 11 stellt die beiden Körperaspekte in Konflikt zueinander. Jephthas Tochter wird für ihr Volk und ihren Vater zum Opfer, sie gehört der Gruppe an und gehört als Besitz sozusagen ihrem Vater. „Durch sie wird sein Gelübde erfüllt“<sup>588</sup>. In gewisser Weise errettet sie durch ihre Tat auch ihr eigenes Volk, da ihr Opfer den Sieg ermöglicht oder auch durch eine Nichterfüllung des Opfers Gottes Zorn über Israel kommen könnte.<sup>589</sup>

Für Ilan könnte Ri 11 ein beispielhafter Text dafür sein, dass Frauen im Alten Testament immer wieder Männern zum Opfer fallen. Schon der Vergleich zu Gen 22 zeigt, dass der einzige Sohn verschont wird, die Tochter jedoch nicht. Ilan stellt deshalb die These auf, dass die männlichen Autoren des Alten Testaments Frauen benutzten, um sich das unvorstellbar grausame vorstellen zu können, da sie weniger Mitleid mit den Frauen empfanden.<sup>590</sup> Dies zeigt sich vor allem im Richterbuch, in dem immer wieder Frauen Männern zum Opfer fallen. Die Frauen erscheinen als kleineres Übel, wie sich in Ri 19 zeigt.

Die Interpretationen zeigen, dass sich hier viele Fragen an die damalige Zeit ergeben. Es ist auch Vorsicht geboten, das Opfer nicht zu verherrlichen und es zu „besingen“. Der Tod der Tochter ist tragisch, wie auch das Nicht-Eingreifen aller Beteiligten. Es stellt sich hier die Frage, ob das Opfer eines Menschen als notwendiges Übel angesehen werden kann, oder ob es unter allen Umständen verhindert werden sollte.

## 12. Schlussfolgerung

Ob das Kinder- oder Menschenopfer in Israel und Juda eine gängige Praxis war, lässt sich nicht dezidiert sagen. Auf Grund der seltenen Texterwähnungen im JHWH-Kult, gehe ich jedoch nicht davon aus. Wahrscheinlich ist, dass sich manche Israeliten und Judäer, wie beispielsweise die Könige Manasse und Ahab, in Notsituationen keinen anderen Ausweg wussten, als für die Rettung des Volkes, in Kriegsgefahr, Hungersnöten, etc., die eigenen Kinder zu opfern, um Einfluss auf den Gott Israels oder auf andere Götter zu nehmen. Eine

---

<sup>587</sup> Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 110.

<sup>588</sup> Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 111, Hervorhebung in Karrer-Grube.

<sup>589</sup> Vgl. o.A. Karrer-Grube, „Grenz-Überschreitung“, 110-111.

<sup>590</sup> Vgl. o.A. Ilan, „Gender Difference and the Rabbis.“, 176-177.

ähnliche Praxis ist auch bei den umliegenden Völkern bekannt, die mit der Opferung ihrer Kinder versuchten die eigenen Götter zu besänftigen, oder zum Handeln zu zwingen.

Mader nimmt an, dass Kinderopfer vor allem in der assyrischen Periode, also zwischen 700 und 610 v. Chr., verbreitet waren. Manasse führte den assyrischen Kult als offiziellen Teil des JHWH-Kultes ein (Jer 7,30; 2. Kön. 21,5-7). Mader vermutet, dass gerade die Eingliederung in das Großreich zu einer verstärkten Abgrenzung von fremden Kulturen führte. Das Volk musste sich überlegen, wie es mit seinem eigenen Kult in einer völlig anderen Welt bestehen konnte, ohne als Volk zu verschwinden. Es wurde begonnen, das Heidnische im JHWH-Kult zu entfernen.<sup>591</sup>

Bei Ri 11 muss somit nicht zwangsläufig nach polemischen Intentionen gesucht werden, wie einer Kritik an Jephthas Handeln oder am Menschenopfer selbst. Es könnte sich durchaus um eine alte, mündlich überlieferte Erzählung gehandelt haben, die von einem tatsächlichen Menschenopfer spricht. Jedoch vermute ich wenigstens eine spätere Überarbeitung des Textes, die griechische Einflüsse mit hineinbrachte. Eine dezidiert kritische Betrachtung Jephthas lässt sich nicht erkennen, da Jephtha nirgendwo sonst im Alten oder neuen Testament als negativer Richter dargestellt wurde. Möglich wäre, dass die Intention des Verfassers eine kritische Betrachtung der Richterzeit war, in der die Öffentlichkeit nicht einmal eingriff, wenn ein Vater seine eigene Tochter opferte. Für die Genderforschung ist der Text ein Aushängeschild für die Stellung der Frau, vor allem der Tochter, in der damaligen Zeit. Sie wurde wie ein Gegenstand, als Besitz ihres Vaters, betrachtet, weniger als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft. Jeder Lebensabschnitt wurde durch einen Mann definiert, zuerst durch den Vater, anschließend durch die Brautschau und abschließend durch ihren Ehemann. Auch wenn dies nicht die Intention des Autors war, so wirft der Text ein Licht auf die damalige Situation. Umso mehr ist es verwunderlich, dass in Ri 11 eine Tochter auftritt, die aktiv und gefasst ihrem Schicksal entgegentritt.

Die Rolle JHWHs in Ri 11, sei es eine stimm zustimmende oder ablehnende, muss leider im Dunkeln stehen bleiben und bleibt reine Spekulation. Zu sagen ist vielleicht, dass die Geistbegabung und die damit verbundene Berufung bleibt, egal ob der Mensch den Willen JHWHs missinterpretiert, wie vielleicht Jephtha oder andere Menschen, die ihre eigenen Kinder für JHWH opferten, oder ob der Mensch wie Abraham einfach nur Gehorsam ist.

---

<sup>591</sup> Vgl. o.A. Mader, *Die Menschenopfer der Alten Hebräer*, 57.

## Literaturverzeichnis

Alt, A./ Eissfeldt, O. / Kahle, P. / Kittel, R.: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997

Bauks, Michaela: „The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges II“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 65-86

Bauks, Michaela: *Jephtas Tochter. Traditions- religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Eberhard, Christian: *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002

Eising, H.: „כָּרַע“, Botterweck, Johannes / Ringgren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 4, Stuttgart/Berlin/u.a.: Kohlhammer 1984, 352-354

Eissfeldt, Otto: *Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle: Max Niemeyer Verlag 1935

Engelken, Karen: *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1990

Exum, Cheryl: *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1997

Freedman, David N. / Willoughby, B.E.: „עָנָן“, in: Fabry, Heinz-Josef/Helmer Ringgren [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989, 270-275

Gerstenberger, E.S.: „עָנָה“, in: Fabry, Heinz-Josef/Helmer Ringgren [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989, 247-270

Grant, Michael /Hazel, John[Hg.]: *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980

Green, Miranda Aldhouse: *Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike*, Essen: Magnus Verlag 2003

Groß, Walter: *Richter*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009

Ilan, Tal: „Gender Difference and the Rabbis. Bat Yiftah as Human Sacrifice“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 175-190

Jost, Renate: *Gener, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*, Stuttgart: Kohlhammer 2006

Karrer-Grube, Christiane: „Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephtas Tochter“, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt[Hg.]: *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 94-123

Kellermann, D.: „עֹלָה/עֹלָה“, in: Fabry, Heinz-Josef/Helmer Ringgren [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989, 105-124

Lange, Armin: „‘They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine‘ (Jer 7:31). Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 109-132

Mader, Andreas Evaristus: *Die Menschenopfer der Alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung 1909

Michel, Andreas: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003

Mosis, R.: „כֹּזֵב“, Botterweck, Johannes / Ringgren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 4, Stuttgart/Berlin/u.a.: Kohlhammer 1984, 111-130

Mosis, R.: „עָכָר“, in: Fabry, Heinz-Josef/Helmer Ringgren [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989, 74-79

Pongratz-Leisten, Beate: „Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 3-34

Reynolds, Bennie H.: „Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of *mlk* and מֹלֵךְ“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 133-150

Ringgren, Helmer: „עֶשֶׂה“, in: Fabry, Heinz-Josef/Helmer Ringgren [Hg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 6, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989, 414-432

Seifert, Elke: „Tochter und Vater im Alten Testament oder: Die Notwendigkeit einer Ideologiekritik an patriarchalen Rollenklischees im Ersten Testament“, in: Eichler,



Ulrike/Müllner, Ilse [Hg.]: *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen der feministischen Theologie*, Gütersloh: Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1999, 76-98

Smelik, Willem F.: *The Targum of Judges*, Leiden/New York/Köln: Brill 1995

Soggin, J. Alberto: *Judges. A Commentary*, London: SCM Press LTD 1981

Tita, Hubert: *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, Freiburg/Göttingen: Univ.-Verl 2001

Trible, Phyllis: *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia<sup>2</sup>: Fortress Press 1985

Weiler, Gabriele: „Human Sacrifice in Greek Culture“, in: Finsterbusch, Karin/Lange, Armin/Römheld, K.F. Diethard (Hg.): *Human Sacrifice. in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston: Brill 2007, 3-34

## Hilfsmittel

*Katholisches Bibelwerk: Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998

Klement, Herbert/Albrecht, Frank/ Maier, Philippus /u.a.: *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz*, Witten/Dillenburg: SCM R. Brockhaus/Christliche Verlagsgesellschaft 2010<sup>2</sup>

Luther, Martin: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1972

## Zusammenfassung

In dieser Arbeit geht es um den Alttestamentlichen Text Ri 11,29-40, mit Schwerpunkt auf die Menschenopferthematik. Behandelt werden Menschenopfer in Israel, Juda und dessen Umfeld, wie auch die Opfer, die im JHWH-Kult dargebracht wurden. Hierbei wird der Frage nachgegangen, ob es Hinweise darauf gibt, dass Menschenopfer für JHWH geopfert oder von ihm gefordert wurden. Hierzu wird genauer auf die Erstgeburtensregelung und das *Milk*-Opfer eingegangen. An Hand dieser Grundlage wird gezeigt, dass Ri 11,29-40 nicht zwangsläufig ein polemischer Text über Menschenopfer oder eine Kritik an Jephta darstellen muss, sondern möglicherweise auf einer geschichtlichen Grundlage basiert, nach der es eine Zeit gab, in der Menschenopfer für JHWH im israelitischen und jüdischen Kult legitimiert waren. Der zweite Teil der Arbeit geht genauer auf sprachliche und inhaltliche Elemente des Textes ein. Weiters wird die geschichtliche Entstehung behandelt, wodurch gezeigt wird, dass der Text auf eine tatsächliche Menschenopferpraxis hinweisen könnte. Auch werden mögliche Alternativen zur Entstehung und Redaktion des Textes geboten.

# Lebenslauf

## Angaben zu meiner Person:

Name: Judith Pail, geb. Osimk

Geburtsdatum: 3. April 1986

Staatsbürgerschaft: Österreich

Familienstand: verheiratet

## Schulausbildung:

1992-1996: Volksschule Berzeliusgasse

1996-2004: Gymnasium Ödenburgerstraße, Neusprachlicher Teil mit  
Französisch ab der 3. und Italienisch ab der 5. Schulstufe

Juni 2004: Abschluss mit Matura in den folgenden Fächern:

Schriftlich: Mathematik, Englisch, Deutsch

Mündlich: Religion, Deutsch (mit Fachbereichsarbeit), Englisch

Seit 2004: Studium „Evangelische Fachtheologie“, Universität Wien

8-stündiger Wahlfachblock: Selbsterfahrung- und Persönlichkeitsentwicklung

Absolviertes Gemeinde- und Schulpraktikum

1. Studienabschnitt abgeschlossen: SoSe 2008

Voraussichtlicher Abschluss des Studiums: Februar 2013

## Berufserfahrung:

Seit 2 ½ Jahren Promotion für Orange

WiSe 2010: Studienassistent, Altes Testament

2 Jahre Hotline bei E-Control

2 Monate Ferialpraxis beim Verband der Evangelischen Pfarrgemeinden

1 Monat Ferialpraxis beim Merkur

Mitarbeit bei Familien- und Kindergottesdiensten

Weiterbildungen in Gesang

## Gelernte Sprachen:

Englisch, Französisch, Italienisch, Altgriechisch, Althebräisch

Wien, am 23.04.2013