

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Menschenopfer

Michaela Bauks

erstellt: Juli 2016

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26905/>

# Menschenopfer

Michaela Bauks

## 1. Einführung

### 1.1. Definition

Der Begriff „Menschenopfer“ wird im Blick auf den Mittelmeerraum in einem weiteren und in einem engeren Sinne verwendet. Im engeren Sinne versteht man unter einem Menschenopfer ein regelmäßig oder bei besonderen Gelegenheiten, z.B. in einer Notzeit, vollzogenes Opferritual („*sacrificium*“; → [Opfer](#), → [Ritual](#)), bei dem ein Opfergeber einer Gottheit als Opfergabe („*victima*“) einen Menschen darbringt, der dabei als Opfer rituell getötet wird (vgl. G. Schwartz, 11-13; Cancik-Lindemann 1999, 1254).

In einem weiteren Sinne versteht man unter „Menschenopfer“ verschiedene Formen ritueller Tötungen (Ritualmord), wie z.B.:

- a) Bauopfer (ein Mensch wurde bei der Grundsteinlegung eines Gebäudes vielleicht getötet und unter dem Grundstein begraben);
- b) Gefolgeopfer (Menschen aus dem Umfeld eines Verstorbenen wurden getötet und mit ihm begraben oder sogar lebendig mit ihm begraben);
- c) Gefangenenopfer (rituelle Tötung von Feinden);
- d) Toten- und Heldenopfer (rituelle Tötungen für Tote oder getötete Helden; häufig als Racheakt);
- e) Fruchtbarkeitsritual (Tötung der Erstgeborenen; → [Erstlingsopfer](#));
- g) Kannibalismus und Nekrophagie, sofern sie zu einem Ritual gehören;
- h) Selbstopfer / Märtyrertod.

In den Bereich des noble death / Martyriums zählen auch Selbstopfer, bei denen Opfergeber und Opfergut in einer Person zusammenfallen (Dietrich, 239-264; im römischen Kontext unter dem Stichwort *Devotio* diskutiert; van Henten / Avemarie; Versnel; Gustafsson). Entsprechend der formalen Aufteilung eines Opferrituals in drei Phasen, nämlich *Vorbereitung, Heiligung und Schlachtung* sowie *Nachbereitung* (Hubert / Mauss) fehlt beim

Selbstopfer die Möglichkeit einer retrospektiven Reflexion der Handlung sowie die Möglichkeit der Erinnerung bzw. Wiederholung (z.B. im Fest) durch den Opfergeber. Da einige Menschenopfererzählungen von einwilligenden Selbstaussagen des Opfers berichten, sind sie in die Nähe des Selbstopfers gerückt worden. Doch machen die meist komplexen Erzählumstände deutlich, dass die ursprüngliche Motivation zum Opfer außerhalb der zu opfernden Person liegt (vgl. [Ri 11,29-40](#), bes. v29f.; Euripides, Iphigenie in Aulis, 1ff.), häufig in einem größeren Sühne-Kontext anzusiedeln ist (dazu Weiler, 40-42) und erst im Nachhinein vom Opfer akzeptiert und mit Sinn belegt wird (Euripides, Iphigenie in Aulis, 1467-1473; [Ri 11,36](#)).

Bei der Definition im weiteren Sinne werden diese Phänomene – selbst wenn ein Ritualbezug fehlt – unter dem Begriff des „Menschenopfers“ subsumiert, der damit sehr unscharf wird. Die enge Definition ist demgegenüber präziser und deswegen zu bevorzugen. Angesichts der Diskussionslage, die oft von der weiteren Definition bestimmt ist, wird der vorliegende Artikel einige in diesem Kontext immer wieder angeführte Belege für Menschenopfer kurz benennen.

Der Begriff Menschenopfer im engeren Sinne ist dahingehend zu definieren, dass es expliziert wird, einen rituellen Kontext hat, in der Erinnerung tradiert und einer Gottheit in einer demonstrativen oder kommunikativen Funktion gewidmet ist (Hughes, 3). Hingegen kommt dem Ritualmord (rituell killing) distanzierende, d.h. nicht der Gemeinschaft dienende Funktion zu, und er ist nicht einer Gottheit gewidmet (Pongratz-Leisten 2012, 291; 2007, 3ff.). Demnach ist zwischen Ritualmord (z.B. Totenbeigaben oder Gefangenenopfer) und kultischen Menschenopferhandlungen funktional zu unterscheiden (Pongratz-Leisten 2007 und 2009).

## 1.2. Quellen

Während das Thema Menschenopfer in Griechenland literarisch häufig belegt ist (Scheid, 1256f.; Henrich; Hughes), findet es sich in Ägypten, Mesopotamien und der Levante nur selten. Sehr umstritten bleibt in der Forschung, wie verbreitet die Durchführung von Menschenopfern in den genannten Kulturen war.

**1.2.1. Literarische Belege.** Die Schwierigkeit vieler literarischer Belege besteht darin, dass es sich um Berichte philosophisch oder historiographisch interessierter klassischer Autoren handelt, die über Riten oft fremder Völker oder zurückliegender Epochen berichten (s.u. 3.). Die mitunter ausladenden Beschreibungen (vgl. das Kronosopfer bei Diodor Siculus; s.u. 3.) verfolgen eine bestimmte Intention der Kulturbeschreibung und sind häufig als Polemiken zu bewerten (Roig Lanzillotta 2007; Bauks 2010). Daher bleibt unklar, ob es sich um die Beschreibung realer Opferpraxis oder aber lediglich um kulturelle Zuschreibungen handelt. Insofern ist man für die Auswertung des Befunds, ob

und in welchem Kontext Menschenopfer tatsächlich durchgeführt wurden, zusätzlich auf archäologische Belege (inklusive Ikonographie und Epigraphik) angewiesen, um die literarischen und narrativ eingebetteten Überlieferungen historisch und inhaltlich besser zuordnen zu können.

**1.2.2. Archäologische Belege.** Sie stammen vor allem aus Grabkontexten. Belegbar sind auch Bauopfer bzw. Gründungsbeigaben. Ikonographische Belege gehören zum Teil in den Kontext der jeweiligen kulturell bedingten Herrscherikonographie. Aus dem Kerngebiet Israel-Judas sind jedoch keine archäologischen Belege vorhanden.

Die in diesem Kontext diskutierten Kinderkrugbestattungen z.B. von → [Gezer](#) (Mittelbronzezeit) sowie die vermeintlichen Gründungsoffer in → [Dotan](#) (Mittelbronzezeit), *Tell Abū Matar* oder *Telēlāt Ġassūl* (Frühbronzezeit) sind anders zu bewerten (vgl. Green, 152-156).

**1.2.3. Epigraphische Belege.** Inschriften aus Karthago und Susse, (4.-2. Jh. v. Chr.) bieten eindeutige Belege für Menschenopfer bzw. Ersatzrituale für den phönizisch-punischen Raum der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends (AbouSamra; Xella; Roschinski; Bauks; → [Moloch](#)). Zu nennen sind hier auch die punischen Weihinschriften aus *el-Hofra* bei Constantine [= Cirte, Algerien] des 3.-1. Jh.s v. Chr. adressiert an Baal Hamon (→ [Baal](#)) und Tanit und in römischer Zeit für Saturn / Kronos und Caelestis aus Calama/Guelme und Ngous (lat.) (dazu Abou Samra; Roschinski; Xella; Donner / Röllig, KAI; vgl. Bauks 2010, 29-40).

Forschungsgeschichtlich einschlägig wirken Arbeiten wie die von Green (1975), Aldhouse-Green (2003) und auch Bremmer (2007), die eine große Anzahl von Beispielen für Ritualmord und Menschenopfer in verschiedenen Kulturen katalogisieren, ohne aber beide Typen weiter zu differenzieren (anders Burkert [1972, 9] zum anthropologischen Verhalten des Jagd-Opfer-Toten-Rituals und der Opfertötung als „Grunderlebnis des ‚Heiligen‘“; s. auch Hughes 1991, 1ff.).

### 1.3. Morphologie und Semantik

→ [Ritual](#)

**1.3.1. Menschen.** Die Opfergabe besteht nach vielen Texten aus Kindern oder Jugendlichen (Königssöhnen) bzw. – verstärkt im griechischen Kulturraum – aus Jungfrauen, weshalb die Bezeichnung „Kinderopfer“ verbreitet ist.

**1.3.2. Ritual.** Über die Art und Weise, wie Menschenopfer dargebracht wurden, machen die Quellen sehr unterschiedliche Angaben:

I m **Alten Testament** werden sie als Ganz- bzw. Brandopfer (הֹלֶחַט 'olāh; Holocaust) beschrieben ([Gen 22](#); [Ri 11](#); [2Kön 3,27](#) → [Opfer](#) § 3.3). Ob es sich bei

dem Begriff מֹלֶךְ *molækh* bzw. מֹלֶךְ *molkh* um einen semitischen Terminus für einen bestimmten Opferritus handelt (Eißfeldt; Müller; Noort; Bauks) oder den Namen bzw. die Bezeichnung der Gottheit, der man opferte (Heider; Day), ist umstritten (→ [Moloch](#)).

Im jüngeren **punischen Kontext** begegnen Menschenopfer archäologisch und literarisch als Brandopfer (Xella 2009; Bonnet 2010, 165f. → [Moloch](#)) anlässlich eines Gelübdes (auch in Notlage), wobei der Vorgang durch eine Stele erinnert wird (Abou Samra, 257-269; Bauks 2010, 24-31). Dem Feuer scheint eine besondere Bedeutung für die Transformation des Opfers zuzukommen (→ [Feuer](#) § 2).

In **griechischen Texten** begegnet das Opfer als Schlachtopfer (*thúein, spházein* u.a.). Von Iphigenie kann ausgesagt werden, dass sie wie eine Ziege (Aischylos, Agamemnon 232) oder ein Kalb (Euripides, Iphigenie bei den Taurern, 359) geopfert wird. Die „olympische Opferform“ (*thusía*) umfasst das Schlachten und Verbrennen von ausgewählten Knochen, Gallenblase, Fett und einigen Fleischstücken für einen Gott, während das übrige Tier von der Kultgemeinde im Rahmen der großen Feste verspeist wird. Das zieht im Fall eines Menschenopfers das Problem der Anthropophagie nach sich (vgl. Erzählstoffe zu Tantalos-Pelops; Thyestes; dazu Burkert, 114-123). Heldenopfer indes wurden nicht verzehrt, sondern deponiert oder gänzlich verbrannt (*holókaustos*) (Hughes, 4f.; vgl. Burkert, 10-14). Verbrennung ist auch bei Totenopfern und Opfern für chthonische Götter der Regelfall. Bei Gelübdeopfern (*tómia; hórkion*) wird das getötete Opfertier deponiert (Hughes, 4-5).

In **Mesopotamien** fehlen in den sonst sehr ausführlichen Texten zur Opferpraxis sowohl Hinweise auf die Opferterminologie als auch Ausführungsberichte zum Menschenopfer. Stattdessen lassen sich Beispiele für Ritualmorde (wie z.B. Gefolgebestattungen; s. archäologische Befunde; zur Kategorisierung Hughes, 8) oder Stellvertretungs- und Substitutionsriten (wie Ersatzkönigtum) oder Sündenbock- bzw. Pharmakosriten als Eliminationsriten beibringen (Pongratz-Leisten 2007, 9.32; Hughes, 11f.140-165), die aber keine Menschenopfer im engeren Sinne darstellen.

In **Ägypten** sind insbesondere magische Handlungen an Puppen u.ä. belegt, die im Zuge von Ächtung und Schadenszauber die symbolische Eliminierung der Person an die Stelle des physischen Menschenopfers stellen.

**1.3.3. Ort.** Ein besonderer Ort für den Vollzug eines Menschenopfers ist in der Regel nicht benannt (s. dazu aber auch die Diskussion um den sog. → [Moloch](#)).

**1.3.4. Funktion.** Das Menschenopfer eines einzelnen Individuums geschieht in der Regel stellvertretend und zum Heil einer Gemeinschaft. Es dient zur Kompensation von Schuld bzw. zur Sühne ([les 53,10](#); davon unterschieden Lev

16) und soll somit ein Kollektiv von seiner Schuld gegenüber einer Gottheit befreien. Es kann weiterhin dazu dienen, die Veränderung eines negativen Zustands bzw. die Errettung aus einer Notlage herbeizuführen (Ri 11; 2Kön 3). Es kann auch als Dank für eine bereits erhaltene göttliche Leistung bzw. Segensleistung gemeint sein (→ [Erstlingsopfern](#); ggf. Gen 22 als Ätiologie der Substitution von Erstlingsopfern). Es kann ferner darauf zielen, ein → [Gelübde](#) einzulösen, nachdem etwas Erbetenes gewährt wurde ([Ri 11,35-39](#)).

**1.3.5. Substitution.** An die Stelle eines Menschenopfers können auch Ersatzrituale (Ersatzkönigtum; → [Erstlingsopfer](#)) treten, die dazu dienen, das dem Gott zugedachte Opfer auszulösen (s.u. § 3.2.). Ein Substitutionsopfer durch Tiere (Auslösung des → [Erstlingsopfers](#)), ein Eliminationsritus (→ [Sündenbock](#) Lev 16 u.a.) und Ersatzkönigtum sind solche Rituale, die mitunter an die Stelle der Durchführung eines Menschenopfers treten können.

**1.3.6. Das Ende.** Durch das Aufhören der jüdischen Opferpraxis (mit der Tempelzerstörung 70 n. Chr.), die Schaffung der Lehre von der „Aufhebung“ aller Opfer im Kreuzestod Jesu ([Hebr 9,11-14.24-25](#); Augustin, De Trinitate 4,14,19) wie auch das Verbot der griechisch-römischen Opferpraxis unter Konstantin II. entwickelt sich „ein Vorstellungskomplex mit theolog., ethischen, sozialen und polit. Elementen, in dem die histor. Tatsachen ebenso verschwinden wie die ant. Diskurse“ (Cancik-Lindemann 1999, 1254). Das macht es äußerst schwierig, Aussagen über die Historizität von Menschenopfern zu treffen.

## 2. Archäologische Belege für Menschenopfer

### 2.1. Ägypten

#### 2.1.1. Hinweise auf reale Menschenopfer

Es begegnen Belege von Gefangenenopfern, im Kontext von Totenopfern oder von Gründungsbeigaben und Bauopfern (vgl. Griffiths 1982). Meist handelt es sich dabei um Ritualmorde als Strafhandlungen im Falle von Nachlässigkeit bei Kulthandlungen (insbes. Totenkult) oder von Rebellion (vgl. Muhlestein). Gefangenenopfer sind als eine Form des ritualisierten Vollzugs der Todesstrafe anzusehen (vgl. die Gefangenenopfer am Tempel von Ombos / Kom Ombo; dazu Yoyotte), konnten aber auch aus Anlass eines königlichen Begräbnisses erfolgen (van Dijk 2007, 136). In prädynastischer Zeit und in der Früh-Zeit ist in den Nekropolen von Abydos (0. – 2. Dyn.) die gleichzeitige Bestattung von Frauen, Würdenträgern und Bediensteten eines Toten in seinem Grab als Gefolgeopfer belegt (z.B. die Gräber der Pharaonen Aha, Djer, Djet, Semerket und Qaa sowie der Königin Meritneith). Ähnliche Anlagen finden sich in Memphis, Giza, Saqqara und Nezet Batran sowie in *Tell ed-Dab'a*, einer kanaanäischen Siedlung, und auf nubischem Gebiet in der Kerma-Periode (1750-1500) sowie im 6./5. Jh. v. Chr. in

Ballana und Qustul (van Dijk 2007, 138-144; Muhlestein, 244ff.; s. auch Green, 110-122; Dietrich, 282-296). Die zeitliche wie auch regionale Begrenztheit verweisen darauf, dass der Ritus, der zudem nicht zu der engen Definition von Menschenopfer passt (vgl. te Velde 2007, 128), in der staatlichen Zeit ausstirbt, was dem literarischen Beleg aus pWestcar (pBerlin 3033) entsprechen könnte, wo ein Menschenleben als hohes Gut deklariert ist (s.u. 3.1.1.). Möglicherweise ist auch die seit dem Alten Reich belegte Grabbeigabe von → [Uschebtis](#), d.h. figurlichen Darstellungen der Bediensteten des Grabherrn, die ihm sein komfortables Leben auch im Jenseits garantieren sollen, als eine Form der Substitution von Gefolgebegräbnissen anzusehen (Green, 147f.).

Menschenopfer als Gründungsbeigaben und Bauopfer sind nicht belegt. Die in Tanis gefundenen Skelette in einem Gebäudefundament sind als reguläre Bestattungen zu bewerten (Letellier, 910).

### 2.1.2. Symbolische Menschenopfer

Der römische Historiograph Procopius von Cäsarea (6. Jh. n. Chr.; *Bella Persica* 1.19.36) berichtet für die Spätzeit von der ägyptischen Nilinsel Philae, dass die dort ansässige Volksgruppe der Blemuer dem Sonnengott Menschenopfer darbrachte bis zum Verbot durch Kaiser Justinian und der Zerstörung der Heiligtümer durch Narses. Die Notiz regt z.B. dazu an, das Bildmotiv vom „Erschlagen der Feinde“ (mit Hinweis auf → [Edfu](#) und den Osirismythos Philae 406) als Hinweis auf Menschenopfer für Thot bzw. → [Horus](#) zu interpretieren, welche dann aber im Laufe der Geschichte von Wachsfiguren substituiert wurden (Junker 1911, 70). Von einer Form der Substitution der Opfer unter Ahmose (18. Dyn.) / Amasis (26. Dyn.) berichtet auch → [Manetho](#) (*Aegyptiaca*, fr. 52-53 und 68-69) und schreibt den entsprechenden Kult Hera in → [Heliopolis](#) zu.



Abb. 1 Horus tötet den nilpferdgestaltigen Seth und vernichtet damit symbolisch das Böse (Innenseite der westlichen Umfassungsmauer des Tempels von Edfu; ptolemäische Zeit).

Allerdings hat Yoyotte die Durchführung von Menschenopfer für Philae und Heliopolis aus nachvollziehbaren Gründen in Frage gestellt: Ähnlich wie in den bekannten ägyptischen → [Ächtungstexten](#) wird nämlich durch die Zerstörung der Wachsfigürchen das Opfer lediglich auf der symbolischen Ebene einer Verfluchung realisiert (Yoyotte, 58). In Analogie zum Mythos von Osiris-Horus versus Seth (vgl. → [Edfu](#)) erfolgten auch in Philae „Opfer“ junger Männer bzw. von deren Wachsfigürchen mit dem Ziel der Zerstörung des Bösen (Manetho, *On Ancient Ritual and Religion*, fr. 86; vgl. Plutarch, *De Iside et Osiride*, 73; Yoyotte, 70). Wenn Procopius (*Bella Persica* 1, 19,36) die faktische Durchführung des Menschenopfers voraussetzt, die erst durch den von

ihm verehrten und in seinem Werk breit dargestellten Kaiser Justinian verboten wird, liegt ein polemisches Ansinnen nahe. Kritik am realen Hintergrund solcher Schilderungen äußerte in der Antike bereits Herodot, Historien 2,45. Textbelege für Menschenopfer an Hera aus Heliopolis (= Mut aus Isheru) finden sich aber noch in den jüngeren ägyptischen Texten Papyri British Museum 10252 und Louvre 3120, wo sie in Funktion des Triumphs über die Feinde in Analogie zum Kampf des Amun gegen Apophis bzw. den Kampf des → [Osiris](#) gegen → [Seth](#) zu verstehen sind und symbolischer Art sein dürften (Yoyotte, 80).

Als einziger archäologischer Beleg für die reale Durchführung von Menschenopfern werden die Funde in der sudanischen Festung des Neuen Reichs Mirgissa am Zweiten Katarakt angeführt (Ritner 1993, 162f.). Dort fanden sich geschmolzene Wachfiguren neben verstümmelten Skeletten im Stile der Ächtungstexte „Zerbrechen der roten Töpfe“ (van Dijk 1986, 1389-1396; te Velde, 131).

## 2.2. Mesopotamien, Anatolien und Syrien

Auch in Mesopotamien und Südostanatolien sind Gefangenenopfer und Gefolgebegräbnisse belegt. Der berühmteste Fall für eine Gefolgebegräbnisse findet sich in den von Sir Leonard Woolley 1934 publizierten sechzehn prädynastischen „Königs“-Gräbern aus Ur (*Tell el-Muqajjar*) bis in die Ur IIIA-Periode (2600-2450 v. Chr.) im Mausoleum von König Schulgi und Amar-Sin. Die Grabarchitektur weist jeweils Varianten auf, aber in allen steinernen Grabkammern mit Schachtgräbern findet sich neben dem Leichnam eine Reihe weiterer menschlicher Überreste von Gefolgsleuten und Familienmitgliedern des Grabherrn (bzw. in zwei Fällen der weiblichen Leichname), die mit ihm zusammen bestattet wurden (vgl. auch Dietrich, 266-281). Andere deuten den Befund so, dass die übrigen Menschen bereits vor dem König gestorben waren und später mit ihm zusammen zweitbestattet wurden (Charvát 2002; Sürenhagen 2002). Dagegen scheint die Anordnung der Skelette in der Grube als Gefolge mit Soldaten, Bediensteten etc., zumal ausgestattet mit Objekten wie Schmuck und Keramik, für ein Kontinuität stiftendes Totenbankett zu sprechen (Porter 2012, 207f.). Verletzungen an einigen Schädeln weisen zudem auf Tötung durch eine Spitzhacke hin und somit auf die „Opferung“ des Gefolges mit der Bestattung des Grabherrn (Baadsgaard / Monge / Zettler, 137-144). Ein ähnlicher Befund könnte in Kisch vorliegen (Green, 53f., vgl. Recht, 171).

Weitere Belege stammen aus Syrien wie z.B. von *Tell Umm el-Marra* (ca. 2300 v. Chr.), wo man Gräber mit Welpen- / Hunde-, Pferde- (*kunga*) und Menschenknochen ohne Brandspuren neben weiteren Objekten in kultisch anmutenden Installationen fand (Schwartz 2012, 15-23; Porter, 201f.; Recht, 171 mit Hinweis auf eine vergleichbare hurritische Installation in *Tell Mozan*). Andere interpretieren das Ensemble als sukzessiv gewachsene Elite-Gräber mit Toten- bzw. Ahnenkultfunktion, in denen die afrikanischen Esel (*kunga*) in ihrer



Eigenschaft als königliche Tiere Substitutionsopfer darstellen (Weber 2012, 170ff.). Für die Grabfunde aus *Tell Brak / Nagar, Nuzi, Aslantepe* (Porter), *Tepe Gawra* und *Chagar Bazar* ist die Deutung als Menschenopfer sehr umstritten, da zwar ein gewaltsamer Tod nachzuweisen ist, der sakrifizielle Kontext aber fehlt (Recht, 172f., gegen Green, 59-80).

Misshandlungen und Opfer von Gefangenen sind ein gängiges Motiv, das z.B. auf Siegelabdrücken der Uruk-Zeit begegnet (Edzard 1997, 60; vgl. Green, 27-43, der von Menschenopferdarstellungen ausgeht), ohne dass ein deutlicher Opferkontext vorausgesetzt werden könnte.

Die Bestattung von toten Kindern als Bau- bzw. Gründungsoffer ist ein verbreiteter Ritus, doch bleibt sehr umstritten, ob es sich nicht um natürlich gestorbene Kinder handelt (Meyer, 225f.), die als „Opfergut“ dienten, ohne unter die „Menschenopfer“ zu fallen (anders Moses 2012, 72f. am Beispiel der neolithischen Funde von Çatalhöyük [Türkei] mit Ziel der Fruchtbarkeit im Rahmen der Dynastiegründung).

Die meisten der genannten Belege stammen aus dem Grabkontext. Anders als z.B. im aztekischen Raum lassen sich keine ikonographischen Hinweise auf Menschenopfer rituale beibringen. Überhaupt fehlen Hinweise auf Menschenopfer als einer öffentlich begangenen Ritualhandlung. Die Angewiesenheit auf den Grabkontext macht es notwendig, nicht nur die mitbestatteten Objekte zu analysieren, sondern auch die genaue Position, den Zustand und die Bezogenheit auf andere Skelette bzw. Knochen sowie die Unterscheidung in Erst- und Zweitbestattung zu berücksichtigen, um Bestattungspraktiken von Opferpraktiken differenzieren zu können (Porter 2012, 192ff.).

## 2.3. Griechenland und westlicher Mittelmeerraum

### 2.3.1. Griechenland und Zypern

In Anemospilia auf Kreta (17. Jh. v. Chr.) fanden sich vier Skelette in einem Gebäudekomplex, der durch ein Erdbeben zerstört wurde, darunter in situ eines in augenfälliger (rituell interpretierter) Seitenlagerung, dessen Knochen in der unteren Körperhälfte schwarz (durch Blut), in der oberen weiß (bereits ausgeblutet) gefärbt sind (vgl. Hughes, 13-17, der verschiedene Interpretationsmöglichkeiten diskutiert, letztlich aber von der Möglichkeit eines Menschenopfers Abstand nimmt; McEnroe



Abb. 2 Gebäudekomplex von Anemospilia auf Kreta mit Leichenfunden, von denen vermutet wird, dass es sich um Menschenopfer handelt (17. Jh. v.

zur Archäologie).

Chr.).

Auch in Knossos (Kreta) glaubte man Spuren von Menschenopfern (mit Kannibalismus) im sog. Bull's Head Sanctuary (bzw. „Kleiner Palast“; 15. Jh. v. Chr.) nachweisen zu können, wo sich in einem Wohnhaus zahlreiche Kinder- und Tierknochen zum Teil mit Ritz- und Brandspuren fanden (Warren 1980-1981; kritisch Hughes, 18-24). Diese hat man mit den mythischen Knabenopfern für den Königssohn Minotaurus wie mit Opferlisten (Weihinschriften aus Knossos bezüglich der Übereignung von Menschen für Marineus und sein Heiligtum; vgl. die sog. „Honey tablets“ Gg 713) assoziiert.

Hinweise auf Gefolgebestattung werden am Beispiel von vier Gräbern diskutiert: In einem Tholos-Grab in Dendra (Argolis) wurden verschiedene Skelett-, Knochen-, Hundezahn- und Schmuckfunde in Krugbestattungen entdeckt. Es ist aber nicht nachzuweisen, ob es sich nicht um sukzessive Bestattungen zwischen 1500 und 1350 v. Chr. handelt (vgl. das mykenische Tholos-Grab an der Straße von Nauplion nach Epidaurus; zum Ganzen Hughes, 26-30). Weitere Mehrfachbestattungen auf mittelhelladischen Friedhöfen sind in Asine (Grab 52-3), Gonia (Grab VII), Zygoris (Grab XXII) und Lerna belegt, die unter Hinweis auf skythische Gefolgebestattungen, wie Herodot (Historien 4,71) sie berichtet, als Gefolgebestattung angesehen wurden (kritisch Hughes, 43-47, da weder rituelle Opfermerkmale noch gewaltsamer Tod nachweisbar sind).

In der mykenischen Kultur wurden auch Sklavenopfer vermutet. So fanden sich im Boden des Dromos von zwei Kammergräbern in der mykenischen Unterstadt (Grab 15; wie etwas entfernt Grab 505) zwar mehrere Skelette, darunter aber nur wenige in situ. Grab VI der Nekropole von Deiras (Argos) oder auch Prosymna, Grab VII (Argive Heraeum) weisen keine Reste von Bestattungen auf (Hughes, 31-35).

Auf Cypern fand man eine Reihe von Dromosbestattungen des 11.-6. Jh.s v. Chr. (Nekropole von Kastros in Lapithos, Gräber 412.417.420.422; Prostemenos in Lapithos, Grab P74; Salamis Grab 2 und Cellarka, Grab 83; Tamassos, Grab IV.11) und einen jüngeren Fund (Nekropole von Korakas in Vouni, Grab 10; 400-325 v. Chr.), welche ebenfalls als Sklavenbestattungen im Kontext von Gefolgebestattung interpretiert wurden (vgl. kritisch Hughes, 35-42). Alle archäologischen Belege sind indes sehr kontrovers diskutiert.

### 2.3.2. Punische bzw. punisch beeinflusste Belege

Prominent ist für die punische Zeit die Debatte um den sog. Tofet von Karthago (→ [Moloch](#)), dessen Funde im Brandopferkontext im Verbund mit Stelen und Inschriften zwischen



Abb. 3 Stelen des Tophets von Carthago.

Kinderfriedhof und Kultplatz für Menschenopfer changierend interpretiert werden (Bénichou-Safar 2004; Bonnet 2010; Bauks 2011). Eigentümlich ist das Nebeneinander von Kinder- und Tieropfern mit Brandspuren auf dem Friedhof, was auf einen rituellen Kontext verweist (vorsichtig Bénichou-Safar; dezidiert Bonnet, 162f.).

Als weitere archäologische Beispiele sind folgende Anlagen diskutiert:

- Tofet in der Stadtmauer von Moza (Sizilien) vom 7.-3. Jh. v. Chr. mit Weihinschriften an Baal Hamon.
- Tofets von Cagliari, Nora (Sardinien) und Sulcis (San Antioco), die Bonnet als Erstlingsopferstätte interpretiert zur Bitte um Schutz und Fruchtbarkeit (162f.); anders Tronchetti zu den Funden mit Verweis auf Moscati (739ff.).
- Die älteste Substitutionsinschrift stammt aus Malta (KAI 61A: 6. Jh. v. Chr.; anstelle eines Säuglings für Baal Hamon; anders KAI 47: 2. Jh. v. Chr. für Melqart aus Tyrus); Karthago (KAI 79: ein Kind für Tanit und Baal Hamon); Sousse / Hadradrumentum (KAI 98-99: 2.-1. Jh. v. Chr. anstelle eines Säuglings für Baal [Hamon]); *el-Hofra* / Constantine (KAI 162-163: 2. Jh. n. Chr. anstelle eines Nachkommen für Baal Hamon und Baal Addir).

## 2.4. Palästina

Es gibt in Palästina keine archäologischen Hinweise auf Menschenopfer. Allerdings wurden ägyptische Bilder an Tempelwänden des → [Neuen Reichs](#) als Hinweise auf kanaanäische Kinderopfer im 2. Jt. gewertet (Derchain; Spalinger). Es handelt sich dabei um die Darstellung der siegreichen Palästina-Feldzüge von Pharaonen der 19. Dyn. in Karnak, Luxor, Medinet-Habu und *Bēt el-Wāli* (Nubien). In diesem Kontext seien Menschen- bzw. Kinderdarbringungen der kanaanäischen Herrscher im Notfall dargestellt.

So wurde z.B. ein Wandrelief des Tempels von Karnak (19. Dyn./14. Jh. v. Chr.) in Kombination mit Lukians Bericht (2. Jh. n. Chr., *De Dea Syria*) als Hinweis auf gelebte Menschenopferpraxis in → [Aschkelon](#) gewertet.

Lukian schreibt: „Eine andere Art zu opfern ist folgende. Sie bekränzen die Opfertiere und werfen sie lebendig von den Vorhallen hinunter, sie aber sterben von dem Fall.

Einige werfen von dort auch ihre Kinder hinunter, nicht ebenso wie die Tiere, sondern nachdem sie sie in einen Sack gesteckt, werfen sie sie mit der Hand hinunter, indem sie spöttisch sagen sie wären keine Kinder, sondern Rinder“ (Übersetzung Clemen, 27, §58).

Das Relief befindet sich in Karnak an der Außenseite der Westmauer des Raumes, der die Südwand des großen Säulensaals des Amontempels mit dem 7. Pylon verbindet. Es wird den späten Regierungsjahren von Ramses II. (1304-1238 v. Chr.) zugeschrieben und stellt einen Feldzug gegen → [Aschkelon](#) dar. Man sieht die Mauern der Stadt und Menschen, die von Räucheropfern begleitet von der Stadtmauer in den Tod stürzen. Keel interpretiert den Befund jedoch anders, nämlich als Übergabe der Menschen als Geiseln oder Gefangene. Aufgrund des mit der Szene verbundenen, häufigen Motivs des „Niederschlagens der Feinde“ (so auch Green, 122-133; Griffiths 1948; 1982) lässt der Bildkontext nämlich die Faktizität der Belagerung und des Siegs voraussetzen, sodass nachfolgend mit einer Gefangenengabe als Unterwerfungsgeste und nicht mit Opferhandlungen in aussichtsloser Kriegslage zu rechnen ist (Bauks 2010, 34-38).



Abb. 4 Bei der Belagerung Aschkelons werden Menschen von der Mauer gestürzt oder als Gefangene übergeben (Wandrelief; Karnak; 19. Dyn.).

### 3. Menschenopfer als literarischer Topos

Literarische Menschenopferbelege finden sich außer in biblischen Erzähltexten und griechischen Tragödien insbesondere in historiographischen und philosophischen Texten, und dort häufig mit dem apologetischen Ziel, die eigene Kultur von einer fremden als moralisch höherwertig abgrenzen zu wollen. So richtet sich eine Reihe von Autoren:

*gegen die Karthager* Kleitarchos in den Scholien zu Platon, *Re publica* 337a (3. Jh. v. Chr.; in: Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Nr. 137); Quintus Curtius Rufus, *Historiae* IV,3,23 (1. Jh. v. Chr.); Diodor Siculus, *Bibliotheca Historica* 20,14 (1. Jh. v. Chr.); Plinius d. Ältere, *Naturalis Historia* 7,16; 36,39 (1. Jh. n. Chr.); Plutarch, *Supplemente zu den Vitae parallelae* 13 (1./2. Jh.); Minucius Felix, *Octavius* 301 (2./3. Jh.); Tertullian, *Apologeticum* 9, 2-4 (2./3. Jh.); Porphyrius, *De Abstinentia* 2,56 (3. Jh.);

*gegen Juden* Josephus, Contra Apionem 2,92-96; 2,121 (1. Jh.);

*gegen Christen* Minucius Felix, Octavius 9,5; Eusebius von Caesarea, Historia Ecclesiastica 5,1,26 (3./4. Jh.; zu weiteren Belegen vgl. Roig Lanzillotta).

Seit dem 4. Jh. v. Chr. sammelten griechische Denker Lokalmythen und Kultpraktiken, darunter auch Menschenopferberichte und stellvertretende Sündenbock- bzw. Pharmakosrituale (Hughes, 190ff.). Im 3. Jh. n. Chr. präsentiert der neuplatonische Philosoph Porphyrius von Tyrus mit Rekurs auf Phylarchus (3. Jh. v. Chr.) eine Liste mit 16 Beispielen für Menschenopfer (De Abstinencia 2, 53,3-56,10), von denen die meisten phönizisch-punischen Ursprungs sein sollen, acht aber aus Griechenland stammen. Der unterägyptische Priester → [Manetho](#) (3. Jh. v. Chr.) zitiert in seinem Werk Aegyptiaca ebenso Beispiele wie → [Philo von Byblos](#) in seiner Phönizischen Geschichte (1. Jh. n. Chr.) und Diodor von Sizilien oder christlicherseits Eusebius von Caesarea in seiner Praeparatio evangelica (4. Jh. n. Chr.). Der vielleicht meistzitierte literarische Beleg stammt von Diodor von Sizilien (1. Jh. v. Chr.), Bibliotheca Historica XX,14, der Kinderopfer als regelmäßige Praxis ausführlicher schildert (Übersetzung Veh / Wirth, Diodorus 2005, 220f.):

„(1) Deshalb glaubten die Karthager auch, dieses Unglück sei über sie von den Göttern verhängt worden, ... (4) Sie beschuldigten auch Kronos, er sei ihnen feindlich gesonnen, insofern, als sie in den früheren Zeiten diesem Gott jeweils die besten ihrer Söhne geopfert hatten, später aber heimlich Jungen kauften, diese aufzogen und dann zum Opfer schickten. (5) Als man eine Untersuchung anstellte, kam es denn heraus, daß einige der Geweihten untergeschoben worden waren. Daran dachte man nun, und da man sah, wie die Feinde vor den Mauern lagerten, befahl sie die Furcht, weil sie die altüberkommenen Ehrungen für die Götter aufgegeben hatten. Bemüht, diese Achtlosigkeit wieder in Ordnung zu bringen, opferten sie öffentlich 200 der Söhne aus den angesehensten Familien, die sie zuvor ausgesucht hatten. Andere übel Beleumundete stellten sich freiwillig hierfür zur Verfügung, an Zahl nicht weniger als 300. (6) Es befand sich bei ihnen ein ehernes Standbild des Kronos, dessen ausgestreckte Arme zum Boden hin gerichtet waren, so daß ein Kind, das man auf diese setzte, hinabrollte und in einen Schlund fiel, der mit brennendem Feuer gefüllt war. Wahrscheinlich hat auch Euripides von dort entlehnt, was er über das Opfer bei den Tauriern berichtet, wenn er Iphigenie von Orestes gefragt werden läßt: Was für ein Grab wird mich aufnehmen, wenn ich sterbe? Das heilige Feuer darin und der weite Schlund der Erde. (7) Und auch was bei den Griechen durch eine alte Sage als Bericht überliefert wird, wonach Kronos seine eigenen Kinder verzehrte, scheint bei den Karthagern in dem erwähnten Brauch bewahrt worden zu sein.“

### 3.1. Außerbiblische Belege

#### 3.1.1. Ägypten

Die antiken Berichte von Gefangenenopfern des ägyptischen Königs Busiris (seit dem 5. Jh. v. Chr. z.B. Pherecydes von Athen, Fragmente der Scholien zu Apollonios Rhodios 4,1396, bis zu Diodor Siculus, Bibliotheca Historica 1,17.45.67; 4, 27; vgl. Green, 141; Griffiths 1948, 409-416; te Velde, 129) wie auch die Opferberichte der „Seth oder Typhon-Leute“ in der Spätzeit (Plutarch, De Iside et Osiride 73; Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica 1,88) sind wahrscheinlich als mythische Opfer zu qualifizieren (Green, 141.319; anders Griffiths 1948, 417f.423).

Ähnlich zu bewerten ist der Kult der Hera aus Heliopolis (= Mut aus Isheru), der nach den spätägyptischen Texten pBM 10252 und pLouvre 3120 Kinderopfer zugeordnet werden im Triumph über den Kampf gegen die Feinde in Analogie zum Kampf des Amun gegen Apophis bzw. dem des Osiris gegen Seth (Yoyotte, 80; ähnlich TeVelde, 128). Die aus dem Neuen Reich stammende Erzählung des Sinuhe (pWestcar; pBerlin 3033) erzählt von der Abschaffung von Menschenopfern, wenn ein Magier z.Zt. des Königs Cheops namens Djedi anmerkt, dass selbst ein gefangener Mensch als Versuchsobjekt nicht angemessen sei, und Menschenleben als ein hohes Gut deklariert: „Da fragte Seine Majestät: ‚Ist es wahr, was erzählt wird, daß du einen abgeschnittenen Kopf wieder aufsetzen könntest?‘ Djedi antwortete: ‚Ja, ich kann es König, mein Herr.‘ Da sagte Seine Majestät: ‚Man bringe mir den Gefangenen her, der im Gefängnis ist, auf daß er hingerichtet werde.‘ Aber Djedi sagte: ‚Doch nicht an einem Menschen, König, mein Herr. Noch nie hat man (ein König) befohlen, so etwas an der Heiligen Herde (Gottes) zu tun.‘“ (zitiert nach Brunner-Traut, 18; vgl. te Velde)

#### 3.1.2. Mesopotamien, Anatolien und Syrien

Der sumerische Text → [Gilgamesch](#) in der Unterwelt (1. Hälfte 2. Jt. mit älteren Wurzeln) enthält in der aus Nippur erhaltenen Fassung (UM 29-16-86) eine Liste derer, die den toten Gilgamesch in sein Grab begleiteten, darunter seine Frauen, seine Kinder, sein Musiker, Entertainer und Friseur sowie sein Palastvorsteher (vgl. Cavigneaux / Al-Rawi, 59 zu Z. 262-267 = N<sup>3</sup> 1-7). Die Beschreibung erinnert an die Gefolgebestattungen wie sie in den Königsgräbern von Ur u.a. belegt sind, ohne dass von einem Menschenopfer im engeren Sinn auszugehen ist (vgl. Recht, 7; Green, 86f.).

Ein weiterer Beleg für Gefolgebestattung stammt aus der Ur III-Zeit aus Girsu / Telloh, dem Grab der Königin Ninenise, Frau des Urtarsira (Recht).

Weitere Belege wie z.B. ein Bittgebet aus → [Ugarit](#) (KTU 1.119, 26'-36'), das in

einen Opferkalender Baals eingefasst ist, sind wegen der Textqualität uneindeutig, da nicht sicher ist, ob *dkr* „männliches Wesen“ oder *bkr* „erstgeborener Mensch“ zu lesen ist (Bauks 2010, 39f.).

In dem hethitischen Brief KBo. 12,62, Zeile 13'-15' wird missbilligend auf ein Menschenopfer Bezug genommen (Wilhelm 1976-80, 61).

Besser belegt ist hingegen ein Ersatzkönig (*šar pūḫi*)-Ritual, das erstmals in der altbabylonischen Chronik zur Regierungszeit des Erra-Imittī aus Isin begegnet (19. Jh. v. Chr.; Glassner 1993, 219f., no. 38-39). Der Text belegt, dass anstelle des Königs sein Gärtner namens Enlil-bāni installiert wurde, der, als der König plötzlich starb, in seiner Eigenschaft als Ersatzkönig an seiner Stelle weiterregierte (Green, 88-91; Heller, 413-420 zu Alexander d. Gr.). Weitere Beispiele sind hethitischer (Kümmel 1967) oder neuassyrischer Herkunft, z.Zt. von → [Asarhaddon](#) und → [Assurbanipal](#) im 7. Jh. (s. Maul 2000, 10-12). Eine Reihe assyrischer Briefe geben Aufschluss über die Umstände des Ersatzkönigtums: Aufgrund bestimmter Sternkonstellationen wird für einen bestimmten Zeitraum ein Ersatzkönig gewählt, der herrschaftlich ausgestattet und nach seinem Tode königlich bestattet wird und dessen Tod dazu dient, den amtierenden König vor den angezeigten Übeln zu retten (Kümmel 1967, 169-186; vgl. auch Diodor XVII, 116,4). Der Ritus changiert zwischen Ritualmord und Eliminationsritus und ist darin von Menschenopfern zu unterscheiden.

### 3.1.3. Griechenland

Verhaltene Kritik gegen Menschenopfer u.a. Tötungsriten als eines paganen („barbarischen“) Brauchs prägt eine Reihe von Belegen bei Herodot (vgl. dazu Bichler 2001, 54-56.84f.90f.) wie z.B. Historien 1,216,2-5 (Opferung alter Männer durch Massageten); 4,62; 4,71-72 (Gefangenenopfer und Gefolgeopfer bei Skythen); 4,94 (Ersatzrituale bei Thrakern); 4,103,1-2 (Jungfrauenopfer für Poseidon bei Taurern); 5,5 (Gefolgeopfer bei Thrakern); 7,114 (Lebendbestattung als Gründungsoffer [?] bei Persern); 7,180 (Gefangenenopfer der Perser); 7,197 (Menschenopfer bei Achaiern); 9,119 (Thrakern) oder auch Euripides, Iphigenie bei den Taurern, 1458-61 (Taurern). Es lassen sich zudem Beispiele für griechische Menschenopfer bei den klassischen Autoren anführen, die aber als Einzelfälle und nicht etwa als regelmäßige Kultpraxis überliefert werden (Hughes 1991; Weiler 2007). So bezeugt Herodot (Historien 7,220) einerseits das heroische Selbstopfer des spartanischen Königs Leonidas als Reaktion auf ein Orakel, das im Zuge der Schlacht bei den Thermopylen (480 v. Chr.) entweder den Untergang Spartas oder den Tod des Königs vorhersagte. Andererseits berichtet Herodot von dem aus Sicht der Ägypter negativ gewerteten Opfer zweier ägyptischer Knaben durch Menelaos, um vorteilhafte Winde für die Rückfahrt zu bekommen (Historien 2,119).

Literarische bzw. mythische Texte belegen



Abb. 5 Opferung der Polyxena  
(Amphore, ca. 570-550 v. Chr.).

Menschenopfer, die meist der Artemis oder dem Dionysos, aber auch anderen Göttern oder Helden gewidmet sind wie z.B. das Opfer der der Athene geweihten trojanischen Prinzessin Polyxena für den toten Helden Achill. Dieses Motiv verweist auf eine lange und vielstimmige antike Rezeptionsgeschichte, die mitunter Parallelen zum Iphigenienstoff aufweist (Proclus, *Chrestomatia*, 239 [Severyns, *Suppléments à Apollodorus*, *Épitome* 5,16-25]; weitere Belege bei Bremmer

2007, 59-65).

Systematisierend lassen sich in Griechenland folgende Opfertypen erkennen (Weiler):

1) Ein Menschenopfer kann der Sühnung oder Reparation dienen, wie im Fall der Iphigenie, die von ihrem Vater Agamemnon der Artemis geweiht wurde, um das vom Vater begangene Sakrileg, die Hirschkuh der Göttin erlegt zu haben, zu sühnen und für die bevorstehende Ausfahrt nach Troja günstige Winde zu erwirken. Während die Weihe in Euripides' Tragödie „Iphigenie in Aulis“ (1590-1610) als Opferung vollstreckt wird und die Entrückung Iphigenies zu den Göttern nach sich zieht, wird sie in Euripides' „Iphigenie bei den Taurern“ (783-787) durch ein von der Göttin veranlassenes tierisches Substitutionsopfer gerettet und stattdessen zur Artemis-Priesterin von Brauron geweiht.

2) Menschenopfer sind aber auch als Selbstopfer geschildert, z.B. um einen militärischen Sieg zu erzwingen (Porphyrius, *De Abstinencia* 2, 56,7 / Phylarchus, *Fragmentae Graecae Historicae* 81 F 80).

3) Sie konnten zudem der Prävention von Katastrophen dienen oder als Revanche im Tötungsfall durch Gefangenenopfer (Ilias 23,30-34: Achill opfert nach Patrokles Tod zwölf trojanische Jünglinge).

4) Auch im Zuge von Initiationsriten wurden Menschenopfer dargebracht (zum Kult des Zeus Lykaios in Arkadien vgl. Burkert, 98-108; Bremmer 2007, 65-78);

5) begegnen die Opfer im Theseusstoff in Form von Tributzahlungen zugunsten des Minotaurus (Plutarch, *Theseus*, 15-23).

Wenn diese mythischen Stoffe auch keinerlei Auskunft geben über die historischen Hintergründe und die tatsächliche Opferpraxis, so spiegeln sie doch die grundsätzliche Einstellung wider, dass einer Gottheit nicht nur tierische Opfer, sondern auch Menschenopfer zugebracht werden konnten.

### 3.2. Alttestamentliche Belege

---



Ausgehend von dem Befund, dass die Wurzel מלך *mlk* im Phönizischen und Punischen eine „Darbringung“ oder etwas „Dargebrachtes“ bezeichnet, lässt sich vermuten, dass diese Bedeutung auch im Hebräischen geläufig war und *mlk* als Opferterminus in einer Reihe – z.T. deuteronomistisch überformter (→ [Deuteronomismus](#)) – Stellen noch begegnet (vgl. [Lev 18,21](#); [Lev 20,2-5](#); [2Kön 23,10](#); [Jes 30,33](#) cj.). Wenigstens in [Lev 20,5](#) wie aber wohl auch in [1Kön 11,7](#) (artikelloser Gebrauch!) und evtl. auch in [Jer 32,35](#) ist indes ein göttlicher Eigenname vorauszusetzen (→ [Moloch](#)). Im deuteronomistischen Kontext ist mit changierendem Verständnis von der Opferart (למלך = „als mlk-Opfer“) zum paganen Gottesnamen („für Moläk / Moloch“) zu rechnen (vgl. Gesenius, 18. Aufl., 686; vgl. Stavrakopoulou; Michel; Noort, 117ff.; Bauks 2010, 40ff.; → [Moloch](#); zum mlk-Opfer als Initiationsritus vgl. Weinfeld).

Die drei als Menschenopfer interpretierten alttestamentlichen Erzählungen in [Gen 22](#) (→ [Isaak](#)), [Ri 11](#) (→ [Jeftah](#)) und [2Kön 3](#) enthalten den Begriff des *mlk*-Opfers) allerdings nicht; dieser begegnet lediglich im Spiegel der deuteronomistisch geprägten polemischen Bezeugung von Fremdkulten.

Die drei Erzählungen weisen eine Reihe von Struktur- und Motivparallelen auf, aber auch deutliche Unterschiede.

1. Der **Opferanlass** ist nach Gen 22 eine Prüfung der Gottesfurcht → [Abrahams \(Gen 22,1\)](#), während [2Kön 3,26-27](#) die spontane Opferung des Königssohns im Kriegsfall beschreibt, um vom Volk eine Notlage durch eine Huldigungsgabe abzuwenden und der Bitte um Sieg Nachdruck zu verleihen. In [Ri 11,30-35.39](#) handelt es sich etwas anders um die folgerichtige Ausführung eines konditionierten Bittgelübdes im Kriegsfall, nachdem Gott den von Jeftah erbetenen Sieg herbeigeführt hatte.

2. Die **Opferart** ist in allen drei Erzählungen ein Brandopfer.

3. Als **Opferort** ist in 2Kön 3 die Stadtmauer, in Gen 22 ein errichteter Altar an einem von Gott bestimmten Ort bzw. Berg. Ri 11 macht zum Ort keine Angaben und lässt auch den Vollzug unbestimmt.

4. **Opferfunktion**: In Gen 22 entspricht Abraham dem Befehl Gottes zu opfern und zieht mit Isaak zur angewiesenen Opferstätte (Berg → [Morija](#); [Gen 22,2.14](#); [2Chr 3,1](#)). Dass Abraham mit keiner Silbe den Befehl in Frage stellt, ist mitunter mit dem bekannten Ritus des → [Erstlingsopfers](#) erklärt worden (Stolz; Stavrakopoulou, 192f. – der entsprechende hebräische Terminus müsste aber בכור *bəkhôr*, nicht יָהִיד *jāhîd* sein). Das ätiologische Ziel der Erzählung könnte die Kritik an der unangemessenen Opferform und deren

Substituierung durch ein Tieropfer sein (Müller; Veijola), was im Text aber nicht expliziert ist und der Erzählung nicht entspricht, da sie voraussetzt, dass die Tötung des Sohnes etwas ganz Außergewöhnliches und nicht etwas Reguläres ist. Unabhängig vom Ausgang des Opfers steht Abrahams Bereitschaft, Gott gehorsam zu leisten, im Zentrum. In 2Kön 3 geht es um ein Opfer in einer konkreten Notlage, um das moabitische Volk bzw. die Stadt zu retten. Die Bestürzung der Israeliten (לִדְרוֹתֵי אֱלֹהֵי מוֹאָב *qæṣṣæf gādôl* in [2Kön 3,27](#)) suggeriert, dass der moabitische Gott → [Kemosch](#) das Opfer angenommen und die Niederlage abgewendet hat. In Ri 11 entspricht der Opfervollzug der Einsicht, dass Gott dies zusteht entsprechend dem, was er auf das Bittgelübde hin bewirkt hat (*do ut dedisti*). Allerdings bleibt der Opfervollzug in [Ri 11,39](#) äußerst vage berichtet („er vollzog an ihr sein Gelübde, das er gelobt hat“) und ist zudem noch eingebettet in ein Motivfeld, das weniger an ein Opfer in Kriegsnot als an einen Initiationsritus für Mädchen erinnert (Niditch 2015). So ist es nicht erstaunlich, dass wenigstens in der Rezeptionsgeschichte der Erzählung der Vers mitunter nicht als Opferung, sondern lediglich als Weihe der Tochter interpretiert wurde (dazu Marcus; Bauks, 58-73.96-111 mit Hinweis auf eine Verschmelzung von Aqeda- und Iphigenietradition).

**5. Opfernder und Opfergut – Vater und Kind:** Auffällig ist die besondere Kennung der zu Opfernden, entweder als בָּכוֹר *bəkhôr* „Ältester“ der Königssöhne ([2Kön 3,27](#)) oder aber als יָחִיד *jāhîd* „einziges Kind“ ([Gen 22,2.12](#); [Ri 11,34](#)), woraus sich der überaus hohe Wert des Opfers ablesen lässt. Opferspender und Opfernder sind die jeweiligen Väter.

**6. Opferadressat:** Der Opferadressat ist in [2Kön 3,26f.](#) der moabitische Gott → [Kemosch](#), in Ri 11 und Gen 22 aber JHWH, der Gott Israels bzw. der Gott Abrahams.

**7. Der Opfervollzug** führt in [2Kön 3,27](#) zum moabitischen Sieg, wird hingegen in Ri 11 nur angedeutet in der vagen Formulierung der Erfüllung des Gelübdes von [Ri 11,39](#) und in [Gen 22,11-13](#) ganz ausgesetzt bzw. durch ein Tieropfer substituiert.

Weiterhin ist [1Kön 16,34](#) (vgl. [Jos 6,26](#)) zu nennen. Der Vers wurde als Bauopfer zur Neugründung bzw. zum Ausbau von Jericho verstanden, bei dem Hiel aus Bethel seine erst- und letztgeborenen Söhne Abiram und Segub opfert (Stavrakopoulou, 186f., weist darauf hin, dass die Namen der Söhne – ähnlich wie der Name Abraham „[mein] Vater ist erhaben“ – sprechend sind und Erhabenheit signalisieren). Kritisch äußert sich zu alttestamentlichen Bauopfern Fritz (1996, 161, mit Rekurs auf Kaiser 1984; vgl. Noort, 110ff.).

[Ez 20,25-26](#) unterstreicht zwar, dass das Kinderopfer (gemeint ist hier ein → [Erstlingsopfer](#); vgl. [Mi 6,7](#)) ein nicht mehr JHWH-gemäßer und illegitimer Ritus ist, lässt aber auch erkennen, dass er in der Vergangenheit JHWH – und nicht etwa fremden Göttern – gegolten hat. Weiterhin wird in [Ez 16,20-21](#) und [Ez 23,37-39](#) auf Kinderopfer angespielt, diesmal aber im Kontext eines zu verabscheuenden Fremdgötterkults. Offensichtlich nutzen auch biblische Texte das Potenzial des Menschenopfermotivs, um in religiöser und ethischer Hinsicht kulturbedingte Differenzierungen zu behaupten bzw. einzuführen (Stavrakopoulou, 187-189).

Hinweise auf Anthro- und Teknophagie finden sich im Kontext von → [Hungersnöten](#) als literarischer Topos, um die schrecklichen und unmenschlichen Folgen von Krieg drastisch zu zeichnen und die besondere Not anzuprangern ([Klgl 2,20](#); [Klgl 4,10](#); vgl. dazu Koenen, 175-177; Michel, 336).

Zu dem Ausdruck „ins Feuer schicken“ s. Art. → [Moloch](#).

## 4. Rezeption der Menschenopferthematik in Judentum und Christentum

### 4.1. Texte

1. In den Schriften des **Neuen Testaments** lassen sich Anleihen an zwei der bekannten Menschenopfererzählungen finden. Wie schon in [1Sam 12,11](#) (vgl. [Sir 46,11-12](#) [Lutherbibel: [Sir 46,13-14](#)]) ist der Richter Jeftah auch in [Hebr 11,32](#) uneingeschränkt positiv in das Summarium der Glaubensväter aus der Mose- bis Makkabäer-Zeit ([Hebr 11,3-38](#)) aufgenommen, welches ausdrücklich Kriegsrühm, Martyrium, Heldentum und Duldsamkeit im Eintreten für Gottes Reich nebeneinanderstellt (Grässer, 188f.). Auch für die Opfererzählung Isaaks findet sich in [Hebr 11,17-19](#) ein Beleg (vgl. noch als zweiten Beleg [Jak 2,21](#)), in dem die Opferbereitschaft als Glaubenswerk herausgehoben und mit der Hoffnung auf Auferstehung in Christus typologisch verknüpft wird: Der Verheißungsträger ist zu opfern und dank der potentiell unbegrenzten Möglichkeiten Gottes (→ [Totenerweckung](#)) ist die Verheißung an Abraham dennoch nicht in Frage gestellt. Die

eigentliche Differenz zu Jeftahs Handeln liegt nicht in der göttlichen Verhinderung der Opferung, sondern in der gottgewirkten Prüfung als Anlass des Opfers ([Gen 22,1](#); Bauks 2010, 126-128).

So bleibt ein polemischer Umgang der neutestamentlichen Autoren mit dem Menschenopfer aus und wird sogar pointiert hervorgehoben in christologischen Spitzensätzen wie z.B. [Joh 3,16f.](#) oder [Röm 8,32](#) (in Aufnahme von [Gen 22,12.16](#) LXX) als eine das Unheil abwendende und die Gemeinschaft schützende Tat (vgl. Bauks 2010, 149-153).



Abb. 7 Bindung Isaaks (Fußbodenmosaik in der Synagoge von Bet Alfa; 6. Jh.).

2. Im antiken Judentum wird Jeftahs religiöse Ignoranz als tieferer Grund für die Opferung der Tochter

hervorgehoben (Targum Jonathan; später Genesis Rabbah 60,3-4; Leviticus Rabbah 37,4; Qohelet Rabbah 4,17; babylonischer Talmud, Traktat Taanit 4a) oder Jeftah als gottloser Held stigmatisiert (LXX A; Flavius Josephus, Antiquitates 5, 257-270) und das Menschenopfer als Folge eines illegitimen Gelübdes kritisiert (Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum 49,11). Daneben wird die Tochter aber auch als Märtyrerin verehrt, die den Namen Sheila „die Gefragte“ erhält (Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum 40,2-8) und mit Isaak parallelisiert wird.

3. Die **patristische Auslegung** ergänzt ihre Jeftahinterpretation um kritische Anfragen an das Gottesbild (Origines, In Joannem 6,36; PG 14,293) oder setzt ein Wirken Satans voraus (Ioannes Chrysostomus, Homiliae 14,3). Die Stilisierung der Tochter zum Opfer der



Abb. 6 Jeftah (Fresko im Katharinenkloster auf dem Sinai; 6. Jh.).

Frömmigkeit (Ambrosius, *De officiis ministrorum* III 12,78-79.81) setzen die syrischen Kirchenväter Aphrahat (*Demonstratio* 21,12) und Ephraem (*Carmina Nisbena*, Nr. 70) in Analogie zum Opfertod Jesu. Dem entspricht in der sakralen Bildkunst die Vater-Tochter-Begegnung in Typologie zu Christus neben der Aqeda-Christus-Typologie. Besonders wirkmächtig wird für Gen 22 die dramatisch realistische Darstellung in der Bildkunst, die den Moment des Beinahe-Opfers thematisiert, das durch eine Hand Gottes oder einen Engel in letzter Minute aufgehalten wird. Seit dem 12. Jh. wird auch der das Brennholz tragende Isaak mit dem das Kreuz tragenden Jesus parallelisiert.



Abb. 8 Isaak trägt sein Brennholz, Christus trägt sein Kreuz.

4. Im **Mittelalter** kommt jüdischerseits zu Ri 11 die Deutung der Weihe anstelle des vollzogenen Opfers auf (Josef ben Kimchi u.a.). Im 12. Jh. parallelisiert der Frühscholastiker Abelard (*Planctus virginum Israel super filia Jephthe*) auch die Konsekration von Nonnen mit der Weihe der Tochter.

#### 4.2. Kunst

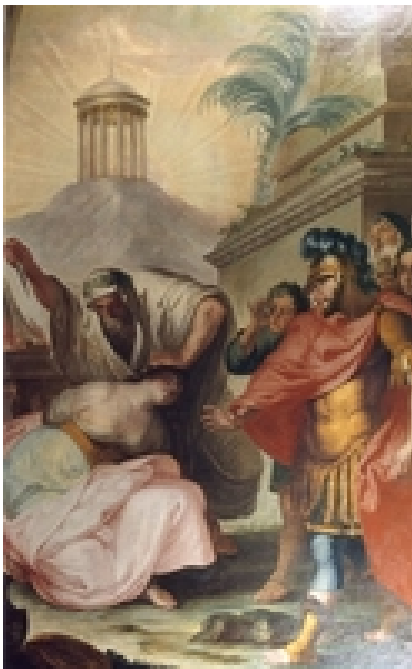


Abb. 9 Jephthah tötet seine Tochter (Bild des Eichstätter Malers Johann Michael Baader; 18. Jh.).

In der Bildkunst erfreuen sich beide Erzählungen einiger Beliebtheit. Auffallend ist die Zusammenschau von Gen 22 und Ri 11 (schon Ps-Phil. XVIII,5 vergleicht die Tochter mit Isaak und setzt auch für Letzteren die Zustimmung und den Opfervollzug voraus) wie auch mit den griechischen Traditionen zu Iphigenie. Mit Erasmus' Übersetzung von Euripides' *Iphigenie in Aulis* (1506) bricht insbesondere für Ri 11 eine Blütezeit in Kunst, Musik und Literatur an. Von 1555 bis ins 18. Jh. sind mehr als 50 Jephthah-Spiele bekannt (z.B. Jesuitentheater, lat.; George Buchanan, *Jephthes, sive votum* [1554]; Abraham de Koningh, *Jephthas Ende Sijn Eenighe Dochters Treur-Spel* [1615]; Joost van den Vondel, *Jephta of Offerbelofte* [1659]). In *Hamlet* (II,2, 375; 1603) nennt Shakespeare seine Figur Polonius ironisch ‚the old Jephthah‘. Auch die barocke Lyrik (Georg Philipp Harsdörffer, 1607-1658) und klassizistische Literatur (Marie Thérèse

Peroux d'Abany [1801], *Seila*; F. Bellotti [1837]) wenden sich dem Thema zu. Als Wandermotiv begegnet das Motiv in Grimms Märchen wie in „Rapunzel“ und „Das singende, springende Löweneckerchen“. In der Malerei sind neben Rembrandts Lehrer Pieter Lastman (1611) der Zyklus in Eichstätt von Johann Michael Baader (1729-1792) oder Gemälde von Janarius Zick im Schloss Bruchsal und im Mainfränkischen Museum in Würzburg (1752) bedeutsam.

Gustave Doré (1865) verändert erstmals die Bildkomposition weg von der Opferthematik zu einer Darstellung allein der Tochter mit ihren Freundinnen in einer Berglandschaft. Marc Chagall kehrt zum Begegnungsmotiv zurück. Im 20. Jh. widmet z.B. Ricarda Huch dem Thema Gedichte (1917), Gertrud von le Fort eine Erzählung (1964), Lionel Feuchtwanger einen Roman (1957), Naomi Ragen eine Novelle (1989) und Amos Oz die Erzählung „Upon this evil earth“ (1976). Der Jeftah-Stoff ist zudem verarbeitet worden in Oratorien von Ottavio Tronsarelli, *La Figlia di Jefte* (1632), Giacomo Carissimi, *Historia di Jephtha* (1648), Georg Friedrich Händel, *Jephtha* (1751) und Giacomo Meyerbeer, *Jephtha's Gelübde* (1812) u.a. Die Vertonung eines Gedichts von Lord Byron zum Thema erfolgte durch Robert Schumann in „Drei Gesänge“ op. 95 (1849), weitere Bearbeitungen durch Mordechai Seter (1965), Hans Werner Henze (1976) Wolfgang Stockmeier (1995).



Abb. 10 Jeftah und ihre Freundinnen (Gustave Doré, 1865).

Die große Aufmerksamkeit, die insbesondere Ri 11 und Gen 22 im Zuge der Rezeptionsgeschichte in Literatur, Malerei und Musik erhalten haben, zeigt die hohe Bedeutung des Themas Menschenopfer als eines Kunstmotivs, das häufig in sehr dramatischer Absicht verwendet und insbesondere in seiner anthropologischen Aussagekraft interpretiert wurde.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Bauks, Michaela, Art. Menschenopfer, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2016

## Literaturverzeichnis

### 1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Tübingen 1977
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 5. Aufl., München / Zürich 1994-1995
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Encyclopedia of the Early Church, Cambridge 1992
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception, Berlin / New York 2009ff.

### 2. Weitere Literatur

- Abou Samra, G., 2005, Bénédiction et malédictions dans les inscriptions phénico-puniques (BUSE 48), Kaslik
- Aldhouse-Green, M., 2003, Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike, Essen
- Baadsgaard, A. / Monge, J. / Zettler, R., 2012, Bludgeoned, Burned, and Beautified: Reevaluating Mortuary Practices in the Royal Cemetery of Ur, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East, Winona Lake/IN, 125-158
- Bauks, M., 2007, The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11, in: K. Finsterbusch / A. Lange / K.F. Römheld (Hgg.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (SHR 112), Leiden, 65-86
- Bauks, M., 2008, Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer. Anmerkungen zum mlk-Opfer, in: M. Witte / J.F. Diehl (Hgg.), Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der

Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt (OBO 235), Fribourg / Göttingen, 233-252

- Bauks, M., 2009, Opfer, Kinder und *mlk*. Das Menschenopfer und seine Auslösung, in: A. Lange / K.F. Römheld (Hgg.), Wege zur hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur (FRLANT 228), Göttingen, 215-232
- Bauks, M., 2010, Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40 (FAT 71), Tübingen 2010
- Bauks, M., 2011, Menschenopfer in den Mittelmeerkulturen, VF 56, 33-44
- Bauks, M., 2017, Physical Attributes of Memorials: Would the Tomb of Jephthah in Aglun and the Dietary Restrictions of *tekufot* Give Insight in the Intention of Judges 11:29-40?, in: dies. / K. Galor (Hgg.), Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Christianity (JAJ.S), Göttingen
- Bénichou-Safar, 2004, Le Tophet de Salammbô à Carthage. Essai de Reconstitution, Rom
- Bichler, R., 2001, Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und Geschichte, Berlin, 2. Aufl.
- Bonnet, C., 2010, Die Religion der Phönizier und Punier, in: dies. / H. Niehr, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 2: Phönizier, Punier, Aramäer (Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,2), Stuttgart
- Bremmer, J.N., 2007, Greek Human Sacrifice, in: ders. (Hg.), The Strange World of Human Sacrifice (SHAR 1), Leuven / Paris / Mudley/MA, 55-79
- Bremmer, J.N., 2002, Sacrificing a Child in Ancient Greece. The Case of Iphigeneia, in: E. Noort / E. Tigchelaar (Hgg.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (Themes in Biblical Narrative 4), Leiden / Boston / Köln, 21-43
- Brunner-Traut, E., 1979, Altägyptische Märchen, Düsseldorf / Köln
- Burkert, W., 1997, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32), Berlin / New York, 2. Aufl. (1. Aufl. 1972)
- Cancik-Lindemann, H., 1999, Art. Menschenopfer I. Begriffs- und Wirkungsgeschichte, in: Der Neue Pauly, Bd. 7, Stuttgart / Weimar, 1254-1255
- Cavigneaux, A. / F.N.H. Al-Rawi, 2000, Gilgamesh et la mort. Textes de Tell Haddad VI (Cunéiform Monographs 19), Leiden
- Charvát, P., 2002, Mesopotamia before History, London
- Clemen, C., 1938, Lukians Schrift über die syrische Göttin, Leipzig
- Day, J., 1989, Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament, New York
- Derchain, P., 1970, Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les sémites occidentaux, VT 20, 351-355
- Dietrich, J., Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient (ORA 19), Tübingen 2017
- Dijk, J. van, 1986, Art. Zerbrechen der roten Töpfe, in: LÄ, Bd. 6, Wiesbaden, 1389-96
- Dijk, J. van, 2007, Retainer Sacrifice in Egypt and in Nubia, in: J.N. Bremmer (Hg.), The Strange World of Human Sacrifice (SHAR 1), Leuven / Paris / Mudley/MA, 55-79
- Edzard, D.O., 1976-80, Art. Menschenopfer A. Mesopotamien, in: RIA, Bd. 5, Berlin, 600
- Eißfeldt, O., 1935, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle
- Finsterbusch, K. / Lange, A. / Römheld, D. (Hgg.), 2007, Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (SHR 112), Leiden
- Fritz, V., 1996, Das erste Buch der Könige (ZBK 10,1), Zürich
- Glassner, J.-J., 1993, Chroniques mésopotamiennes, Paris



- Grässer, E., 1997, An die Hebräer, Bde 1-3 (EKK 17/1-3), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn
- Green, A.R.W., 1975, The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East (ASOR Diss. Ser. I), Missoula
- Griffiths, J.G., 1948, Human Sacrifice in Egypt. The Classical Evidence, ASAE 48, 409-423
- Griffiths, J.G., 1982, Art. Menschenopfer, in: LÄ, Bd. 4, Wiesbaden, 64-65
- Gustafsson, G., 2015, Verbs, Nouns, Temporality and Typology: Narrations of Ritualised Warfare in Roman Antiquity, in: B.-C. Otto / S. Rau / J. Rüpke (Hgg.), History and Religion: Narrating a Religious Past, Berlin / Boston, 355-370
- Heider, G.C., 1985, The Cult of Molek: A Reassessment (JSOT.S 43), Sheffield
- Heller, A., 2010, Das Babylonien der Spätzeit (7. bis 4. Jh.) in den klassischen und keilschriftlichen Quellen, Berlin
- Henrichs, A., 1981, Human Sacrifice in Greek Religion, in: J. Rudhardt / O. Reverdin (Hgg.), Le sacrifice dans l'antiquité (Entretiens sur l'Antiquité Classique 27), Genf, 195-235
- Henten, J.W van / Avemarie, F., 2002, Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London / New York
- Hubert, H. / Mauss, M., 1897-8, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, L'Année sociologique 2, 29-138
- Hughes, D.D., 1991, Human Sacrifice in Ancient Greece, Routledge
- Junker, H., 1911, Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit, ZÄS 48, 69-77
- Kaiser, O., 1984, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament, in: ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien, hg. von V. Fritz / K.-F. Pohlmann / H.-Chr. Schmitt, Göttingen, 142-166
- Keel, O., 1975, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25, 413-469
- Koenen, K., 2015, Klagelieder (Threni) 1,1-5,22 (BK 20), Neukirchen-Vluyn
- Krings, V. (Hg.), 1995, La civilization phénicienne et punique. Manuel de recherche, Leiden
- Kümmel, H., 1967, Ersatzrituale für den hethitischen König (Studien zu den Bogazköy Texten 3), Wiesbaden
- Letellier, B., 1977, Art. Gründungsbeigabe, in: LÄ, Bd. 2, Wiesbaden, 906-912
- Littger, K.W., 2003, Jephthas Tochter. Eine alttestamentliche Geschichte in Eichstätt. Eine Ausstellung zur Rezeption von Ri 11.3ß-40 in Bildender Kunst, Literatur und Musik mit einem Werkverzeichnis Johann Michael Baaders (1729-1792), Wiesbaden
- Madenreiter, I., 2005, Rituale zur Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland: Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike (Oriens et Occidens 10), Stuttgart
- Marcus, D., 1986, Jephthah and his vow, Lubbock
- Maul, S.M., 2000, Sonnenfinsternis in Assyrien: Eine Bedrohung der Weltordnung, in: H. Köhler / H. Görgemanns / M. Baumbach (Hgg.), „Stürmend auf finsternem Pfad ...“. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike, Heidelberg, 1-12
- McEnroe, J.C., 2010, Architecture of Minoan Crete. Constructing Identity in the Aegean Bronze Age, Austin/TX
- Meyer, J.-W., 2001, Kind und Kindheit im Alten Orient, in: G. Scholz / A. Rühl (Hgg.), Perspektiven auf Kindheit und Kinder, Wiesbaden, 215-234
- Michel, A., 2003, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen
- Moorey, P.R.S., 1978 Kish Excavations, 1923-1933, Oxford, 104-110
- Moscatti, S. / Ribichini, S., 1991, Il sacrificio di bambini: un aggiornamento, Rom

- Moses, S., 2012, Sociopolitical Implications of Neolithic Foundation Deposits and the Possibility of Child Sacrifice: A Case Study at Catalhöyük, Turkey, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake/IN, 57-78
- Muhlestein, K., 2015, *Sacred Violence When Ancient Egyptian Punishment was Dressed in Ritual Trappings*, NEA 78/4, 244-251
- Müller, H.-P., 2009, Genesis 22 und das mlk-Opfer. Erinnerung an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand, in: A. Lange / K.F. Römheld (Hgg.), *Wege zur hebräischen Bibel. Denken – Sprache – Kultur (FRLANT 228)*, Göttingen, 201-213
- Niditch, S., 2015, *The Traffic in Women. Exchange, Ritual Sacrifice, and War*, in: S.M. Olyan (Hg.), *Ritual Violence in the Hebrew Bible. New Perspectives*, New York 2015, 115-124
- Noort, E., 2007, *Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis*, in: J.N. Bremmer, *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven, 103-125
- Olyan, S.M. (Hg.), 2015, *Ritual Violence in the Hebrew Bible. New Perspectives*, New York
- Pongratz-Leisten, B., 2007, *Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East*, in: K. Finsterbusch / A. Lange / D. Römheld (Hgg.), *Human Sacrifice in Jewish und Christian Tradition (SHR 112)*, Leiden, 3-33
- Pongratz-Leisten, B., 2012, *Sacrifice in the Ancient Near East: Offering and Ritual Killing*, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake/IN, 291-304
- Porter, A.M., 2012, *Mortal Mirrors: Creating Kin through Human Sacrifice in Third Millenium Syro-Mesopotamia*, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake/IN, 191-216
- Porter, A.M., 2013, *Divine Power and Political Aspiration in Third Millenium Mesopotamia and Beyond*, in: S. Ralph (Hg.), *The Archaeology of Violence. Interdisciplinary Approaches (IEMA Proceedings 2)*, Albany/NY, 185-202
- Recht, L., 2015, *Identifying Sacrifice in Bronze Age Near Eastern Iconography*, in: N. Laneri (Hg.), *Defining the Sacred. Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford, 168-180
- Ritner, R.K., 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago
- Roig Lanzillotta, L., 2007, *The Early Christians and Human Sacrifice*, in: J.N. Bremmer (Hg.), *The Strange World of Human Sacrifice (SHAR 1)*, Leuven / Paris / Mudley/MA, 81-102
- Roschinski, H.P., 2006, *Punische Inschriften zum Mlk-Opfer*, in: TUAT II/4, 606-620
- Russel, N., 2012, *Hunting Sacrifice at Neolithic Catalhöyük, Turkey*, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake/IN, 79-96
- Scheid, J., 1999, *Art. Menschenopfer III. Klassische Antike*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 7, Stuttgart / Weimar, 1254-1255
- Schwartz, G.M., 2012, *Archaeology and Sacrifice*, in: A. Porter / G.M. Schwartz (Hgg.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake/IN, 1-32
- Spalinger, A.J., 1978, *A Canaanite Ritual found in Egyptian Reliefs*, JSSEA 8, 47-59
- Stavrakopoulou, F., 2004, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities (BZAW 338)*, Berlin / New York
- Stolz, F., 1999, *Art. Erstlinge I.*, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 2, Tübingen, 1471f.
- Sürenhagen, D., 2002, *Death in Mesopotamia: The „Royal Tombs“ of Ur Revisited*, in: L. al-Gailani Werr / J. Curtis u.a. (Hgg.), *Of Pots and Plans. Papers on the Archaeology and*

History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates, London 324-338

- Sypherd, W.O., 1948, Jephthah and his Daughter. A Study in Comparative Literature, Newark / Delaware
- Te Velde, H., 2007, Human Sacrifice in Ancient Egypt, in: J.N. Bremmer, The Strange World of Human Sacrifice (SHAR 1), Leuven / Paris / Mudley/MA, 127-134
- Tronchetti, C., 1995, Sardaigne, in: V. Krings (Hg.), La civilization phénicienne et punique. Manuel de recherche, Leiden, 712-742
- Veijola, T., 1988, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85, 165-198
- Versnel, H.S., 1981, Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods, in: J.-P. Vernant / J. Rudhardt, Le sacrifice dans l'antiquité: Huit exposés suivis de discussions, Genève, 135-185
- Versnel, H.S., 1989, Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death“, in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyriologie (StP 38), Leiden u.a., 162-196
- Waddell, W.G., 1964, Manetho with an English Translation (Loeb Classical Library), Cambridge/MS / London
- Warren, P., 1980-1981, Knossos: Stratigraphical Museum Site, The British School at Athens. Annual Report of the Managing Committee 1980-1981, 18-21
- Weiler, G., 2007, Human Sacrifice in Greek Culture, in: K. Finsterbusch / A. Lange / D. Römheld (Hgg.), Human Sacrifice in Jewish und Christian Tradition (SHR 112), Leiden, 35-64
- Weinfeld, M., 1972, The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background, UF 4, 133-154
- Weitzmann, K., 1964, The Jephthah Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, Dumbarton Oaks Papers 18, 341-352
- Wilhelm, G., 1976-80, Art. Menschenopfer B. Hethitisch, in: RIA, Bd. 5, Berlin, 601
- Xella, P., 2009, Sacrifici di Bambini nel Mondo Fenicio e Punico Nelle Testimonianze in Lingua Greca e Latina, SEL 26, 59-100
- Yoyotte, J., 1981-1982, Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Ve section Sciences religieuses 89, 31-102

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Horus tötet den nilpferdgestaltigen Seth und vernichtet damit symbolisch das Böse (Innenseite der westlichen Umfassungsmauer des Tempels von Edfu; ptolemäische Zeit). © public domain (Foto: Klaus Koenen, 2005)
- Abb. 2 Gebäudekomplex von Anemospilia auf Kreta mit Leichenfunden, von denen vermutet wird, dass es sich um Menschenopfer handelt (17. Jh. v. Chr.). Aus: Wikimedia Commons; © public domain (Foto von Aquick, 2004); Zugriff 26.7.2016
- Abb. 3 Stelen des Tophets von Carthago. Wikimedia Commons; © public domain (Foto von BishkekRocks, 2004); Zugriff 26.7.2016
- Abb. 4 Bei der Belagerung Aschkelons werden Menschen von der Mauer gestürzt oder als Gefangene übergeben (Wandrelief; Karnak; 19. Dyn.). Aus: W. Wreszinski, Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte, II. Teil, Leipzig 1935, Taf. 58
- Abb. 5 Opferung der Polyxena (Amphore, ca. 570-550 v. Chr.). Aus: Wikimedia Commons; © Marie-Lan Nguyen, Wikimedia Commons, lizenziert unter 21CreativeCommons-

Lizenz cc-by-sa 2.5 generic; Zugriff 26.7.2016

- Abb. 6 Jeftah (Fresko im Katharinenkloster auf dem Sinai; 6. Jh.).
- Abb. 7 Bindung Isaaks (Fußbodenmosaik in der Synagoge von Bet Alfa; 6. Jh.).
- Abb. 8 Isaak trägt sein Brennholz, Christus trägt sein Kreuz.
- Abb. 9 Jeftah tötet seine Tochter (Bild des Eichstätter Malers Johann Michael Baader; 18. Jh.).
- Abb. 10 Jeftah und ihre Freundinnen (Gustave Doré, 1865).

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)