

Der „Moloch-Opferbrauch“ ein „rite de passage“? Zur kontroversen Bewertung eines rätselhaften Ritus im Alten Testament*

Theodor Seidl (Universität Würzburg)
(Dept. of Old Testament Studies, University of Pretoria)¹

ABSTRACT

The question which is addressed in this publication is whether the 'Moloch-sacrifice' can be classified as a 'rite de passage' (initiation and transition rite). Analogous to some African cultures, the idea often exists that Old Israel also must have had some rites linked to adolescence. In order to deal with this question, the author first of all investigates the relevant text passages in the Old Testament (B1). The 'Forschungsgeschichte' of the interpretation of this issue (B2) is scrutinised and some older and younger theories and arguments are revisited (B3). Some conclusions are reached with regard to the 'Moloch-texts' and their interpretational history (C).

A Hinführung: Adoleszenzriten im Alten Testament?

Zum Thema „Übergangsriten“ finden sich im Alten Testament ausreichend Textbelege für Riten und Kulthandlungen am Beginn und am Ende menschlichen Lebens, also zu Geburt² und Tod.³ Dünn bis dürftig ist der Befund für Riten an den Lebensschwelen der Jugendzeit, etwa der Adoleszenz oder der Hochzeit. Kommt uns bei Hochzeitsriten noch das deuterokanonische

* Der Artikel basiert auf einem am 26.05.04 an der Universität Würzburg gehaltenen Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung des Graduiertenkollegs „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen“ zum Thema „Übergangsriten“.

¹ Prof. Theodor Seidl is a research associate of Dr. Alphonso Groenewald, Department of Old Testament Studies, Faculty of Theology, University of Pretoria.

² S. Gen 29,31-30, 24; 35,16-20; Lev 12,1-8.

³ S. Jer 9,16-21; 16,5-9; 22,18f.; Ez 24,22-24; Am 5,16-21; Ijob 1,20.21; 2,11-13; 42,11. Zur kultgeschichtlichen Deutung vgl. Seidl (1997:76f.).

Buch Tobit⁴ zu Hilfe, so fehlen zu Kulthandlungen bei Beginn des Erwachsenenalters eindeutige alttestamentliche Texte.⁵

Analogien aus anderen, vor allem afrikanischen Kulturen⁶ mit ausgeprägten Adoleszenzriten lassen auch für Religion und Kultur im Alten Israel⁷ solche Riten an der Schwelle zur Adoleszenz vermuten.

In der alttestamentlichen Forschung wurden bislang dafür in Aussicht genommen: Die Beschneidung⁸ und zwar in ihrer wohl ursprünglichen Form als Ritus an jungen Männern zu Beginn der Geschlechtsreife oder vor der Hochzeit, aber auch diejenigen kryptischen Riten, die schlagwortartig mit der semitischen Wurzel *MLK* verbunden sind; sie lauten in der griechischen bzw. lateinischen Vokalisierung „*Moloch*“. Den einschlägigen Texten dazu widmet sich der folgende Artikel. Die „Moloch-Riten“ sind nach dem Zeugnis aller Textgruppen der Hebräischen Bibel an Söhnen und Töchtern, an Kindern, Nachkommen, also wohl an jungen Menschen beiderlei Geschlechts vollzogen worden. Das stellt sie daher auch vom engeren Textbefund her in die Nähe zu möglichen Jugend- und Adoleszenzriten im Alten Israel.

Ich möchte im Folgenden fragen: Wie kam es in der neueren alttestamentlichen Forschungsgeschichte dazu, dass ein Ritus, der nach landläufiger Meinung einem kinderfressenden Gott galt, einem Gott, der in unserem Sprachgebrauch zum Sinnbild einer menschen- und güterverschlingenden

⁴ Tob 6,10-8,21; 11,16-19. Zur Kommentierung vgl. Schüngel-Straumann (2000:118-141, 152f).

⁵ Aufschlussreich wäre es, die Audition des jungen Samuel im Heiligtum von Silo (1 Sam 3,1-11) unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Gnuse (1982:385, 387) nennt diesen Text eine „initial call experience“ im Rahmen einer „auditory message dream theophany“. Den Status der Adoleszenz Samuels betont der Text ausdrücklich: 1 Sam 3,1.7.19; er hat wohl das Ziel, Samuel, der nach 1 Sam 1; 2 in priesterlicher Tradition steht, für das Prophetentum zu vereinnahmen. - Auch hinter dem in Ri 11,39f. begründeten Brauch vermutet man neuerdings wieder einen „rite de passage“ von ehefähigen jungen Frauen, s. Gross (2004:278f., 285).

⁶ Dazu s. der Überblick von Kratz (1997:378-382) (mit Lit.) und Beckwith-Fisher (1999:14-153) mit reichem Bildmaterial; dankenswerter Hinweis von Dr. Andreas Volz, Institut für Völkerkunde der Universität Freiburg.

⁷ Vgl. etwa das für die Sozialgeschichte des frühen Israel außerordentlich fruchtbare Analogieverfahren der Ethnosozioologie mit Anleihen aus afrikanischen Stammesgesellschaften, wie es die Studien von Sigrist und Neu (1989) ermöglichen haben; s. dazu auch die Forschungsdiskussion bei Albertz (1992:116f.).

⁸ S. dazu die grundlegende Arbeit von Blaschke (1998), bes. 10-18. Nach Stavropoulou (2004:301-310, 320f.) gehört die Beschneidung zum „Nachleben“ der Kinderopferpraxis in Israel.

Macht geworden ist,⁹ wie kam es also, dass ein solcher Ritus in die Nähe einer unblutigen Kinder- oder Jugendweihe geraten ist? Diesen Weg will ich in einem Konzentrat der Forschungsgeschichte darstellen (2.), vorher aber den einschlägigen alttestamentlichen Textbefund vorstellen und ordnen (1.).

Danach soll die Tragfähigkeit der einzelnen Hypothesen und Argumente geprüft (3.) und abschließend (C) noch einmal gefragt werden, ob die „Moloch-Texte“ im Alten Testament solch weitreichende Schlüsse auf Adoleszenzriten im Alten Israel erlauben und dafür aussagekräftig genug sind.

B Texte, Theorien, Thesen

1 Der alttestamentliche Textbefund

Die einschlägigen und im Anhang in Übersetzung¹⁰ zusammengestellten 21 Belege¹¹ lassen sich in etwa drei Textgruppen (I – III) differenzieren:

I.: Eine erste Gruppe (Belege 1-9) kommt darin überein, dass die Israeliten, auch die *gērīm*, die fremden Schutzbürger im Land (2), einer kultischen Handlung nachkamen, in deren Rahmen sie ihre Nachkommenschaft (*zarʿ*), ihre Söhne und Töchter bzw. ihre Kinder „übereigneten“ (*NTN*) bzw. „hindurchgehen ließen“ (*BR-H*); diese kultische Handlung bezieht sich nach der massoretischen Vokalisierung auf מֹלֶךְ - *l'=[h]a=moläk*; zunächst ist dies kein Gottesname, vielmehr muss *moläk* wegen der Determination als Abstraktsubstantiv bestimmt werden: „Opferhandlung, Opferart, Opferbrauch“. Vom bloßen hebräischen Konsonantentext her kann die Wortverbindung aber auch als determiniertes Partizip gedeutet werden: *ha=mōlek*, was ein Gottesepitheton sein kann: „der Herrschende“¹², ebenso als Substantiv *ha=mäläk*: „der König“ oder auch – all das findet sich in der Forschungsgeschichte¹³

⁹ Wir sprechen z.B. vom Moloch „Verkehr“ oder vom Moloch „Großstadt“; vgl. die sprichwörtliche Redensart „einem Moloch opfern“ (Büchmann, G., Geflügelte Worte, Frankfurt ³³1981:8). Die Zoologie kennt eine australische Echsenart namens „moloch horridus“ („Dornteufel“), dessen erschreckendes Aussehen nicht seinem harmlosen Wesen entspricht, s. Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 7, Mannheim 1973: 127f.

¹⁰ Satzgliedert nach W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta (BH^t)*, Release 5: BH^t-Software, München 2003 (vgl. ATS 33.1-16, St. Ottilien 1991-1993).

¹¹ Die Belegnummern fortan in runden Klammern, meist nach der Stellenangabe.

¹² S. die häufige LXX-Wiedergabe mit ΑΡΧΩΝ; über die Bedeutung dieser Wiedergabe in den LXX-Traditionen und die Übersetzungsvarianten s. den Beitrag von Lust (1991).

¹³ Sie ist bis 1985 vorzüglich dargestellt bei Heider (1985:1-92). Die neuere und neueste Diskussion findet sich bei Albertz (1992:297-301), Ebach (1995:829-831), Smelik (1995:133-142), Heider (1995:1090-1097), Milgrom (2000:1551-1565, 1728-

wieder – als Gottesname *MLK* (Malk, Milk, Mālik); die massoretische Vokalisierung *moläk* ist als späterer Dysphemismus¹⁴ nach dem hebräischen Substantiv *bošät* – „Schande“ zu bewerten.

Dass sich hinter dem massoretischen *ha=moläk* ein Gottesname verbergen könnte, legt v.a. Lev 20,5c (2) nahe; dort ist die Verbverbindung *ZNY 'aḥḥarē* gebraucht, die im Alten Testament ausschließlich pejorativ für Fremdgötterverehrung verwendet ist;¹⁵ ein weiterer Beleg dafür ist Ez 20,30d (18).

Diese erste Textgruppe (Beleg 1-9) kommt überein,

- (1) dass mit einer *l'*-Fügung entweder adnominal¹⁶ der Zweck oder als indirektes Objekt der Empfänger der Handlung genannt ist, und zwar mit einer Bildung von *MLK* (evtl. *MLK*-Gottheit),
- (2) dass bei den im Prädikat gebrauchten Verben '*BR-H* dominiert, dazu auch *NTN*,
- (3) dass das Objekt der Handlung „Nachkommen/Söhne“ und „Töchter/Kinder“ bilden (Belege 1-4, 7, 9).

Nur in 2 Kön 23,10aI (3) ist die Handlung '*BR-H* spezifiziert mit *b'=[h]a='iš*.¹⁷ „in das Feuer“ (lokal), „durch das Feuer“ (kausal), „mit dem Feuer“ (instrumental);¹⁸ damit ist die Kinderopferfrage¹⁹ aufgeworfen. In diesem Beleg und in Jer 32,35a (4) ist auch der Ort solcher Kulthandlungen genannt: Tofet,²⁰ eine Feuerstelle im Hinnom-Tal in Jerusalem.

Diese *MLK*-Kulthandlung an Söhnen und Töchtern wird sehr negativ bewertet in den Belegen 1-4 und auch mit Sanktionen belegt; an Gattungen

1738), Bieberstein (2001:514-519), Irsigler (2002:116-118), Michel (2003:264-303, bes. 275-278), Stavrakopoulou (2004:141-299).

¹⁴ Terminologie nach Heider (1985:224).

¹⁵ Vgl. z.B. Ex 34,15.16; Dtn 31,16; Ez 6,9 u.ö. Dass Lev 20,5c die Annahme einer *MLK*-Gottheit nahe legt, konstatieren einmütig alle Ausleger, s. nur Milgrom (2000:1556).

¹⁶ Mit Michel (2003:281-287, 290f., 298): „Als Molechopfer“.

¹⁷ Michel (2003:286) beobachtet, dass sich die Kombination mit *b'=[h]a='iš* nur bei den Verben '*BR-H* und '*SRP* findet.

¹⁸ Die genaue semantische Valenz ist offen zu halten, was die reale Vorstellbarkeit des Ritus erschwert. Jenni (1992:209). Nr. 2369 votiert für „Lokalisation Ort=Raum“.

¹⁹ Dazu jetzt umfassend mit Schwerpunkt auf Gen 22 Michel (2003:246-316).

²⁰ Zur etymologischen und religionsgeschichtlichen Diskussion von Tofet und Hinnom s. den Exkurs bei Heider (1985:346-365). Bieberstein (2001:510-525) stellt im Rahmen der Stadtopographie Erwägungen zur „eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems“ an. Vgl. auch Michel (2003:290f., 293f.).

haben wir zwei Gesetzestexte (1.2), einen narrativen Text (3) und eine prophetische Scheltrede (4).²¹

Die Belege 5-9 aus der Textgruppe I sind textkritisch unsicher; sie weisen ebenfalls eine *l*'=Verbindung auf, doch die Handlung gilt nach Jes 30,33b (5) *l*'=[*h*]a=*mäläk*²², in 1 Kön 11,7 (6) wohl dem ammonitischen Nationalgott Milkom,²³ in 2 Kön 17,31.32 (7) den Gottheiten Adrammelek und Anammelek (s.u.), in Zef 1,4.5 (8) schwört man *b*'=*malk-a=m*²⁴ und in Jes 57,9 (9) gilt sie wieder *l*'=[*h*]a=*mäläk*.²⁵

Diese Belege 5-9 – obwohl textkritisch unsicher – werden wegen der Bezogenheit auf *MLK* / *mlk* auch in die Deutungsdiskussion einbezogen, da sie wertvolle religionsgeschichtliche Hinweise enthalten.²⁶ Wir werden ihnen bei den Hypothesen der Forschungsgeschichte wieder begegnen.

II. In der zweiten Textgruppe (Belege 10-16) fehlt die ausdrückliche Übereignung an eine *MLK*-Gottheit bzw. eine adnominale Zweckbestimmung mit *mlk*. Dtn 12,31 (10) spricht von der Widmung der Kulthandlung an „ihre Götter“, d.h. an Fremdgötter²⁷; Jer 19,5 (16) eignet die Handlung dem Baal²⁸ zu.

Ebenso wie in der Textgruppe I ist auch hier vom „Hindurchgehen lassen“ die Rede, auch vom „Verbrennen im Feuer“ (*ŠRP*) (10, 15, 16.). Objekte dieser Kulthandlungen bleiben kontinuierlich Söhne und Töchter, in den Belegen (12) und (14) ist es speziell jeweils ein Sohn der judäischen Könige Ahas (2 Kön 16,3) bzw. Manasse (2 Kön 21,6), was auf den offiziellen und öffentlichen

²¹ Vgl. die analoge Einteilung Heiders (1985:223-400) bei seiner Präsentation der biblischen Belege.

²² Ausführliche Diskussion bei Heider (1985:320-328); die Datierungsfrage der Stelle erörtert Michel (2003:277 mit Anm. 158).

²³ S. BHS zur Stelle. Zur text- und literarkritischen Diskussion der Stelle im Vergleich mit 11,5 s. Vanoni (1983:24, 64f.).

²⁴ Zu Textkritik und Auslegung Irsigler (2002:105, 114-116).

²⁵ Religionsgeschichtliche Bedeutung und chronologische Einordnung diskutiert eingehend wieder Heider (1985:377-383).

²⁶ Das gilt besonders für Jes 57,4.5.9 (9) wegen seines Bezugs zu einer Unterweltgottheit, s. Niehr (1998:578).

²⁷ Michel (2003:288) hält Dtn 12,31 für die „polemische Variante“ des „unpolemischeren“ Beleges Dtn 18,10. Zur Bewertung und Einordnung der beiden Belege s. Heider (1985:258-270).

²⁸ Heider (1985:340, 342) begründet die Kombination der *MLK*- und Baalverehrung mit der Nordreichherkunft der jeremianischen Traditionen und verweist auf die Parallele in Jer 3,24, die vom Söhne und Töchter fressenden (*'KL*) Baal spricht. Zur Diachronie der jeremianischen Belege 7,31; 19,5; 32,35 s. Michel (2003:289-291).

Charakter des Kults schließen lässt.²⁹ Nimmt man in 2 Kön 21,6a (14) die Verbformation *w' = qatal*³⁰ ernst, die auch für die frequentativen Kultpraktiken in 5.6b-e gewählt ist, handelt es sich um eine wiederholte Handlung, was ein Menschenopfer, aber auch ein Übergangsritus von vorneherein ausschliesse.³¹

Auch in dieser Textgruppe werden die Riten von den Autoren des Alten Testaments einhellig negativ bewertet; sie kommen durch den vorherrschenden deuteronomistischen Duktus in die Nähe von Mantik oder Nekromantie zu stehen (Dtn 18,10-12 (11)), gehören pauschal zur deuteronomistisch gebrandmarkten Fremdgötterverehrung³² und machen nach Beleg (12) das untergegangene Nordreich dafür schuldig.

Die jeremianischen Belege Jer 7,31 und 19,5 (15.16) bezeugen wieder den Jerusalemer Tofet und das Hinnom-Tal als Schauplatz.

III. Eine dritte Textgruppe (17-21) nennt ebenfalls keine *MLK*-Gottheit als Widmungsträger kultischer Handlungen bzw. führt keine adnominale Zweckangabe mit *mlk* auf. Doch verbleiben die Objekte der Handlungen „Söhne und Töchter“, „Kinder“, auch „Erstgeborene“³³ (Ez 20,26aI (18); Mi 6,7b (20)). Die Belege sind als eigene Gruppe separiert, weil in den Prädikaten

²⁹ Das spricht gegen Albertz' (1992:301) Verankerung der *MLK*-Riten in der „familiären Frömmigkeit“. Die Zugehörigkeit der *MLK*-Riten zum offiziellen königlichen Kult arbeitet jetzt Stavropoulou (2004:293, 318) deutlich heraus.

³⁰ Nach Irsigler (1978:73) kann sie auch „stetig wiederholtes bzw. gewohnheitsmäßiges Geschehen in der Vergangenheit“ ausdrücken, also iterative oder frequentative Aktionsart darstellen. Die Bedeutung der in Erzählkontexten schwierigen Verbformation diskutiert erneut Michel (2001:83-85) und (2003:289) mit Anm. 216.

³¹ An eine distributive Handlung an mehreren Königssöhnen wird kaum gedacht werden können.

³² Michel (2003:287f.) beobachtet, „dass alle ... Stellen, die einen (göttlichen) Empfänger des Opfers anzeigen, der nicht YHWH ist, zu semantisch schärferem Vokabular neigen“. Michel verdächtigt sie, „sekundäre Verzerrungen der Wirklichkeit zu sein“.

³³ Der Zusammenhang der *MLK*-Riten mit den Erstgeburtsbestimmungen (Ex 13,2; 22,28.29; 34,19.20; Num 3,12.13; 8,16-18; 18,15) ist in der Forschung immer wieder diskutiert worden (vgl. nur Eissfeldt (1935:51-55); Heider (1985:252-258); Albertz (1992:302), Müller (1997:238), Milgrom (2000:1586-1591), zuletzt von Michel (2003:294-300) und Stavropoulou (2004:179-201, 313, 318f.); Michel hält die *MLK*-Riten für evtl. „Auswüchse und Missverständnisse“ (299) der Erstgeburtsbestimmungen. Das Schweigen des Deuteronomischen Gesetzes (D) wie des Heiligkeitgesetzes (H) zur Erstgeburtsdarbringung im Gegensatz zu Bundesbuch und Privilegrecht (Ex 34), aber die scharfe Polemik von D und H gegen die *MLK*-Riten (s. Belege (1) (2) (10) (11)) ließen nach Michel einen solchen Schluss zu. Als „Binglied“ zwischen den beiden Gruppen von Rechtsvorschriften zur Erstgeburt firmiert nach Michel Ex 13,12; die dortige Formulierung mit 'BR-H sei immerhin ein deutliches sprachliches Indiz.

neben *BR-H* und *NTN* häufiger *ZBH* - „opfern“ und *ŠHT* – „schlachten“³⁴ auftaucht, was die Kulthandlung tatsächlich in Richtung Menschenopfer, Kinderopfer rückt; sogar vom Essen der Kinder ist die Rede (Ez 16,20bI: (17)). Die dritte Gruppe gehört eindeutig in die Gattung prophetischer Kultpolemik³⁵ als Begründung der Entweihung des Landes; Ezechiel-Belege dominieren dabei.

Aus diesem Überblick über die Texte ergeben sich die Fragen:

- Dürfen und können die drei Textgruppen zusammengeordnet werden?
- Welcher Art ist/sind der/die Kult(e)?
- Was haben sie für einen Stellenwert?
- Welcher Gottheit galten sie (*MLK*, Baal, Jahwe selbst)?
- Waren mit den Kulthandlungen Menschenopfer, Kinderopfer verbunden?

2 Theorien der Forschungsgeschichte

In diesem zweiten Punkt möchte ich sehr gerafft und auf das Wesentliche konzentriert die Theorien darstellen, die die Forschungsgeschichte aus diesem komplexen Textbefund gewonnen hat, konkret unter der Perspektive unseres Themas: Ich möchte zeigen, wie aus einem Kinderopfer/Menschenopfer eine Kinderweihe im Sinne eines Adoleszenzritus geworden ist.

Etwa drei Positionen wurden in den Theorien zur Deutung der „Moloch-Texte“ bezogen:

(1) Die ältere Forschung bewertet die Texte mit *MLK* und ihre Riten – inspiriert durch Stellen bei Diodorus Siculus³⁶ – als Kinderopferritus für eine kanaanäische Gottheit. Es handle sich wie das Erstgeburtsoffer um einen alten Brauch, der unter phönikischem Einfluss im 8./7. Jahrhundert (s. 2 Kön 16,3 (12)) in Israel wieder aufgelebt sei; so etwa die älteren Religionsgeschichten von de Vaux³⁷ oder Fohrer.³⁸

Die umfangreichste und materialreichste neuere Monographie zu *MLK* von Heider³⁹ schließt sich im Grunde dieser älteren Position an mit einer we-

³⁴ Einen wertvollen Überblick über den Verbgebrauch der einschlägigen Belege und ihre nominalen Verbindungen gibt Michel (2003:280-287).

³⁵ Hoch umstritten ist in der Forschung, ob ihr überhaupt historischer Realitätsbezug zuzusprechen oder ob sie als „Gräuelpropaganda“ einzuordnen sei; vgl. die gegensätzlichen Positionen bei Crüsemann (2002:193f.) einerseits und Albertz (1992:300), Michel (2003:288) andererseits.

³⁶ Historische Bibliothek, Buch XX 14,6f., s. Koch (1999:30).

³⁷ De Vaux (1964:79-81).

³⁸ Fohrer (1969:36, 39f.).

³⁹ Heider (1985); eine aktualisierte Zusammenfassung bei Heider (1995).

sentlichen Differenzierung: Hatte die ältere Forschung verschiedene Gottheiten hinter dem Epitheton *ha=mäläk* / *ha=mōlek* angenommen (wie etwa Melqart, Milkom etc.), so legt sich Heider auf die chthonische Gottheit Mälík fest, die in Ebla, Ugarit, Mari gut belegt sei.⁴⁰ Dieser spezifizierten These Heiders folgen mit eben dieser Ausrichtung auf die Unterweltsgottheit Mälík neuere Ausleger des Komplexes wie Day,⁴¹ Tropper,⁴² Niehr,⁴³ Milgrom⁴⁴ und Bieberstein;⁴⁵ letzterer legt sich, was die Kinderopferfrage betrifft, nicht fest.⁴⁶

Heider hatte für die Deutung des *MLK*-Ritus als tatsächliches Kinderopfer phönizischen Ursprungs auch die archäologische Evidenz⁴⁷ bemüht und auf die entsprechenden Friedhöfe mit Kinderurnen im Bereich der späteren punischen Kolonien in Nordafrika, Sardinien und Sizilien⁴⁸ hingewiesen. Nach Heider⁴⁹ waren diese Kinderopfer für Mälík in Israel ein freiwilliger volkstümlicher Kult mit Verbindungen zum Ahnenkult und zur Nekromantie.

Diese in den neueren Publikationen dezidierte Deutung des Ritus auf einen Gott Mälík überrascht forschungsgeschichtlich, hatte doch eine lange, ja bis heute sehr einflussreiche Theorie mit einer *MLK*-Gottheit im Hintergrund von alttestamentlich *ha=mäläk* / *ha=mōlek* radikal aufgeräumt.

(2) Es ist die bekannte These Eissfeldts,⁵⁰ der bestritt, dass *mlk* eine Gottesbezeichnung sei; er deutete den Terminus als „Opferart“, „Opferbrauch“, entsprechend dem punisch häufiger belegten *molk*, das auf Votivstelen des 2./3.

⁴⁰ Heider (1985:93-194). Überblick über Texte und Textbereiche bei Müller (1995:1005-1012).

⁴¹ Day (1989).

⁴² Tropper (1989).

⁴³ Niehr (1992) und (1998).

⁴⁴ Milgrom (2000:1555-1558); er stellt Jahwe als himmlische dem *MLK* als Unterweltsgottheit gegenüber (1564).

⁴⁵ Bieberstein (2001).

⁴⁶ Bieberstein (2001:518 Anm. 60); er lässt die Alternative Kindertötung bzw. „unblutige Weihung“ offen.

⁴⁷ Heider (1985:195-222).

⁴⁸ Eine knappe Zusammenfassung der Grabungs- und Forschungsgeschichte mit Literatur findet sich bei Bieberstein (2001:515). Über die phönikische und punische Kinderopferpraxis in den Tofet-Bezirken und ihre textlichen Grundlagen informieren Niehr (1998a:144-146) und Markoe (2003:134-138, 144f.); zu den punischen Inschriften „zum *MLK*-Opfer und seinem Ersatz“ mit Einführung und Übersetzung (Hans Peter Roschinski) s. TUAT II/4, 606-620. Niehr (1998a:145) betont die Bezeugung der Kinderopfer auch für das phönikische Mutterland (Stelenfund von Tyros).

⁴⁹ Heider (1985:406f.), zusammengefasst bei Albertz (1992:297f.).

⁵⁰ Eissfeldt (1935).

nachchristlichen Jahrhunderts in punischen Kolonien das Kinderopfer bzw. dessen tierisches Ersatzopfer bezeichne.

V. Soden⁵¹ lieferte für Eissfeldt die gemeinsemitische etymologische Deduktion nach: *molk* > *YLK* / *HLK* ist als Abstraktsubstantiv zu deuten: **mawlik*: „Opferart“; „Darbringung“. Ein solches *molk*-Kinderopfer sei in Israel ein schon lange geübter, Jahwe geltender Kultbrauch gewesen, der erst in der Zeit Joschijas verboten und zu einer Fremdgötterbezeichnung uminterpretiert worden sei. Der Jerusalemer Molech-Kult sei nur lokale Spielart eines zwar erst punisch bezeugten, aber viel älteren Brauchs gewesen.

Obwohl die Schwächen dieser Theorie (s.u.) breit dargelegt wurden, hat sie bis heute namhafte Anhänger: Mosca,⁵² Müller,⁵³ Koch,⁵⁴ mit ihr sympathisiert neuerdings auch Michel.⁵⁵

(3) Die dritte Theorie wird deutlich machen, warum der Bereich *MLK/mlk* in die Nähe des Komplexes „Übergangsriten“ gestellt wird. Sie hat Weinfeld⁵⁶ zum geistigen Vater: Er bringt die alttestamentlichen *mlk*-Texte, historisch recht plausibel, mit den assyrisch-aramäischen Einflüssen im Israel/Juda des 8./7. Jh. in Zusammenhang und deutet *mlk* als eine Spielart des Wettergottes Adad-Milki; er lasse sich in Personennamen des nordsyrischen Raumes nachweisen; ihm gelte nach neuassyrischen Rechtsurkunden sogar ein Kultbrauch, der enge sachliche und terminologische Parallelen zum alttestamentlichen Molek-Kult aufweise. So heißt es in neuassyrischen Strafsicherungsklauseln⁵⁷ für einen Vertragsbrüchigen: „Wer (meinen) Namen tilgt und (seinen) Namen hinsetzt, soll seinen Sohn zur Verfügung des Adad-Milki verbrennen (*šarāpu*), seine älteste Tochter soll er zusammen mit zwei Sutu Zedernharz für Bēleṭ Sēri verbrennen (*qalû*)“ oder „der soll seine sieben Söhne zur Verfügung des Adad verbrennen und seine sieben Töchter soll er der Ischtar als Prostituierte (*ḥarimtu*) überlassen (*ramû*)“.⁵⁸

⁵¹ Von Soden (1936:45f.).

⁵² Mosca (1975).

⁵³ Müller (1984), (1995) und (1997).

⁵⁴ Koch (1999).

⁵⁵ Michel (2003:276f.); freilich rechnet er wie Gerstenberger (1993:266f.), Smelik (1995:140f.) und Müller (1997:249) innerhebräisch mit einer „zeitweisen Mehrdeutigkeit“ von *mlk* und mit einem „fließenden Übergang“ vom älteren Opferterminus zur Bezeichnung für einen göttlichen Empfänger.

⁵⁶ Weinfeld (1972).

⁵⁷ Die exakten Quellenangaben bei Schwemer (2001:606f.). Vgl. Weinfeld (1972:144f.).

⁵⁸ Übersetzung nach Schwemer (2001:607). Vgl. auch Albertz (1992:299).

Vor allem wegen des letzten Belegs plädiert Weinfeld⁵⁹ dafür, das „Verbrennen“ der Söhne und Töchter nicht wörtlich, sondern im Sinn einer rituellen Übereignung der Kinder an die Gottheit zu verstehen (vgl. *BR-H* und *NTN*). Wichtig für die Vermittlung nach Israel und ins Alte Testament ist nach Weinfeld⁶⁰ der Beleg 2 Kön 17,31.32 (7); er bezeuge das Eindringen des assyrisch-aramäischen Kultbrauches nach Palästina direkt: Die von den Assyrem nach 722 im ehemaligen Nordreich angesiedelten aramäischen Sefarwiten hätten ihre Kinder auf diese Weise dem Gott Adrammelek und der Göttin Anammelek geweiht, für Weinfeld⁶¹ Spielarten von Adadmilki und seiner Begleiterin Bēletsēri.

Diese neue Interpretation der alttestamentlichen *mlk*-Texte aufgrund neuassyrischer Dokumente, der tendenziell schon Rütterswörden und Ebach⁶² zugestimmt haben, hat Albertz⁶³ in seiner Religionsgeschichte übernommen, weitergeführt und zugespitzt: Für ihn bedeutet nun sicher die „unpolemische Wendung“ von Lev 20,2-4 (2) *NTN miz=zar' =ō l'=[h]a=molāk* eine „Übergabe von Kindern an eine Gottheit“ und das *ha'bīr b'=[h]a='iš* der Söhne und Töchter bezeichne „am ehesten einen Reinigungsritus, mit dem die Kinder der Gottheit geweiht worden seien. Es geht also nicht um Kinderopfer, sondern um eine religiöse Weihe oder Dedikation von Kindern“.⁶⁴ Kinderopfer seien zudem in Mesopotamien überhaupt nicht, und für Syrien-Palästina nur in extremen Ausnahmefällen belegt. Diese rituelle Kinderweihe, die Albertz mit Weinfeld aus dem assyrisch-aramäischen Traditionsbereich herleitet, bewertet Albertz⁶⁵ für Israel/Juda als „Adad-Jahwe-Synkretismus“ (s. 2 Kön 17,32a), der sich auf der Ebene der familiären Frömmigkeit vollzogen habe.

Damit ist der Weg der Forschungsgeschichte zu den alttestamentlichen *mlk*-Texten nachgezeichnet: Er führt von Kinderopfern für eine *MLK*-Gottheit oder speziell für Mālik, über eine Bezeichnung für einen nur punisch bezeugten Kinderopferbrauch zu einer bloßen Kinderweihe, einer rituellen Übereignung von Kindern an Adad bzw. Jahwe. Da sich dieser Ritus nach Albertz auf der „Ebene der familiären Frömmigkeit“⁶⁶ abspiele, kann es sich für unseren Zusammenhang nahe legen, diese „Dedikation“ als Adoleszenzritus, als Über-

⁵⁹ Weinfeld (1972:145): „The burning of children is not to be taken literally but rather figuratively, and denotes dedication to the idolatrous priesthood“. Übernommen bei Röllig (1980:601).

⁶⁰ Weinfeld (1972:145, 149).

⁶¹ Weinfeld (1972:145).

⁶² Rütterswörden-Ebach (1979:223, 226), vor allem was die Interpretation von 2 Kön 17,31 (7) betrifft.

⁶³ Albertz (1992:299-301).

⁶⁴ Albertz (1992:300).

⁶⁵ Albertz (1992:301).

⁶⁶ Albertz (1992:301).

gangsritus für das Jugendalter zu deuten; zumindest könnte das Verb 'BR-H - „hinüberführen“ - einen Weg im Sinn eines „rite de passage“⁶⁷ andeuten.

Kritische Anfragen an diese dritte, heute favorisierte Theorie zu *mlk* werden gleich im nächsten Punkt folgen, in dessen Rahmen ich aber zunächst auf die Kritikpunkte zu den ersten beiden Theorien eingehe.

3 Anfragen an die Forschungsdiskussion

(1) Zur ersten These – *mlk* bezeichne eine *MLK*-Gottheit, heute speziell Mālik, der Kinderopfer dargebracht worden seien, - wurde und wird eingewandt und angefragt:⁶⁸

- Warum ist dieser Kult als angeblich alter kanaanäischer Kult in Israel, nach den Texten zu schließen, erst im 7. Jh. aufgetaucht?
- Warum soll es während der Zeit der assyrischen Besatzung in Juda einen starken phönizischen Einfluss gegeben haben?⁶⁹
- Wie vereinbart sich die religionsgeschichtliche Spannung, dass im phönikisch-punischen Bereich die Kinder dem Götterpaar Baal-Hammon und Tinnit⁷⁰ dargebracht werden, im Bereich Israels aber einem Unterweltgott Mālik?
- Koch⁷¹ bemerkt zum Gott Mālik spitz: „Um *molaek* als Maliku zu retten, bedarf es der Annahme, dass ein schon in Ugarit in den Hintergrund tretender und danach völlig abgetauchter Gott nach rund einem halben Jahrtausend in Jerusalem – und nur hier – wieder emporgekommen und unheimlich bedeutsam geworden ist“.

(2) Zur zweiten These Eissfeldts⁷² sind die Einwände noch gewichtiger; es verwundert sehr, dass diese These immer noch Anhänger hat und Befürworter findet:

- Auch sie erklärt nämlich nicht die breite Bezeugung des angeblichen Kinderopferkultes in der assyrischen Besatzungszeit des 7. Jh.

⁶⁷ Nach van Gennepe (1909).

⁶⁸ Die Fragen orientieren sich an Albeitz (1992:298f.) und Grünwaldt (1999:188f.).

⁶⁹ Mit dieser Schwierigkeit ringt auch Heider (1985:404).

⁷⁰ So die punischen Steleninschriften, die Kinderopfer bezeugen, s. TUAT II/4, 606-620; vgl. Koch (1999:31, 47); Bieberstein (2001:515f.) und Markoe (2003:136).

⁷¹ Koch (1999:31f.).

⁷² Eissfeldt (1935).

- Sie stützt sich auf die sehr jungen punischen *molk*-Belege⁷³ des 2./3. Jh. n. Chr., die alle aus der Umgebung Karthagos und den punischen Kolonien stammen.⁷⁴ Für das phönikische Kernland ist *molk* nur einmal in der Inschrift aus Nebi-Junis aus dem 3./2. Jh. v. Chr. belegt.⁷⁵ So hält man heute den *molk*-Opferterminus für eine „punische Sonderentwicklung“.⁷⁶ Übrigens ist auch in der punischen Fachdiskussion die Frage der Realität von Kinderopfern umstritten.⁷⁷
- Der Haupteinwand gegen Eissfeldt ist sprachlicher Natur: Die Verben *NTN* und vollends *ZNY* in Lev 20,5c (2) lassen doch erkennen, dass der Ritus Gottheiten gilt,⁷⁸ die in anderen alttestamentlichen Belegen auch benannt und bezeichnet sind: „andere Götter“ nach Dtn 12,31 (10) und Ez 23,37.39 (19), „Götterbilder“ (Ez 16,20.21 (17)), mehrmals „Baal“ (Jer 19,5 (16); Jer 32,35 (4); Zef 1,4 (8)) oder das „Himmelsheer“⁷⁹ (Zef 1,4 (8); 2 Kön 21,5.6 (14)). Eissfeldt⁸⁰ selbst musste zugeben, daß Lev 20,5c (2)⁸¹ gegen seine Theorie spricht.

⁷³ Sie lauten: *mor[c]homor*, *mochomor*, *molc[h]omor*, *morcomor*; vgl. Bieberstein (2001:515).

⁷⁴ Salommbô südlich von Karthago und Nicivibus/Algerien; vgl. Koch (1999:46).

⁷⁵ *nšb mlk*, vgl. TUAT II/4, 597f.

⁷⁶ So Albertz (1992:298); er begründet dies mit dem Hinweis, die früheste Bezeugung des Terminus *molk* (Malta 6. Jh. v. Chr.) finde sich erst ca. 200 Jahre nach der phönikischen Kolonisierung des westlichen Mittelmeerraumes und stehe nicht im Kontext von Kinderurnengräbern.

⁷⁷ Moscatti (1991:26-28, 175-182) hält die Opferung von lebenden Kindern für eine Mär von Karthago-feindlichen griechischen und römischen Literaten; es seien nur wegen Krankheit verstorbene Kinder verbrannt worden; die kultische Handlung sei als Reinigungsritus mit der Bitte der Eltern an die Gottheit um ein weiteres Kind verbunden gewesen. Lipínski (1992:296f.) plädiert dagegen energisch dafür, dass lebende Kinder geopfert worden seien. Zur Diskussion s. Koch (1999:46f.) und Markoe (2003:136-138, 217f.) (mit Lit.). Methodisch empfiehlt es sich, die punische Tofet-Diskussion von der *molk*-Problematik zu trennen.

⁷⁸ In dieser Bewertung der Wortverbindung herrscht in der Sekundärliteratur weithin Konsens, vgl. stellvertretend nur Heider (1985:242-252), Smelik (1995:137), Milgrom (2000:1462, 1556, 1738).

⁷⁹ Koch (1999:36-45) plädiert für eine astrale Konnotation des *MLK*-Kultes und belegt dies mit 2 Kön 23,10f.; Jer 7,30-8,3 und den dortigen Nennungen des „Himmelsheeres“ im näheren Kontext.

⁸⁰ Eissfeldt (1935:38f.).

⁸¹ Den doppelhaften Inf.-Satz 5c als Glosse zu streichen, wie es seit Noth (1966:128f.) immer wieder vorgeschlagen wird (s. Gerstenberger (1993:266), Smelik (1995:140), zuletzt Michel (2003:277) ist eine unbefriedigende Notlösung; Milgrom (2000:1738) bewertet sie als „act of desperation“. Die Streichung ist für die Diskussion der Sachverhalte ineffektiv, weil die analoge Ptz.-Konstruktion in 5b verbleibt.

(3) Doch auch die dritte These, die sich vor allem wegen der Ablehnung der Kinderopfer weiter Verbreitung und Akzeptanz erfreut,⁸² muss sich kritische Rückfragen gefallen lassen:

- Besonders die Verankerung im Familienkult⁸³ erscheint mit Recht fragwürdig, weisen doch einige *mlk*-Belege auf den offiziellen Kult des Königs und des Tempels hin: 2 Kön 16,3 (12) und 2 Kön 21,5.6 (14). Lev 20,3c (2) sieht durch den Ritus das Heiligtum entweicht.⁸⁴
- Anfechtbar ist der generelle Duktus der Theorie, der *mlk*-Ritus hätte nichts mit Kinderopfern zu tun; da sprechen doch bestimmte Belege deutlich dagegen, wie etwa der Beleg (9), der von „Kinderschlächtern“ (*šōhīṭē ha=yāladīm*) spricht; die Belege 17-19, 21, die Opferverben enthalten, erscheinen ebenfalls als kaum zweifelhafte Zeugnisse für tatsächlich vollzogene Kinderopfer.⁸⁵ Immer schon hat man Weinfeld und seinen Gefolgsleuten apologetische Tendenz zugunsten einer grundsätzlichen Nichtexistenz von Kinderopfern in der Hebräischen Bibel vorgeworfen.⁸⁶
- Jedenfalls kann die Theorie von Weinfeld bzw. Albertz nicht alle Texte erklären, wie dies schon für die ersten beiden Theorien ein signifikantes Manko war; diese dritte Theorie stützt sich zudem einseitig auf 2 Kön 17,31.32 (7), ein Beleg, der die weitreichenden Folgerungen von Weinfeld bzw. Albertz – bis hin zur Jugendweihe – nicht tragen kann.
- Diesen Kritikpunkt hat jüngst auch Schwemer⁸⁷ in seiner epochalen Dissertation zu den Wettergottgestalten überzeugend erhärten können. Zwar stimmt er Weinfeld und Deller⁸⁸ zu, die akkadischen Verben für

⁸² Sie ist, wenn auch ohne dezidierten Hinweis auf Weinfeld (1972), in den ThWAT-Artikel zu 'BR' eingegangen, s. Fuhs (1986:1025f.) mit meist innerbiblischen Argumenten.

⁸³ S. Albertz (1992:301).

⁸⁴ Zur Erklärung Milgrom (2000:1734f.).

⁸⁵ Mit analogem Tenor jetzt auch die Kritik Crüsemanns (2002:194-196) an Weinfeld und Albertz: Die prophetischen Belege pauschal als „wilde Polemik“ zu betrachten, hätte zur Folge, auch die prophetische Sozial- und Politikkritik „nicht historisch ernst zu nehmen, sondern als Übertreibung zu desavouieren“ (194). Als weiteren Kritikpunkt an Weinfeld führt er an, dass die herangezogenen neuassyrischen Strafsicherungsklauseln „keine genauen Parallelen zu den Vorgängen in Israel“ darstellten, wie die Übergabe der Töchter in die Prostitution zeige (195). Daher rechnet auch Crüsemann mit Kinderopfern in Israel bis in die Exilszeit, auch „unter Berufung auf den eigenen Gott“.

⁸⁶ Die Diskussion zu Weinfeld ist dargestellt bei Heider (1985:66-81).

⁸⁷ Schwemer (2001:606f., 636f.).

⁸⁸ Deller (1965).

„verbrennen“ (*qalû* und *šarāpu*) seien in den neuassyrischen Vertragssicherungsklauseln bildhafter Ausdruck für eine „Personenweihe“, doch lehnt er die Ansicht der beiden Autoren ab, die Verben des Verbrennens würden auf das bei der Weihung verbrannte Räucherwerk anspielen.⁸⁹

Schwerer wiegt die Kritik Schwemers⁹⁰ an der Tragfähigkeit der Stelle 2 Kön 17,31 (7) für eine neuassyrische bzw. aramäische Vermittlung des Kinderweiherritus:

Der dort genannte Empfängergott des *mlk*-Ritus, Adrammelech, sei von den neuassyrischen Belegen „von Adadmilki (und Adad) fernzuhalten“; es liege kein Schreiberversen vor, vielmehr sei Adrammelech ein phönikischer Gott in der Bedeutung *'addīr-malk* - „gewaltiger König“.⁹¹

Damit entfällt auch die Herleitung des *mlk*-Ritus aus neuassyrischen Texten und der assyrisch-aramäische Vermittlungsweg, den Weinfeld und Albertz favorisiert hatten, wird fragwürdig. Die für Weinfeld und Albertz so wichtige alttestamentliche Stelle bestärke nach SCHWEMER⁹² nur die geläufige Meinung, dass „die Praxis des Kinderopfers allein im phönikisch-punischen Bereich gut bezeugt ist“.⁹³ Damit sind der dritten Theorie die wichtigsten Textgrundlagen (sowohl die biblischen als auch die außerbiblischen, nämlich die neuassyrischen) entzogen, zumindest erheblich in Frage gestellt. Eine direkt aus den neuassyrischen Vertragssicherungsklauseln abgeleitete generelle Deutung des *mlk*-Ritus als Kinder- oder Jugendweihe wird dadurch mehr als fragwürdig.

Was bleibt nun aus der kontroversen Forschungsdebatte? Was bleibt für die Erhellung und Einordnung des dunklen *mlk*-Ritus? Was ergibt sich für die Frage nach Adoleszenzriten im AT? Welches Fazit lässt sich aus dem Textbefund methodisch verantwortet ziehen?

⁸⁹ Schwemer (2001:606f. mit Anm. 4900).

⁹⁰ Schwemer (200:636f.).

⁹¹ Ebach-Rüterswörden (1979:224f.) verbinden diesen Gottesnamen mit dem bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 15 bezeugten *Μαλκανδρος*, Gott von Byblos und Gemahl von Astarte (beachte freilich die Alternativlesart *Μαλκαθρον* (= Melquart), s. Schwemer (2001:637 Anm. 5138). Für die Frage nach tatsächlichen Kinderopfern im Zusammenhang mit dem Molochkult ist bedeutsam, dass nach Plutarch der Sohn des Königs Malkandros durch die Göttin Isis verbrannt wird. Ebach-Rüterswörden (224 mit Anm. 34) vermuten, dass Plutarch damit auf den homerischen Demeterhymnus Z. 212-274 (s. A. Weiher (Hg.), *Homerische Hymnen*, Darmstadt ⁵1986:19-21) anspielt (dankenswerter Hinweis der Würzburger Kollegen Lindner und Heininger, s. Anm. 99).

⁹² Schwemer (2001:636f.) betont, dass die Interpretation von 2 Kön 17,31 „problematisch“ bleibe.

⁹³ Schwemer (2001:637).

Die Antworten zu diesen Fragen und die Erträge meiner Darstellung will ich im abschließenden Punkt C in Thesenform zu formulieren versuchen.

C Ergebnis: Differenzierter Befund

Zunächst wird man als generelle Kritik an der bisherigen Forschungsdebatte sagen dürfen: Sie ist zu sehr an der gewiss aufregenden Frage "Kinderopfer - Ja oder Nein"?⁹⁴ interessiert und zieht ihre Schlüsse zu wenig aus dem zugegeben komplexen und auch nicht ganz aufzuhellenden Textbefund.

Aus ihm und aus der Diskussion mit der bisherigen Forschung möchte ich drei Ergebnisse formulieren:⁹⁵

(1) Hinter dem massoretischen *ha=moläk* verbirgt sich eine Gottheit, und zwar eine Gottheit mit Königsepitheton, entweder Jahwe selbst⁹⁶ oder eine ihm nah

⁹⁴ Den Befürwortern einer generellen Kinderopferpraxis in Israel bis zum Exil wie z.B. Heider (1985:405), Smelik (1995:139), Koch (1999:35f.), Milgrom (2000:1554), Crüsemann (2002:194f.), Noort (2002:13f.), Stavropoulou (2004:317-322) steht die Ablehnungsfront im Gefolge von Weinfeld (1972) gegenüber, z.B. Plataroti (1978), Fuhs (1986), Albertz (1992). Keine Festlegung in dieser Frage bei Bieberstein (2001:518) und Michel (2003:278), der die *MLK*-Riten auch aufgrund diachroner Überlegungen in „chthonischer Konfiguration“ sieht und nicht im Zusammenhang von Schlacht- bzw. Opfervorgängen.

⁹⁵ Die Differenzierung in der Auswertung des Textbefundes ist inspiriert von Irsiglers (2002:116-118) vorzüglichem Exkurs zum „Moloch-Kult“ nach Zef 1,5; sie geht freilich aufgrund der Kritik Schwemers (2001:636f.) an der Tragfähigkeit des Belegs 2 Kön 17,31.32 von anderen Prämissen aus; Irsigler unterscheidet bei den *MLK*-Belegen solche, die von einer Dedikation von Kindern an die Gottheit (ohne Tötung) handeln, von solchen, die ein divinatisches Feuerritual für eine *MLK*-Unterweltsgottheit erschließen lassen. In den Notzeiten der Exilsära sei es dabei auch zu Kinderopfern gekommen, bei denen sich die Vorstellungen der beiden Ritualpraktiken vermischt hätten (s. Jes 57,5.9 (9)). Mit einer literarischen Vermischung und Harmonisierung der *MLK*-Texte rechnet auch Michel (2003:294) in seinem diachronen Befund: Jes 30,33 und 2 Kön 23,10*, zwei noch vorexilische Belege, bezeugten ein nicht auf Kinderopfer festlegbares „Tofet“ im Hinnomtal, das ebenfalls noch vorexilische Dtn 18,10 ein „durch das Feuer hinüber gehen lassen von Sohn und Tochter“; Jer 32,35 und 2 Kön 23,10 (spätexilisch, deuteronomistisch) belegten erstmals einen „Moloch-Ritus im Hinnomtal“; nachexilisch, postdeuteronomistisch sei die gesteigerte Wendung „verbrennen durch Feuer“ einzustufen (Jer 7,31; 19,5; Dtn 12,31; 2 Kön 17,31), noch jünger die Stellen, die vom „Schlachten“ reden (Jes 57,5; Ez 16,21; Ps 106,37.38). Dass Gen 22 als „letzte scharfe Konterkarrierung der Molechkonfigurationen“ (280) aufzufassen sei (*mal'ak* – „Bote vom Himmel“ und *ma'kilt* – „Messer“ seien deutliche textliche Hinweise und nicht Blindmotive), nimmt man staunend, aber ungläubig zur Kenntnis; wie viele Hypothesenkonstrukte werden zur Deutung von Gen 22 noch produziert werden?

verwandte königliche Gottheit, ob Mālik oder Baal oder ein anderer Königsgott (Milkom, Melqart). Die Polemik gegen diesen Königsgott im Alten Testament versteht sich aus dem Kompetenzstreit nahverwandter Gottheiten, wie er im Konflikt Jahwe-Baal bezeugt ist.⁹⁷

Diese Königsgottheit ist Adressatin eines rituellen Aktes, in dessen Rahmen Kinder, junge Menschen ("Söhne", "Töchter", "Nachkommen"⁹⁸) übereignet, zugeführt, geweiht worden sind (NTN, BR-H).

Der aus manchen Texten und ihren Verbformationen möglicherweise deduzierbare Wiederholungscharakter der Handlung (14, 16) widerspricht der Annahme, dass der Ritus zur Tötung der Söhne und Töchter führte.

Daher ist wohl das häufig verwendete *ŠRP* und auch die PV *b'=[h]a='iš* nicht generell in Richtung Verbrennung und Tötung zu verstehen; vielmehr darf an Reinigungsriten im Rahmen einer Feuerzeremonie⁹⁹ gedacht werden.

Der nähere Kontext der beiden wichtigen Lev-Belege (1.2), nämlich Rechtssätze zu sexualethischen Normen und Sexualtabus,¹⁰⁰ haben schon länger die Vermutung aufkommen lassen, dass der mögliche Übereignungs- oder Reinigungsritus mit der Geschlechtsreife der Jugendlichen zusammenhänge und sich in initiierten Sexualriten manifestiert haben könnte.¹⁰¹ Er war für den priesterschriftlich orientierten Gesetzgeber von Lev 18 und 20 ("Heiligkeitsgesetz") wie auch für die deuteronomistische und prophetische Bewegung mit der Jahwereligion und ihren Kulturen nicht mehr kompatibel, da-

⁹⁶ Dass die *MLK*-Riten Jahwe selbst galten, damit rechnen dezidiert Lust (1991:208), Smelik (1995:139), Milgrom (2000:1560, 1563f.), Crüsemann (2002:194f.), Stavrakopoulou (2004:318).

⁹⁷ Dazu Heider (1985:340) und Milgrom (2000:1561f.).

⁹⁸ Nach Milgrom (2000:1552, 1729) schließt das Kollektiv *zar'* - „Nachkommen“ alle Mitglieder der Großfamilie ein.

⁹⁹ Tropper (1989:236): „Die Kinder mußten zwischen Feuern hindurchschreiten, um so kultisch gereinigt dem Moloch übergeben zu werden“. - Im homerischen Demeterhymnus (Z. 212-262) will die Göttin im Nacht für Nacht an dem Kind Demophon vollzogenen Feuerritual ihrem Schützling Unsterblichkeit, ewige Jugend, also göttliche Eigenschaften vermitteln. S. Anm. 91.

¹⁰⁰ Zu Schichtung und Komposition von Lev 18 s. Gerstenberger (1993:224-236) und Grünwaldt (1999:187-191).

¹⁰¹ Milgrom (2000:1558f.) führt sechs Erklärungsvorschläge dafür an, dass das Verbot des *MLK*-Ritus unter die Reihe von sexualethischen Normen zu stehen kommt; seine Nähe zum Verbot von Fremdgötter- bzw. Ahnenverehrung oder die Verbindung von Kinderopfern und Geburtenkontrolle (Karthago) hält er für die plausibelsten Motive. Grünwaldt (1999:189f.) erklärt den Zusammenhang aus der Intention „Schutz der Familie“. Michel (2003:297 Anm. 258) sieht den Zusammenhang durch das bloße Stichwort *zar'* - „Same“ bedingt.

her unterliegt er einer generellen Verwerfung¹⁰² oder zieht polemische Ausfälle¹⁰³ wie bei den Propheten nach sich.

Der offizielle Charakter dieses Ritus wird durch die Erwähnung des Königs als gelegentlich genanntem Ritualträger und durch den Verweis auf den Tempel als Ritualort nahe gelegt.

(2) Von diesem Dedikationsritus im Rahmen der Adoleszenz lässt sich abheben ein in der Spätzeit des staatlichen Juda im Hinnomtal in Jerusalem gepflegtes divinatorisches Feuerritual (Tofet), das in der Nähe von Nekromantie¹⁰⁴ und Ahnenkult¹⁰⁵ steht und vielleicht einem Unterweltsgott Mālik galt; aber auch Baal und das Himmelsheer werden als Empfänger genannt. Es geht dort primär um Mantik, Orakelgabe und Divination, evtl. auch um Fruchtbarkeitsrituale,¹⁰⁶ wie Jes 57,9 (9) erkennen lässt: Hier mögen Rituale zur Steigerung der Vegetation, aber auch zur Erlangung von Kindersegen¹⁰⁷ zugrunde liegen; genannt werden Aufhäufungen von Öl, um den Unterweltsgott zu beopfern.¹⁰⁸ Die deuteronomistischen Texte (10, 11), aber auch die jere-mianischen Stellen (15.16) ordnen sich hier ein. Die Nennung von "Söhnen und Töchtern" bei diesen Belegen beruht dann wohl auf einer späteren Vermischung der ursprünglich eigenständigen textlichen Traditionsstufen.¹⁰⁹

(3) Jes 57,9 (9), aber auch die zugegeben polemischen Ez-Stellen (17, 19) legen es nahe, dass in Notfällen und Ausnahmesituationen (vgl. 20) im Rahmen dieser divinatorischen Feuerriten oder im Kontext von Vegetationsritualen Kinder tatsächlich geopfert wurden,¹¹⁰ das entspräche dem generell akzeptierten Befund, dass Kinderopfer für Mesopotamien, Syrien und Palästina nur in extremen Ausnahmefällen belegt sind.¹¹¹ Solche Kinderopfer in Ausnahmefällen sind wohl vom *MLK*-Kult abzurücken.¹¹²

¹⁰² Koch (1999:45) und Crüsemann (2002:196f.) sehen durch die Verbote des *MLK*-Ritus und die Polemik der Propheten Rechtssicherheit, Leben und Würde der Kinder geschützt.

¹⁰³ Michel (2003:287) bewertet sie als „verzerrende Polemik“.

¹⁰⁴ Mit Plataroti (1978:294-297) und Heider (1985:248-252, 331f.) gegen Tropper (1989:236).

¹⁰⁵ Dazu Niehr (1998:578).

¹⁰⁶ So Irsigler (2002:117); Überlegungen bei Heider (1985:408).

¹⁰⁷ Koch (1999:46) im Zusammenhang mit den punischen Ritualen.

¹⁰⁸ So Niehr (1998:578).

¹⁰⁹ Eine solche traditionsgeschichtliche Vermischung der *MLK*-Texte und der ihnen verwandten Belege, die auch zu einer Mehrdeutigkeit von *MLK/mlk* führten, vertreten von den neueren Auslegern: Gerstenberger (1993:266f.), Smelik (1995:140f.), Müller (1997:249), Irsigler (2002:117) und Michel (2003:277f., 294).

¹¹⁰ Mit Irsigler (2002:117).

¹¹¹ S. Röllig (1980:601) und Albertz (1992:300).

¹¹² Mit Weinfeld (1972:133f.).

Dunkel bleiben weiter die Herkunft, die Datierung und die Vermittlung dieser Riten, ebenso der genaue Ablauf, vor allem des Feuerrituals.

Um zur Ausgangsfrage dieses Beitrags zurückzukehren: Dass sich hinter Teilbereichen der *mlk*-Texte des Alten Testaments Adoleszenzriten verbergen, erscheint von den Texten und ihren Kontexten her nicht ausgeschlossen; freilich gilt dieses Urteil unter anderen Prämissen, als sie Weinfeld¹¹³ und Albertz¹¹⁴ formuliert haben. Und keinesfalls können alle *mlk*-Texte als Belege für Adoleszenzriten verstanden werden.

Der komplexe Textbefund erfordert eben differenzierte, wenn auch immer noch hypothetisch bleibende Urteile. Hier besteht weiter Forschungsbedarf.¹¹⁵

¹¹³ Weinfeld (1972).

¹¹⁴ Albertz (1992:297-302).

¹¹⁵ Das Forschungsdesiderat zu diesem Komplex formuliert auch Crüsemann (2002:195).

ANHANG
AT-Texte zum „Moloch“-Opferbrauch

I. (1) Lev 18,21

- 21 a Aber von deiner *Nachkommenschaft* darfst du nicht zulassen,
 aI (sie) hindurchgehen ('BR-H) zu lassen für den *MLK* / als *mlk*-Opferbrauch (*l'=[h]a=moläk*).
 b Und den Namen deines Gottes darfst du nicht entweihen.
 c Ich bin Jahwe.

(2) Lev 20,1-5

- 1 a Da sagte Jahwe zu Mose,
 aI folgendermaßen:
 2 a Zu den Israeliten sollst du sagen:
 b Jeder von den Israeliten und den Schutzbürgern, die sich in Israel aufhalten,
 bR der (einen) von seiner *Nachkommenschaft* dem *MLK* / als *mlk*-Opferbrauch gibt (*NTN*),
 b muss gewiss sterben.
 c Die Bürger des Landes sollen ihn mit Steinen bedecken.
 3 a Und ich selbst werde mein Gesicht gegen jenen Menschen richten
 b und werde ihn aus der Mitte des Volkes ausrotten,
 c denn von seiner *Nachkommenschaft* hat er (einen) dem *MLK* / als *mlk*-Opferbrauch gegeben (*NTN*),
 cI₁ um mein Heiligtum zu verunreinigen
 cI₂ und den Namen meines Heiligtums zu entweihen.
 4 a Und gesetzt den Fall, die Bürger des Landes verschließen ihre Augen vor diesem Menschen,
 aI₁ wenn er (einen) aus seiner *Nachkommenschaft* dem *MLK* / als *mlk*-Opferbrauch gibt (*NTN*),
 aI₂ ohne dass sie ihn töten,
 5 a dann werde ich selbst mein Gesicht gegen diesen Menschen und seine Sippe richten
 b und ich werde ihn ausrotten und alle, die hinter ihm herhuren,
 c indem sie *hinter dem MLK* / dem *mlk*-Opferbrauch herhuren (*ZNY*),
 b aus der Mitte ihres Volkes.

(3) 2 Kön 23,10

- 10 a Auch machte er (König Joschija) den Tofet unrein,
 aR der im Ben-Hinnom-Tal liegt,
 aI damit niemand mehr seinen Sohn oder seine Tochter hindurchgehen ('BR-H) lassen könne durch das Feuer für *MLK* / den *mlk*-Opferbrauch.

(4) Jer 32,35

- 35 a Sie bauten die Kulthöhen des Baal,
 aR die im Ben-Hinnom-Tal liegen,
 aI um ihre Söhne und ihre Töchter für den *MLK* / als *mlk*-Opferbrauch hindurchgehen zu lassen ('BR-H),
 b obwohl ich es ihnen nie befohlen habe;
 c auch ist es nie in meinen Sinn gekommen,
 cI diese Gräueltaten zu tun,
 cII um so Juda in Sünde zu stürzen.

(5) Jes 30,33^T

- 33 a Ja, längst ist eine Feuerstelle (*toptā*) bereitet;
 b ja sie ist für den König / für *MLK* / für den *mlk*-Opferbrauch errichtet ('RK *l'=[h]a=mäläk*);
 c tief ist sie
 d und weit;
 e ihr Holzstoß für das Feuer (ist groß),
 f und Brennholz gibt es viel.
 g Der Atem Jahwes brennt darin wie ein Schwefelstrom.

(6) 1 Kön 11,7^T

- 7 a Damals baute Salomo eine Kulthöhe für Kemosch,
 das Scheusal Moabs auf dem Berg,
 aR der vor Jerusalem liegt,
 a und für *MLK* (conj: Milkom) / als *mlk*-Opferbrauch (*l'=moläk*) / das Scheusal der Ammoniter.

(7) 2 Kön 17,31b.32a

- 31 b Die Leute aus Sefarwajim verbrannten (*SRP*) ihre Kinder im Feuer für 'DRMLK (Adrammelek) und für 'NMLK (Anammelek), die Götter^T von Sefarwajim.
 32 a Sie waren aber auch Jahwefürchtige.

(8) Zef 1,4.5^T

- 4 b Ich werde von diesem Ort ausrotten den Rest des Baal-(dienstes), ...
 5 v und die, die sich auf den Dächern vor dem Himmelsheer niederwerfen,
 und die, die sich vor Jahwe niederwerfen und (bei ihm) schwören und die zugleich bei ihrem König (*b' = malk-a = m*) / Milkom (Syr, Vg) / Moloch (L*) schwören.

(9) Jes 57,4d-5b.9

- 4 d Seid ihr nicht selber Kinder der Sünde,
 e Nachkommen der Lüge?
 5 a Ihr geratet außer Atem unter den Eichen, unter jedem üppigen Baum.
 b Kinderschlächter in den Tälern (seid ihr), unter den Klüften der Felsen...
 9 a Du (2.f.sg.) bist herabgestiegen zum MLK (*l' = [h]a = mäläk*) mit Öl,
 b hast deine Salben angehäuft (für ihn),
 c hast deinen Balsam^T bis in die Ferne geschickt,
 d hast (ihn) hinabgelassen bis zur Scheol.

II. (10) Dtn 12,31

- 31 a Das sollst du Jahwe, deinem Gott, nicht antun;
 b denn alle Gräuel für Jahwe,
 bR die er hasst,
 b haben sie ihren Göttern angetan.
 c Ja, sie haben sogar ihre Söhne und ihre Töchter im Feuer für ihre Götter verbrannt (*SRP*).

(11) Dtn 18,10-12a

- 10 Nicht soll sich bei dir jemand finden,
 der seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer hindurchgehen (*BR-H*) lässt,

(auch) kein Losorakler, Wolkendeuter, Becherweissager, Zauberer, Gebetsbeschwörer, Totengeistbefrager, Hellseher und Totenbefrager,
 11 v denn ein Gräuel für Jahwe ist jeder, der solches tut.

(12) 2 Kön 16,3

- 3 a Er (König Ahas) wandelte auf den Wegen der Könige Israels:
 b Sogar seinen Sohn ließ er durch das Feuer gehen (*BR-H*) entsprechend den Gräueln der Völker,
 bR die Jahwe vor den Israeliten vertrieben hatte.

(13) 2 Kön 17,17

- 17 a Sie (die Israeliten) ließen ihre Söhne und ihre Töchter durch das Feuer gehen (*BR-H*);
 b sie suchten nach Losorakeln,
 c vollzogen Beschwörungen
 d und ließen sich hinreißen,
 dI Böses in den Augen Jahwes zu tun,
 dII um ihn zu reizen.

(14) 2 Kön 21,5.6

- 5 Er (Manasse) baute Altäre für das gesamte Himmelsheer in beiden Vorhöfen des Hauses Jahwes.
 6 a Auch ließ er (*w = qatal!*) seinen Sohn durch das Feuer gehen (*BR-H*),
 b deutete aus Wolken,
 c wahr sagte,
 d trieb Totenbefragung und Wahrsagerei,
 e tat vieles,
 eI um Böses in den Augen Jahwes zu tun,
 eII um ihn zu reizen.

(15) Jer 7,31

- 31 a Auch haben sie (die Judäer) Höhenheiligtümer im Tofet gebaut (*w = qatal*),
 aR der im Ben-Hinnom-Tal liegt,
 aI um ihre Söhne und ihre Töchter im Feuer zu verbrennen (*SRP*),
 aIR1 was ich (Jahwe) nicht befohlen habe,
 aIR2 und was mir nie in den Sinn gekommen ist.

(16) Jer 19,5

- 5 a Auch haben sie (die Bewohner Jerusalems) die Höhenheiligtümer des Baal gebaut (*w=qatal*),
 aI um ihre Kinder als Brandopfer für den Baal im Feuer zu verbrennen
 ('RP),
 b was ich nicht befohlen
 c und nicht gesagt habe
 d und was mir nie in den Sinn gekommen ist.

III. (17) Ez 16,20.21

- 20 a Du (2.f.sg.) hast *deine Söhne und deine Töchter* genommen,
 aR die du mir geboren hattest,
 b und hast sie für sie (die männlichen Götterbilder (V. 18)) geopfert (*ZBH*),
 bI um zu essen.
 c War es für deine Hurerei noch nicht genug?
 21 a Du hast *meine Kinder* geschlachtet (*ŠHT*)
 b und hast sie ihnen gegeben,
 bI um sie für sie hindurchgehen ('BR-H) zu lassen.

(18) Ez 20,26a.30d-31a

- 26 a Da machte ich (Jahwe) sie unrein durch ihre Gaben,
 aI dadurch dass sie ihre gesamte Erstgeburt hindurchgehen ließen ('BR-H) ...
 30 d Und hinter euren Scheusalen hurt ihr her (*ZNY*),
 31 aI₁ wenn ihr eure Gaben erhebt
 aI₂ und *eure Kinder durch das Feuer* gehen lasst ('BR-H).

(19) Ez 23,37c.39

- 37 c Mit ihren Götzen haben sie Ehebruch getrieben.
 d Sogar *ihre Kinder*,
 dR die sie mir geboren hatten,
 d ließen sie für sie zur Speise hindurchgehen ('BR-H).
 39 aIP Als sie *ihre Kinder* für ihre Götzen schlachteten (*ŠHT*),
 a an eben demselben Tag kamen sie in mein Heiligtum,
 aI um es zu entweihen.
 b Siehe, so trieben sie (es) mitten in meinem Haus.

(20) Mi 6,6.7

- 6 a Mit was soll ich vor Jahwe treten,
 b (wie) mich beugen vor dem Gott der Höhe?
 c Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern und einjährigen Kälbern?
 7 a Hat Jahwe etwa Gefallen an Tausenden von Widdern,
 an zehntausenden Bächen von Öl?
 b Soll ich meinen Erstgeborenen für mein Vergehen hingeben (*NTN*),
 c die Frucht meines Schoßes für meine Sünde?

(21) Ps 106,37-38b

- 37 Sie opferten (*ZBH*) *ihre Söhne und ihre Töchter* für die Dämonen.
 38 a So vergossen sie unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und ihrer Töchter,
 aR die sie geopfert (*ZBH*) hatten für die Götzen Kanaans.
 b So wurde das Land durch Blutschuld entweiht.

BIBLIOGRAPHIE

- Albertz, R. 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (GAT 8/1.)
- Beckwith, C. & Fisher, A. 1999. *Afrika. Kulte, Feste, Rituale, Band 1*. München: Bucher.
- Bieberstein, K. 2001. Die Pforte der Gehenna, in: Janowski, B. & Ego, B. (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 503-539. Tübingen: Mohr (Siebeck). (FAT 32.)
- Blaschke, A. 1998. *Beschneidung, Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*. Tübingen: Francke. (TANZ 28.)
- Crüsemann, F. 2002. Gott als Anwalt der Kinder!? Zur Frage von Kinderrechten in der Bibel. *JBTh* 17, 183-197.
- Day, J. 1989. *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deller, K. H. 1965. Rez. zu Roland de VAUX, Les sacrifices de l'Ancien Testament. *OrNS* 34, 382-386.
- De Vaux, R. 1964. *Les Sacrifices de L'Ancien Testament*. Paris: Gabalda. (CRB1.)
- Ebach, J. & Rütterswörden, U. 1979. ADRMLK, „Moloch“ und BA'AL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im alten Israel. *UF* 11, 219-226.
- Ebach, J. 1995. Art. „Moloch“. *NBL II*, 829-831.
- Eissfeldt, O. 1935. *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*. Halle: Niemeyer. (BRGA 3.)
- Fohrer, G. 1969. *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Fuhs, H. F. 1986. Art. 'br. *ThWAT V*, 1015-1033.
- Gerstenberger, E. S. 1993. *Das 3. Buch Mose. Leviticus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 6.)
- Gnuse, R. 1982. A Reconsideration of the Form-Critical Structure in I Samuel 3. *ZAW* 94, 379-390.
- Gross, W. 2004. Jiftachs Tochter, in: Hossfeld, F-L. & Schwienhorst-Schönberger, L. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch : Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger*, 273-293. Freiburg: Herder. (HBS 44.).
- Grünwaldt, K. 1999. *Das Heiligkeitgesetz Lev 17-26*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 271.)
- Heider, G. C. 1985. *The Cult of Molek. A Reassessment*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT-S 43.)
- 1995. Art. „MOLECH“. *DDD*, 1090-1097.
- Irsigler, H. 1978. *Einführung in das Biblische Hebräisch I*. St. Ottilien: EOS-Verlag. (ATS 9/1.)
- 2002. *Zefanja*. Freiburg: Herder (HThKAT.)
- Jenni, E. 1992. *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kaiser, O. (Hg.) 1988. MLK-Opfer, in: *Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften*, 582-605, 606-620. Gütersloh: Gütersloher Verlag. (TUAT II/4.)
- Koch, K. 1999. Molek astral, in: Langer, A & Lichtenberger, H (Hg.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS Hans-Peter Müller)*, 29-50. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 278.)

- Kratz, C. A. 1997. Initiation and Transition Rites, in: Middleton, J. (Hg.), *Encyclopedia of Africa South of the Sahara, Bd. 2*, 378-382. New York: Scribner.
- Lipiński, É. 1992. Art. „Molk“. *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, 296f.
- Lust, J. 1991. Art. MOLEK and APXΩN, in: Lipiński, É. (Hg.), *Phoenicia and the Bible: proceedings of the conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, 193-208. Leuven: Departement Oriëntalistiek. (Studia Phoenicia 11, Orientalia Lovaniensia Analecta 44.)
- Markoe, G. E. 2003. *Die Phönizier*. Stuttgart: Theiss.
- Michel, A. & Stipp, H-J. (Hg.) 2001. *Gott-Mensch-Sprache (FS Walter Gross)*. St. Ottilien: EOS-Verlag. (ATS 68.)
- Michel, A. 2003. *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*. Tübingen: Mohr (Siebeck). (FAT 37.)
- 2003. Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1-2 und 42,7-17, in: Milgrom, J *Leviticus 17-22*. New York: Doubleday. (Anc-B 3A.)
- Mosca, P. G. 1975. *Child Sacrifice in Canaanite an Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*. PhD-Diss, Harvard University.
- Moscato, S. 1991. *Gli adoratori di Moloch. Indagine du un celebre rito cartaginese*, Milano: Jaca Book.
- Müller, H-P. 1984. Art. „molaek“. *ThWAT 4*, 957-968.
- 1995. Art. „MALIK“. *DDD*, 1005-1012.
- 1997. Gen 22 und das *mlk*-Opfer. Erinnerung an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand. *BZ 41*, 237-246.
- Niehr, H. 1992. Rez. zu John DAY, *Molech*, Cambridge 1989. *BZ 36*, 295-297.
- 1998. Herkunft und Geschichte eines Unterweltgottes. *UF 30*, 569-585.
- 1998. *Religionen in Israels Umwelt*. Würzburg: Echter Verlag (NEB-Er 5.)
- Noth, M. ²1966. *Das 3. Buch Mose. Leviticus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 6.)
- Noort, E. 2002. Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible, in: Noort, E. & Tigchelaar, E. (ed.), *The Sacrifice of Isaac*, 1-20. Leiden: Brill. (Themes in Biblical Narrative 4.)
- Plataroti, D. 1978. Zum Gebrauch des Wortes *MLK* im Alten Testament. *VT 28*, 286-300.
- Röllig, W. 1980. Art. „Kinderopfer“. *RLA V*, 600-603.
- Seidl, Th. 1997. Heilmächtige Zeichen der Bibel. Am Beispiel des Alten Testaments, in: Herten, J. u.a. (Hg.), *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, 65-85. Würzburg: Echter Verlag.
- Schüngel-Straumann, H. 2000. *Tobit*. Freiburg: Herder. (HThKAT.)
- Schwemer, D. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Smelik, K. A. D. 1995. Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence concerning the Hebrew Term Molekh. *SJOT*, 133-142.
- Stavrakopoulou, F. 2004. *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 338.)
- Tropper, J. 1989. *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen: Neukirchener Verlag. (AOAT 223.)
- Van Gennepe, A. ³2005. *Übergangsriten. [Les rites de passage (Paris 1909)]*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

- Vanoni, G. 1984. *Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12*. St. Ottilien: EOS-Verlag. (ATS 21.)
- Von Soden, W. 1936. Rez. zu Otto Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, Halle 1935. *ThLZ* 61, 45f.
- Weinfeld, M. 1972. The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background. *UF* 4, 133-154.

Theodor Seidl, Lehrstuhl für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen, Universität Würzburg, Sanderring 2, 97070 Würzburg, Germany.
Email: theo.seidl@theologie.uni-wuerzburg.de