

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10474-0_14

Original publication:

Bauks, Michaela

Beschneidung zwischen Identitätsmarkierung und substituierter Opferhandlung.

Kulturelle Deutungen eines schwierigen Ritualtexts (Ex 4, 24-26)

Matthias Jung und Andreas Ackermann (Hg.), Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn, pp. 243–270

Wiesbaden : Springer VS 2016 (Studien zur Interdisziplinären Anthropologie)

URL: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10474-0_14

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Beschneidung zwischen Identitätsmarkierung und substituierter Opferhandlung – kulturell bedingte Deutungen eines schwierigen Ritualtexts (Exodus 4,24-26)

Michaela Bauks, Koblenz

I. Ex 4,24-26 in der kulturwissenschaftlichen Diskussion

Die religiöse Beschneidung von Jungen ist wahrscheinlich eines der bekanntesten und zuletzt in der deutschen Öffentlichkeit auch wieder sehr diskutierten Körperrituale. Die religiösen Gemeinschaften verstehen das Ritual als in den Körper eingeschriebene Identität. In kulturwissenschaftlicher Perspektive ist dieses Körperritual indes nur selten in Bezug auf Identitätsstiftung hin reflektiert worden. Einschlägig wäre hier Mary Douglas¹ zu nennen mit ihrer Definition des Körpers als eines „natürlichen Symbols“: Sie begreift den Körper einerseits als den aller Kultur vorgängigen Ausdruck des Menschseins, der andererseits - meist unbewusst und universell - immer auch soziale Strukturen und Situationen *symbolisch* zum Ausdruck bringt. Der physische Körper wird somit zu einer Einschreibfläche gesellschaftlicher Strukturen.²

Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der durch soziale Kategorien modifizierten physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken. In den ihm eigenen Formen der Ruhe und Bewegung kommt der soziale Druck auf mannigfaltige Weise zum Ausdruck. Die Sorgfalt, die auf seine Pflege verwendet wird, ... kurz all die kulturell geprägten Kategorien, die die Wahrnehmung des Körpers determinieren, müssen den Kategorien, in denen die Gesellschaft wahrgenommen wird, eng korrespondieren, weil und insofern auch diese sich aus den kulturell verbreiteten Körpervorstellungen ableiten.³

Douglas wählt als historisches Beispiel die Konflikte in der jüdischen Gesellschaft angesichts hellenistischer Maßnahmen im 2. Jh. v. Chr., welche die kulturellen Unterschiede der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Palästina unter anderem durch ein Beschneidungsverbot nivellieren wollten. Sie führt aus, wie verstärkt Angst vor körperlicher Verunreinigung aufkommt, als der seleukidische König Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.) neben dem Genuss von

¹ Douglas (1986), 104ff.

² Vgl. Gugutzer (2004), 83: Denn im „symbolischen Ausdrucksverhalten des Körpers zeigt sich die Verflochtenheit von Natur und Kultur“. S. auch Ackermann, in diesem Band (S. 7ff.).

³ Douglas (1986), 99.

Stand 07.05.2015

Schweinefleisch (vgl. Jos.Bell. I,34) auch ein Beschneidungsverbot (vgl. 2Makk 6,6.10) erzwingen will. Der Ungehorsam gegen die auferlegten Maßnahmen entwickelt sich zu einem entscheidenden Symbol der Gruppenloyalität und -identität.⁴

Bereits R. Hendel wies darauf hin, dass es für die Rekonstruktion historischer Anthropologie fruchtbar sei, M. Douglas' Voraussetzung des Zusammenspiels von implizitem Wissen (*implicit knowledge*), kultureller Befangenheit (*cultural bias*) und Denkstilen (*thought styles*) zu rezipieren und auszuwerten.⁵ Es geht dabei einerseits um die Verdeutlichung, wie sehr Formen sozialen Lebens und moralischen Urteils bezüglich der Körper- und Personwahrnehmung verwoben sind. Andererseits ist die vorauszusetzende Spannung von universalen und partikularen Körpervorstellungen im Blick.

Einen etwas kritischeren Blick wirft der britische Soziologe Bryan S. Turner⁶ auf das Verhältnis von Körper und Ritual. Er beschreibt, dass in traditionellen Gesellschaften die Geburt allein nicht ausreicht, um in das Kollektiv aufgenommen zu werden, und wie Beschneidung (neben Taufe oder Scarifizierung) zu einer Aufnahmebedingung werden kann; denn der Zutritt von Natur zu Kultur erfolgt durch Rituale, die vor allem der sozialen Inklusion dienen.⁷ Der Transfer geschieht über das Waschen, Brennen oder Schneiden und geht häufig einher mit einer persönlichen Namengebung, die die soziale Zugehörigkeit schließlich definiert.

In einer anderen Weise kritisch und den neurotischen Charakter von Körperriten betonend hat sich der Wiener Psychoanalytiker und Arzt Sigmund Freud dem Thema gewidmet. Er geht in seinen Schriften mehrfach auf den Ritus der Beschneidung ein:

So äußert er z. B., dass es trotz einer generellen Blutscheu nicht gelungen sei „Gebräuche wie die Beschneidung der Knaben und die noch grausamere der Mädchen ... zu unterdrücken“.⁸ Beschneidung erzeuge bei Kindern Kastrationsangst in Form einer infantilen Neurose, die besonders unter Juden verbreitet sei.⁹ Er situiert den Ritus historisch folgendermaßen:

Die in der Urzeit und bei primitiven Völkern so häufige Beschneidung gehört dem Zeitpunkt der Männerweihe an, wo sie ihre Bedeutung finden muß, und ist erst sekundär in frühere Lebenszeiten zurückgeschoben worden. Es ist überaus interessant, daß die Beschneidung bei den Primitiven mit Haarabschneiden und

⁴ Douglas (1986), 60f. Letzten Forschungsergebnissen zufolge, die das Gewicht auf ein politisch-ethnographisches Interesse an Riten legten, hat die Beschneidung erst nach den Bar-Kochba-Aufständen 135 n. Chr. und dem Beginn der rabbinischen Zeit besondere religiöse Motivierung erfahren (vgl. Eckhard [2012], 2-5 u.ö.).

⁵ Hendel (2008a), art. 8; Hendel (2008b), 3-15.

⁶ Turner (2008), 103.

⁷ Turner (2008), 173: „one has to be transferred from nature to culture by rituals of social inclusion“.

⁸ Freud (1999a), 166.

⁹ Freud (1999b), 119f.

Stand 07.05.2015

Zahnausschlagen kombiniert oder durch sie ersetzt ist, und daß unsere Kinder, die von diesem Sachverhalt nichts wissen können, in ihren Angstreaktionen diese beiden Operationen wirklich wie Äquivalente der Kastration behandeln.¹⁰

Insbesondere in „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1938) äußert er sich zu der ägyptischen Herkunft des Beschneidungsritus, den der Ägypter und Echnaton-Anhänger Mose nach seiner Flucht in den am ägyptischen Vorbild angelehnten JHWH-Kult importiert habe.¹¹ Freud geht davon aus, dass die biblischen Texte diese Herkunft verschleiern wollten, indem sie den Ritus narrativ in die Zeit Abrahams vordatierten (s. den Beitrag von T. Römer). Für Freud war Mose, der als Ägypter selbst beschnitten war, stolz darauf und maß dem Ritus ein hohes Ansehen bei.

Die Juden, mit denen er [Mose] das Vaterland verließ, sollten ihm ein besserer Ersatz für die Ägypter sein, die er im Land zurückließ [und die vom Echnaton-Kult abtrünnig geworden waren]. ... Ein ‚geheiligt Volk‘ wollte er aus ihnen machen [...], und als Zeichen solcher Weihe führte er auch bei ihnen die Sitte ein, die sie den Ägyptern mindestens gleichstellte. Auch konnte es ihm nur willkommen sein, wenn sie durch ein solches Zeichen isoliert und von der Vermischung mit den Fremdvölkern abgehalten wurden.¹²

Freuds falsche und historistisch anmutende Prämisse, dass der Aton-Jünger Mose Israel den ägyptischen Monotheismus gebracht habe, der Monotheismus also eine ägyptische „Erfindung“ sei, ist dem Wissensstand seiner Zeit geschuldet und braucht uns nicht weiter zu interessieren.¹³ Religionsgeschichtlich scheint mir aber die Einsicht wichtig, dass das Alte Israel zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr wie ein hermetisch abgeriegelter Kulturraum, sondern in vielerlei Form (Recht, Verwaltung, Kult und Brauchtum) als von den umliegenden Großmächten beeinflusst verstanden wurde.

Dass die Beschneidung in Ägypten bereits seit dem 4. Jahrtausend¹⁴ weit verbreitet war, lässt sich sowohl textlich als auch ikonographisch und archäologisch (vgl. insbesondere Mumienfunde) in einer Reihe von Dokumenten belegen.¹⁵

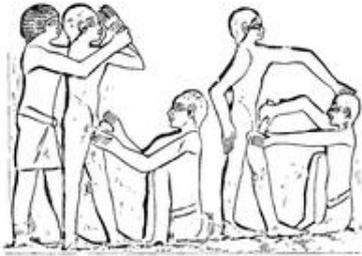
¹⁰ Freud (1999c), 184 mit Anm. 1.

¹¹ Freud (1950), 124f.

¹² Freud (1950), 128f.

¹³ Er rekurriert auf Arbeiten der alttestamentlichen Kollegen E. Meyer (1906) und E. Sellin (1992), die in Anlehnung an die Forschungsperspektiven der Religionsgeschichtlichen Schule die Entstehung des israelitischen Monotheismus untersuchten. Vgl. dazu auch Van Ruiten/Vandermeersch (1994), 269-291, bes. 277ff.

¹⁴ J. Sasson weist darauf hin, dass in Kanaan im ‘Amuq-Tal die hebräische Art der Beschneidung seit dem 3. Jt. anhand von Figurinen belegt werden kann in der Art, dass die Figur nicht nur einen Einschnitt in der Vorhaut, sondern die vollständige Entfernung erkennen lässt (Sasson (1966), 473-476); kritisch äußert sich Quack (2012a), 624f. zu der Folgerung, dass die Beschneidung wegen dieser Funde kanaänischen und nicht – wie seit Herodot angenommen – ägyptisch-äthiopischen Ursprungs sei; wenigstens reichen die ägyptischen Belege bis in das vierte Jahrtausend. V. Wagner hält die Beschneidung sogar für einen erst in nachexilischer Zeit gängigen Brauch in Palästina (Wagner



Altägyptische Beschneidungsszene. Relief aus dem Grab des Anchmahor, Sakkara; 6. Dynastie, 2350-2000 v.Chr. (© Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart)

J.F. Quack interpretiert den Vorgang in der linken Bildhälfte als Schamhaarrasur, die der Szene in der rechten Hälfte, der Beschneidung eines Totenpriesters, vorausgeht.¹⁶ Im Grabkontext geht es um die Darstellung notwendiger kultischer Reinheitsvorschriften, um den Toten versorgen zu können. Die ägyptischen Belege für die Beschneidung bezeugen einen Eingriff, der vornehmlich in den Bereich der Alltagserfahrung fällt. Ausführlichere Ritualangaben finden sich erst in griechisch-römischer Zeit.¹⁷ Ein deutlicher Rückgang der Beschneidung vollzog sich in Ägypten wohl erst in der römischen Kaiserzeit unter Hadrian (76-138).¹⁸ Als dieser die Beschneidung im Römischen Reich verbot,¹⁹ wurden den ägyptischen Provinzen auf Antrag hin Ausnahmeregelungen für ihre Priester eingeräumt, damit diese die gebotenen kultischen Reinheitsvoraussetzungen erfüllen konnten. In diesem Kontext finden sich auch Angaben zum Alter der zu beschneidenden Jungen²⁰, die vom 1. bis zum 12. Lebensjahr reichen, was davon ausgehen lässt, dass der Ritus vorzugsweise im Kindes- bzw. Jugendalter vorgenommen worden ist, wobei über die Motive nur Mutmaßungen angestellt werden können, da sie nirgends expliziert werden.²¹

[2010]). Dem widersprechen aber die bei Olyan (2000) 65ff. aufgeführten Belege wie Gen 34 und 1 Kön 18, die „Unbeschnittensein“ geradezu als Emblem für Fremdheit erkennen lassen und auch Römer in diesem Band.

¹⁵ Quack (2012a), bes. 562-568 geht sehr genau die diversen Mumienfunde durch, um zu dem Schluss zu kommen, dass trotz einer Reihe von Unwägbarkeiten davon auszugehen ist, dass bis in die Spätzeit im alten Ägypten in der Regel Jungen zwischen 12 und 14 Jahren beschnitten worden sind. Antike Textquellen lassen erkennen, dass das Alter vorverlagert werden konnte (s. Anm. 20); vgl. auch die Kurzfassung Quack (2012b) 17-22.

¹⁶ Quack (2012a), 569-73 in kritischer Aufnahme von Grunert (2002), 137-151, die in der Darstellung keine Beschneidungsszene, sondern eine Reinigungsszene sieht. Eine zweite deutlich erkennbare Beschneidungsdarstellung liegt aus dem Mut-Bezirk in Karnak zum Thema der Geburt des Gott-Königs vor (dazu Quack [2012a], 573f.).

¹⁷ Jördens (2010), 326-330; der einzige ältere Ritualtext aus pEbnar 732,88,10-12 (Hanning/Witthuhn (2010), 217-273, hier 265) handelt nicht von Beschneidung, sondern vom Herausoperieren eines Dorns (s. Westendorf [2010], 209 mit Anm. 34); vgl. dazu weiterhin Quack (2012a), 598f., der Jördens Beispiele für weibliche Beschneidung (UPZ I 2 und pOxy. LXVI 4542 und 4543) entkräftet. S. zur weiblichen Beschneidung auch Feucht (2003).

¹⁸ Vgl. Quack (2012a), 597-599.

¹⁹ Ob diese Maßnahme den Bar-Kochba-Aufstand 132 auslöste, ist umstritten; vgl. Kuhlmann (2002), 133-136; Schäfer (1981), 38-50 und Oppenheimer (2003), 55-69 und Abusch (2003), 71-91 und zuletzt Bazzana (2010), 85-109.

²⁰ Vgl. dazu Quack (2012a), 598.

²¹ Vgl. dazu ausführlich Quack (2012a), 610-622 (Rite de passage, generelle Volkssitte, Reinheitsgebot). S. auch oben den Beitrag von Meyer, xy.

Für Freud stand fest, dass Israel die Beschneidung aus Ägypten mitgebracht hat:

Mit den Rückkehrern hatte man es nicht so leicht, sie ließen sich den Auszug aus Ägypten, den Mann Moses und die Beschneidung nicht rauben. Den Mann Moses erledigte man [...] Die Beschneidung, das gravierendste Anzeichen der Abhängigkeit von Ägypten, mußte man beibehalten, aber man versäumte die Versuche nicht, diese Sitte aller Evidenz zum Trotz von Ägypten abzulösen. Nur als absichtlichen Widerspruch gegen den verräterischen Sachverhalt kann man die rätselhafte, unverständlich stilisierte Stelle in Exodus auffassen, daß Jahve einst dem Moses gezürmt, weil er die Beschneidung vernachlässigt hatte, und daß sein midianitisches Weib durch schleunige Ausführung der Operation sein Leben gerettet! [...] Und hier findet sich der Anlaß zu einem entscheidenden Streich gegen die ägyptische Herkunft der Beschneidungssitte. Jahve hat sie bereits von Abraham verlangt, hat sie als Zeichen des Bundes zwischen sich und Abrahams Nachkommen eingesetzt.²²

Nach Freud übernahmen die Israeliten mit dem fremden Zeichen aber auch die ihm innewohnende Ambivalenz: Denn einerseits erinnere Beschneidung an Ägypten als das Land der Knechtschaft, andererseits markiere es die (vermeintliche) Kontinuität mit dem ägyptischen Monotheismus und somit die Übernahme eines ägyptischen Gottesbildes.

Freud folgert zudem, dass die Beschneidung als Bundeszeichen insofern „eine besonders ungeschickte Erfindung“ gewesen sei, als durchaus bekannt war (vgl. Jos 5,2), dass viele andere Völker im Süden Israels die Beschneidung kannten (144f.). Letztlich suggeriert Freud in seinen Ausführungen die Zwanghaftigkeit der Übernahme eines ursprünglich gar nicht exkludierend wirkenden Ritus'. Die Zwanghaftigkeit erklärt Freud zudem damit, dass Beschneidung die archaische Unterwerfung unter den Willen des Vaters bzw. Vatergottes darstelle:

Die Beschneidung ist der symbolische Ersatz der Kastration, die der Urvater einst aus der Fülle seiner Machtvollkommenheit über die Söhne verhängt hatte, und wer dies Symbol annahm, zeigte damit, daß er bereit war, sich dem Willen des Vaters zu unterwerfen, auch wenn er ihm das schmerzliche Opfer auferlegte. (230)

Freud schließt mit dem Fazit, dass „die Moses-Religion ihre Wirkung auf das jüdische Volk erst als Tradition durchgesetzt hat“ (256), und schließt auf eine längere Latenzzeit, die das religiöse Konzept brauchte, um Strahlkraft zu erlangen.²³

Es ist nicht verwunderlich, dass Freud in seinem Mose-Traktat wiederholt auf eine kleine Notiz rekurriert, die allerdings zu den rätselhaftesten Texten der Hebräischen Bibel zählt und deshalb nur bedingt verwertbar ist.

²² Freud (1950), 144f.

²³ Diesem Prozess ging zuletzt Assmann (2001) ausführlich nach.

II. Ex 4,24-26 im Kontext der Mosegeschichte

18 Es ging *Mose* und kehrte zu seinem Schwiegervater Jeter zurück und sprach zu ihm: Ich will nun hingehen und zu meinen Brüdern, die in Ägypten sind, zurückkehren und (nach)sehen, ob sie noch am Leben sind. Jitro sprach zu Mose: „Geh in Frieden.“ 19 Da sprach JHWH zu *Mose* in Midian: „Geh, kehr um (nach) Ägypten, denn alle Leute, die nach deinem Leben getrachtet haben, sind gestorben.“ 20 Da nahm *Mose* seine Frau, seine Söhne, setzte sie auf einen Esel und kehrte in das Land Ägypten zurück.

Und *Mose* nahm den Stab Gottes in seine Hand (vgl. Ex 4,17; 14,16 *maṭeh*). 21 Da sprach JHWH zu *Mose*: „Sobald du gehst um nach Ägypten zurückzukehren, sieh alle Wunderzeichen (*mophetim*), die ich in deine Hand gelegt habe, und praktiziere sie vor Pharao. Aber ich werde sein Herz schwer machen (verstocken), so dass er das Volk nicht fortschickt. 22 Dann sprich zu Pharao: „So spricht JHWH: Mein erstgeborener Sohn ist Israel. 23 Ich aber sprach zu dir: Schicke meinen Sohn [LXX: mein Volk] weg, damit er mir diene.“ (Ex 3,18) Du aber weigertest dich (*m'n*) ihn fortzuschicken – Siehe, ich töte deinen erstgeborenen Sohn.“

24 Es geschah auf dem Weg im Nachtlager (*malôn*²⁴), da begegnete²⁵ ihm JHWH und trachtete danach²⁶ ihn sterben zu lassen (*môt* hif; vgl. 2,15; 4,19 + *hrg*). 25 Da nahm Zippora einen Feuerstein (bzw. scharfkantigen Stein; akk. *šurru*; vgl. Ägypten HAL 985; ÄHw *sf*), schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab (*krt*), berührte *seine* [=Moses oder des Sohnes?] Füße (= sein Geschlecht) und sprach: „Ja, du bist mir ein Blut-Bräutigam (*ḥoten*).“ [LXX: Still steht das Beschneidungsblut meines Kindes“]. Da ließ *er* ab (*rph* qal; sonst „schlaff werden, zusammenfallen“) von *ihm*. 26 Damals sagte sie: „Ein Blutbräutigam im Bezug auf die Beschneidungen.“ [LXX: Still steht das Beschneidungsblut meines Kindes“].

Die kurze ätiologisch anmutende Notiz in Ex 4,24-26 ist eingebettet in die Erzählung von Moses Rückkehr nach Ägypten. Im Anschluss an seine Kindheitsgeschichte berichtet das Exodusbuch, wie Mose nach dem Mord an einem Ägypter nach Midian floh, wo er bei seinem Schwiegervater Jitro / Jeter, einem JHWH-Priester, lebte. Dort wird er von dessen Gott JHWH aus dem brennenden Dornbusch berufen (Ex 3), um nach Ägypten zurückzukehren und den Auszug des Gottesvolks anzuführen. Doch scheint V. 24 durch das unterbestimmte rückbezügliche Personalpronomen zu insinuieren, dass JHWH „ihn“, nämlich Mose, töten wolle.

²⁴ Zur vermeintlichen Ableitung von *mwl* „beschneiden“ vgl. Kommentare wie Houtman (1993), 433f.; Propp (1999), 218; Schmidt (2011), 217; Albertz (2012), 97.

²⁵ Das Verb *pgš* qal findet sich in Gen 32,18; 33,6; Ex 4,27 (Mose und Aaron begegnen sich); 1Sam 25,20; 2Sam 2,13; Jes 34,14; Jer 41,6; im feindlichen Sinne in Ex 4,24; Hos 13,8 mit Akk.; Prv 17,12 mit *b^e*.

²⁶ Das Verb *bqš* „suchen“ nimmt gefolgt von der finalen Infinitivkonstruktion (mit *l^e-*) die – meist negativ konnotierte – „Bedeutung von ‚wollen‘, ‚trachten nach‘, ‚beabsichtigen‘, ‚Ziel verfolgen‘, ‚planen‘ an“ und erhält „den Charakter eines Hilfszeitwortes, das der zum Ausdruck gebrachten Tätigkeit eine voluntaristische und finale Färbung gibt“ (Wagner [1973], 755f.).

Stand 07.05.2015

Das Szenario der für den modernen Leser irritierenden Notiz kommt der exegetischen Zunft bekannt vor: Schon der Erzvater Jakob musste auf der Reise im nächtlichen Lager an einer Furt mit einer übermenschlichen Gestalt um sein Leben kämpfen. Ähnlich wie in Ex 4,26 endet auch Gen 32 mit einer, für die Tora-Erzählungen so typischen ätiologischen Notiz, die dort in den Bereich der Speisevorschriften verweist.²⁷

Gen 32,33: Deshalb sollen bis auf diesen Tag die Israeliten nicht die Sehne des Hüftnervs essen (hap.leg. HAL 688), die auf der Hüftpfanne (HAL 468) liegt. Denn er berührte (*ng'*) Jakob an der Hüftpfanne, an der Sehne des Hüftnervs.

Wie die Ätiologie in Gen 32,33 betont, dass das Muskelfleisch an den Hüften wegen dieser Begegnung am Jabboq für die JHWH-Anhänger nicht zum Verzehr geeignet ist, so scheint es auch in Ex 4,26 um die Einrichtung einer anderen identitätsstiftenden Institution, die Beschneidung, zu gehen.²⁸

Zum literarischen Befund der Erzählung ist wenigstens kurz Folgendes anzumerken: Der zitierte Textausschnitt ist literarisch spürbar uneinheitlich.²⁹ So ist die Motivation zur Rückkehr nach Ägypten zweifach berichtet: in V. 18 als Entschluss des Mose gegenüber dem Schwiegervater (s. die zwei Namensvarianten [vgl. dazu noch Reguel in 2,18]), in V. 19 als Aufforderung durch Gott. Das Mittelstück (4,20b-4,23) verbindet zahlreiche Erzählfäden und Motive der gesamten Exoduserzählung (der Stab in V. 20b erinnert an die Erweiswunder in 4,1-9.17³⁰, die Verstockung des Herzens in V. 21 oder das Erstlingsopfermotiv in V. 22f. an 13,11-16 – vgl. P) und dürfte deshalb ein spätes redaktionelles Zwischenstück (spätDtr) sein, das die verschiedenen Überlieferungen miteinander verbindet.³¹

Das archaisch anmutende Textstück in V. 24-26 schließt erzählerisch gut an den in V. 19f. geschilderten Aufbruch an: Mose ist mit seiner Familie auf der Rückreise, um das Rettungswerk Gottes an Israel zu beginnen. Von einem ersten Sohn mit Zippora namens Gerschom³² ist bereits in Ex 2,(21-)22 die Rede.

²⁷ Vgl. dazu Römer (1998), 70-75.

²⁸ Dies scheint Coats (1999), 44ff. vorauszusetzen. S. dazu unten.

²⁹ Zur ausschließlichen Orientierung an der Endgestalt vgl. Jacob (1997), 99-103, und Childs (1974), 93-107 oder auch Kunin (1996), 3-16.

³⁰ Vgl. Bauks (2003), 83-97.

³¹ Die literarische Zuweisung folgt Albertz (2012), 70-75, der 4,18-22a.24-26 für die älteste Textschicht hält, die in 20b-23 eine spät-deuteronomistische Erweiterung erfahren hat (vgl. Houtman (1993), 447); vgl. differenzierter Schmidt, Exodus, 209f., der in 4,16-17a.19-20a.22f. (J) und 18.20b (E) unterscheidet, die um 4,21 (in priesterschriftlicher Sprache) redaktionell ergänzt sind, während V.24-26 s. E. eine ursprünglich midianitische Tradition war, die in den JE-Erzählzusammenhang eingebettet worden ist; s. auch Propp (1999), 194-197.

³² Auch hier ist eine Namensätiologie angefügt, durch die die midianitische Gastfreundschaft positiv gewürdigt ist: „Ein Schutzbürger bin ich geworden im fremden Land“; vgl. Albertz (2012), 64 – Albertz datiert diesen Strang der

Stand 07.05.2015

Sieht man aber einmal von dem gegebenen Großkontext ab, ist nicht eindeutig, wer in V. 24-26 weiterer Protagonist neben den ausdrücklich Genannten, JHWH und Zippora, ist. Die vorangehenden Verse scheinen zwar nahezu legen, dass es um den künftigen Führer Mose geht. Funktional handelte es sich dann um eine weitere Gefährdungsgeschichte seiner Person, die sich an die Aussetzung als Kind (Ex 2,1-10) bzw. die Nachstellungen nach der Erschlagung eines Ägypters (Ex 2,11-15) anschließt.³³ Ein qualitativer Unterschied besteht darin, dass in Ex 4,24 die Heimsuchung von JHWH selbst ausgeht.³⁴

Ein weiterhin sinnstiftendes Motiv ist die Erstgeburt in V. 22f. und die Aussage, dass Israel JHWHs Erstgeburt sei.³⁵ Nach Rechtstexten wie Ex 22,28 steht die menschliche Erstgeburt Gott zu. Das erforderliche Opfer kann aber substituiert werden.³⁶ Eine Variante einer Auslösungsgeschichte findet sich in der Erzählung der Aqeda, der Bindung oder Opferung Isaaks.³⁷ Wie in Gen 22 symbolisches Sterben und Wiedergeburt verhandelt sind, ist Entsprechendes auch für Ex 4,24-26 vorausgesetzt worden.³⁸ Eine Reprise erfährt das Thema Israel als Erstling JHWHs in der Auszugsgeschichte, und zwar in der umfassenden Ritualnotiz zur Passafeier (Ex 13,1-2.11-16)³⁹. Somit ist das Thema des Erstlingsopfers im größeren Erzählkontext präsent. Es ist angewendet auf Mose, auf Israel und auf die Erstgeburt der Ägypter, wobei Mose und Israel dank einer rituellen Handlung Substitution erfahren.

Gerade das Motiv des substituierten Erstlingsopfers fand in kulturgeschichtlichen Diskursen Beachtung. Der Psychoanalytiker F. Maciejewski⁴⁰ deutet Ex 4,24-26 sogar als das „biblische Archiv der Beschneidung“, das die „Urszene der Beschneidung“ mit dem Ziel einer „eigensinnigen

Erzählung wegen der biographischen Nähe zu Jerobeam in das Nordreich des 9. Jh. zurück. Zu der ursprünglichen Exoduskomposition mit politischer Ausrichtung gehören auch 1,9-12; 15-22 (Hebammen); 2,1-22 (Kindheit und Flucht); 3,1-4a.5.6b-12aa; 16-17*; 18-22; 4,18-20a.24-26; 5,3-6,1. – Richter (1996), 433ff. postuliert den Anschluss von 4,24-26 an 2,22 (eine „Reguel-Tradition“).

³³ So begegnet die Wendung „sucht ihn zu töten“ ein erstes Mal nach der Tötung des Ägypters in Bezug auf Pharao (*baqaš laharog* in Ex 2,15), der seinen Mord zu ahnden sucht, ein weiteres Mal in dem Rückblick, dass diese Gefahr gebannt ist (4,19 „da alle, die ihm nachstellten [*hamebaqešim 'æt-naphešækā*], gestorben waren“).

³⁴ Es ist denkbar, dass die Notiz deshalb an dieser Stelle eingelassen worden ist; so z. B. Richter (1996), 435.

³⁵ Die Ansage der zu tötenden ägyptischen Erstgeburt nimmt die letzte Plagenepisode in Ex 12,29-33 vorweg.

³⁶ Vgl. dazu Finsterbusch (2006), 21-45.

³⁷ Vgl. Naumann (2005), 19-50; Bauks (2007), 65-86.

³⁸ Kunin (1996), 4 und Morgenstern (1963), 35-70, hier 36: „The basic principal underlying the removal of a taboo was that the sacrifice, the giving to the spirit or spirits, of a portion, and particularly the first ... redeemed the remainder, freed it from the possession and power of the spirits, and thus rendered it available for participation or use in ordinary, normal, profane existence. ... Or another, equally logical application ... was that the sacrifice of a part of the tabooed object redeemed the remainder. The cutting off of some part of the body of every child, and with this the shedding of some of the child's blood, and the giving of this in proper, ceremonial manner to the spirits or to the particular spirit, which were or was thought to have brought the child into being, redeemed it completely and effectively. Here, quite manifestly, we have the origin of the rite of circumcision.“

³⁹ Vgl. Van Weyde (2004), 57-64.

⁴⁰ Maciejewski (2003), 33-39.

Stand 07.05.2015

Ritualerfindung“ (38) erzählt. Dieses Archiv beinhalte s.E. zwei verschiedene Geschichten: einmal die Geschichte der archaisch fundierten göttlichen Tötungsabsicht des symbolischen Sohnes Mose,⁴¹ zum anderen Moses Ansinnen den Sohn als Erstlingsopfer darzubringen, das dann schließlich dank der Mutter durch die Beschneidung substituiert ist.

Mit dem nunmehr symbolischen Opfer wird aber nicht nur die Kindestötung aufgehoben; auch das andere alte Ritual, die Beschneidung der Jünglinge im Rahmen von Initiationsfeiern, wird radikal transformiert. Die Säuglingsbeschneidung steht als eine Art von Kompromissbildung am Schnittpunkt beider Rituallinien, der Tradition der Kindesopferung sowie derjenigen der Jünglingsbeschneidung.⁴²

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das „Archiv der Beschneidung“ in anderer Weise Auskunft über Körpersymbolik gibt als es die psychoanalytischen Zugänge⁴³ erkennen lassen, sofern man es diachron liest. M. E. ist Ex 4,24-26 das Ergebnis eines längeren Wachstumsprozesses, der die ursprünglich disparaten Traditionen und Themen vereint und die Notiz zu einer Ritualanweisung in Sachen Beschneidung⁴⁴ geformt hat, welche jedoch erst in talmudischer Zeit als bindende Verpflichtung interpretiert wurde.

In synchroner Hinsicht sind folgende Umstände auffällig: Die Rede ist von Moses nicht-israelitischer Frau⁴⁵ und (mindestens – s. Ex 1,20) einem Sohn. Die von ihr spontan vorgenommene Beschneidung ist untypisch, denn Beschneidung wird in der Regel nicht durch Frauen durchgeführt.⁴⁶ Das Alter des Sohnes ist nicht präzisiert.⁴⁷ Doch erhält der durch eine Nichtisraelitin

⁴¹ Vgl. dazu Bakan (1974), 203-216: Damit eine patriarchal organisierte Gesellschaft ausschließen kann, dass durch Heirat Nachkommen in die Sippe eingebracht werden, die nicht Kinder des Patriarchen sind, wäre die Erstgeburt eigentlich zu töten. Die Beschneidung (wie die Taufe) werde zur symbolischen Alternative des Infantizids und diene der Anerkennung der Lebensberechtigung des Sohnes durch den Vater. - „In the circumcision rite, the ‚children‘ of Yahweh as Father of the people were accepted into the community and the infanticide impulse was redirected, just as Abraham’s intention to sacrifice Isaac was deflected to the ram. In psychoanalytic terms, circumcision was the reverse side of the Oedipus complex, and the incest taboo.“ (Turner, *Body and Society*, 106).

⁴² Maciejewski (2003), 38.

⁴³ Vgl. auch Kessler (2001), 204-221 und Wyatt (2009), 405-431.

⁴⁴ Vgl. Witte (1998), 308: „Ex 4,26, dessen Charakter als Ursprungsnotiz sich daraus ergibt, daß hier eigentlich von der Beschneidung des Mose und damit von der ersten Beschneidung in der Mosezeit überhaupt erzählt wird, dürfte mit Levin (1993), 332, als ein später midraschartiger Nachtrag anzusprechen sein, der verhindern will, daß Mose als Unbeschnittener sein Amt angetreten hätte.“

⁴⁵ Dass es in Ex 4,24-26 auch um ihre Integration in Israel geht (ggf. als eine Frage, die seit der Perserzeit äußerst virulent wird), reflektiert Römer, der den Textausschnitt wegen dieser Thematik für spätdeuteronomistisch hält (Römer [1994], 3-5.11 und [1998], 73-75; vgl. vorsichtiger auch Blum/Blum (1990), 41-54, bes. 53f. mit Anm. 40).

⁴⁶ Vgl. Gen 17,23; Jos 5,3.7; Ausn. 1Makk 1,60; 2Makk 6,10 – Knauf (1988), 151f. geht von der Erinnerung an kanaanäische Frauenbeschneidung aus, die die Midianiterin Zippora gekannt hat; pTebt. II 293, Z. 10 (TUAT N.F. Bd. 5: Texte zur Heilkunde, Gütersloh 2010, 328) bezeugt einen Antrag auf Beschneidung eines Priestersohnes durch seine Mutter (187 n.Chr.). Morgenstern (1963), 64ff. legt dar, dass der Ritus nur selten, wie in Gen 17 u.ö. dargelegt, Aufgabe des Vaters war, sondern letztlich auf eine Matriarchatsstruktur verweisen könnte, die ein (männliches) Mitglied der mütterlichen Familie den Ritus durchführen lässt.

⁴⁷ Vgl. z. B. Jacob (1997), 102f. zur Rekonstruktion der Altersangaben und der Identität des Sohnes.

durchgeführte Blutritus Vorbildcharakter, indem durch die Glosse in V. 26b die Verbindung zu einem bedeutenden Ritual Israels hergestellt wird. Eingeschoben ist die Notiz an einer Stelle, die proleptisch auf eine ganz andere Festinstitution anspielt, nämlich das Passafest mitsamt seiner historisierenden Begründung des von Gott rituell vorbereiteten Auszugs Israels aus Ägypten (4,22f.). Wichtig anzumerken ist auch, dass in der Exodus-Großerzählung Zipporas Tat unbeachtet bleibt, an späterer Stelle sogar berichtet wird, dass sie mit ihren zwei Söhnen erst nach dem Auszugsgeschehen Mose zugeführt worden ist (vgl. Ex 18,2-4) – und ihr so jegliche Mitbeteiligung am Exodusgeschehen abgesprochen ist.⁴⁸

Neben dem rätselhaften Szenario der kleinen Episode sind auch die Unbestimmtheitsstellen (*gaps*)⁴⁹ auffällig. So macht der Text z. B. nicht deutlich, ob es bei der Tötungsabsicht um Mose oder um seinen Sohn geht. Während die vorangehenden Textabschnitte die Hauptfigur Mose häufig nennen, lässt dieser Abschnitt die Referenz eigentümlich offen.⁵⁰ Auch ist der Akt der Beschneidung nirgends als spontaner Ritus in einer Notlage bekannt. Die Einzeluntersuchung ergibt, dass die Redeeinleitung „Es geschah“ (V. 24) einen typischen hebräischen Erzählbeginn darstellt. Eingeführt werden als Erzählfiguren „er“, der Sohn, Zippora und JHWH. Es darf angenommen werden, dass Mose erst durch den Großkontext zur Bezugsgröße des rückverweisenden Personalpronomens wurde. V. 26b ist auf den ersten Blick eine recht passende Schlussformulierung, bevor in V. 27 eine neue Episode mit Mose und Aaron als Protagonisten einsetzt. Die Nahtstellen sind also klar nachzuzeichnen: Die typische Erzähleinleitung „Und es geschah ...“, der knappe Plot und die ätiologisch anmutende Notiz bilden eine Texteinheit.⁵¹

Problematisch sind drei Dinge, auf die intensiver einzugehen ist:

1) die Ätiologie; 2) die Bezeichnung „Blutbräutigam“; 3) der Ritualverlauf dieser in V. 26b mit einer Beschneidung identifizierten Handlung.

1) Die typischen formalen Marker für eine Ätiologie („Darum nannte man...“; „bis zum heutigen Tage...“, „da nannte er ..., denn er sprach“⁵²) fehlen in Ex 4,26. Vielmehr sind sie durch die kleine Partikel „damals“ (ז) ersetzt. Gemeinsam ist dem Zeitadverb mit den typisch ätiologischen

⁴⁸ Vgl. Blum/Blum (1990), 47f.; Römer (1994), 8-10. Vgl. die Darlegung von Albertz (2012), 96-98.

⁴⁹ Schon die antiken Übersetzungen haben die Unbestimmtheitsstellen registriert und durch Ergänzungen zu präzisieren versucht. In der griechischen Übersetzung wird frei nach dem hermeneutischen Prinzip, dass die Bibel sich selbst erklärt, in Anlehnung an Gen 32,2ff. oder Ex 12,23 ein Engel als potenzielles Ausführungsorgan ergänzt.

⁵⁰ Hüllstrung (2003), 182-196 weist darauf hin, dass in 4,18-31 die Referenz peinlich genau geklärt ist und der Mose name in V. 18-21 sogar fünfmal wiederholt wird. Mit Ausnahme der syrischen Tradition haben die alten Versionen offen gelassen, ob Mose oder sein Sohn gemeint sei.

⁵¹ So die Mehrheit der Exegeten - die literarische Einheitlichkeit bestreitet indes Lescow (1993), 19-26.

⁵² Vgl. Scherer (2008), § 2.2; kritisch zum ätiologischen Charakter von Ex 4,24ff. Römer (1994), 6f.

Formeln, dass ein Bezug zwischen der Begebenheit und dem Leser hergestellt wird und somit der vorgenommenen Ausdeutung autoritativer Charakter beigemessen wird. Während ätiologische Formeln sonst meist wichtige Angaben zur Herkunft von Ritualbestimmungen geben, die gegenwärtig Gültiges in der Vergangenheit verorten und legitimieren (s. Gen 32,33), handelt es sich hier um eine pseudo-ätiologische Notiz. Es geht nicht etwa um kausale Erklärungen, wie es zu dem Ritus kam, sondern um einen rhetorischen Kunstgriff: Die enigmatische Wendung *ḥatan damîm* wird – wahrscheinlich erst sekundär – mit dem Ritus der Beschneidung identifiziert. Es geht um die Affirmation des Erzählten in seiner eigenen Symbolik.⁵³ Es ist dabei nicht auszuschließen, dass die rätselhafte Wendung ursprünglich *terminus technicus* eines Rituals A war, um schließlich in semi-ätiologischer Form der Sanktionierung eines anderen Rituals B zu dienen. Doch worum handelt es sich eigentlich bei *ḥatan damîm*?

2) Die rätselhafte Wendung des „Blutbräutigams“⁵⁴ wird durch die Wiederholung als Schlüsselbegriff des Abschnitts geradezu markiert. Hebr. *ḥatan*⁵⁵ bezeichnet sonst jedes in einem Verschwägerungsverhältnis befindliche, männliche Familienmitglied, wie Schwager, Schwiegervater oder Schwiegersohn.⁵⁶ Die Wendung verweist, etwas nachhinkend⁵⁷, auf Zipporas Sohn (V. 25a).⁵⁸

Einflussreich für das Verständnis ist die Erklärung von Julius Wellhausen. Seine Untersuchung alt- bzw. früh-arabischer Einflüsse in der hebräischen Bibel führte zu der These, dass die verstreuten Nachrichten über die in der früh-arabischen Welt praktizierte Beschneidung Zeugnis geben von einer „Art [...] Reifeprüfung, die der Jüngling bestehen mußte, bevor er heiraten durfte“.⁵⁹ Der Zusammenhang zwischen der Institution der Beschneidung und dem Status des Bräutigams entspricht der arabischen Wurzel *ḥatana*, die sowohl durch Beschneidung als auch durch Bräutigam übersetzt werden kann (so auch im Mittelhebr. Ges¹⁸, 411). Dieser Befund legt s.E. nahe, dass in Ex 4,24ff. einerseits der Sohn des Mose beschnitten wird, dass dies aber andererseits im Sinne einer

⁵³ P.J. van Dyk spricht von einer Funktion als „rhetorical device“ (Dyk [1990], 26ff.) und expliziert dies an Gen 16,11 (Ismaels Name: Gott hat gehört und seiner Charakterisierung als Wildesel in V. 12, gefolgt von der Namensätiologie des Wüstenbrunnens Lahai Roi in V. 14); vgl. Seebass (1997), 92-94 zu traditionsgeschichtlichen Überlegungen (mit Literatur).

⁵⁴ Vgl. Propp (1993), 495-518, bes. 501f.; er moniert, dass Bräutigam („bridegroom“) die Bezeichnung des Mannes am Tage der Hochzeit ist und somit unpassend ist. Wagner (2010), 458 Anm. 49 übersetzt in V. 26 sowohl *ḥatan* als auch *mwlæt* durch „Beschneider“, wobei die zweite Wendung die erste unbekannte erklärt.

⁵⁵ Vgl. dazu ausführlich Morgenstern (1963), 45-69.

⁵⁶ In Abgrenzung zu Blum / Blum (1990), die von dieser enigmatischen Wendung her versuchen, die Erzählung zu entschlüsseln, verzichtet Hüllstrung auf eine Übersetzung; zur Begründung Hüllstrung (2003), 189 mit Anm. 30. Evtl. mögliche Übersetzung wäre „Blutsangehöriger“ – da Blutsverwandtschaft falsche Assoziationen weckte.

⁵⁷ Vgl. dazu Blum / Blum (1990), 42f., die den Schluss ziehen, dass es deshalb deutlich um den kontextuell bereits eingeführten Mose als Protagonisten gehen müsse.

⁵⁸ So z. B. Morgenstern (1963), 44.

⁵⁹ Wellhausen (1897), 174f.; Wellhausen (1905), 338f.

Stand 07.05.2015

stellvertretenden Beschneidung von Mose selbst zu verstehen sei. Erst durch diesen stellvertretenden Ritus werde Mose schließlich zum „Blutbräutigam“ und entgehe dem tödlichen Zorn Jahwes. Der Nachsatz in V. 26 hätte dann die Funktion, einen nicht mehr gebräuchlichen *terminus technicus* zu erklären und ihn gleichzeitig in seiner neuen Form, nämlich als Beschneidung von kleineren Kindern, zu sanktionieren.

Über die im Text nicht explizierte Annahme Wellhausens, dass der Sohn ein Kleinkind sei, einmal hinwegsehend, sind folgende Kritikpunkte zu benennen, einmal sein Verständnis von *damîm* „Blut“ (Pl.) sowie die Interpretation des deutlich dreiteiligen Ritualakts:

Der Plural *damîm* bezeichnet in der Regel nicht „Blut“ als Abstraktum, sondern trägt in den Belegstellen die Konnotation von „viel Blut“, z. B. im Sinne einer „Blutschuld“.⁶⁰ Dieses Verständnis passt insofern in den Großkontext, als Mose wegen seiner Tat, einen Ägypter erschlagen zu haben, Heimsuchung fürchten muss, da die Bluttat mittels einer Sühnehandlung zu kompensieren wäre. Mose würde dann durch einen solchen rituellen Reinigungsakt⁶¹ für seine Führungsaufgabe gewissermaßen erst qualifiziert.⁶²

Eine andere Möglichkeit könnte darin bestehen, *damîm* als Anspielung auf einen Blutritus⁶³ zu verstehen. Überlegenswert ist zudem, ob die Wendung im Anschluss an einen altorientalischen Götternamen zu verstehen ist. Auch in Nordsyrien (Ebla, Emar und Mari) ist eine Gottheit mit dem Namen Damû überliefert. In Südmesopotamien (Isin und Girsu) ist seit der altbabylonischen Zeit eine Gottheit dieses Namens verehrt, die als Sohn Gulas mit heilenden Kompetenzen für die Dämonenaustreibung⁶⁴ und Krankheiten wie Epilepsie⁶⁵ ausgestattet ist.⁶⁶ In therapeutischen

⁶⁰ Zur Bannung der Sphäre der Blutschuld mit reinigender Funktion vgl. Propp (1993), 502 mit Hinweis auf Schneemann (1980), 794; vgl. auch Propp (1999), 236,238.

⁶¹ Die Qualifikation eines Menschen für seine Mission durch einen rituellen Reinigungsakt findet sich bereits in Jes 6.

⁶² Vgl. dazu ausführlich Propp (1993), 504ff. In der Regel wird wenigstens eine vorsätzliche Bluttat durch den Tod des Mörders kompensiert, in diesem Text fände durch den Ritus eine Substitution statt. Warum das möglich ist, bleibt in dem knappen Textstück unausgeführt.

⁶³ Vgl. Christ (1976), 63-65, der lediglich für Ex 4,25f. „Wundblut“ voraussetzt und das Pluralnomen im Sinne eines epexegetischen Genetivs deutet, der adjektivisch mit „blutig“ (statt „mörderisch“ wie z. B. in 2. Sam 16,7f. u.ö.) zu übersetzen ist, während *hatan* s.E. einen Beschnittenen bezeichnet (ebd. 58.130).

⁶⁴ Vgl. die Beschwörung gegen den Dämon „Jegliches Böse“ in der 5. Tafel des aus dem 1. Jahrtausend stammenden Handbuchs *Muššu'u* „Einreibung“ (BM 46276+; spät-babylonisch); vgl. Böck (2010a), 149; s. einen magisch-medizinischen Text gegen Gallenerkrankung (K 61+; 7. Jh. v. Chr.): Vs. II,49 (ebd., 76) und gegen die Lähmung der sagallu-Krankheit (KA 2453+; 7. Jh. v. Chr.), Rs III,20 (ebd., 104f.).

⁶⁵ Vgl. Hüllstrung (2003), 192 mit Anm. 39; zu Text und Übersetzung vgl. Schwemer (2010), 127 zu BAM IV 323 (7. Jh.), Rs. 93 „Am 15. Tag (des Monats), dem Tag, da Sîn und Samas zusammen stehen, 94 bekleidest du diesen Mann mit einem Sackgewand. Mit einer Obsidian(klinge) [= *surrum*] ritzt du seine Schläfen, 95 vergießt sein Blut. Du läßt ihn in einer mit Rohrbündelstandarten umzäunten Einfriedung sitzen ... 95 Der Mann spricht wie folgt:...“.

⁶⁶ Vgl. Becking (1999), 175f.; Black/Green (1992), 57; Cagni (1981), 47-86; Dahood (1981), 97-104. Vgl. auch Böck (2013), 21; sie erwähnt Damu als Sohn der Gula/Ningirim, der das Karzillu-Messer trägt (vgl. Köcher [1953], 57-107,

Texten Mesopotamiens und Ägyptens sind Blutapplikationen im Heilungskontext belegt.⁶⁷ Als Bedrohung für Säuglinge und Kinder ist die Dämonin Lamaštu bekannt, die zudem als unablässige Blutfresserin gilt.⁶⁸ So erinnert auch Ex 4,24f. in seiner ursprünglichen Form an altorientalische Blutrurale zur Abwehr von Dämonen⁶⁹, und die Heimsuchung JHWHs wäre demnach als Erkrankung zu interpretieren. Vergleichbar mit bösen Dämonen aus dem Bereich der Säuglings- und Kindergefährdung (wie z. B. Lamaštu), könnte der identifizierende Satz „du bist *ḥatan damîm*“ apotropäische Funktion haben in dem Sinne von „du bist meine Blutschützer“.⁷⁰ Subjekt des Angriffs wäre ein Kind, welches dank eines besonderen Rituals geheilt wird. Selbst die Unverständlichkeit des Begleitspruchs *ḥatan damîm* wäre kein Unikum. Es begegnet auch im mesopotamischen Kontext, dass Beschwörungsformeln als Arkanwissen unverständlich sind („Abrakadabra-Beschwörung“).⁷¹

Da der Identifizierungsversuch mit den Kulturen der Umwelt wie z. B. mit dem Gott Damû sehr hypothetisch bleibt⁷², ist es methodisch geboten, die Bedeutung der Wendung *ḥatan damîm* offen zu lassen, um sich dem Ritual selbst zuzuwenden.

3) Der geschilderte Ritualverlauf und -kontext ist dreiteilig. Das Ritual besteht aus dem „Abschneiden der Vorhaut“, gefolgt vom Berühren der Füße (häufig gedeutet als Euphemismus für Scham) und dem Ritualspruch der Zippora „*ḥatan damîm* bist du für mich!“ Durch dessen Performanz wird eine Aura von Faktizität erzeugt, welche die beschriebene Krisis als überwunden darstellt (V. 25a): Denn der Angreifer lässt ab.⁷³

Der Umstand, dass eine Frau eine Beschneidung als spontane Reaktion in einer unvorhergesehenen dramatischen Situation vollzieht, widerspricht dem, was wir sonst aus Bibel und Rabbinica über die

bes. col. I:12^v).101-103 zu BM 98584 + 98589 + K.5461a, Z. 27 (Rekonstruktion der Zeile, die in TUAT.Erg 5, 65 fehlt); vgl. auch Fritz (2003), 299ff.

⁶⁷ Stol (1993), 105f.

⁶⁸ Hüllstrung (2003), 192 mit Hinweis auf Farber (1980-83), 439-444 und Farber (2000), 1895-1904. Wiggermann (2000), 217-252, bes. 217ff. und Volk (1999), 1-30, bes. 3ff.

⁶⁹ Diskutiert wurde auch, ob sich der Ausdruck *ḥatan damîm* als Bezeichnung für einen Dämonen verstehen lässt; vgl. z. B. Christ, Blutvergießen, 130 mit Literatur). Der Name ist z. B. von akk. *ḥatanu* „schützen“ abgeleitet worden; so z. B. von J. Blau (1956) – vgl. Houtman (1983), 81-105, hier 100 mit Anm. 43.

⁷⁰ Die drei letzten Worte in V.26 wurden auch als eine zusammenhängende Wendung gelesen: „Blutbräutigam bzw. Blutschützer für die Beschneidungen“ (vgl. die Übersetzung des hebräischen Texts durch Le Boulluec / Sandevour (1989), 104).

⁷¹ Vgl. in der Beschwörung gegen die *sagallu*-Krankheit (BAM II 130, Vs. II 36-38) in der Übersetzung von Böck (2010b), 104 mit Hinweis auf Prechel/Richter (2001), 333-371. Vgl. auch Hüllstrung (2003), 192 Anm. 39 mit Hinweis auf Farber (2000), 1901: „Short spells, often in garbled and no longer understandable foreign languages (Hurrian and Elamite elements have occasionally been identified), are hallmarks of many magico-medical rituals.“

⁷² Der in sumerischer Zeit im Ahnen- und Totenkult verortete und mit Fruchtbarkeit befasste Gott Damu wurde in späterer Zeit zusammen mit seiner Mutter Gula als Heilgott verehrt (zur Erwähnung Damus in Beschwörungstexten vgl. Fritz (2003), 190-195); seit der altbabylonischen Zeit nahm das Vorkommen an Eigennamen, die mit Damu gebildet wurden, zu (vgl. Fritz (2003), 213-223).

⁷³ Vgl. dazu ausführlich Hüllstrung (2003), 190-193.

Beschneidung wissen.⁷⁴ Dem Ritus geht zudem sonst eine explizite Aufforderung zur Beschneidung voraus. Der spontan vorgenommenen Beschneidung als Reaktion auf Gefahr fehlt jeder zeremonielle Charakter.

Ein religionsgeschichtliches Beispiel jüngerer Datums lässt sich als Beleg für eine Beschneidung in Notlage anführen, nämlich die Notiz aus Philo von Byblos (Frag. 2,33), die erzählt, wie der Gott Kronos seinen erstgeborenen Sohn dem Vater Ouranos opfert und eine Selbstbeschneidung vornimmt, um mittels dieses Entsühnungsopfers Pest und Tod von seinem Volk abzuwehren.⁷⁵

Das Ritual besteht aus dem Abschneiden der *'ārlā* „Vorhaut“.⁷⁶ So untypisch das verwendete Verb für „abschneiden“ im Kontext der Beschneidung ist, so passend ist das verwendete Werkzeug (*sr* Flintstein; vgl. Jos 5,2; äg. *ser*⁷⁷), was funktional erklärbar ist. Die Identifizierung mit dem Beschneidungsritus erfolgt erst durch den Deutespruch in V. 26b.⁷⁸

Die Verwendung des Verbums *krt* „abschneiden, trennen“ ist ungewöhnlich, da *'ārlā* „Vorhaut“ sonst im biblischen Hebräisch in Kombination mit dem Verb *mwl* „beschneiden“ verwendet ist.⁷⁹ Da das hier bezeugte Verb typisch ist für die priesterschriftliche Tradition des Bundesschlusses zwischen JHWH und Volk⁸⁰, lässt sich eine zusätzliche Nähe zu dem thematisch verwandten Text in Gen 17 herstellen. Doch als ursprünglich ist diese Bundesassoziation nicht anzusehen.⁸¹

Eigentümlich im Kontext der Beschneidung ist der sich anschließende Gestus der Berührung der Füße. Selbst die grundsätzlich mögliche Übersetzung durch „Scham“ täuscht nicht darüber hinweg, dass im Vordergrund der Geste die Berührung mit dem ausgetretenen Blut und somit eine Blutapplikation steht. Das Ritual ist also deutlich als Blutritus gezeichnet, wobei die Handlung vor allem der Blutgewinnung dient.⁸² Die Blutberührung (hier begleitet von einem performativen

⁷⁴ Es gibt kein wirkliches, ausführlicheres religiöses Gesetz zur Beschneidung (im Vergleich zu anderen religiösen Bräuchen) und scheint sich demnach um etwas Alltägliches zu handeln, das auch durch Frauen vorgenommen werden kann; vgl. 1Makk 1,60 und 2Makk 6,10. S. oben auch Morgenstern in Anm. 45.

⁷⁵ Überliefert bei Euseb, *Praeparatio evangelica* I,10,33; vgl. Knauf (1997), 16-19; Quack (2012a), 613.

⁷⁶ Das Nomen kann metonymisch auch die Unbeschnittenen an sich bezeichnen, denn es geht einher mit kultischer Unreinheit und hat unterscheidende Funktion. Vgl. dazu ausführlicher Mayer (1989), 385-387.

⁷⁷ Vgl. zum Vokabular der Beschneidung in Ägypten ausführlich Quack (2012a), 580-597, der von neun untersuchten Termini mit z.T. sehr wenigen Belegen, was die genaue Bedeutung sehr diskutiert sein lässt, vor allem *s'ḇ* als *terminus technicus* benennt (586).

⁷⁸ Childs (1974), 100, betont, dass die redaktionelle Ergänzung in V.26b („Beschneidung“) die Handlung Zipporas erklären soll und nicht umgekehrt. Die Assoziation ergibt sich durch die Erwähnung der Vorhaut (*'ārlā*) in V. 25.

⁷⁹ Vgl. Schmidt (2011), 227; Blum/Blum (1990), 42 mit Anm. 7.

⁸⁰ P – s. den Beitrag von T. Römer in diesem Band.

⁸¹ Anders stellt sich der Befund in den rabbinischen Texten seit Mischna und Talmud dar; vgl. dazu ausführlich Blaschke (1998), 108-322; Bauks (2016).

⁸² Der Hinweis auf *ḥatan* als Beschneidungsterminus ist zwar seit Wellhausen (s.o.) verbreitet, trägt aber m. E. nichts zur Traditionsgeschichte bei, sondern lässt sich vielmehr als Ergebnis der Wirkungsgeschichte verstehen.

Stand 07.05.2015

Sprechakt) weist apotropäischen Charakter auf, wie er ein zweites Mal begegnet in der Aufforderung zur Bestreichung der Türpfosten und Türschwelle mit dem Blut des Pessach-Lammes (Ex 12,7.13.22). Auch hier dient die Markierung dazu, JHWH bzw. den von ihm gesendeten „Verderber“ an der israelitischen Erstgeburt vorbei gehen zu lassen. Ähnlich dürfte auch Ex 4,24-26 die apotropäische Bedeutung von Beschneidungsblut bezeugen.⁸³

III. Auswertung

Das Blut der beschnittenen Vorhaut dürfte ursprünglich als spontan gewonnenes, apotropäisches Schutzmittel gedient haben, um einen göttlichen (oder ursprünglich dämonischen?) Angriff abzuwehren. Problematisch scheint mir allerdings die Deutung im Sinne einer nachgeholtten Beschneidung als Reaktion auf die göttliche Tötungsabsicht⁸⁴. Denn es gibt weder im Alten Testament noch außerhalb des Alten Testaments Hinweise darauf, dass auf unterlassene Beschneidung der Tod stünde, und zwar weder der Tod des Unbeschnittenen noch der Tod dessen, der die Beschneidung vorzunehmen hätte, also des Vaters.⁸⁵ Das Beschnittensein wird als Voraussetzung geschildert, um zur israelitischen Kultusgemeinde dazuzugehören (vgl. Ex 12,44.48). Der Akt trägt demnach vor allem inkludierenden Charakter.

W. Propp setzt für den Wachstumsprozess des Textes vier Stadien voraus, die jeweils neue Sinnebenen gestiftet haben: Ursprünglich dürfte es um einen Blutritus gegangen sein, der erst im Nachhinein an die Beschneidung rückgebunden wurde. Da die Beschneidung als *rite de passage* mit der Heiratsfähigkeit des Initianten einherging, konnte die Reinterpretation der in ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr geläufigen Wendung *ḥatan damîm* gelingen. Erst in einem zweiten Schritt erhielt der Initiationsritus explizit religiöse Bedeutung, indem er zur Voraussetzung für die Teilnahme am Kult (z. B. im Pessachkontext) wurde. Im Anschluss wurde der Zeitpunkt der Durchführung von der Adoleszenz in die frühe Kindheit transferiert „when the bloodied child became a symbol of the paschal night, when the endangered first-born of Israel were saved by the

⁸³ Vgl. Hartenstein (2007), 119-137, bes. 133, in Anlehnung an Propp, Exodus, 236.238 z. B. zur Bannung der Sphäre der Blutschuld mit reinigender Funktion. – Auf das Verhältnis von Beschneidung und Blutritus – Erstgeburt und Pessach geht Sarna (1991), 25f. ausführlicher ein.

⁸⁴ Im Grunde handelt es sich um eine logische Konsequenz aus V.26a; vgl. Hüllstrung (2003), 188. Diese Deutung findet sich zuerst in den Targumim (s. unten).

⁸⁵ Gen 17,14 lässt als Straffolge nicht etwa die Todesstrafe erkennen, *krt nif.* bezeichnet vielmehr „den Ausschluß aus ...“ (vgl. Seebass [1997], 107; Wagner [2010], 459). In Jos 5,5 wird sogar ausdrücklich festgestellt, dass alle Israeliten, die während der 40jährigen Wüstenwanderung geboren wurden, unbeschnitten waren. Darauf hat Jahwe aber nicht mit der Tötung reagiert, sondern mit der schlichten Aufforderung, die Beschneidung nachzuholen. Wagner (2010), 455 sieht in dem Text die Erinnerung an eine Zeit, in der noch nicht beschnitten wurde und in 4,26 die Erinnerung, dass der Beschneidungsritus ursprünglich aus Ägypten kam.

Stand 07.05.2015

blood of the lamb".⁸⁶ Und dieses theologisch veränderte Verständnis lieferte schließlich die Voraussetzung, dass das Thema in die Mosebiographie Eingang finden konnte und als ein Sühneakt aus familiärer Solidarität interpretiert wurde. Das bedeutet aber, dass der Titel *ḥatan damîm* ursprünglich mit der Moseerzählung nichts zu tun hatte. Die geschaffene Ätiologie für die Kinderbeschneidung bildet die neuere Fassung eines alten apotropäischen Ritus', die verschiedene Motive in sich vereint.⁸⁷ Offensichtlich ging es auch um die Integration der midianitischen Frau des Mose, Zippora, in die JHWH-Gemeinschaft durch symbolische Blutsverwandtschaft.⁸⁸ Ursprünglich war es wohl auch nicht JHWH, der attackiert hat, sondern ein Dämon oder ein anderes zwischenmenschliches Wesen, welches mittels eines apotropäischen Ritus' – vielleicht midianitischen Ursprungs – von Zippora besänftigt wurde.⁸⁹

Die im Ritualspruch rezitierte und im Deutewort interpretierte Wendung des „Blutbräutigams“ bzw. „Blutangehörigen“ ist seltsam und schon von der frühen Rezeptionsgeschichte als seltsam wahrgenommen worden.

Interessant ist in diesem Kontext die griechische Übersetzung der LXX (4./3. Jh. v. Chr.):

24 Es geschah aber unterwegs, in der Herberge, da überfiel ihn der Bote des Herrn und suchte ihn zu töten. 25 Und Sepphora nahm einen Kieselstein, schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab, fiel (ihm) zu Füßen und sagte: Still steht das Beschneidungsblut meines Kindes! 26 Da ging er von ihr fort, weil sie gesagt hatte: Still steht das Beschneidungsblut meines Kindes. (LXX Deutsch).

LXX gibt im Vergleich mit dem hebräischen Text einen stringenter komponierten Handlungsverlauf wieder: An die Stelle Gottes tritt ein Bote, die Frau schreitet ein und beschneidet den Sohn, fällt vor dem Boten nieder, äußert einen Ritualspruch, der entweder den Vollzug der Handlung bestätigt oder lediglich der Blutstillung dient.⁹⁰ Der Ritualspruch, der nun des Deuteworts nicht mehr bedarf, wird zu der Begründung, warum es gelang, die Gefahr auszusetzen. Die rätselhafte ätiologische Notiz *ḥatan damîm* „ein Blut-Bräutigam im Bezug auf die Beschneidung“ wird in eine Erfüllungsnotiz transformiert. Hier zeigt sich, dass schon die antiken Übersetzungen

⁸⁶ Propp (1993), 515.

⁸⁷ Vgl. Albertz (2012), 96f.

⁸⁸ Blum/Blum (1990), 47f.

⁸⁹ Schmidt (2011), 230f.

⁹⁰ Kosmala (1962), 14-28, bes. 28 sieht hier die Anwesenheit von Blut deklariert, nicht die Feststellung, dass die Blutung gestillt wird und übersetzt: „The blood of the circumcision of my son was or is there (the result of the circumcision being still visible).“

Stand 07.05.2015

mit der Wendung Schwierigkeiten gehabt und sie in eine Positivaussage im Sinne des Handlungserfolgs umgemünzt haben, der sich aus der Beschneidung ergeben hat.⁹¹

Jüdisches Rewriting im Jubiläenbuch verzichtet nicht nur weitgehend auf die Details der Szene (z. B. Jub 48,2f⁹²; vgl. 4Q Gen-Ex^a frag. 24-25i), sondern entzieht zudem Gott die Verantwortung, indem es einen dämonischen Übergriff beschreibt: Dieser Variante nach ist der Dämon Mastema am Werk, der durch die Tötung des Mose versuchte, die Ägypter zu retten, was durch Gottes Eingreifen unterbunden werden musste, um den Auszug Israels aus Ägypten zu ermöglichen. Anders argumentieren Targum Pseudo-Jonatan und Targum Jerusalem z.St., wenn sie den Angriff damit begründen, dass Mose seinen Sohn nicht beschnitten hatte. In diesem Sinne explizieren VitMos (sl) 598 und Chron-Jerahm 47,1.2: „Sie ruhten sich an einem bestimmten Platz aus, und ein Engel kam herab und griff ihn an wegen der Übertretung des Bundes, den Gott mit seinem Sklaven Abraham gemacht hatte, weil er seinen ältesten Sohn nicht beschnitten hatte, und er wollte ihn erschlagen.“⁹³ Während in den Targumim der Vernichter bzw. der Engel des Todes handelt, ist es nach dem Talmud bNedarim 32a Satan (vgl. MidrWajoscha 96).⁹⁴ Einig sind sich alle diese Versionen darin, dass der Text von der Tötung des Mose und nicht der seines Sohnes ausgeht.

Die Integration des ursprünglichen Blutritus' in den größeren Kontext des Exodus als dem grundlegenden „jüdischen Nationalepos“ ermöglicht eine Reihe von Assoziationen, die zu seiner Ausdeutung beitragen: die Integration apotropäischer Riten, die Integration von deren nichtisraelitischen „Trägern“, die Gefährdung des Helden Mose, Bestimmungen zur Erstgeburt oder aber Bestimmungen zur Auslösung von Blutschuld bieten einige dem Kontext geschuldete Lesehilfen, die dem rätselhaften Text erst Sinn verleihen. Wichtig erscheint mir, dass keine der Perspektivierungen exklusiven Anspruch erheben kann, sondern Vieldeutigkeit im Textausschnitt absichtsvoll belassen ist. Dazu tragen die vielen *gaps* bei. Dank des Deuteworts, welches das apotropäische Blutritual *ḥatan damîm* „im Bezug auf die Beschneidung(en)“ verortet, wird der Beschneidung schützende Wirkung zugewiesen. Dass Beschneidung die rituelle Substitution des Erstlingsopfers sei, hat auf der endgestaltlichen Textebene (im Kontext von Ex 4,22f.) zwar durchaus Anhalt, lässt sich aber aus Ex 4,24-26 weder ableiten noch begründen.

⁹¹ Vgl. ausführlich Wyatt (2009), 412f.; Wenigstens in ExodB (Vaticanus) ist die Ätiologie am Schluss ausgelassen; vgl. Gurtner (2013), 40f.; anders Wevers (1990), 55, der von einem Schreiberfehler ausgeht.

⁹² Berger (1981)1, 542f.: 2 Und du weißt, was er mit dir geredet hat auf dem Berge Sinai und was der Fürst Mastema mit dir tun wollte, als du nach Ägypten zurückkehrtest, auf dem Weg bei der Tanne am schattigen Ort. 3 Wollte er dich nicht mit aller seiner Macht töten und die Ägypter retten aus deiner Hand, als er dich sah, daß du gesund warst, daß du Gericht wirken solltest und Rache gegen die Ägypter? 4 Und ich befreite dich aus seiner Hand [...].

⁹³ Zitiert nach Berger (1981), 543.

⁹⁴ Vgl. Berger (1981), 543 ad 2; Blaschke (1998), 477; zu frühchristlichen Interpretationen vgl. Blaschke (1998), 469-490; Jacob (2008), 311-323.

Stand 07.05.2015

Trotz des Unverständnisses des ursprünglichen Blutritals und seiner Bezeichnung hat sich dieser Text allmählich zu einer Ätiologie der Beschneidung entwickelt. So zog insbesondere die rabbinische Auslegung aus dieser Notiz das Fazit, dass die Beschneidung ein zentrales Merkmal jüdischer Identität ist:

„R. Jehosua B. Qorcha sagte: Bedeutend ist die Beschneidung, dass ihrethalben dem gerechten Mosche nicht einmal eine Stunde Aufschub gewährt wurde.“ (Ned. 31b)⁹⁵

Dem rabbinischen Diktum folgt eine Reihe von Begründungen, warum Mose auf der Reise den Sohn nicht beschnitt und sich bzw. seinen Sohn überhaupt gefährdet habe. Einigkeit zeigen die Rabbinen in ihrer durchaus kontroversen Diskussion über die Stelle lediglich bezüglich des *Imperativs der Beschneidung*, obwohl er sich aus der rätselhaften Begebenheit selbst nicht weiter ableiten lässt.⁹⁶ Historische Untersuchungen zum rituellen Umgang mit der Beschneidung in griechisch-römischer Zeit⁹⁷ lassen erkennen, dass bis weit in die rabbinische Zeit Beschneidung keinesfalls ausreichte, um jüdische Identität⁹⁸ zu markieren. Identitätsbildung erwies sich schon in der Antike mit ihren multikulturellen Bezügen als ein sehr komplizierter Vorgang. Dringlich ist zudem die Frage, inwieweit es sich überhaupt um ein Zeichen *religiöser* Zugehörigkeit handelte. Wie bereits das Fehlen eigensprachlicher Begrifflichkeit für Religion in der Antike anzeigt,⁹⁹ hat die Körpersymbolik lange Zeit erst einmal auf das Ethnos anstelle des Ethos verwiesen.¹⁰⁰

Spannend bleibt die Frage nach den Gründen für die Aufnahme dieser archaisch wirkenden Tradition in den Mosezyklus, die von den exegetischen Kommentaren weitgehend ausgeblendet wird.¹⁰¹ Die Rezeptionsgeschichte verdeutlicht nicht nur die Mühe, den Text in seinem (neuen) literarischen Kontext zu plausibilisieren, sondern zeigt auch an, dass ein eindeutiges Verständnis nicht zu erreichen ist. Stattdessen präsentiert sie Variationen der Auslegung, die sich aus dem größeren Zusammenhang ergeben.

⁹⁵ Zitiert nach Goldschmidt (1996), 429; vgl. Jacob (1997), 100; Sarna (1991), 25. Es gehe um die Gefährdung des unbeschnittenen Sohnes, weil Mose diese versäumt habe, vgl. auch Bauks (2016).

⁹⁶ Vgl. Sarna (1991), 25: „the brief narrative in verses 24-26 underscores the paramount importance of the institution of circumcision and the surpassing seriousness of its neglect.“ Jacob (1997), 102f. bezieht die Notiz auch auf Mose, den göttlichen Zorn aber auf die Tatsache, dass Mose seine Familie zu dieser wichtigen Mission mitnimmt (mit Verweis auf die Kommentare von A. Ibn Esra und S.D. Luzzato).

⁹⁷ Vgl. Spann (2012), 225-242.

⁹⁸ Für Collins (1997), 211f. stellt sie bestenfalls ein Erkennungszeichen der Juden durch Nichtjuden dar. Zu der Frage, was eigentlich jüdisch sein bedeutet, vgl. Mason (2007), 457-512. Er unterscheidet in Jehudîm, Judaios, Judaismus/Judaisierung (zuerst in 2Makk belegt, wird aber erst im 3. Jh. bei den Kirchenvätern zu einem Glaubenssystem, das vom Christianismus abgesetzt wird, 471ff.).

⁹⁹ Vgl. Mason (2007), 378-481; zum römischen Kontext vgl. J. Rüpke (2006), 11-18.42f.

¹⁰⁰ Vgl. Mason (2007), 480-488, der Ethnos in Verbindung mit Ethos, Kultus, bestimmte Orte, Familientraditionen und Magie u. a. stellt und Konversion als einen Vorgang beschreibt, der dem Wechsel von einer ethnischen Gruppe in eine andere gleicht (491).

¹⁰¹ Vgl. aber Kessler (2001), 206ff. zur Midianiterhypothese; Morgenstern (1963), 38f. zur Keniterhypothese.

Ich komme zurück zu S. Freud und seiner Beobachtung:

Nur als absichtlichen Widerspruch gegen den verräterischen Sachverhalt kann man die rätselhafte, unverständlich stilisierte Stelle in Exodus auffassen, daß Jahve einst dem Moses gezürnt, weil er die Beschneidung vernachlässigt hatte, [...] Und hier findet sich der Anlaß zu einem entscheidenden *Streich* gegen die ägyptische Herkunft der Beschneidungssitte. *Jahve hat sie bereits von Abraham verlangt, hat sie als Zeichen des Bundes zwischen sich und Abrahams Nachkommen eingesetzt.* (Der Mann Moses, 144f.)

Für Freud war die Beschneidung als Bundeszeichen schlecht gewählt, da schon in der Antike bekannt war, dass sie auch in Ägypten weit verbreitet war. Er wertet die Einführung der Beschneidung als Legitimierung und Kompensation Israels, um die Nachfolge des inzwischen in Ägypten ausgemerzten Monotheismus' in gebührender Form anzutreten. Nach Moses Tod sei der Ritus in die Abrahamzeit vorverlegt (Gen 17) und mit der Notiz in Ex 4 die absolute Wertigkeit betont worden. Erst so wurde Beschneidung in einen genuin israelitischen Brauch umgedeutet.

Im Anschluss an die psychoanalytischen Deutungen des Sinns der Beschneidung als symbolische Unterwerfung bei Freud oder aber als symbolisches Opfer bei Morgenstern und Maciejewski interpretiert der Alttestamentler R. Kessler Ex 4,24-26 als eine Fehlleistung, die „zum Einen ein überraschendes und befremdendes Element enthält, das doch zum Andern mehr oder weniger geschickt in den herrschenden Diskurs der Exoduserzählung integriert ist.“¹⁰² Doch ist diese Herangehensweise modern, indem Traditionsliteratur an das Individuelle des Menschen rückgebunden wird, über das der antike literarische Text an sich keine Aussagen zulässt. Im Vergleich dazu ist die kulturanthropologische oder -soziologische Herangehensweise weniger hypothetisch und mit den geläufigen historisch-kritischen Zugängen weitaus kompatibler. Sie verzichtet auf eine universal anthropologische, geradezu gattungsgeschichtlich vorgegebene Voraussetzung, die auch die individuelle Biographie prägt, nämlich, dass Beschneidung eine Variante darstellt, um auf eine Urerfahrung, wie die Erinnerung an den „Vatermord“, zu reagieren und dies in Form eines symbolischen Akts zu kompensieren. Der Rückschluss von der Phylo- auf die Ontogenese ist nicht unvermittelt zu denken. Beschneidung als natürliches Symbol kann nicht universell definiert werden. Stattdessen ist ihre strukturelle Bedeutung im jeweiligen gesellschaftlichen Rahmen zu berücksichtigen. Beschneidung wurde durch die auf den Bund Gottes mit Israel verweisende Begründung zu einem Symbol der Gruppenidentität¹⁰³, das im Falle eines Verbots an Bedeutung gewinnt, da es die Gruppenloyalität verstärkt und einfordert. Somit bringt

¹⁰² Vgl. Kessler (2001), 208; er reduziert die Narration auf den hilflosen Helden (Mose), den zürnenden Gott und die rettende Frau als Spuren eines kryptischen Gedächtnisses, auf das der im kulturellen Gedächtnis verankerte Ritus der Beschneidung „reagiert“.

¹⁰³ Vgl. M. Jungs Ausführungen zur indexalischen Bedeutung von Dtn 4 in diesem Band sowie Ackermann, der den Körper mit M. Douglas als das „mikrokosmische Abbild der Gesellschaft“ umschreibt, der das Sozialsystem „systematisch zum Ausdruck bringt“ (s.S. xy).

Stand 07.05.2015

konkret vorgenommene Verkörperung soziale Strukturen symbolisch zum Ausdruck, die ihre Berechtigung aus einer Kombination von Tradition und Narration bezieht und daraus argumentative Gründe ableitet. Damit dürfte sich M. Jungs aufgestellte These bewähren, dass verkörperte Erfahrung („embodied experience“), eingebettete Wertkonzeptionen („embedded social practices“) und freistehende Gründe („discursive, freestanding reasoning“) in einem reziproken und nicht etwa hierarchischen Verhältnis zueinander stehen.¹⁰⁴

¹⁰⁴ S. M. Jung, xy.

Literatur

- Abusch (2003): Ra'anan Abusch, „Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt“. In: P. Schäfer (Hg.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New perspectives on the second Jewish revolt against Rome*, Tübingen, 71-91.
- Albertz (2012): Rainer Albertz, *Exodus 1-18 (ZBK)*, Zürich.
- Assmann (2001): Jan Assmann, *Mose, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, 3. Auflage, Frankfurt/M.
- Bakan (1974): David Bakan, „Paternity in Judeo-Christian Tradition“. In: Allan W. Eister (Hg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York, 203-216.
- Bauks (2003): Michaela Bauks, „Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie (Ex 7-14)“. In: A. Lange, H. Lichtenberger (Hg.), *Dämonen - Demons. Die Dämonologie der alttestamentlich-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, 83-97.
- Bauks (2007): Michaela Bauks, „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 / L. Lazar (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, (SHR 112), Leiden, 65-86.
- Bauks (2016): Michaela Bauks, „Exod 4:24-26 - The Genesis of the ‘Torah’ of Circumcision in Post-Exilic and Rabbinic Discourses“, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häußl (Hg.), *Sedayah and Torah in Post-exilic Discourse*, Sheffield (in Vorbereitung)
- Bazzana (2010): Giovanni Battista Bazzana, „The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy“. In: M. Rizzi (Hg.), *Hadrian and the Christians*, Berlin, 85-109.
- Becking (1999): Bob Becking, „Art. Blood“. In: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. Auflage, 175-176.
- Berger (1981): Klaus Berger, *Das Jubiläenbuch (JSHRZ II/3)*, Gütersloh.
- Black / Green (1992): Jeremy Black / Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An illustrated Dictionary*, London.
- Blaschke (1998): Andreas Blaschke, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandte Texte*, Tübingen.
- Blau (1956): Joshua Blau, „The Ḥatan damim (Ex. IV, 24-26)“. In: *Tarbiz* 26, 1-3.
- Blum / Blum (1990): Erhard Blum / Ruth. Blum, „Zippora und ihr *chatan-dāmīm*“. In: E. Blum / C. Macholz / E.W. Stegemann (Hg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)*, Neukirchen-Vluyn, 41-54.

Stand 07.05.2015

- Böck (2010a): Barbara Böck, „Muššu’u-Beschwörungen“. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF), Bd. 5: Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 147-152.
- Böck (2010b) Barbara Böck, „Krankheiten der Extremitäten und unteren Körperhälfte“. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF), Bd. 5: Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 69-106.
- Böck (2013): Barbara Böck, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian*, Leiden.
- Cagni (1981): Luigi Cagni, „Il sangue nella letteratura assiro-babilonese“. In: *Sangue e Antropologia Biblica*, Rom, 47-86.
- Childs (1974): Brevard Childs, *The Book of Exodus (OTL)*, Philadelphia.
- Christ (1976): Hieronymus Christ, Blutvergießen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dam (Theologische Dissertationen 12), Basel.
- Coats (1999): George W. Coats, Exodus 1-18 [FOTL IIA], Grand Rapids, MI.
- Collins (1997): John J. Collins, „A Symbol of Otherness. Circumcision and Salvation in the First Century“. In: J.J. Collins, Seer, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism (SJSJ 54), Leiden u. a., 211-235.
- Dahood (1981): Mitchell J. Dahood, „Il dio Damu nelle tavolette do Ebla“. In: *Sangue et Antropologia Biblica*, Rom, 97-104.
- Douglas (1986): Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt.
- Dyk (1990): Peet J. van Dyk, „The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives“. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 102, 19-33.
- Eckhardt (2012): Benedikt Eckhardt, „Introduction“. In: ders. (Hg.) *Groups, Normativity, and Rituals. Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba*, Leiden/Boston, 2-5.
- Farber (1980-83): Walter Farber, „Art. Lamaštu“. In: *Reallexikon der Assyrologie und vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 6, 439-466.
- Farber (2000): Walter Farber, „Art. Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia“. In: *Civilizations of the Ancient Near East (CANE) III+IV (2000) 1895-1909*.
- Feucht (2003): Erika Feucht, Beschneidung in Ägypten, in: S. Meyer (Hg.), *Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*, Leiden/Boston, 81-94
- Finsterbusch (2006): Karin Finsterbusch, *Vom Opfer zur Auslösung. Analyse ausgewählter Texte zum Thema Erstgeburt im Alten Testament, Vetus Testamentum* 66, 21-45.
- Freud (1950): Sigmund Freud, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“. In: ders., *Gesammelte Werke, Bd. XVI: Werke aus den Jahren 1932-1939*, hg. von A. Freud, Frankfurt.

- Freud (1999a): Sigmund Freud, „Das Tabu der Virginität“. In: ders., *Gesammelte Werke*, , Bd. XII: *Werke aus den Jahren 1919-1920*, hg. v. A. Freud u. a., Frankfurt.
- Freud (1999b): Sigmund Freud, „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose“. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XII: *Werke aus den Jahren 1919-1920*, hg. v. A. Freud u. a., Frankfurt.
- Freud (1999c): Sigmund Freud, „Totem und Tabu“. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. IX: hg. v. A. Freud u. a., Frankfurt.
- Fritz (2003): Michael M. Fritz, „Und weinten um Tammuz“. *Die Götter Dumuzi-Ama'ushumgal'anna und Damu (AOAT 307)*, Münster.
- Hartenstein (2007): Friedhelm Hartenstein: „Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament“ . In: J. Frey / J. Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (utb 2953), Tübingen.
- Goldschmidt (1996): Lazaurs Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd. 5, Darmstadt.
- Grunert (2002): Stefan Grunert, „ ‚Nicht nur sauber, sondern rein‘ - Rituelle Reinigungsanweisungen aus dem Grab des Anchmahor in Saqqara“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 30, 137-151.
- Gugutzer (2004): Robert Gugutzer, *Zur Soziologie des Körpers*, Bielefeld.
- Gurtner (2013): Daniel M. Gurtner, *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*, Leiden.
- Hanning / Witthuhn (2010): Rainer Hannig / Orell Witthuhn, „Ägyptische medizinische Texte des 2. Jt. v. Chr.“ , In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF)*, Bd. 5: *Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 217-273.
- Hendel (2008a): Ronald. Hendel, „Mary Douglas and Anthropological Modernism“, *Journal of Hebrew Scriptures* 8, Art. 8.
- Hendel (2008b): „Remembering Mary Douglas: *Kashrut*, Cultures, and Thought-Style“, *Jewish Studies* 45, 3-15.
- Houtman (1983): Cornelis Houtman, „Exodus 4:24-26 and Its Interpretation“. In: *Journal of Northwest Semitic Languages*. Vol. 11, 81-105.
- Houtman (1993): Cornelis Houtman, *Exodus*. Vol. 1 (*HCOT*), Kampen.
- Hüllstrung (2003): Wolfgang Hüllstrung, „Wer versuchte wen zu töten? Ein Beitrag zum Verständnis von Exodus 4,24-26“. In: A. Lange / H. Lichtenberger (Hg.), *Dämonen - Demons. Die Dämonologie der alttestamentlich-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, 182-196.
- Jacob (1997): Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, hg. v. Sh. Mayer, Stuttgart.

Stand 07.05.2015

- Jacob (2008): Andrew S. Jacob, Blood will out. Jesus' Circumcision and Christian Readings of Exod 4:24-24, Henoch 30, 310-332.
- Jördens (2010): Andrea Jördens, „Griechische Texte aus Ägypten: Texte zur Beschneidung“. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF), Bd. 5: Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 326-330.
- Kessler (2001): Rainer Kessler, „Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte - das Beispiel von Ex 4,24-26“. In: *Evangelische Theologie* 61, 204-221.
- Knauf (1988): Ernst A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden.
- Knauf (1997): Ernst A. Knauf, „Supplementa Ismaelitica“. In: *Biblische Notizen* 40, 16-19.
- Köcher (1953): Franz Köcher, „Der babylonische Göttertypentext“. In: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1, 57-107.
- Kosmala (1962): Hans Kosmala, „That Bloody Husband“: In: *Vetus Testamentum* 12, 14-28.
- Kuhlmann (2002): Peter Kuhlmann, *Religion und Erinnerung*, Göttingen.
- Kunin (1996): Seth D. Kunin, „The Bridegroom of Blood: A Structural Analysis“. In: *Journal for the Study of Old Testament*. Vol. 21, 3-16.
- Le Boulluec / Sandevor (1989): Alain le Boulluec / Pierre Sandevor, *Exodus [BdA 2]*, Paris.
- Lescow (1993): Theodor Lescow, „Ex 4,24-26: Ein archaischer Bundeschlußritus“. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 105, 19-26.
- Levin (1993): Christoph Levin, *Der Jahwist (FRLANT 157)*, Göttingen.
- Levinson (1997): Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford.
- Maciejewski (2003): Franz Maciejewski, „Das biblische Archiv der Beschneidung“. In: *Biblische Notizen* 117, 33-39.
- Mason (2007): Steve Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism. Problems of categorization in Ancient Judaism“. In: *Journal for the Study of Judaism* 38, 457-512.
- Mayer (1989): G. Mayer, „Art. ‘arel, ‘árlá“. In: *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. 6, 385-387.
- Meyer (1906): Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle.
- Morgenstern (1963): Julian Morgenstern, „The ‚Bloody Husband‘ (?) (Exod. 4:24-26) once again“. In: *Hebrew Union College Annual* 34, 35-70.
- Naumann (2005): Thomas Naumann, „Die Preisgabe Isaaks (Gen 22) im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Geschichte“. In: B. Janowski / N. Greiner (Hg.), *Genesis 22 in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen, 19-50.

- Olyan (2000): Saul Olyan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton/N.J.
- Oppenheimer (2003): Aharon Oppenheimer, „The Ban on Circumcision as a Cause of the Revolt: A Reconsideration“. In: P. Schäfer (Hg.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New perspectives on the second Jewish revolt against Rome*, Tübingen, 55-69.
- Prechel / Richter (2001): Doris Prechel / Thomas Richter, „Abrakadabra oder Althurratisch. Betrachtungen zu einigen altbabylonischen Beschwörungstexten“. In: dies. / J. Klinger (Hg.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien (FS V. Haas)*, Saarbrücken, 333-371.
- Propp (1993): William H. Propp, „That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6)“. In: *Vetus Testamentum* 43, 495-518.
- Propp (1999): William H. C. Propp, *Exodus 1-18 (AB 2)*, New York.
- Quack (2012a): Joachim Friedrich Quack, „Zur Beschneidung im Alten Ägypten“. In: A. Berlejung / J. Dietrich / J.F. Quack (Hg.), *Menschenbild und Körperkonzepte*, Tübingen, 561-651.
- Quack (2012b): Joachim Friedrich Quack, „Die traditionelle Beschneidung, ihr Verbot und ihre Sondergenehmigung in Ägypten“. In: J. Heil / S.J. Kramer (Hg.), *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin, 17-22.
- Richter (1996): Hans-Friedemann Richter, „Gab es einen ‚Blutbräutigam‘? Erwägungen zu Ex 4,24-26“. In: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception – Interpretation (BETHL 126)*, Leuven, 433-441.
- Römer (1994): Thomas Römer, *De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26*, *Etudes Théologiques et Religieuses* 69, 1-12.
- Römer (1998): Thomas Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament (Essais bibliques 27)*, Genève.
- Rüpke (2006): Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, 2. Auflage, München.
- Sarna (1991): Nahum Sarna, *Exodus (JPS Torah-Commentary), Bd. 2*, Philadelphia.
- Sasson (1966): Jack Sasson, „Circumcision in the Ancient Near East“. In: *Journal of Biblical Literature* 85, 473-476.
- Schäfer (1981): Peter Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen.
- Scherer (2008): Andreas Scherer, „Art. Ätiologie“. In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de, Zugriffsdatum: 12.10.2013)*.
- Schmidt (2011): Werner H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30 (BKAT 2/1)*, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn.
- Schneemann (1980): Gisela Schneemann, „Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Ex. 4,24-26“. In: *Theologische Literaturzeitung* 105, 794.

Stand 07.05.2015

- Schneemann (1989): Die Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24-26, *Communio viatorum* 32, 21-37 und 193-200.
- Schwemer (2010): Daniel Schwemer, „Therapien gegen von Geistern oder von Hexerei verursachten Leiden“. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF), Bd. 5: Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 123-135.
- Seebass (1997): Horst Seebass, Genesis II/I (Vätergeschichte I), Neukirchen-Vluyn.
- Sellin (1992): Ernst Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig.
- Spann (2012): Korbinian Spann, „The Meaning of Circumcision for Strangers in Rabbinic Literature“. In: Benedikt Eckhardt (Hg.) *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, Leiden/Boston, 225-242.
- Stol (1993): Marten Stol, *Epilepsy in Mesopotamia (CM 2)*, Groningen.
- Turner (2008): Bryan S. Turner, *Body and Society: Explorations in Social Theory*, 3. Auflage, London.
- Van Ruiten / Vandermeersch (1994): Jacque van Ruiten / Patrick Vandermeersch, „Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freud's boek over Mozes en het monotheïsme: op zoek naar het ‘echte feit’“. In: *Tijdschrift voor Theologie* 34, 269-291.
- Van Weyde (2004): Karl W. van Weyde, *The Appointed Festivals of YHWH: The Festival Calendar in Leviticus 23 and the sukkot Festival in Other Biblical Texts (FAT II/4)*, Tübingen.
- Volk (1999): Konrad Volk, „Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte“. In: *Orientalia N.S.* 68, 1-30.
- Wagner (1973): Siegfried Wagner, Art. *bāqaš*, ThWAT 1, 754-769.
- Wagner (2010): Volker Wagner, „Profanisierung und Säkularisierung der Beschneidung im Alten Testament“. In: *Vetus Testamentum* 60, 447-464.
- Wellhausen (1897): Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums. Skizzen und Vorarbeiten Heft III*, 2. Auflage Berlin.
- Wellhausen (1905): Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Auflage, Berlin.
- Westendorf (2010): Wolfhart Westendorf, „Einleitung“. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge (TUAT.NF), Bd. 5: Texte zur Heilkunde*, Gütersloh, 209.
- Wevers (1990): John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus (SCS 30)*, Atlanta/GA.
- Wiggermann (2000): Frans Wiggerman, „Lamaštu, daughter of Anu. A Profile“. In: M. Stol / F. Wiggermann (Hg.), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting (CM)*, Groningen, 217-252.
- Willis (2010): John T. Willis, *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bern.

Stand 07.05.2015

Witte (1998): Markus Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin/New York.

Wyatt (2009): Nick Wyatt, "Circumcision and Circumstance: Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit". In: *Journal for the Study of the Old Testament* 33, 405-431.

Autorin