

Quelle: <http://www.gisela-schneemann.de>

Die Deutung und Bedeutung

der Beschneidung nach Exodus 4,24-26

Diese Arbeit geht auf eine Dissertation zurück, die 1979 an der Comenius-Fakultät in Prag vorgelegt und 1989 in der tschechischen Zeitschrift *Communio viatorum* in gekürzter Form veröffentlicht wurde.

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Jan Heller, möchte ich zuallererst Dank sagen für alle Ermutigung und Unterstützung dabei.

Über die Ursachen der Entstehung des uralten Brauchs der Beschneidung gibt das Alte Testament ebensowenig Auskunft wie religionsgeschichtliche Texte anderer die Beschneidung praktizierender Völker. Es führt die Beschneidung auf einen Befehl Gottes zurück, dessen Wille keiner Begründung bedarf. Doch lassen die alttestamentlichen Überlieferungen gerade in ihrem Wandel im Laufe der Geschichte Israels Deutungen der Beschneidung erkennen. Unter den Deutungen gehört der Text Ex 4,24-26 zu den ältesten. Dennoch ist es nicht ohne Belang, das theologische Umfeld kennenzulernen, in dem sich die Aussagen über die Beschneidung im Alten Testament bewegen.

Die Exegese wird sich auf die problematischen Punkte des in Frage stehenden Textes konzentrieren, und auch die Literatur zum Text wird, um der Lesbarkeit willen, nur in ihren Tendenzen, nicht in ihren einzelnen Vertretern berücksichtigt.

Am Schluß soll ein Überblick über die Auseinandersetzung des Neuen Testaments mit der Beschneidung stehen mit besonderem Nachdruck auf der Beziehung zu Ex 4,24-26 und der daraus resultierenden Bedeutung des Textes für unsere Zeit.

1. Der theologische Kontext der Beschneidung im Alten Testament

a) Die Beschneidung als Bundeszeichen - Ja zur Erwählung

Das Alte Testament weiß noch von einer Zeit ohne Beschneidung. Es ordnet die Entstehung der Sitte zeitlich in die Epoche der Erzväter ein. Damit wird zweierlei gesagt:

Erstens: Die Beschneidung gehört nicht in die Menschheitsgeschichte, sie ist also nichts Allgemeinmenschliches.

Zweitens: Die Beschneidung beginnt mit Abraham, dem Stammvater vieler Völker, speziell des Verheißungsträgers Isaak. Beschnittensein konnte ein Ausdruck für Abrahamskindschaft werden. Die Beschneidung gehört in die Erwählungsgeschichte und ist daher verbunden mit allen Konflikten, die sich aus der Erwählung eines Volkes vor anderen im Miteinander der Völker ergeben.

Die Stelle, die sich am ausführlichsten mit der Beschneidung befaßt, ist Gen 17. In diesem Kapitel kommt außerdem der Begriff „Bund“ dreizehnmal vor. Es ist der Ort, der die Verklammerung des Bundesgedankens mit der Beschneidung am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Es fällt auf, daß der Bund mit Abraham nicht nur in seiner eigenen Beschneidung besteht, sondern die Beschneidung der ganzen Sippe und des Gesindes einschließt, das unter Umständen fremdländischer Herkunft ist. Der Bund der Beschneidung ist weder an Blutsverwandtschaft noch an soziale Gleichwertigkeit geknüpft. Dieser nichtexklusive Elitismus wird noch heute als anstoßerregend empfunden.

Andererseits hat der Bund, den der Vater mit Gott eingeht, seine Auswirkungen in positiver und negativer Hinsicht am Sohn (Gen 17,7f14; vgl. Ex 20,5f). Er erfaßt in horizontaler Richtung die in einem Haushalt lebende Generation und in vertikaler Richtung deren Väter und Nachkommen. So vereint er in sich Merkmale einer Religionsgemeinschaft und eines Volkes.

Gott verheißt Abraham durch den Bund Volk und Land. Wer nicht beschnitten ist, soll auch aus dem Volk ausgerottet werden. In den Kämpfen Israels mit den Philistern als dem Prototyp der Unbeschnittenheit, ging es sowohl um staatliche als auch um religiöse Unabhängigkeit (Jud 14,3;15,18;1Sam 14,6;17,26.36;31,4;2Sam 1,20).

Israel mußte nach dem Urteil des Deuteronomisten das ihm von Gott zugewiesene Land verlassen, weil es sich nicht an den Bund hielt (2Kön 17,7ff).

Aber auch in der Exilszeit, der man den Text Gen 17 zuordnet, als sich der verschleppte Rest Israels unter Unbeschnittenen behaupten mußte, diente die Beschneidung dazu, die Grenzen des nunmehr landlosen Volkes auf diese Weise abzustecken.

Wer sich im Exil beschneiden ließ, d.h. wer seine Söhne beschneiden ließ, brachte damit zum Ausdruck, daß er an die Fortdauer der göttlichen Verheißungen an Israel glaubte trotz aller widrigen Umstände. Die Identifizierung Israels mit dem Judentum hat hier ihre Wurzeln. Israel gibt sich selbst auf, wenn es die Beschneidung aufgibt.

Andererseits macht die Beschneidung eines Menschen ihn noch nicht zum Israeliten. Abgesehen von den Philistern waren die Nachbarvölker Israels Beschnittene. Die Verse Gen 17, 15-22 erklären dieses Phänomen mit der besonderen Geschichte Abrahams. Hier werden Beschneidung und Bund gleichsam wieder auseinanderdividiert. Dadurch wird das Zeichen der Beschneidung relativiert. Es wird als Bekenntniszeichen verlangt, doch sichert es keine Ansprüche bei Gott. Gott bleibt frei, den Bund zu schließen, mit wem er will. Wichtiger als die Beschneidung ist die Abstammung von dem Verheißungsträger Isaak. Die Ismaelsöhne haben ihre eigene Verheißung.

b) Beschneidung und Gottesdienst - unbeschnitten/unrein

Im ersten Schöpfungsbericht wird beschrieben, wie Gott das Chaos ordnet, indem er die Dinge von einander scheidet (יָבֵרָא: Gen 1,4 Licht von der Finsternis; Gen 1,7 das Wasser unter der Feste vom Wasser über der Feste). Das „Scheiden“ Gottes wird durch das „Unterscheiden“ der Priester fortgesetzt (Lev 10,10; 11,47 u.ö. Hes 44,23). Sie unterscheiden zwischen rein und unrein, heilig und profan, also zwischen dem, was für den Umgang mit Gott geeignet ist und was nicht. Als Folge dessen gezieht es sich für das heilige Volk, sich von Unreinem fernzuhalten, denn die Berührung mit Unreinem macht den Menschen selbst unrein und unfähig zum rechten Gottesdienst.

Von der Heiligkeit Gottes her und ihren Erfordernissen und von der Gewährleistung des für Israel typischen Gottesdienstes muß daher auch die Unterscheidung zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen und zwischen heiligem Volk und den Völkern verstanden werden. Wie „rein“ und „unrein“ in diesen Texten keine hygienischen oder ästhetischen Begriffe sind, so erhebt auch die Unterscheidung des Volkes Gottes von den Völkern keinen Anspruch auf besondere menschliche Werte, im Gegenteil, sie widerspricht dem menschlichen Wertsystem und hat zu tun mit der Vorstellung, daß Gott, der die Welt und alles Leben auf ihr geschaffen hat, dennoch nicht identisch ist mit seiner Schöpfung.

Die Beschneidung am achten Tage wird im Zusammenhang mit der Unreinheit der Frau nach der Geburt eines Kindes erwähnt (Lev 12,3). Geburt und Tod sind im alten Israel im Unterschied zu seiner religiösen Umwelt eben nicht heilig. Die kreatürlichen Ereignisse haben keinen göttlichen Charakter. Aus Ex 22,29 und Lev 22,27 kann man schließen, daß die naturhaften Kräfte sieben Tage lang ihr Recht haben, ehe die Beziehung zwischen Mutter und Kind gelöst werden darf und Mensch und Tier Gott angenehm sind zum Gottesdienst oder Opfer.

In besonderer Weise ist die Beschneidung die Voraussetzung für die Teilnahme am Passafest (Jos 5; Ex 12,43-48), das der Befreiung von naturhafter Gebundenheit die Befreiung von menschlicher Willkürherrschaft hinzufügt, die von Israel als Schande empfunden wird (Jos 5,8f vgl. 1Sam 17,26).

Die erneute Verbindung mit dem Heidentum, wie sie sich in der Königszeit widerspiegelt, findet folgerichtig in der Wegführung in die Babylonische Gefangenschaft ihr Ende.

Die Verschwägerung mit anderen Völkern wurde von Israel immer negativ erlebt, und so ist die Forderung nach Auflösung der Mischehen nach der Rückkehr aus dem Exil nur konsequent (Esra 9,1f; 10,11). Wiederum ist sie nicht erst ein Gedanke der nachexilischen Zeit wie Texte wie die Samsongeschichten (Jud 13-16) oder die Geschichte Dinas (Gen 34) beweisen. Die Problematik der Ehe mit der fremden Frau zieht sich durch das ganze Alte Testament. Umgekehrt zeigt Gen 34 die Unmöglichkeit der Ehe einer „Tochter Israels“ mit einem Unbeschnittenen, durch den sie „unrein“ (טמא) wird (nicht nur in der Vergewaltigung lag die Schande).

Gerade dieser letzte Text aber gibt Fragen nach der Leistungsfähigkeit der Beschneidung auf. Die Beschneidung kann mißbraucht werden von ihren eifrigsten Verfechtern, um nun gerade eine Verbindung Israels mit den Völkern zu verhindern. Sie ist es also nicht, die den Unterschied zu den Völkern begründet, wie die Jakobssöhne vorgeben. Sie kann diesen Unterschied darum auch nicht aufheben. Sie ist es vielmehr, die ihn manifestiert.

c) Beschneidung und Heiligung - unbeschnitten/untauglich

Zugrundeliegt die Vorstellung, daß der Mensch durch etwas, was weggenommen werden muß, vollkommen wird. Dem Menschen fehlt nichts. Er hat zu viel. Es steht etwas der Beziehung zwischen ihm und Gott, aber auch zwischen ihm und der Welt, im Wege. Das bezeichnet das Alte Testament mit Vorhaut. Sie ist weder zum Opfer noch zum sinnvollen Gebrauch geeignet. Demonstriert wird das in Lev 19,23-25. Drei Jahre lang soll Israel die Frucht der im verheißenen Land neu gepflanzten Bäume nicht genießen (ihre Vorhaut, die Frucht, ungenutzt lassen, vgl. Gesenius-Buhl S. 620). Im vierten Jahr soll es sie dem Herrn heiligen, und erst im

fünften Jahr darf es davon essen und in Zukunft mit umso reichlicherer Frucht rechnen.

Die Schwierigkeit dieses Textes besteht darin, daß er nicht die Beschneidung erklärt, sondern daß die Beschneidung den Text erklären soll. Es verhält sich mit der ersten Frucht der Bäumen wie mit der Vorhaut des Menschen. Die Vorhaut ist nichts nütze. Sie blockiert. Gott legt nicht auf die Vorhaut wert, sondern auf den Beschnittenen. Die Weihe oder Heiligung ist der Akt der Beschneidung. Erst nach der „Beschneidung für Gott“ ist der Mensch genießbar für seine Umwelt.

Heiligung ist ein deutlicher Trennungsstrich zwischen dem natürlichen Leben und dem Leben aus Gott. Der Endzweck ist aber nicht, daß etwas Gott gehört, sondern daß, was Gott gehört, dem Menschen nutzbar wird.

Es ist bemerkenswert, daß der Zusammenhang zwischen Beschneidung und Gesetz wohl überall im Alten Testament stillschweigend vorausgesetzt wird, aber erst bei den Propheten aus negativem Anlaß eigens zur Sprache kommt. Die Zusammengehörigkeit von Bund der Beschneidung und Sinaibund wurde niemals infragegestellt und bedurfte darum keiner ausdrücklichen Begründung. Die Beschneidung ist nur ein Anfang. Das Gesetz soll die neugewonnene Potenz in die richtigen Bahnen lenken.

Grund für die Auseinandersetzungen entstand durch den doppelten Charakter des Gesetzes:

a) Die Kenntnis des Gesetzes genügt nicht. Es will gehalten werden.

b) Das Gesetz selbst verurteilt den, der es nicht hält. Die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern fällt nicht allein an der Benutzung und am Besitz des Gesetzes, sondern am Halten des Gesetzes. Israels Erwählung ist Erwählung zum Gehorsam. Die Sünde scheidet (מקביל) die einen wie die anderen von Gott (Jes 59,2). Mit dem Ungehorsam gegen den Auftrag wird der Wert der Beschneidung zunichte und der Bund gebrochen (Jer 11,1-8).

Jer 9,24f geht noch einen Schritt weiter. Hier wird Israel zusammen mit den anderen beschnittenen Völkern den Heiden gleich unter das Gericht Gottes gestellt, weil es ein „unbeschnittenes Herz“ hat. Es ist die Zeit des Zweiten Gesetzes, des Deuteronomiums, das die Hinwendung zu Gott von ganzem Herzen fordert (Dtr 6,5), womit keine verinnerlichte Frömmigkeit, sondern ein dem Sinn des Gesetzes (nicht nur dem Buchstaben) getreuer Gehorsam gemeint ist.

Jeremia hat erkannt, daß Beschneidung und Gesetz zwar die Möglichkeit zum Gehorsam bieten, daß aber die Beschaffenheit des menschlichen Herzens ihn praktisch verhindert:

„Denn so spricht der Herr zum Mann von Juda und zu Jerusalem: Machet euch ein Feld urbar und sät nicht unter Dornen. Laßt euch beschneiden dem Herrn und entfernen die Vor-

haut eurer Herzen, Mann Judas und ihr Einwohner von Jerusalem" (Jer 4,3f).

Dementsprechend sieht Jeremia Abhilfe nur in dem neuen Bund Gottes, der nicht die Änderung des Gesetzes, sondern die Änderung (Beschneidung) der Herzen zum Inhalt hat (Jer 31,31-34; vgl. auch Hes 11,19; 36,26). Die von Gott gewünschte Beschneidung besteht nicht in einer äußeren, sondern in einer inneren Veränderung des Menschen - eigentlich wie der Zusammenhang nahelegt - in einer inneren Veränderung Israels.

Offenbleibt, wodurch diese Veränderung und Beschneidung des Herzens geschehen soll.

d) Zusammenfassung

Der große Überblick über das theologische Umfeld der Beschneidung im Alten Testament zeigt, daß in jedem Fall das Verhältnis Israels zu den Völkern angesprochen ist, sei es in den Punkten, die es von ihnen unterscheidet: Erwählung und Bund, Befähigung zum Dienst vor Jahwe in Kult und Alltag, sei es in dem Punkt, der es mit ihnen verbindet: das faktische Zurückbleiben Israels hinter den Forderungen Gottes, die für die Heiden schon darum unerfüllbar sind, weil sie ihnen gar nicht mitgeteilt wurden.

Der Text Ex 4,24-26 scheint ein Fremdkörper im Alten Testament zu sein. Wie es sich mit ihm verhält, soll die folgende Exegese zeigen.

2. Der Kontext zu Exodus 4,24-26

Den vielfältigen Versuchen den ursprünglichen Ort des Geschilderten in Anlehnung an die Religionsgeschichte zu finden, setzt der Text selbst erheblichen Widerstand entgegen.

Als Hochzeitsbrauch kann man schwerlich einen Vorgang deuten, bei dem das Kind und nicht der Mann beschnitten wird, abgesehen davon, daß Zippora bereits verheiratet ist und zwei Kinder hat. Für die Ablösung der Erwachsenenbeschneidung durch die Kinderbeschneidung gibt es weder in der Religionsgeschichte noch in der Bibel Anhaltspunkte und Notwendigkeit. Auch das Verständnis der Beschneidung als Dämonenabwehr hat keine Parallelen in der Religionsgeschichte. Der Nachtdämon Lilith bedroht nur das Kind und nicht den Mann und wird durch Beschwörungsformeln ferngehalten bis das Kind beschnitten ist.

Am nächsten kommt eine von G. Schur (Wesen und Motive der Beschneidung im Lichte der atl. Quellen und der Völkerkunde, in: Societas Scientiarum Fennica Commentationes Humanorum Litterarum IX,4 S.26) im östlichen Melanesien (Fiji) entdeckte Praxis: Dort wurde die Beschneidung an dem Sohn oder Bruder-

sohn eines älteren erkrankten Mannes vollzogen, um dessen Leben zu retten.

Darüber, daß in dieser Geschichte wie im Mythos ein Grundkonflikt des menschlichen Lebens dargestellt wird, besteht kein Zweifel. Doch berechtigt das nicht dazu, ihre besondere Aussage (auch wenn sie die Folge einer Bearbeitung sein sollte) durch Veränderung des Inhalts an bekannte Muster anzugleichen. Für die theologische Fragestellung ist nicht die ursprüngliche Gestalt des Textes (soweit sie überhaupt mit Sicherheit rekonstruierbar ist), sondern die vorliegende von Bedeutung und ebenso nicht die zu vermutenden ehemaligen Bezüge seiner Entstehung, sondern der Zusammenhang, in dem er in der Bibel auftaucht.

Weil es sich bei dem Text um ein Einzelstück handelt, das durch Quellenanalyse nicht mehr geteilt werden kann, möchte ich hier auf die Erörterung der komplizierten Quellenproblematik verzichten.

Die alte jüdische Textenteilung - eine theologisch durchdachte und durchlebte Aufteilung nach der Intention der Überlieferung - erkennt die Verse 18-26 als eine Einheit. Da die Verse 19-20a und 24-26 der gleichen Quelle entstammen (Eißfeldt, Ed. Meyer, Fohrer, Schmid) und vom gleichen Sachverhalt ausgehen, können wir ohne weiteres annehmen, daß der Zusammenhang primär ist. Die Geschichte von der Beschneidung des Sohnes soll als auf dem Weg nach Ägypten geschehen verstanden werden. Der äußeren Vorbereitung des Ereignisses durch die Angabe der Beteiligten und der besonderen Umstände (V. 18-20a) folgt die innere Vorbereitung. Die Verse 20b-23 sind eine Zusammenfassung des Vorspiels der Passanacht (Ex 11).

V. 20b-21 wiederholt die Kap. 3,19-20 zum ersten Mal angeklungene Aussage über den Verlauf der Verhandlungen mit Pharao, eine Quelle, die dann Ex 7,3-5 durch den Hinweis auf die „Gerichte“ erweitert und schließlich noch einmal in Ex 11,9-10 an völlig uneinsichtiger Stelle nach Ankündigung der letzten Plage wieder aufgenommen wird. Dabei ist besonders zu beachten der scheinbare Widerspruch zwischen dem Willen Gottes zur Herausführung Israels und dem Willen zur Verstockung Pharaos, der in der Aussendung Moses und dem Überfall auf ihn sein Gegenstück hat. Kap. 11,8bff könnte eigentlich gut an 10,29 anschließen, und der Plagenkranz könnte abgeschlossen sein bzw. offen, wie V. 9 andeutet (vgl. Wiederholung des Plagenmotivs und der Verstocktheit in den Schalenvisionen Offb 16). Durch Kap. 11,1-8 wird aber das Plagenmotiv mit der Tötung der Erstgeburt Ägyptens verbunden, indem sie gleichsam als zehnte Plage und Zielpunkt des bisherigen Geschehens ausgegeben wird. Diese Verbindung zwischen den Plagen und der Tötung der Erstgeburt ist auch in Ex 4,20b-23 da und begründet mit dem Recht Israels als des erstgeborenen Sohnes (vgl. Hos 11,1; Jer 31,9).

Wenn wir annehmen, daß der Bearbeiter bewußt und sachgemäß gehandelt hat, ist die Einschaltung der Verse 20b-23 ein

deutlicher Hinweis darauf, daß der Sitz im Leben für die Beschneidung im weiteren Umkreis des Passafestes zu suchen ist.

Zumindest wird man annehmen dürfen, daß der theologische Rahmen der Beschneidung der gleiche ist wie der des Passafestes, nämlich das Thema von Verschonung und Erlösung.

3. Die masoretische Textgestalt und die Übersetzungen

Die Verse Ex 4,24-26 bestehen aus drei verhältnismäßig kurzen Sätzen, die auf den ersten Blick den Eindruck einer kleinen geschlossenen Erzählung machen. Die Zugehörigkeit von V. 26b ist allerdings sehr umstritten. Er enthält weder eine etymologische Erklärung des rätselhaften Ausdrucks „Blutbräutigam“, noch zieht er eine Schlußfolgerung aus dem Geschehen oder leitet ein Gesetz oder einen Brauch davon ab, alles Dinge, die gegen die geläufige Behauptung sprechen, es liege hier eine ätiologische Formel vor. Die Formulierung ist auch nicht zum Sprichwort geworden und taucht nie wieder auf. In der Religionsgeschichte gibt es nichts Vergleichbares. Auch in der Bibel hat die Geschichte keine irgendwie vergleichbare formale Parallele, und ihr Ziel liegt in keiner weiteren Einheit. Das Fehlen jeden Schemas weist darauf hin, daß sie auf mündliche Tradition zurückgeht.

Der masoretische Text ist gut erhalten. Die Abweichungen der Peschitta, des griechischen Originaltextes, der Targumim sowie des Samaritaner und der arabischen Übersetzung sind auf die exegetischen Rätsel zurückzuführen, die der Text den Übersetzern und Interpreten damals schon aufgab. Das sind:

Unklarheit über die beteiligten Personen,
das Gottesbild,
die Behandlung der Vorhaut,
der Ausdruck **תּוֹרְתֵימִי**
das Ziel der Erzählung
das Verhältnis zum Kontext.

Die Targumim verstehen die Beschneidung des Sohnes durchweg als Sühn- und Auslösungsoffer für Mose. Die Erwähnung des „Bräutigams“ weist darauf hin, daß dieses Wort im hebräischen Wortlaut vorhanden gewesen sein muß, weil es weder das Verhältnis Zipporas zu ihrem Mann noch zu ihrem Sohn richtig umschreibt.

Die Peschitta stimmt weitgehend mit der hebräischen Vorlage überein. Sie setzt aber – zweifellos in Übereinstimmung mit dem Redaktor des masoretischen Textes – als Objekt des Überfalls „Mose“ ein. Die Septuaginta weicht in der Formulierung des Wortes der Zippora am weitesten von der Masora ab:

ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου

Daß die Septuaginta eine andere Vorlage gehabt habe, eine ältere, in der sich die ursprüngliche Lesart erhalten habe (Hehn), ist nicht überzeugend. Die Änderungen am Konsonantentext wären zu umfangreich. Auch klingt die Übersetzung mehr nach griechischem als nach hebräischem Denken. Es mag sein, daß der Ausdruck „Blutbräutigam“ im Blick auf die Myterienkulte der hellenistischen Welt unangebracht und mißverständlich erschien. Durch die neue Formulierung gewinnt das „Blut der Beschneidung“ gewissermaßen apotropäische Bedeutung.

Wie die wichtigsten Übersetzungen den Gottesnamen in V. 24 durch „Herr“ (Peschitta) oder „ein Engel des Herrn“ (LXX und Targum^o) ersetzen, so interpretieren sie auch je auf verschiedene Weise die Handlung, die die Worte der Zippora begleitet: die Peschitta mit „ergreifen“ (*achaz = tigga*). Targum Onkelos mit „näher“ (*garab*), die Septuaginta mit „niederfallen vor“ (*prosepesen*). Das ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß im hebräischen *וַיִּפֹּל* schon für die damalige Zeit eine Schwierigkeit vorlag, die erklärt, gedeutet oder korrigiert werden mußte. Der samaritanische Text verlagert das Gewicht auf Zippora (V. 26 *mimmännah*). Sie ist die von Gott Bedrohte. Interessant ist noch die arabische Version. In ihr wird der Sohn durch den Engel des Herrn angegriffen. Weil *chatanah* im Arabischen „beschneiden“ heißt, fallen die Ausdrücke „Bräutigam“ und „der Beschnittene“ in ihrer Bedeutung zusammen. Es ist aber fraglich, ob darin die Ursache für den Begriff *chatan damim* zu suchen ist, oder ob die sprachliche Übereinstimmung an der Interpretation schuld war. Am Ende der Beschneidung zieht sich Zippora zurück und sagt: „Beinahe wurde der Bräutigam getötet, der Beschnittene“ (nach der Londoner Polyglotte).

Die letzte jüdische Übersetzung (veröffentlicht von der Jewish Publication Society of America 1959) liest wie die Peschitta, ohne den Namen „Mose“ zu nennen.

Da der hebräische Text so wenig korrupt und gut belegt ist, scheint es mir sinnvoll, der Untersuchung den masoretischen Wortlaut in unveränderter Form zugrunde zu legen, zumal die auf Emendation beruhenden Erklärungsversuche letztlich doch unbefriedigend bleiben.

4. Einzelexegese

Vers 24

a) Die beteiligten Personen

Die Geschichte nennt weder den Namen des Überfallenen noch den des Sohnes. Darum hat man angenommen, sie sei erst später mit Mose in Verbindung gebracht worden. Andererseits nennt sie den Namen des Gottes Israels und den der midianitischen

Priestertochter Zippora, die je für sich in diesem Zusammenhang ein Ärgernis für die Tradenten gebildet haben müssen.

Daß eine Frau ihren Sohn beschneidet, ist in Israel im alleräußersten Notfall erlaubt (1Makk 1,62;2Makk 6,10). Aber Zippora ist Midianiterin. Sollte eine Midianiterin einen Sohn Moses beschneiden? Es ist eher vorstellbar, daß um dieses Umstandes willen der Name „Mose“ weggelassen wurde, als daß man eine ursprünglich midianitische Geschichte später auf Mose übertragen hat. Wie es sich damit auch verhält, so ist doch im vorliegenden Zusammenhang in Vers 19-20a ebenso wie in 20b-23 Mose das Gegenüber Gottes und also auch im Folgenden als der Überfallene zu betrachten. Wäre der Sohn angegriffen worden, so hätte er in V. 24 erwähnt werden müssen, während für V. 25 ein Possessivpronomen genügt hätte.

Nach der Auffassung der biblischen Tradenten beschneidet Zippora ihren Sohn nicht einem midianitischen Gott, sondern tut etwas, was dem Gott Israels gemäß ist. Das führt zum zweiten Problem des Verses 24.

b) Das Gottesbild

Eine Vielzahl von Auslegern ist entgegen dem Wortlaut des Textes der Meinung, es habe sich bei dem Überfallenden nicht um den Gott Israels, sondern um einen Dämon gehandelt. Um dies zu beweisen, lösen sie die Geschichte aus ihrem jetzigen Zusammenhang und führen als Motiv des Überfalls das *ius primae noctis* der Götter an, für dessen Beziehung zur Beschneidung das gesamte vorliegende religionsgeschichtliche Material keinen Anhalt bietet. Die Bedrohung in der Hochzeitsnacht wird auch bei Tamar und Tobias nicht durch die Beschneidung des Mannes aufgehoben.

Andere bemühen sich, das Handeln Gottes zu rechtfertigen, indem sie die Schuld bei Mose suchen (der Mord an dem Ägypter, das Unterlassen der Beschneidung eines Sohnes, Widerstand gegen die Sendung nach Ägypten), wozu der Text keinen Anlaß gibt. Der Sache am nächsten kommen vielleicht noch die, die die Geschichte als einen Läuterungsakt für Mose erklären.

Das Motiv zu solchen Interpretationen ist leicht erkennbar. Noch niemand hat aber ein Motiv genannt, das bestimmend gewesen sein könnte, einem möglicherweise anderen Handlungsträger nachträglich den Namen des Gottes Israels zu geben.

Dagegen gibt es Anhaltspunkte dafür, daß dieser von Anfang an mit der Geschichte verknüpft gewesen ist. Es gibt Parallelen zwischen dem Verhalten des Gottes Israels in Ex 4,24-26 und seinem Verhalten gegen Abraham (Gen 22 Forderung des Opfers des erstgeborenen Sohnes) und gegen sein erwähltes Volk überhaupt, das er oft genug mit dem Tod bedroht hat (Volz). Die Beziehung Gottes zu den Menschen ist in der biblischen Tradition differenzierter und komplizierter dargestellt, als es sich im theologischen Denken niedergeschlagen hat.

Die Probleme, die uns der Text im Blick auf die beteiligten Personen aufgibt, haben ihre Ursache in einem falschen Gottes-

bild oder sagen wir, in einem Gottesbild überhaupt, das sich zu machen, im Dekalog verboten wird.

Für den Erzähler unterliegt das Handeln Gottes noch keiner Kritik. Seine Geschichte hat gerade in ihrer Ungewöhnlichkeit den Hauch der Ursprünglichkeit. Der Überfall auf Mose ist der unmittelbare Anlaß für die Beschneidung des Sohnes. Sie soll begründet werden. Es wird aber gezeigt, daß die eigentliche Initiative in dem Fall, in dem Zippora so aktiv ist, von Gott ausgeht.

Vers 25

a) Die Behandlung der Vorhaut

Die Frage, welcher von Zipporas Söhnen beschnitten worden ist, ist müßig und für die Deutung der Beschneidung ohne Belang. Es geht um den Sohn schlechthin (vgl. Ex 4,22f). auch gibt die beschriebene Situation keinen Anlaß, hinter וְהִכְרוֹת אֶת־עֶרְלַת בְּנֵהּ (Zippora) ,beschnitt die Vorhaut ihres Sohnes' einen Kastrationsakt oder einen Initiationsritus zu vermuten. Die Beschneidung hat hier Bedeutung für Mose und Zippora, nicht für den Sohn selbst.

Die undifferenzierte Terminologie weist auf eine unkomplizierte, noch nicht zum Ritus entwickelte Handlung. Es ist aber interessant, daß כָּרַח mit בְּרִית zusammen zu einem terminus technicus für den Bundeschluß geworden ist, während für die Beschneidung die nur im Hebräischen belegte Vokabel מוּל , als Nomen nur Ex 4,26, eingetreten ist. Damit wird die Beschneidung in Israel von allen vergleichbaren Handlungen ausgesondert.

Die Vorhaut genießt im Judentum keine besondere Beachtung und Verehrung. Sie wird einfach mit Sand bedeckt und vergraben. Der Gott Israels empfängt nicht die Vorhaut, sagen wir, als pars pro toto Opfer, sondern den Beschnittenen. Der Mensch wird damit nicht für das profane Leben von Gott freigekauft, sondern für ein geheiligtes Leben vor dem Gott Israels in Dienst genommen.

Umso erstaunlicher, was hier nach der Beschneidung des Sohnes mit der Vorhaut geschieht, wenn man die modernen Übersetzungen zu Rate zieht:

Der revidierte Luthertext schreibt:

(sie) berührte damit seine Scham.

Die Zürcher Bibel:

(sie) berührte damit Moses Lenden.

Der alte Luther:

(sie) rührte ihm seine Füße an.

Schon an dieser geringen Auswahl von Übersetzungen wird die Verlegenheit der Übersetzer deutlich und daß ihre Übersetzung eigentlich schon Interpretation ist, wobei die revidierte Lutherübersetzung vorangeht, während Luther selbst dem maso-

retischen Text am nächsten kommt. Umgekehrt hat die oekumenische tschechische Neuübersetzung von 1979 die Interpretation der Kralitzer Bibel, die in Tschechien die gleiche Autorität besitzt wie die Lutherbibel in Deutschland, zurückgenommen und übersetzt wie der alte Luther.

Hinter dieser Verfahrensweise steht die Unsicherheit über das, was dort wirklich geschehen ist, die schon die alten Übersetzungen bestimmt hat, nur daß die vorsichtiger waren.

Wen oder was hat Zippora eigentlich berührt: die Füße, die Lenden oder die Scham?

Wessen Füße, Lenden oder Scham und womit?

Zu welchem Zweck?

Hat sie überhaupt etwas „berührt“?

Mit der letzten Frage müssen wir anfangen, denn nicht einmal das ist ganz sicher.

Von den meisten Übersetzern wird wie von der Peschitta entgegen der masoretischen Vokalisation das Qal dem Hifil vorgezogen. Sie übersetzen וְהִנֵּעַ statt וְהִנִּיעַ. In dieser ganz geringfügig erscheinenden Abweichung liegt die Ursache für die Schwierigkeiten mit dem unbestimmten Suffix von וְהִנִּיעַ und der Deutung der Handlung.

Die Masoreten haben nicht ohne Grund wie bei allen acht Belegen für die Wendung וְהִנֵּעַ die Vokalisation des Hifil gewählt, während das Qal das Objekt mit וְהִנִּיעַ und anderen, niemals aber mit וְהִנֵּעַ anschließt.

Der Inhalt dieser Stellen ist wichtig für die Bedeutung von וְהִנֵּעַ Hifil.

Jes 25,12 deine Mauern (Moab) wird er (Gott) zu Boden werfen
וְהִנֵּעַ לְאֶרֶץ

Ps 88,4 mein Leben *ist nahe* dem Tode וְהִנֵּעַ לְאֶרֶץ

Hiob 20,6 sein Haupt (des Ruchlosen) *rührt an* die Wolken
וְהִנֵּעַ לְעֵבֶר וְהִנֵּעַ

Thr 2,2 (der Herr) hat die Berge *geschleift* וְהִנֵּעַ לְאֶרֶץ

Est 4,14 du (Esther) *bist* zur königlichen Würde *gekommen*
וְהִנֵּעַ לְמַלְכוּת

2Chr 3,11 ein Flügel (der Cherubim) *reichte* (rührte?) *bis* an die Wand des Hauses bzw. *bis* an den Flügel des anderen Cherubs וְהִנֵּעַ לְקִיר וְהִנֵּעַ לְכַנֵּף הַכְּרוּב הַאֲחֵר bzw. וְהִנֵּעַ לְקִיר

2Chr 3,12 wird das zweite וְהִנֵּעַ durch וְהִנֵּעַ ersetzt
Der gleiche Inhalt der Chronikstelle wird in 1Kön 6,27 durch Qal und וְהִנֵּעַ ausgedrückt. So dürften diese drei Stellen nicht typisch sein für die unterschiedliche Bedeutung, weil sowohl die Spannweite der Flügel als auch das Aneinanderhaften beschrieben werden soll. Doch wird deutlich, daß Qal mit וְהִנֵּעַ und

Hifil mit ב einen Bedeutungsunterschied signalisieren. Der Masoret hat die Vokalisation nicht willkürlich vorgenommen.

Die fünf übriggebliebenen Stellen sind nur Richtungsangaben bzw. Angaben über die Reichweite einer Sache räumlich, zeitlich und sachlich. Man kann nicht von einer körperlichen Berührung sprechen. In diesem Sinne übersetzt auch Targum Onkelos Ex 4,25 *waqarebat liqdamoho* „sie näherte seinen Füßen“. Daß eine Berührung mit der Vorhaut stattgefunden habe, ist ohnehin im masoretischen Text nicht enthalten.

Interessant ist, daß die Septuaginta, die anscheinend apotropäisch interpretiert und zu deren Deutung also Berührungsmagie gut passen würde, die Wendung mit $\text{προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας}$ „fiel zu den Füßen“ übersetzt, die ihr nützliche Wendung außer Acht läßt und die apotropäische Wirkung ganz auf das Wort stellt: $\text{διότι εἶπεν ἔσθι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου}$ „denn sie sprach: Das ist das Blut der Beschneidung meines Sohnes“. Ob die Septuaginta bei ihrer Interpretation der Worte Zipporas an das Blut auf den Türschwellen beim Passa gedacht hat, muß dahingestellt bleiben.

Zu beachten ist ebenfalls, daß es für das „Berühren“ bzw. „Ergreifen“ (נָגַח) der Füße, wie die Peschitta übersetzt, eine Deutung gibt, die nichts mit magischer Berührung gemein hat. Auf der nach ihrem Fundort benannten Kurkh-Stele (heute im Britischen Museum in London) berichtet der König Salmanasser von seinem Feldzug im Jahre 853 unter anderem:

„Vom Ufer des Euphrats brach ich auf (und) näherte mich Aleppo (Halman). Sie fürchteten sich vor einer Schlacht und ergriffen meine Füße. Silber und Gold empfang ich als ihren Tribut...“ (übersetzt bei Alfred Jepsen, *Von Sinuhe bis Nebukadnezar*, Berlin 1975, S. 153). Die gleiche Redewendung gebraucht auch der Enkel Salmanassers III. Adadnirari III. auf der so genannten Sabaa-Stele: „Die zahlreichen (feindlichen Könige), die zur Zeit meines Vaters Schamsch-Adad abgefallen waren (...) und meine Füße ergriffen sie. Abgabe (und) Tribut...brachten sie nach Assur...“ (Jepsen S. 157). Der Akt einer solchen Tributzahlung wird auf dem ebenfalls in London befindlichen „Schwarzen Obelisk“ bildlich dargestellt. Jehu liegt dort zu Füßen Salmanassers (ohne sie zu berühren!), und hinter ihm stehen die Männer mit dem Tribut. Es ist also möglich, auch das „Ergreifen“ der Füße als Ausdruck für den Akt der Unterwerfung, der Demütigung und Huldigung zu verstehen (vgl. Jepsen, *Abbildungen* 69-73).

Für die Anwendung dieser Redewendung auf religiösem Gebiet steht noch in neutestamentlicher Zeit die sonst unverständliche Wendung Mt 28,9 „sie (die Frauen) traten zu ihm (Jesus) hin, umfaßten seine Füße und huldigten ihm“.

Das bedeutet, daß alle alten Übersetzungen nicht an magische Berührung gedacht haben.

So sind also die Übersetzer im Unrecht, die „Füße“ als einen euphemistischen Ausdruck für „Scham“ verstanden haben und dabei auf die Stellen Jes 6,2 und 7,20 verweisen. An

diesen Stellen ist die Übersetzung „Leib“, wie sie öfter im übertragenen Sinn für „Füße“ vorkommt, ebenso möglich. Darüberhinaus läßt sich an 1Sam 24,4 und Jud 3,24 sowie am Verhalten von Beduinen nachweisen, daß das „Bedecken der Füße“ zwar eine euphemistische Bezeichnung für den dort beschriebenen Vorgang ist, aber gerade nicht für die „Scham“. Die Füße, wirklich die Füße, werden beim Hocken mit dem Gewand bedeckt.

Hinter *וַתַּנֵּעַ לְרַגְלָיו* verbirgt sich also nicht eine verschleierte oder symbolische sexuelle Handlung, sondern wie alle alten Übersetzungen bezeugen, ein Demütigungs- oder Huldigungsakt. Die abgeschnittene Vorhaut des Sohnes spielt dabei keine Rolle. Mose und der Sohn fallen als Objekt der Handlung weg und damit auch die Frage, inwiefern ihr wie auch immer verändertes Verhältnis zu Zippora die Gefahr von Mose abwenden sollte. Bleibt die Frage nach der Identität des „Blutbräutigams“, bzw. die Frage nach dem Inhalt der ganzen Formel, die Zippora gebraucht und die offensichtlich mit der vorangegangenen Beschneidung des Sohnes zusammen die Bedrohung beendet.

Ich möchte auch hier vom sprachlichen Befund ausgehen.

b). *Der Ausdruck חַתָּן דְּרָמִים*

Die Wurzel *חַתַּן* kommt zwar in den meisten semitischen Sprachen vor, ist aber sonst nicht als Substantiv belegt. Die differenzierteren Bedeutungen des arabischen Verbs „beschneiden“ oder des akkadischen Verbs „beschützen“ sind im Alten Testament nirgendwo anwendbar. Das hebräische Verb *חַתַּח* hat stets die Bedeutung „sich verschwägern“ (Gen 34,9; Dtr 7,3; Jos 23,12; 1Sam 18,21ff; 1Kön 3,1; 2Chr 18,1; Esr 9,14). Gewöhnlich wird *חַתָּן* als Bezeichnung für die verwandtschaftliche Beziehung zu einem anderen Mann gebraucht („Schwiegervater, Schwiegersohn, Schwager“).

Die Stellen, in denen *חַתָּן* in Beziehung zu einer Frau gebraucht wird (*חַתָּן עַל-כֶּלֶה* Jes 62,5 aber auch Ps 19,6) lassen nur die Übersetzung „Bräutigam“ zu (vgl. die Studie von T.C. Mitchell, *The meaning of the noun HTN in the Old Testament*, in VT XIX, 1969, S. 93-112). Die Verbindung *חַתָּן דְּרָמִים* begegnet nur in Ex 4,25f.

Der Plural von *רָם* ist nicht ungewöhnlich. Er steht (in der vollen Form) immer, wenn es sich um Blutschuld handelt. So werden auch die Wendungen *אִישׁ דְּרָמִים* 2Sam 16,7f; Ps 5,7 bzw. *אֲנָשֵׁי דְרָמִים* Ps 26,9; 55,24; 59,3; 139,19; Spr 29,10 von solchen reden, die einer Bluttat schuldig sind, also einen Menschen umgebracht haben.

Die Ex 4,25 am nächsten stehende Wendung ist 2Sam 16,8:

כִּי אִישׁ דְּרָמִים אַתָּה

Mit Rücksicht auf diesen Sprachgebrauch ist die Übersetzung „ein Bräutigam, der Blut vergossen hat“ allen anderen mehr oder weniger willkürlichen Konstruktionen vorzuziehen.

Aus dieser Übersetzung ergeben sich allerdings neue Fragen:
Erstens: Gibt es in Ex 4,24-26 jemanden, der Blut vergossen hat und auf den der Ausdruck angewendet werden könnte?
Zweitens: Was bedeutet „Blut vergießen“, wenn die handelnde Person „Bräutigam“ genannt wird?

Zum ersten: Jemanden, der Blut vergossen hat, gibt es in den Versen 24-26 außer Zippora, die als Sprechende ausscheidet, nicht. In V. 24 wird aber gesagt, daß Jahwe die Absicht hatte, jemanden umzubringen und also Blut zu vergießen. Wenn überhaupt einer, so kann nur Gott selbst in diesem Zusammenhang der Angeredete und also der *הַתְּיָדָמִים* sein. V. 26b erklärt dann, warum diese Bezeichnung auf Gott angewendet werden konnte, obwohl Mose am Leben blieb.

Zum anderen: Ein Bräutigam, der Blut vergossen hat, ist einer, der die Ehe mit einer Frau eingegangen ist. Auf die Frage, wie man sich diese Eheschließung zwischen dem Gott Israels und der midianitischen Frau vorzustellen habe, gibt ebenfalls V. 26b Antwort (siehe unten).

Schließlich ergibt sich die Frage, ob das Prädikat „Bräutigam“ für den Gott Israels im Alten Testament Parallelen hat. Es steht außer Frage, daß er keine sexuellen Züge trägt. Er wird aber im Bild der Ehemann seines Volkes genannt (z.B. Jes 62,4; Hos 2,18). Das muß bei der Interpretation des ganzen Abschnittes mit berücksichtigt werden.

Abschließend können wir feststellen, daß die dem hebräischen Sprachgebrauch folgende Übersetzung der Phrase als ein „Bräutigam, der Blut vergossen hat“ verständlich und im Zusammenhang anwendbar ist und außerdem das Problem klärt, wen man darunter zu verstehen habe.

Mit den beiden letzten Gliedern des Ausspruchs der Zippora haben sich nur wenige befaßt, vielleicht, weil sie in V. 26b nicht wiederholt werden oder auch, weil es Schwierigkeiten macht, daß Zippora die Wirkung der Beschneidung damit auf sich bezieht.

Das ist ebenfalls nur zu verstehen, wenn Gott der „Blutbräutigam“ ist. Zippora bekennt sich damit zu dem Gott Israels als zu ihrem Bräutigam. Sie benimmt sich also wie eine Israelitin bzw. wie das auserwählte Volk Gottes als Ganzes. „Du bist ein Bräutigam für mich“ steht für den Bundeschluß, zu dem ihr die Beschneidung des Sohnes Zutritt gewährt hat (V. 26b). Ein Exorzismus oder eine apotropäische Aussage müßte durch eine distanzierende Formel ausgedrückt werden, nicht durch eine verbindende.

Vers 26 *Das Ziel der Erzählung*

Die Tatsache, daß Gott im gleichen Moment von Mose (nicht von Zippora, wie der Samaritaner logisch aber unzutreffend schlußfolgert) abläßt, zeigt, daß Beschneidung und Bekenntnis das von Gott mit der Bedrohung Geforderte und von Zippora richtig Erkannte waren.

Das Problem von V. 26b liegt in der Übersetzung des hapax legomenon מוֹלָה. Die Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments von Hans Bauer und Pontus Leander (Halle 1922) zeigt an Hand von Beispielen (S.505f), daß die Endung ut bzw. ot (letzteres meist in ut aufgegangen) manchmal die Femininendung ah vertritt oder mit ihr wechselt. L. Gulko-witsch (Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte, Leipzig 1931) stellt fest, daß eine Reihe von Substantiven mit der Endung ut Abstraktbildungen sind und als solche einen Singular bezeichnen. So könnte man die Endung ot in Ex 4,26b anstelle des geläufigeren ut als Vokaldissimilation zu מוֹלָה verstehen. Da kein Substantiv מוֹלָה bekannt ist, ist es durchaus möglich, daß es sich bei מוֹלָה um eine Abstraktbildung handelt. Mit מוֹלָה ist demnach in V. 26b nicht die einzelne von Zippora vorgenommene Beschneidung allein, sondern der Beschneidungsakt als solcher gemeint. Die ganze Wendung ist zu übersetzen: „Damals sagte sie Blutbräutigam im Blick auf die Beschneidung“.

Damit wird nun keine Erklärung der vorhergehenden Geschichte gegeben, sondern eine bestimmte Auslegungsrichtung gewiesen (ob vom Erzähler oder aus späterer Zeit muß offen bleiben), um von vornherein Mißverständnissen vorzubeugen.

V. 26b will auf die Frage: Warum wurde Gott als jemand bezeichnet, der Blut vergossen hat, da Mose noch lebt? die Antwort geben: Im Blick auf die Beschneidung.

Und auf die andere Frage: Warum wurde Gott ein Bräutigam genannt, der Blut vergossen hat, da er doch keinen Beischlaf mit Zippora hatte? ist die Antwort dieselbe:

Im Blick auf die Beschneidung.

5. Ergebnis

So werden in Ex 4,24-26 gleich zwei Deutungen für die Beschneidung gegeben:

Erstens: Durch die Beschneidung des Sohnes wird der Zorn Gottes besänftigt und das Leben des dem Tode verfallenen Menschen gerettet.

Zweitens: Durch die Beschneidung des Sohnes schließt Gott seinen Bund mit den Menschen, der die Endgültigkeit des Ehebundes hat.

Was im Akt der Beschneidung zusammenfällt, ist hier dargestellt an den Repräsentanten von Juden und Heiden und zwar so, daß das auslösende Moment für die Beschneidung des Sohnes und

den Bundesschluß mit der Heidin die Bedrohung des Juden ist, die durch die Beschneidung des Sohnes wiederum aufgehoben wird.

Es ist also auch in diesem Text das Verhältnis Israels zu den Völkern angesprochen wie in den anderen Texten um die Beschneidung auch, und man kann davon ausgehen, daß der Text bewußt und aus diesem Grunde in das Alte Testament aufgenommen wurde. Aber im Unterschied z.B. zu Gen 34 wird hier eine positive Verbindung zwischen Israel und den Völkern möglich auf der Grundlage der Beschneidung des Sohnes. Der Israelit und die Midianiterin finden in demselben Ereignis auf verschiedenen Weise ihr Heil.

Ein solches Ineinander des Geschicks Israels und der Völker ist dem Alten Testament nicht unbekannt, am deutlichsten aber ist es in den Gottesknechtsliedern (Jes 42,1-4; 49,1-6; 52,13-53,12) zu erkennen.

Die Zuordnung der Beschneidung zum Passa ist nicht formaler, sondern wesensmäßiger Natur. Beide Male handelt es sich um Aussonderung und Verschonung von Menschen und um ein Bekenntnis zum Gott Israels.

Es wäre verfrüht, von diesem Ergebnis direkte Schlußfolgerungen für unsere Zeit abzuleiten, ohne vorher die Haltung des Neuen Testaments zur Beschneidungsfrage in ihrem alttestamentlichen Kontext zu überprüfen.

6. Die Auseinandersetzung mit der Beschneidung im Neuen Testament

a) in den Evangelien und in der Apostelgeschichte

Die Beschneidung ist nie ein Streitpunkt zwischen Jesus und seinen Landsleuten gewesen. Jesus wurde selbstverständlich beschnitten (Lk 1,59; 2,21) und hat sich der Thora als der auch für ihn gültigen Weisung des Gottes Israels unterstellt. In seiner vollmächtigen Thoraauslegung und sogar noch mit seinem Anspruch, Sünden vergeben zu dürfen auf Erden, unterstützt durch seine Heilungswunder (Mk 2,5-12), sprengt er den Rahmen jüdischen Denkens nicht, wenn man wie Mt 12,15-21 die Tradition der Gottesknechtslieder hinter seinem Wirken und Jesus als den barmherzigen Vollstrecker des Gottesrechts erkennt, der das Todesurteil des Gesetzes über den Sünder aufheben kann, weil er es selbst auf sich nimmt (Jes 42,1-4; 52,13-53,12). Jesus selbst fühlte sich in erster Linie zu den Beschnittenen gesandt und teilte ihre Meinung über die Heiden als unreine Tiere, die von dem leben, was ihnen die Kinder zuwerfen oder was von ihrer Herren Tische fällt (Mt 15,26f; Mk 7,27f), auch wenn ihn ihr Glaube immer wieder überrascht hat.

Es bedurfte seines Todes und der Auferstehung, um die Tür zu den Heiden zu öffnen und seine Heilszusage auch für die Völker außerhalb Israels geltend zu machen (Lk 24,46f; Apg 13,47).

Die Apostelgeschichte gibt Zeugnis davon, daß dieser Gedanke keineswegs eine Selbstverständlichkeit war und berichtet von den großen Schwierigkeiten des Umdenkens unter den Judenchristen selbst, ganz abgesehen von der Auseinandersetzung mit ihren jüdischen Zeitgenossen. Nach ihrem Bericht werden die beiden für die Urchristenheit repräsentativen Apostel Petrus und Paulus erst durch Visionen und sehr gegen ihren Willen (Apg 9; 10; 26) davon überzeugt. Auf dem Apostelkonzil, wie Lukas berichtet, fällt die Entscheidung darüber nicht auf Grund logischer Überlegungen, sondern gleichsam im Nachhinein. Sie erkennen an der Gabe des Heiligen Geistes auch an die Unbeschnittenen, daß Gott sie durch den Glauben an Jesus Christus gerecht gemacht hat und schließen sich dem Urteil Gottes an (Apg 15,7-12). Damit ist das Problem aber noch nicht gelöst.

Dadurch daß ein in seiner Ausstrahlungskraft nicht zu unterschätzender Teil Israels die Botschaft Jesu, beglaubigt durch Tod und Auferstehung, als Heilszusage für alle Menschen, unabhängig von ihrer Stellung zu Beschneidung und Gesetz, annahm und verkündigte, wurde die Bedeutung von Beschneidung und Gesetz auch für die Juden relativiert und die religiöse und nationale Existenz Israels infragegestellt. Es wurde nötig, die Bedeutung von Beschneidung und Gesetz unter den veränderten Umständen neu zu durchdenken und zu beschreiben.

b) in den Paulusbriefen

Wenn man mit dieser Fragestellung herangeht, gewinnt man fast den Eindruck, als seien alle Briefe des Paulus nur eine einzige große Auseinandersetzung um die Bedeutung des Christuserignisses für das Schicksal Israels. Paulus, der nach seinen eigenen Angaben wie kaum ein anderer im Judentum zuhause war und die Überlieferungen der Väter mit großem Ernst befolgte und verteidigte (Gal 1,14), der darum auch mit voller Überzeugung von der Notwendigkeit die Verkündiger des gesetzesfreien Evangeliums verfolgte (Apg 8,1-3), war dazu wie kein Zweiter geeignet. Nicht, daß ihn das Scheitern am Gesetz zu der Erkenntnis Christi getrieben hätte. Vielmehr fühlte er sich dem Gesetz gegenüber unsträflich (Phil 3,6). Der Weg zum Glauben an Jesus Christus führte für ihn nicht über das Gesetz, sondern von der Offenbarung Christi (Gal 1,15) zu einem neuen Verständnis der Thora. Denn das ist das erste Ergebnis seiner Christuserkenntnis, daß die Thora keineswegs durch Christus abgelöst, sondern in all ihren Aussagen eine Weissagung auf ihn hin sei.

Wenn wir also seinen Argumentationsgang verstehen wollen, so müssen wir immer in Rechnung stellen, daß es eine Argumen-

tation von Christus her (Phil 3,7-11) aus christlicher Sicht ist und dennoch die Argumentation eines Juden, der seine Herkunft damit nicht verleugnen will, sondern ganz neue Dimensionen des Judentums entdeckt.

Selbstverständlich war für den Pharisäer Paulus die Beschneidung kein formaler Akt ohne Konsequenzen. Ein Beschneider hält das Gesetz, sonst ist seine Beschneidung wertlos. Beschneidung muß den ganzen Menschen erfassen, darin ist er sich mit der prophetischen Tradition einig (Röm 2,25-29). Einig ist er sich mit ihr auch noch in der Feststellung der allgemeinen Abweichung von dieser Regel (Jer 9,24f; Röm 3,9-12). Verändert hat sich für ihn durch die Erkenntnis Christi die Folgerung aus der prophetischen Aussage. Sie ist für ihn nicht eine ständige Ermahnung zur Besserung und wenigstens annähernden Erfüllung der Forderungen Gottes, sondern ein Hinweis darauf, daß auf dem Wege des Gesetzes keine Gerechtigkeit zu gewinnen ist, ganz einfach auch darum, weil Gott es anders bestimmt (Gal 2,16) und das Gesetz eine andere Funktion hat (Gal 3,19-24; Röm 7). Nicht etwa, daß das Gesetz nicht getan werden solle oder dem, der es nicht tut, daraus kein Schaden erwachsen solle. Es bleibt dabei, daß unter dem Fluch steht, wer das Gesetz nicht tut (Gal 3,10, vgl. Dtr 27,26), es sei denn der Fluch des Gesetzes trafe jemand anderen an seiner Statt, so daß dem Gesetz Genüge getan werde (Gal 3,13). Es zeigt sich also in der paulinischen Auslegung der Thora, daß er nicht nur bei ihrem vollen Wortlaut bleiben, sondern sie auch vollinhaltlich ohne jeden Vorbehalt und ohne Abmilderung und Einschränkung auf bestimmte Fälle übernehmen kann, weil die tödliche Konsequenz dieses Thoraverständnisses nicht mehr auf dem Menschen liegt. Aus seinem Argumentationsgang wird aber auch ersichtlich, daß sich um die Jahrtausendwende die Deutung der Beschneidung ein wenig verschoben hatte. Paulus wendet sich gegen die Deutungen: -unbeschnitten/ungerecht - und - beschnitten/gerecht -. Bei gleichbleibender Wertschätzung von Beschneidung und Gesetz hat beides doch seine Bedeutung für die Gerechtigkeit des Menschen verloren, falls es sie überhaupt jemals gehabt hat. An die Stelle der Gerechtigkeit aus dem Gesetz ist die Gerechtigkeit aus Glauben an Jesus Christus getreten (Röm 3). Die geschenkte Gerechtigkeit muß sich freilich in Werken aus dem Glauben bewähren wie die erstere in Werken nach dem Gesetz (Gal 5,6; 1Kor 7,19).

Dieser ganze komplizierte Gedankengang ist notwendig, weil er Folgen hat für die religiöse Praxis und damit verbunden für das Zusammenleben von Juden und Heiden.

Das Neue am Christentum ist nicht die Vergebung der Sünden. Davon lebte Israel seit jeher - um immer wieder schuldig zu werden. Das Neue am Christentum ist der gänzliche Verzicht auf den Weg des Gesetzes als Weg zur Gerechtigkeit und damit zum Heil. Warum sollte es den Heiden mit dem Gesetz besser ergehen als den Juden? Das Todesurteil des Gesetzes über den Sünder ist am Kreuz Christi vollstreckt. Damit erlischt jede alte Forderung an ihn, und es kommt auch keine neue Verpflichtung

mehr hinzu. Es ist also unmöglich, dem Erlösungswerk Jesu Christi die Beschneidung, die zum Halten des Gesetzes verpflichtet, hinzuzufügen (Gal 2,15-21). Die Gültigkeit des Opfers Jesu Christi bedarf keiner Voraussetzungen und verträgt keine Ergänzungen. Das geht so weit, daß Paulus das Christentum selbst mit der Beschneidung περιτομή gleichsetzt, wo der Versuch gemacht wird, Christen zu einer nachträglichen Beschneidung zu überreden κατατομή (Phil 3,2f), und das hat sicher dazu geführt, daß sich die Kirche als neues Gottesvolk verstand. Nicht so bei Paulus. Zwar ist Israel durch sein Versagen den Heiden gleich geworden, getrennt von Gott. Doch ist damit noch nichts gesagt über die Verwerfung Israels.

In Gal 4,22-26 stellt Paulus das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum - natürlich wieder aus christlicher Sicht - in einer Allegorie dar, der Übersichtlichkeit halber hier in einer kleinen graphischen Darstellung wiedergegeben:

Abraham

Sohn
von der Magd
nach dem Fleisch

Sohn
von der Freien
nach der Verheißung

Sinai
zur Knechtschaft
Hagar

Das irdische Jerusalem
geknechtet mit s. Anhängern

das Jerusalem von oben
die Freie

nach Isaak
Kinder der Verheißung
Erben (Heiliger Geist)

Paulus leistet sich mit dieser Allegorie sicherlich aus jüdischer Sicht ein starkes Stück, obwohl sie den Auslegungsmethoden seiner Zeit angemessen war. Schlimmer aber ist, was in der christlichen Auslegung daraus gemacht worden ist, indem man ganz automatisch die fehlenden Glieder ergänzte, als hätte sie Paulus nur versehentlich weggelassen, und die Allegorie weit über Paulus hinaus und in eine Richtung trieb, die Paulus nie im Blick gehabt hatte.

Auffällig ist zunächst einmal, daß nicht Hagar und Sara, auch nicht Ismael und Isaak einander gegenübergestellt werden. Die Erwähnung der Hagar dient ganz allein dem Zweck, die Gabe des Gesetzes, die auch für Paulus einst höchste Ehre war, im Vergleich mit der Freiheit in Christus als Zeichen der Knechtschaft zu deuten, um die vom Gesetz begeisterten Galater davon

abzubringen. Auf beiden Seiten steht Jerusalem. Kein anderer Name ist an seine Stelle getreten.

Im Zusammenhang des Galaterbriefes geht es um eine geistliche Unterscheidung, um das Widereinander von Fleisch und Geist (im biblischen, nicht im philosophischen Sinn) im Menschen selbst und die Unvereinbarkeit ihrer Bestrebungen (Gal 4,29f;5,16-18), nicht um die Unterscheidung von Personengruppen. Die Identifizierung derer „nach dem Fleisch“ und derer „nach dem Geist“ mit Juden und Christen trifft schon darum nicht das Richtige, weil das Christentum Juden- und Heidenchristen zusammenschließt. Die Identifizierung gar mit Juden und Kirche (die doch als Institution durchaus keine himmlische Größe ist) macht den Kampf zwischen Juden und Christen unvermeidlich.

Ein weiterer Umstand, der die Rivalität zwischen Juden und Christen verstärkt hat ist, daß Paulus sich in der Geschichte der Kirche nur punktuell durchsetzen konnte und die Kirche das Gesetz, das ausdrücklich Israel gehört, in willkürlicher Auswahl übernommen und damit Israel aus seinem Weltauftrag verdrängt hat, ohne ihn ihrerseits zu erfüllen. Vielmehr hat sie ihren Versöhnungsauftrag vernachlässigt und sogar zu weiterem Streit beigetragen.

Israel hat eine irdische Berufung, deren Verheißung an Volk und Land gebunden ist und niemals aufgehoben wurde. Die irdische Berufung Israels und mit ihr die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz ist nicht übertragbar, solange die Welt besteht. Die irdische Berufung Israels ist aber eingebettet in seine ewige Berufung. Der Neue Bund ist vor allem ein Bund Gottes mit Israel (Jer 31,31-40). In diesen Bund sind die an Christus glaubenden Heiden mit eingeschlossen. Das Erbe dieses Bundes ist nicht das Land, sondern der Heilige Geist als Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit (Gal 3,14;4,6;Röm 8,17;Eph 1,13f).

Wenn Paulus in einem anderen Argumentationsgang den zeitlichen Vorrang der Gerechtigkeit aus dem Glauben vor der nach dem Gesetz betont, so richtet sich das wiederum nicht gegen Israel als Gottesvolk, sondern ganz allein auf die gewisse Erfüllung der Verheißung Gottes für alle Glaubenden aus Juden und Heiden (Röm 4,9-16;Gal 3,15-18.26-29). Die Identität von Juden und Heiden ist dabei in Christus ebensowenig aufgehoben wie die von Mann und Frau. Im Gegenteil: Die Besonderheit des Neuen Bundes besteht gerade in der Gemeinschaft der natürlichen Kontrahenten. Hätten die Juden die Beschneidung aufgegeben oder wären alle Heiden, die an Christus glauben, nachträglich beschnitten worden, so wäre gerade der Doppelcharakter der christlichen Gemeinde verlorengegangen.

In seinem großen heilsgeschichtlichen Entwurf Röm 9 - 11 löst Paulus den bestehenden Konflikt zwischen Judentum und Christentum durch ein zeitliches Nacheinander, in dem eines das andere zum Glauben an die Barmherzigkeit Gottes führen soll (Röm 11,29-32)

Zusammenfassend ist über die Behandlung des Themas bei Paulus zu sagen:

Mit dem Tod Jesu Christi ist das Gesetz nicht aufgehoben worden, sondern zur Geltung gekommen (Röm 3,31 vgl. Mt 5,17). Das Urteil des Gesetzes über den Menschen wurde am Kreuz vollstreckt. Damit ist zwar sein Anspruch auf den Menschen, der an Christus glaubt, und seine fluchbringende Wirkung für ihn erloschen, nicht aber die Funktion der Thora als prophetische Weisung und Orientierungshilfe.

So ist auch der Tod Christi nur im Blick auf die Gerechtigkeit des Menschen an die Stelle der Beschneidung getreten, hat aber nicht die Beschneidung als Zeichen der Erwählung Israels abgelöst. Dadurch, daß sein Tod Juden und Heiden zugutekommt, wenn sie an ihn glauben, ist die Trennwand überwunden, die durch die Erwählung des einen vor dem anderen aufgerichtet wird.

c) im Epheser- und Kolosserbrief

Daß die Heiden mit den Juden zusammen zum Leib Christi gehören sollen, ist im Epheserbrief geradezu Inhalt des Geheimnisses Christi (3,6;2,11-22). Es geht im Epheserbrief um das Wachstum und die Darstellung des Leibes Christi auf Erden in all seinen Gliedern und Funktionen. Darum steht nicht die Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern die notwendige Absage an die heidnische Vergangenheit und das Finden einer neuen Identität im Vordergrund (4,17-5,20).

Ähnlich wie dort ist im Kolosserbrief der Blick nicht auf die Überwindung des Judentums gerichtet, sondern auf die Abweisung des in veränderter Gestalt in die junge Christengemeinde neu eindringenden Heidentums. Wie der Zusammenhang beweist (Kol 2,8-23), richtet sich der Text gegen eine Auffassung von Beschneidung, die mit allerlei Frömmigkeitsübungen und Askese einherging, basierend auf Geheimlehren (Philosophien), die die Abtötung des Leibes bewirken und höhere Weisheit und Erkenntnis bringen sollten. Der Kolosserbrief nennt dagegen die Kolosser beschnitten, die durch die Taufe die Beschneidung Christi, d.h. das historische Ereignis seines Todes (nicht die Beschneidung am 8. Tage), als er seinen Fleischesleib ablegte, für sich in Anspruch nehmen. Denn das Begrabenwerden Christi, mit dem die Taufe zusammengesehen wird, (vgl. auch Röm 6,4) ist nicht in gleicher Weise Heilsgeschehen wie Tod und Auferstehung (vgl. E.Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1964, S. 109f). Es ist die Bestätigung seines Todes wie das Gesehenwerden die Bestätigung seiner Auferstehung ist (vgl. 1Kor 15,3ff). So ist die Taufe für den Menschen Bestätigung der Gültigkeit des Todes Christi für ihn und Voraussetzung seiner Auferweckung mit Christus durch den Glauben, nicht aber Grundlage des Heils selbst. Es wäre falsch, aus

diesem Text die Ablösung der jüdischen Beschneidung durch die Taufe herauslesen zu wollen.

Der Tod Christi, als Beschneidung gedeutet, bezeugt, daß es nicht um die Entfernung eines ohnehin überflüssigen Teils des Menschen geht, nicht um Besserung, nicht um Kurskorrektur, sondern um Totalerneuerung. Die Beschneidung Christi ist ein Zeichen der äußersten Untauglichkeit alles Fleisches (des ganzen Menschen und aller Menschen), einschließlich seiner frömmsten Bestrebungen. Darum kommt es nicht mehr darauf an, ob einer Jude oder Heide ist, sondern ob er als Jude oder Heide eine neue Kreatur in Christus geworden ist (Kol 3,5ff; 2Kor 5,17; Gal 6,15).

d) Exodus 4,24-26 und die Deutung des Todes Christi im Neuen Testament

Am Ende der Exegese von Ex 4,24-26 standen zwei Deutungen für die Beschneidung des Sohnes:

Sie tritt ein für das Leben eines Menschen,
und sie gewährt Zutritt zum Bund mit Gott.

Es sind keine Deutungen im eigentlichen Sinn, sondern Beschreibungen der Wirkung der Beschneidung, also ihrer Bedeutung für den Menschen.

Die gleiche Bedeutung wird im Neuen Testament dem Tod Jesu Christi zugeschrieben, obwohl beide Vorstellungen von ihrem Ursprung her anscheinend nichts miteinander zu tun haben. In der übereinstimmenden Bedeutung der Beschneidung des Sohnes und des Todes Jesu Christi für das Heil des Menschen liegt der Grund für die Konkurrenz beider Vorstellungen und zugleich die Möglichkeit, daß eine die andere ersetzt.

In der Religionsgeschichte gibt es eine Fülle von Beispielen für Beschneidung im Umkreis von Tod- und Wiedergeburt-riten. Beschneidung wird dort offensichtlich als symbolisches Blutvergießen aufgefaßt, daß den Tod des Menschen versinnbildlichen soll. Wenn der Kolosserbrief die Beschneidung mit dem Ablegen des Fleischesleibes - mit dem Tod Jesu Christi - gleichsetzt, ist das ein Hinweis darauf, daß es doch gemeinsame Wurzeln zwischen der Deutung der Beschneidung des Sohnes und der Deutung des Todes Jesu Christi gibt.

7. Die Bedeutung der Beschneidung nach Exodus 4,24-26 für die Gegenwart

Die Frage nach der Beschneidung ist nicht die Frage nach einem längst antiquierten Brauch, der für die Gegenwart keine Bedeutung mehr hat. Wir haben gesehen, daß es sich dabei um eine Lebensfrage für Israel handelt und daß es um das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden, Judenchristen und Heidenchristen, Juden und Christen geht.

Die Deutung der Beschneidung des Sohnes in Ex 4,24-26 als Heilsgeschehen für Beschnittene und Unbeschnittene steht im Alten Testament allein, aber sie steht da. Sie läßt Zusammenhänge zwischen dem Tod Christi und der Beschneidung erkennen, die an anderer Stelle nicht so deutlich hervortreten. Es handelt sich um das gleiche Gedankengut, die gleiche Motivierung. Derselbe Gott, der Mose töten wollte und die Beschneidung des Sohnes für seinen Tod gelten ließ, hat auch seinen eigenen Sohn an unserer Statt dahingegeben (Röm 8,32). Beide Male ist es Gottes heilsames Eingreifen, damit Menschen leben und zu seinem Volk gehören dürfen. Die Berührungspunkte zwischen Judentum und Christentum liegen vor allem hier. Die Frage der Messianität Jesu ist ein innerjüdisches Problem. Die Frage nach der Gerechtigkeit und damit nach dem Heil des Menschen verbindet Juden und Christen und trennt sie zugleich durch ihre unterschiedliche Beantwortung.

Der Text Ex 4,24-26 könnte zu einem gegenseitigen Verstehen, wenn auch nicht zu einer Verständigung beitragen.

Er macht auch die Erkenntnis möglich, daß Juden nicht ohne die Heiden und Heiden nicht ohne die Juden vor Gott bestehen können, und daß sie einander als Helfer zum Heil bestimmt sind.

Deutschlandradio 3.7.2012: Stimmen zum Kölner Beschneidungsurteil. In der Diskussion über das Thema: "Wem dient das Kölner Beschneidungsurteil" kommen Stimmen aus dem Judentum (Rabbiner Yitzhak Ehrenberg, Berlin) und der Theologie (Rolf Schieder, Berliner Humboldt-Universität) zu Wort, das Gespräch führte Carsten Dippel.

Das Gespräch ist als Audio-Datei und als Text verfügbar. Bitte kopieren Sie den entsprechenden Link ohne Leerzeichen in Ihren Browser

http://ondemand-mp3.dradio.de/file/dradio/2012/07/03/df_20120703_0936_5c97df96.mp3

<http://www.dradio.de/df/sendungen/tagfuertag/1800791/>