

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	64 (2008)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels : religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5
<b>Autor:</b>	Ruwe, Andreas
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877836">https://doi.org/10.5169/seals-877836</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 64

2008

Heft 4

---

## Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels

### Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5

Professor Dr. Thomas Willi zum 65. Geburtstag<sup>1</sup>

#### *1. Das Problem*

Beim alttestamentlich belegten Ritus der Beschneidung der Vorhaut (עַלְלָה) am männlichen Glied handelt es sich um ein komplexes religionsgeschichtliches Phänomen. Auf der einen Seite bringen Texte der exilisch-nachexilischen Zeit (Jer 9,24f.; Ez 31,18; 32,19ff.) zum Ausdruck, dass das Volk Israel dieses Ritual mit einem nicht geringen Teil seiner Nachbarn teilt (Ägyptern, Edomitern, Ammonitern, Moabitern, Arabern, Phöniziern).<sup>2</sup> Auf der anderen

<sup>1</sup> Mit Dank für viele Jahre anregender und einvernehmlicher Zusammenarbeit an der Greifswalder Theologischen Fakultät. Ich danke auch Pfr. Dr. Uwe Weise (Neuzelle) für viele Gespräche über die Gegenstände dieses Aufsatzes und selbstlose Überlassung von Ideen und Literatur.

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. Westendorf: Art. «Beschneidung», LÄ I, Wiesbaden 1972, 727–729, vgl. Herodot: Historien II, 35–37.104; Diodorus Siculus: Historien I, 28; 55,5; III, 32.4, und Strabo: Geographie, XVII, 2.5, vgl. R. Meyer: Art. «περιτέμνω» u.a., ThWNT IV, Stuttgart 1942, 72–83; weitere Belege bei W. Bauer, K. Aland: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988, 1314f. Herodot (Historien II, 104) hält die Beschneidung für ursprünglich bei den Kolchern, Ägyptern und Äthiopiern beheimatet, Phönizier und Syrer hätten sie übernommen, ebenso die Makronen. In ähnlicher Weise nennt Diodor Kolcher, Ägypter und Juden als diejenigen Völker, die die Beschneidung üben. Herodot erwähnt, dass der Brauch bei den Ägyptern aus Reinheitsgründen geübt werde (Historien II, 37).

Seite fungiert die Beschneidung z.B. in einem P-Text, der ebenfalls der exilisch-nachexilischen Zeit angehört, als Bedingung für die Teilnahme von גֶּר und Sklaven an Passa, während kein נָכַר, בֵּן חֹשֶׁב und שְׁכִיר sowie kein «Vorhaut Aufweisender» (כָּל עַרְלָה) davon essen darf (Ex 12,43–48).

Aus beiden Zusammenhängen wird ersichtlich, dass die Beschneidung im antiken Israel recht unterschiedlich thematisiert wurde. Aufgabe alttestamentlicher Wissenschaft ist es, die Geschichte des Rituals nach Praxis und konzeptionellem Gehalt in alttestamentlicher Zeit zu beschreiben. Einem solchen Unterfangen steht jedoch die relativ geringe Streuung der im übrigen wenigen Belege entgegen. Anders als z.B. Sabbat und Passa wird die rituelle Beschneidung in der Hebräischen Bibel im Grunde nur im Hexateuch thematisiert, schwerpunktmässig in P-Texten,<sup>3</sup> überhaupt nicht in älteren Textkorpora wie dem Deuteronomium<sup>4</sup> oder dem Bundesbuch.<sup>5</sup> Abgesehen von Jos 5,2–8 finden sich im Prophetenkanon nur Andeutungen aus babylonisch-frühpersischer Zeit (Jer 4,4; 6,10; 9,24f.; Ez 44,7.9). In den Schriften wird sie gar nicht erwähnt. Es liegen, was das vorhellenistische Israel betrifft, auch keine ausserbiblischen Belege vor.<sup>6</sup> Angesichts dieser Quellenlage sind Aussagen zur Funktion der rituellen Beschneidung im alten Israel allenfalls tentativ möglich.<sup>7</sup> Erschwerend kommt hinzu, dass nach neueren Diskussionen über die Entstehung des Pentateuch resp. des Hexateuch im Unterschied zur älte-

<sup>3</sup> Gen 17,10ff.; 21,4; Ex 12,43–48 und Lev 12,3.

<sup>4</sup> Die Mahnung in Dt 10,16 fordert die Beschneidung der Vorhaut des Herzens. Ähnlich wird die Beschneidung des Herzens durch Gott in Dt 30,6 in Aussicht gestellt. Diese Metaphorisierungen setzen wohl die rituelle Beschneidung als gängige Praxis voraus. Wie diese jeweils genau ausgesehen hat und verstanden wurde, geht aus diesen Belegen nicht hervor.

<sup>5</sup> Hinzukommen nur noch Gen 34 und Ex 4,24–26 als weitere Pentateuch-Texte zur Beschneidung. Ex 6,12.30; Lev 19,23–25; 26,41 sind Belege für Metaphorisierung der Beschneidung und bleiben hier ausser Betracht.

<sup>6</sup> A. Blaschke: Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen 1998.

<sup>7</sup> Die kurzen Bemerkungen in Jer 4,4; 6,10 arbeiten wie Ex 6,12.30; Lev 19,23–25; 26,41; Dt 10,16; 30,6 mit einem metaphorischen Verständnis von Beschneidung bzw. Unbeschnittenheit und belegen indirekt die Geläufigkeit der rituellen Praxis in (spät)vorexilischer Zeit (auch Ez 44,7.9). Dass die Beschneidung für die Propheten Israels ein «nach Gebühr» gering geschätztes «Überlebsel» war, wie H. Gunkel: Genesis (HKAT I/1), Berlin '1963, 269, meint, kann man aus den einschlägigen Belegen im *corpus propheticum* m.E. nicht schliessen (eher das Gegenteil scheint der Fall, vgl. Jes 52,1; Ez 28,10; 31,18; 32,19.21.24–26.28–30.32; 44,7.9). Wie die rituelle Praxis der Beschneidung vorexilisch ausgesehen hat und welche Konzepte sich mit ihr verbanden, lässt sich kaum mehr sagen. Dass Jos 5,2 ein vordeuteronomistisches Beschneidungsgebot enthält und die Beschneidung danach «schon in früher Zeit ein Kennzeichen der Bindung an Jahwe gewesen» sei, wie K. Grünwaldt: Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt a.M.

ren Forschung die für die Erschliessung der Beschneidung im Alten Testament zentralen Erzähltexte Gen 34; Ex 4,24–26 und Jos 5,2–8 kaum mehr als Belege für die vorexilische Praxis verbucht werden können.<sup>8</sup> Diese Texte stehen literaturgeschichtlich vermutlich den einschlägigen P-Texten (Gen 17; Gen 21,4; Ex 12,43ff.; Lev 12,3) nahe und sind zum Teil sogar jünger als diese.<sup>9</sup> Auffällig ist schliesslich, dass die Beschneidung in den einschlägigen Gebotskorpora des Pentateuch nicht als selbständiges Thema behandelt wird, sondern nur einen untergeordneten Gesichtspunkt innerhalb von Passa- (Ex 12,43–48) und Wöchnerinnenbestimmungen (Lev 12,1–8) bildet. Dass die Beschneidung im eisenzeitlichen Israel geübt wurde, ist kaum zu bestreiten. Welche Bedeutung sich in dieser Zeit jedoch mit ihr verband, ist nach dieser Quellenlage schwer zu sagen.

Die Beschneidung war in der Eisenzeit nicht nur in Israel, sondern auch in Ägypten und anderen Teilen des syrisch-palästinisch-arabischen Kulturraums verbreitet. Sie war damit ursprünglich kein Spezifikum der *Jbwh*-Religion. Angesichts ihrer Verbreitung in der Levante handelte es sich ursprünglich vielleicht um einen *rite de passage* im biographischen Kontext, einen apotropäischen Ritus, einen hygienischen Brauch,<sup>10</sup> ein Mittel zur Steigerung der Fertilität, einen Reinigungsakt, vielleicht auch um ein Ritual der Hingabe an eine Gottheit.<sup>11</sup> Präzisere Bestimmungen als diese Etiketten sind aufgrund der

1992, 12, meint, hängt von literaturgeschichtlichen Entscheidungen über Jos 5,2–8 ab, die hier nicht geteilt werden (s. dazu unten unter 4.2).

<sup>8</sup> Anders W.H. Schmidt: Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn <sup>8</sup>1996, 389.

<sup>9</sup> Zur Datierung etwa von Jos 5,2–9 vgl. E. Blum: Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtungen und Mutmaßungen zu Jos 5, in: Ch. Hardmeier u.a. (Hg.): Freiheit und Recht, FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 292–322 (305–308.313), der vorsichtig für die spätpersische Zeit votiert.

<sup>10</sup> Philo: *De spec leg* I, 5.

<sup>11</sup> Besonders in älteren Beiträgen wird die Meinung vertreten, dass die Beschneidung in Israel ursprünglich ein Pubertätsritual war, das an Erwachsenen oder Jugendlichen vorgenommen (so etwa W. Eichrodt: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Berlin <sup>3</sup>1948, 59f.; erwägnd W. Zimmerli: Grundriß der alttestamentlichen Theologie [ThW 3/1], Stuttgart u.a. <sup>5</sup>1985, 115) und erst sekundär von P für Säuglinge verbindlich gemacht wurde. Diese These ist vermutlich hauptsächlich durch ethnologische Parallelen motiviert, die die Beschneidung im fortgeschrittenen Alter bezeugen (vgl. M. Schuster: Art. «Beschneidung. I. Religionsgeschichtlich», RGG<sup>4</sup> I, Tübingen 1998, 1354f.). Im alten Ägypten etwa scheint die Beschneidung in der Tat nicht unmittelbar nach der Geburt erfolgt zu sein, sondern erst in einem späteren Lebensalter (vgl. dazu Westendorf: Beschneidung [Anm. 2], 727–729, sowie die berühmte Darstellung aus dem Grab Anchmahors in Saqqara, vgl. dazu S. Grunert: Nicht nur sauber, sondern rein – Reinigungsanweisungen aus dem Grab des Anchmahor in Saqqara, SAÄK 30 [2002] 137–151). Gen 17,12; 21,4 und Lev 12,3 belegen demgegenüber die Säuglingsbeschneidung als rituellen Normalfall im Alten Testament. Aus erzählerischen Details wie dem Umstand, dass Ismael als Dreizehnjähriger (Gen 17,25) und die Sichemiten

spärlichen Quellenlage schwierig. Klar ist daneben, dass die Beschneidung spätestens in hellenistischer Zeit zu einem Identitätsmerkmal für die jüdische Religion wurde (vgl. nur I Makk 1,15.60f.; 2,46). Vorauszusetzen ist diesbezüglich: In dem Masse, wie die Beschneidung unter den übrigen, im Vorderen Orient beheimateten Völkern im Zuge kultureller Veränderungen aus der Übung kam (oder zu kommen schien), konnte sie für Israel signifikante Bedeutung gewinnen.<sup>12</sup> Prominenz und spezifische Theologisierung der Beschneidung in den P-Texten sind wichtige Stationen auf dem Weg zur Funktionalisierung als Erkennungszeichen von Judentum. Aber damit ging vermutlich ein nicht unerheblicher Bedeutungswandel einher. Ob die Beschneidung vorexilisch überhaupt ein spezifisch religiöses, d.h. den Bezug zu einer bestimmten Gottheit thematisierendes Ritual war, ist unsicher.<sup>13</sup> Kein einziger alttestamentlicher Beleg bindet die Beschneidung an religiöse Institutionen wie Priesteramt oder Heiligtum; kein einziger Beleg lässt den Ritus durch

von Gen 34 sowie die Kindergeneration von Jos 5 als Erwachsene beschnitten wurden (Gen 34,24; Jos 5,6), lässt sich m.E. nicht schliessen, dass in Israel in älterer Zeit die Jugendlichenbeschneidung üblich war. Gen 17,25; 34,24 und Jos 5,6f. stellen jeweils Ausnahmesituationen dar, aus denen die rituelle Alltagspraxis nicht erschlossen werden kann (anders C. Westermann: *Genesis*. Bd. 2: *Genesis 12–36* [BKAT I/2], Neukirchen-Vluyn 1981, 319f.). Zur Bedeutung der Beschneidung als Ritual der Hingabe an Gott vgl. H.-J. Hermisson: *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur Spiritualisierung der Kultbegriffe im Alten Testament* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965, 74–76.

<sup>12</sup> Textlich belegt ist, dass Edom und Ammon die Beschneidungssitte aufgaben. Für Edom vgl. Jer 9,24f. einerseits und die Bemerkung von Josephus: *Ant. XIII*, 9,1, andererseits, wonach Johannes Hyrkan die Idumäer zwangsweise beschnitt, was wohl darauf hindeutet, dass die Beschneidung bei den Edomitern aus der Übung gekommen war. G. Mayer: Art. «*לְמִזְבֵּחַ*», ThWAT IV, Stuttgart 1984, 734–738 (737), und Grünwaldt: *Exil und Identität* (Anm. 7), 48, weisen auf Jdt 14,10 hin, wo erzählt wird, dass der Ammoniter Achior zum Judentum durch Beschneidung übertrat. Auch diese Notiz steht in Spannung zu Jer 9,24f., wonach die Beschneidung bei den Ammonitern üblich war. Beide Belege erklären sich gut durch die Annahme des Schwundes der Beschneidungssitte in Ammon in spätpersisch-frühhellenistischer Zeit.

<sup>13</sup> Hermisson: *Sprache und Ritus* (Anm. 11), 65–78, schliesst aus Lev 26,41; Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4; 6,10; Ez 44,7 usw., dass die rituelle Beschneidung bereits im vorexilischen Israel (7. Jh.) eine dezidiert *jhwhistisch-religiöse* Bedeutung hatte, indem sie als «Zeichen der Zugehörigkeit des Menschen zu Jahwe» (75) fungierte. Hermisson kommt zu diesem Ergebnis auf der Basis eindringlicher Untersuchungen alttestamentlicher Texte, die die Beschneidung in metaphorischer Weise behandeln; er schliesst von dort aus auf das Verständnis des jeweils vorausgesetzten Rituals zurück (65). Diese Vorgehensweise ist jedoch mit Unsicherheiten behaftet. Gegen Hermisson spricht m.E. vor allem, dass die Spuren der Verbreitung der Beschneidung in Israels Umwelt (Ägypten, Arabien, Syrien-Palästina), die als solche einer religionsspezifischen Bedeutung des Rituals im eisenzeitlichen Israel entgegen stehen, in seiner Untersuchung nicht wirklich berücksichtigt werden.

religiöse Sprechakte (Gebet, Anrufung, Bekenntnis usw.) begleitet sein.

Die alttestamentliche Forschung steht vor mindestens zwei Hauptaufgaben. Sie hat zum einen nach Praxis und Bedeutung der Beschneidung im alten Israel als eines in der Levante verbreiteten Brauchs zu fragen. Sie hat zum anderen zu klären, wann und mit welchen konzeptionellen Hintergründen die Beschneidung zu einem für die israelitische Religion respektive das Judentum signifikanten Ritual wurde. Die folgenden Ausführungen wollen einen Beitrag zur zweiten Aufgabe leisten.

Spätestens seit J. Wellhausen wird die offenkundige Neuprofilierung der Beschneidung im exilisch-frühnachexilischen Israel mit einem Schwund an national-religiösen Identitätsmerkmalen erklärt. Mit dem Exil seien, so der verbreitete Ansatz, die herkömmlichen einheitsstiftenden Institutionen der *Jhwh*-Religion (Land, König, Tempel usw.) hinfällig geworden und andere Einrichtungen an ihre Stelle getreten. Insbesondere Sabbat und Beschneidung hätten, wie Wellhausen formuliert, «die fehlende Kultusfeier» als «Verbindungs- und Erkennungszeichen der Religion ersetzt».<sup>14</sup> In Folge gesellschaftlicher Umwälzungen der babylonischen Zeit sei gerade die Beschneidung «zum Unterscheidungs- und Wesensmerkmal des Jahwегlaubens»,<sup>15</sup> bzw. «zu einem Bekenntniszeichen der Zugehörigkeit zur jüdischen Volksgruppe und ihrer Jahwereligion» avanciert.<sup>16</sup> Dieser *identitätsfunktionalen* *These* steht entgegen, dass sich die Beschneidung wegen ihrer offenkundigen Verbreitung in der Levante noch in babylonisch-frühpersischer Zeit kaum als ethnisch-religiöses Unterscheidungsmerkmal eignete (vgl. nur *Jer* 9,24f.).<sup>17</sup> Deshalb wird dieser Deutungsansatz nicht selten durch den Hinweis ergänzt, dass sich die Beschneidung zunächst in der babylonischen Diaspora als Marker für *Jhwh*-Religion etablierte<sup>18</sup> und in dieser Funktion später ins perserzeitliche Juda re-importiert wurde,<sup>19</sup> wobei sich diese Zusatzargumentation immerhin darauf berufen kann, dass von Beschneidung im ostsemitischen Raum bisher nichts

<sup>14</sup> J. Wellhausen: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1899, 346.

<sup>15</sup> So W.H. Schmidt: *Exodus*. 1.Teilband Exodus 1–6 (BKAT II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 229.

<sup>16</sup> So R. Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT 8/2), Göttingen 1992, 422; ders.: *Die Exilszeit*. 6. Jahrhundert v. Chr. (BibEnz 7), Stuttgart u.a. 2001, 93.115. Ähnlich äussert sich A. Berlejung: *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: J.Ch. Gertz (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 167, sowie bereits G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1965, 92.

<sup>17</sup> Darauf macht Albertz: *Exilszeit* (Anm. 16), 93, mit Recht aufmerksam.

<sup>18</sup> Albertz: *Exilszeit* (Anm. 16), 115; Berlejung: *Geschichte* (Anm. 16), 167.

<sup>19</sup> Berlejung: *Geschichte und Religionsgeschichte* (Anm. 16), 170.

bekannt ist.<sup>20</sup> Die identitätsfunktionale These ist jedoch auch mit diesem Hilfsargument nicht frei von Problemen. Für die Annahme einer verstärkt konzeptionellen Bemühung um das Ritual in der babylonischen Gola gibt es keine Belege, zumal Mesopotamien als Entstehungsort für die P-Texte ganz unsicher ist.<sup>21</sup> Erst in Texten der hellenistischen Zeit wird die Beschneidung zweifelsfrei als Merkmal für jüdische Identität thematisiert: Jdt 14,10; I Makk 1,15.60f.; 2,46; Est 8,17LXX. Dass die Beschneidung bereits lange vor der Zeitenwende zu einem Kennzeichen für das Judentum wurde, steht außer Frage. Die Frage ist nur, wann genau das geschah. Die vorhandenen Belege sprechen eher für die hellenistische Zeit.

Der *locus classicus* für die exilisch-frühnachexilische Zeit, Gen 17, muss für die identitätsbezogene Funktionsbestimmung jedenfalls ausfallen. In Gen 17,11 fungiert die Beschneidung als Zeichen (אֶתְהָ) des Bundes (בְּרִית) zwischen  $\text{אֶלְ�הִים}$  und Abraham sowie dessen Nachkommenschaft.<sup>22</sup> Dieser Bund betrifft zwar im Besonderen Isaak und die zum Gottesvolk Israel führende Linie der Nachkommen Abrahams (Gen 17,19.21). Gleichwohl wird die an den Bund geknüpfte Segenszusage auch Ismael zuteil (Gen 17,7f.20). Als Nachkomme Abrahams ist auch er irgendwie Partner des Bundes  $\text{אֶלְ�הִים}$ , selbst wenn nur in sekundärer Weise, insofern nämlich als in Gen 17,18–21 eine finale Isaak- bzw. Israelorientierung des Bundes deutlich wird.<sup>23</sup> Abraham als «*Vater einer Menge von Völkern*» (Gen 17,4) steht jedoch in keiner Weise ausschliesslich für Israel. Er nimmt im genealogischen System der Genesis einen Platz zwischen dem die Menschheit repräsentierenden Noah (Gen 5,28–

<sup>20</sup> Vgl. dazu Hab 2,15f. sowie E. Ebeling: Art. «Beschneidung», RLA II, Berlin/New York 1938, 18.

<sup>21</sup> Vgl. dazu einerseits E. Zenger u.a.: Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart '2006, 167, der die Grundformation der P-Texte («P<sup>g</sup>») auf «Priesterkreise im Exil» zurückführt, andererseits J.Ch. Gertz: Tora und Vordere Propheten, in: Gertz: Grundinformation (Anm. 16), 237, der die P-Texte für «die Gründungslegende des 515 v. Chr. wieder errichteten Jerusalemer Tempels und seiner Kultgemeinde» hält und insofern wohl von einer Entstehung im frühnachexilischen Juda ausgeht.

<sup>22</sup> Zu Gen 17 und den im Folgenden aufgeworfenen Fragen vgl. K. Schmid: Gibt es eine «abrahamitische Ökumene» im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17 (erscheint in Kürze).

<sup>23</sup> Vgl. dazu Schmid: Abrahemitische Ökumene (Anm. 22), 18, der unter Hinweis auf Gen 17,18–21 die «Möglichkeit der kultischen Nähe ... Israel ... allein vorbehalten» sieht, aber grundsätzlich meint, dass Ismael in Gen 17,18–21 in keiner Weise von den in Gen 17,1–8 formulierten Bundeszusagen (einschliesslich Mehrung und Landgabe) ausgeschlossen werde. Gen 17,18–21 diene «nicht primär ... der Exklusion Ismaels, sondern ... der Inklusion Isaaks in den Abrahambund ... Ein Bundesschluss mit einer noch nicht existierenden Person ist eine waghalsige Konstruktion, so dass sie besonderer terminologischer Hervorhebung bedarf» (ebd.). Auffällig ist freilich schon, dass in Gen 17,20 zwar die in Gen 17,1–8 genannten Aspekte der Mehrung und der politischen Bedeutung für Ismael verheissen werden, nicht aber die Landgabe.

10,32) und den zur Israellinie führenden Isaak und Jakob ein, verkörpert also die Levante (vgl. Dt 26,5), die zwischen Menschheit (Noah) und Israel (Jakob) steht. Im Unterschied zur *berît* ist die Beschneidung in Gen 17 in keiner Weise auf Israel konzentriert. Es besteht eine gewisse konzeptionelle Inkongruenz zwischen der *berît*, deren umfassende Gestalt nur der Isaak-Linie gilt (Gen 17,19.21), und der Beschneidung als ihrem Zeichen, die gerade auch an den nicht zu Isaak gehörenden Personen des Hauses Abrahams durchgeführt werden soll.<sup>24</sup> Ismael, dessen Beschneidung in Gen 17 pointiert erzählt wird (Gen 17,23ao.25), ist Stammvater arabischer Völker (vgl. Gen 25,12ff.). Wie immer das Verhältnis zwischen Abraham-*berît* und Beschneidung als ihrem Zeichen zu bestimmen sein mag: Indem Gen 17,10–27 die Beschneidung Abrahams und Ismaels herausstellt, wird sie analog zu Jer 9,24f. als ein interkulturelles Phänomen verstanden.<sup>25</sup>

Der entscheidende priester(schrift)liche Text Gen 17 kommt aus diesem Grund als Beleg für die identitätsfunktionale Erklärung der Beschneidung nicht in Betracht. Auch aus den anderen priester(schrift)lichen Belegen (Gen 21,4; Ex 12,42–48 und Lev 12,3) ergibt sich diese Funktion nicht. Die Beschneidung gilt nach diesen Belegen zwar als Israel geboten, kommt aber nirgends in P als exklusives Merkmal Israels zur Sprache.

## 2. Zur Funktion der Beschneidung nach Gen 17

Ist angesichts des Befundes der priester(schrift)lichen Texte unwahrscheinlich, dass die Beschneidung bereits in der Exils- und frühpersischen Zeit zum Identitätsmerkmal für israelitische Religion bzw. Judentum wurde, stellt sich die Frage nach alternativen Funktionsbestimmungen für diese Zeit. Die programmatische Behandlung der Beschneidung in priester(schrift)lichen Texten (Gen 17; 21,4; Ex 12,42–48; Lev 12,3) deutet fraglos darauf hin, dass sie in frühpersischer Zeit neu profiliert wurde. Unklar sind die damit verbundenen Intentionen. Diese Unklarheit hat ihren Grund darin, dass die einschlägigen Texte keine direkten Aussagen zu Funktion und Bedeutung der Beschneidung enthalten. Am ehesten kommt diesbezüglich noch Gen 17 in Betracht; aber dieser Text ist eine Ausnahme. Die Bestimmungen zu rituellen Einzelheiten in Gen 17,10–14 weisen zudem keinerlei Deutungsformulierungen

<sup>24</sup> Diese Inkongruenz impliziert m.E. durchaus keine literarische Inhomogenität, anders z.B. R. Smend: *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1912, 9.

<sup>25</sup> M. Köckert: *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priester(schrift)lichen Literatur*, JBTh 4 (1989) 41, moniert im Anschluss an Hermisson: *Sprache und Ritus* (Anm. 11), 68f., mit Recht, dass die Bestimmung der Beschneidung als Unterscheidungszeichen die Intention von Gen 17 verzeichne.

auf.<sup>26</sup> Immerhin ergeben sich aus Gen 17 vier konzeptionelle Gesichtspunkte: (1.) Als Zeichen der *berît xelöhîm* ist die Beschneidung theologisch bestimmt. (2.) Sie soll zwar an Individuen vollzogen werden, ist aber auch in kollektiver Hinsicht relevant, was etwa an der Strafbestimmung in Gen 17,14 deutlich wird. (3.) Die Beschneidung ist an männlichen Individuen zu vollziehen, und zwar als Säuglingsbeschneidung am achten Tag (Gen 17,12). (4.) Im Blick auf Abraham, den «*Vater einer Menge von Völkern*», und Ismael, den Stammvater arabischer Völker, wird die Beschneidung als interkulturelles Phänomen profilert.<sup>27</sup>

Besonders der letzte Punkt ist m.E. für die Funktion der Beschneidung in nachexilischer Zeit entscheidend. Denn abgesehen von der kurzen Notiz über den Vollzug des Rituals an Isaak (Gen 21,4) und der Wöchnerinnen-Tora (Lev 12,3) wird die Beschneidung in *allen* einschlägigen Erzähltexten im Hexateuch (Gen 17; Gen 34; Ex 4,24–26 und Jos 5,2–8) im Zusammenhang interethnischer Beziehungen thematisiert, und zwar im Zusammenhang *konfigurerender* interethnischer Beziehungen. Der in Gen 17 deutlich werdende interethnische Horizont scheint daher für die Funktionsbestimmung der Beschneidung in exilisch-nachexilischer Zeit grundsätzlich bedeutsam zu sein.

Die Fragen zu Gen 17 lassen sich hier wenigstens insoweit klären, als davon auszugehen ist, dass die Bundeskonzeption von Gen 17 eine Parallelie in der des ebenfalls priester(schrift)lichen Textes Gen 9,8–17 hat. «Beide Male geht die Initiative allein von Gott aus; beide Male gehört zu *berit* ein Zeichen (9,12ff; 17,10ff); beide Male handelt es sich um eine *ברית עולם*, die alle folgenden Generationen einschließt (9,12; 17,7)».<sup>28</sup> Vor allem ist in beiden Fällen präronciert von *xelöhîms* Bund die Rede; bei ihm liegen Stiftungsinitiative

<sup>26</sup> Gen 17,10ff. legt auf den ersten Blick nur fest, *dass* die Entfernung der Vorhaut am männlichen Glied das Zeichen (רְאֵת) für den Bund Gottes mit Abraham und seiner Nachkommenschaft ist. Der Text bietet keine explizite Erklärung dafür, *weshalb* ausgerechnet *diese* Handlung bzw. der Zustand der Beschnittenheit als Bundeszeichen fungiert. Erzählpragmatisch werden die konzeptionellen Hintergründe jedoch deutlich (s.u.). Gunkel: *Genesis* (Anm. 7), 269, beschreibt die Art und Weise, wie die Beschneidung in Gen 17 thematisiert wird, folgendermassen: «Für die Erzählweise des P ist charakteristisch, daß dieser religiöse Brauch hier nicht, wie es sonst in den alten Sagen zu geschehen pflegt, eben durch die Erzählung begründet [...], sondern daß er hier [...] ohne Angabe eines Grundes einfach statutarisch festgelegt wird». Fragwürdig ist Gunkels vergleichendes Urteil; am Ende seines religionsgeschichtlichen Exkurses über die Beschneidung meint er, der Apostel Paulus habe «seine gigantische Kraft» einsetzen müssen, «um eine für die höhere Religion so wert- und sinnlose Zeremonie zu stürzen» (ebd.).

<sup>27</sup> Dass die Beschneidung Ismaels nur als Exempel der in Gen 17,12f. gebotenen Beschneidung der Mitglieder des Hauses Abrahams fungiert, ist unwahrscheinlich, da Ismael in Gen 17,23ff. explizit als Sohn Abrahams bezeichnet wird.

<sup>28</sup> Köckert: *Gottes Gegenwart* (Anm. 25), 34.

und Durchführung. Inhalt beider Bünde sind göttliche Zusagen gegenüber dem jeweiligen Partner. «*Allem Fleisch*» (כָּל בָּשָׂר) als dem Bundespartner in Gen 9 (vgl. Gen 9,17) wird zugesichert, dass das Wasser nicht nochmals zur vernichtenden Flut (מִבּוֹל) werden soll (Gen 9,15b). Dagegen wird Abram/Abraham und seinen Nachkommen Fruchtbarkeit, ewige Nutzung des Landes Kanaan sowie Gottes Zuwendung («Bundesformel») versprochen. Bei aller Parallelität im Grundsätzlichen ist das Bundeszeichen in Gen 9,8ff. und Gen 17 unterschiedlich. Der «*Bogen in den Wolken*» ist ein von menschlichem Handeln unabhängiges Phänomen, während die Beschneidung eine kulturelle Übung ist, die den Abrahamiten im Zusammenhang der Bundesmitteilung befohlen wird, verbunden mit Strafandrohung für den Fall von Unterlassung (V.14). Das erste Bundeszeichen ist ein Faktum, das zweite ein Operandum. Ob der differente Charakter des Zeichens die Eigenheit der Abraham-*berît* als Setzung *xelöhîms* im Sinne eines Gnadenbundes tangiert, ist ein zentrales Problem in der wissenschaftlichen Diskussion zu Gen 17, speziell zu Gen 17,10–14.<sup>29</sup>

Wichtiger ist für den vorliegenden Zusammenhang jedoch die Frage, wie Bund und Bundeszeichen sich zueinander verhalten. Auch in dieser Hinsicht ist von einer Parallelität zwischen Noah- und Abrahambund auszugehen, wobei festzuhalten ist, dass das Bundeszeichen nach Gen 9,14f. speziell *xelöhîm* gilt, während in Gen 17,10–14 keine Angaben zum Adressaten des Zeichens gemacht werden. Im Fall von Gen 9,8–17 steht der «*Bogen in den Wolken*» offenkundig in semantischer Nähe zum Signifikat (= göttliche Verheissung des Noahbundes), wonach das Ausbleiben einer vernichtenden Flut für immer

<sup>29</sup> Das Problem kann hier nicht geklärt werden. Festzuhalten ist nur, dass der Gabecharakter des Abraham-Bundes m.E. auch hinsichtlich der Beschneidung gilt, was an Formulierungsdetails in Gen 17,10–14 deutlich wird. In V.13 wird die Beschneidung als «*mein Bund in eurem Fleisch*» (בְּרִית בְּבָשָׂר) bezeichnet. Das auf Gott zu beziehende Suffix der 1.P.sg. signalisiert, dass die Beschneidung, obwohl menschliche Tat, Teil der göttlichen Bundessetzung ist (vgl. ähnlich in V.10). Insofern steht die Beschneidung nicht als menschliche Gegenleistung der Bundesusage *xelöhîms* gegenüber. Auch sonst liegt in Gen 17,10–14 keine wechselseitige Bundeskonzeption vor, wonach die Beschneidung die Funktion einer menschlichen Gegenverpflichtung hätte, die von der göttlichen Selbstverpflichtung zu unterscheiden wäre. Das ergibt sich aus der Strafbestimmung in V.14: Indem die Unterlassung der Beschneidung als nur individueller Bundesbruch bestimmt wird, bleibt der Bund im Unterlassungsfall durch einen Einzelnen unberührt. Insgesamt ist freilich zu berücksichtigen, dass Abraham das Halten des Bundes *Jhwbs* befohlen wird (V.9). Insofern ist menschliches Tun keineswegs unerheblich. Zum Problem vgl. B. Ziemer: Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Gen 14, 15 und 17 (BZAW 350), Berlin u.a. 2005, 2–4ff., sowie P. Weimar: Zwischen Verheißung und Verpflichtung. Der Abrahambund im Rahmen des priesterschriftlichen Werkes, in: Ch. Dohmen, Ch. Frevel (Hg.): Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (SBS 211), Stuttgart 2007, 260–269 (bes. 264–266).

zugesichert wird (Gen 9,15b). Ganz gleich, ob der «*Bogen in den Wolken*» eine gespannte<sup>30</sup> oder entspannte Waffe<sup>31</sup> oder einfach den natürlichen Regenbogen meint,<sup>32</sup> auf jeden Fall ist er semantisch eng mit der Verheissung verbunden, das Wasser nicht erneut zur Vernichtungsflut werden zu lassen. Eine enge semantische Verbindung ist deshalb anzunehmen, weil das Zeichen eine Erinnerungs- bzw. Vergewisserungsfunktion bezüglich der Bundesverheissung hat. Aufgrund der offenkundigen Parallelität zwischen den Bünden von Gen 9,8–17 und Gen 17 ist für die Beschneidung als Bundeszeichen ebenfalls eine semantische Nähe zu den Bundesinhalten (nun des Abrahambundes) vorzusetzen. Wie der «*Bogen in den Wolken*» ist die Beschneidung als Zeichen nicht willkürlich gewählt. Die in Gen 17 verfolgte Konzeption von Beschneidung ist dadurch bestimmt, dass sie als semantische Analogie zum Komplex der Bundesinhalte von Gen 17 zu verstehen ist. Zusammenfassend lassen sich diese etwa folgendermassen beschreiben: Zugesagt wird den Abrahamiten umfassende Prosperität bzw. Schalom, und zwar in fester (Mehrung der Nachkommen, V.6a), wirtschaftlicher (Landbesitz, V.8a), politischer (Könige als Nachkommen, V.6b) und religiöser (besondere Zuwendung *xelöhims*, V.7b.8b) Hinsicht.<sup>33</sup> Zu diesem Bündel an Bundesinhalten passt die Beschnei-

<sup>30</sup> E. Zenger: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1987, 124–131.180f. Kompositionskritische Aspekte zu Gen 9,8–17 nennt B. Janowski: Gen 9,8–17 als Schlussstein der priesterschriftlichen Fluterzählung, in: Dohmen, Frevel: Für immer verbündet (Anm. 29), 113–121.

<sup>31</sup> U. Rüterswörden: Der Bogen in Gen 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol, in: ders.: Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215), Berlin 1993, 131–154.

<sup>32</sup> C. Westermann: Genesis. Bd. 1: Genesis 1–11 (BKAT 1/1), Neukirchen-Vluyn 1983, 634, vertritt Letzteres: «Aus der Übersicht über die vielen Fluterzählungen auf der ganzen Erde lässt sich mit Sicherheit erschließen, daß er [sc. der Bogen, A.R.] im Zusammenhang einer ätiologischen Schlussbemerkung stand; hier diente die Fluterzählung dazu, das Phänomen des Regenbogens zu erklären. Damit fällt endgültig die seit JWellhausen aufgekommene Erklärung, es sei der Kriegsbogen gemeint, den Jahwe, der Krieger, ablege oder in die Wolken hänge. Diese völlig abwegige Erklärung ist von fast allen Erklären seit JWellhausen übernommen worden. ... Gegen HGunkels Argument, *נֶשֶׁר* bedeute sonst im AT Schießbogen, sagt BJacob mit Recht, daß eben deshalb, wo das Wort ‹Regenbogen› bedeute, immer *כָּנָן* hinzugesetzt werde (auch Ez 1 28). Bevor P ihn als ‹Zeichen des Bundes› erklärte, hatte der Regenbogen, wo er am Ende einer Fluterzählung vorkam, den einfachen und sich von selbst ergebenden Sinn einer Naturerscheinung am Ende eines Unwetters oder Gewitters.»

<sup>33</sup> Zur Frage der Bundesinhalte in Gen 17 vgl. auch K. Schmid: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 257f., der von einer dreifältigen Auffächerung ausgeht (Mehrungsverheissung, Landverheissung und Zusage Gottes im Sinne der Bundesformel), dabei aber Gen 17,6 unberücksichtigt lässt.

dung als interkulturell geübter Brauch genau, denn umfassende Prosperität und Schalom im Sinne jener Zusagen wird durch friedliches Zusammenleben und kulturelle Gemeinsamkeit der betreffenden Völker gespiegelt. Gerade in ihrer wesenhaften Interkulturalität kann deshalb die Beschneidung ein vergewisserndes Zeichen für die spezifischen Inhalte des Abrahambundes sein. Die Beschneidung nach Gen 17 ist somit ein *interethnisches Solidaritäts- bzw. Friedenszeichen*, das als solches die Abrahamiten und *„xlōhîm“* an die Bundesverheissungen erinnern kann. In Gen 17,10–14 wird die Beschneidung nicht individualistisch, sondern als kollektives Geschehen verstanden, was sich auch aus der Anrede in der 2.P.pl. und der kollektiven Perspektive der abschliessenden Sanktionsbestimmung in Gen 17,14 ergibt. Die Deutung der Beschneidung als interkultureller Brauch lässt verständlich werden, weshalb der für das Judentum so zentrale Ritus zwischen Ex 19 und Dt 34 nicht als eigenständige Thematik behandelt wird.<sup>34</sup> In Gen 17 wird die Beschneidung als interethnisches Friedenszeichen interpretiert, das auf gemeinsamer Übung des betreffenden Brauchs unter den mit Abraham assoziierten Völkern basiert, wobei diese Konzeptualisierung eine *interpretatio israelitica* darstellt.

Die Funktion der Beschneidung als Identitätsmerkmal für jüdische Religion, die spätestens in hellenistischer Zeit vorliegt, hat sich wohl aus der vorausgehenden Funktion der Beschneidung als Friedenszeichen sekundär entwickelt. Bevor im Zusammenhang mit dieser These die drei übrigen, die Beschneidung thematisierenden Erzähltexte im Hexateuch in den Blick genommen werden, sind zunächst terminologische und sachliche Gesichtspunkte zu nennen, die die aus Gen 17 gewonnene irenische Funktionsbestimmung stützen.

### 3. Exkurs: Beschneidung und Phallotomie

Im Sinne einer heuristischen Folie sei ein in einen ganz anderen Kontext gehörender Befund erwähnt, wobei keine direkten religionsgeschichtlichen Zusammenhänge behauptet werden sollen. Das Substantiv *ערלה*, das das konkrete körperliche Objekt der Beschneidung bezeichnet, kommt 16 mal im Alten Testament vor.<sup>35</sup> Nach diesen Belegen ist es eindeutig ein *terminus technicus*.

<sup>34</sup> C. Westermann: *Genesis*. Bd. 2 (Anm. 11), Neukirchen-Vluyn 1981, 318.320, will das Fehlen der Beschneidungsthematik in den einschlägigen Gebotskorpora im Zentrum der Tora damit erklären, dass die Beschneidung ursprünglich «keine spezifisch religiöse Bedeutung» hatte, was aber angesichts der grossen thematischen Breite dieser Korpora kaum befriedigt.

<sup>35</sup> Der Begriff hat ein Pendant im Akkadischen, das Substantiv *urullu* (AHw III, 1436), das mehrfach in medizinischen Zusammenhängen vorkommt.

cus im Zusammenhang mit der Beschneidung.<sup>36</sup> Allein die Belege I Sam 18,25.27; II Sam 3,14 handeln nicht von Beschneidung. Hier wird **ערלה** im Zusammenhang eines Kriegsbrauches erwähnt, der auch in ausserbiblischen antiken Texten bezeugt ist und den David auf Geheiss Sauls übernehmen soll, um dessen Tochter Michal zur Frau zu bekommen – das Abschneiden und Präsentieren der Genitalien getöteter Feinde (Phallotomie).<sup>37</sup> Die Begebenheit von I Sam 18,25.27; II Sam 3,14 weist gegenüber anderen antiken Zeugnissen über den Phallotomie-Brauch als Besonderheit auf, dass es nur um Vorhäute geht und nicht um ganze Phalloi.<sup>38</sup> Die terminologische Nähe zwischen der in I Sam 18,25 usw. erwähnten Kriegssitte und dem Beschneidungsritual legt die Vermutung nahe, dass die Funktion der Beschneidung mit der in I Sam 18,25 angedeuteten Funktion des Phallotomie-Brauches im Sinne spiegelbildlicher Entsprechung vergleichbar ist.

Anstelle der nach aussen gerichteten Gewalt, die in der Phallotomie getöteter Feinde ritualisiert ist, zeichnet sich die Beschneidung durch einen an jedem männlichen Mitglied der eigenen Gruppe verübten, internen Gewaltakt aus. Die Erfahrung von Gewalt bei der Beschneidungszeremonie, die in der «Schmerzen» (כָּבֵד, Gen 34,25) verursachenden Verwendung von «Messern» (חרבות, Jos 5,2) und im Vergiessen von «Blut» (בְּלֵד, Ex 4,25f.) zum Ausdruck kommt, ist bei der Frage nach Bedeutung und Funktion nicht zu übergehen. Wie bei jedem Ritual sind die spezifischen Gesten, Handlungen und verwendeten Gegenstände auch bei der Beschneidung semantisch relevant. Die Beschneidung ist aber sowohl nach der verwendeten Begrifflichkeit («Schmerzen», «Messer», «Blut») als auch nach der unmittelbaren Konnotation der Handlungen und Gesten ein Ritual sublimer Gewaltausübung.<sup>39</sup> Die Gewalt *nach innen* (durch Beschneidung an den männlichen Mitgliedern der eigenen Gruppe) kann nun durchaus als Friedensritual in der *Aussenbeziehung* ver-

<sup>36</sup> In Lev 19,23 liegt übertragene Verwendung vor, ansonsten vgl. Gen 17,11.14.23.24.25; Gen 34,14; Ex 4,25; Lev 12,3; Dt 10,16; Jos 5,3; I Sam 18,25.27; II Sam 3,14; Jer 4,4; 9,24.

<sup>37</sup> Der Brauch ist mehrfach u.a. in altägyptischen Texten belegt: Ägypter, die Feinde getötet hatten, schnitten ihnen Hand oder Geschlechtsteil ab, die sie «bei der allgemeinen Zählung vorzeigte[n ...] wahrscheinlich auch, um eine Belohnung dafür zu erhalten» (S. Curto: Art. «Krieg», LÄ III, Wiesbaden 1980, 765–786 [Zitat: 775, Belege: 784, Anm. 90]). Curto geht davon aus, dass der Brauch in Ägypten «aus dem Osten übernommen wurde» (ebd.). Zu weiteren Belegen vgl. Blaschke: Beschneidung (Anm. 6), 47, bes. Abb. 5, sowie H. Herter: Art. «Genitalien», RAC X, Stuttgart 1978, 1–52 (bes. 25f., und die dort angegebene Literatur).

<sup>38</sup> Nach Ges<sup>18</sup>, 1015, ist **ערלה** in I Sam 18,25.27; II Sam 3,14 allerdings *pars pro toto* zu verstehen.

<sup>39</sup> Den gewaltsamen Charakter der Beschneidung stellt zutreffend R. Kessler: Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte – das Beispiel von Ex 4,24–26, EvTh 61 (2001) 204–221 (bes. 215), heraus.

standen worden sein. In I Sam 18,17ff. wird die gegenteilige Wirkung des Phallotomie-Brauches beschrieben. Hier soll nach dem trügerischen Vorschlag Sauls ein Gewaltakt nach *aussen* (gegen die Philister) die *interne* Beziehung zwischen David und ihm ermöglichen (vgl. I Sam 18,18). Der gesellschaftsinterne Vollzug ritueller Gewalt, den die Beschneidung darstellt, kann als ein auf die interethnische Ebene zielendes Friedenszeichen gedacht worden sein, nicht zuletzt deshalb, weil die Beschneidung Verbundenheit über ethnische Grenzen hinweg signalisiert, da die Ethnien, die die Beschneidung übten (Ägypten, Juda, Edom, Ammon, Moab, Araber u.a.), als gegenüber den Unbeschnittenen enger zusammengehörig galten (vgl. Ez 28,10; 31,18; 32,19–32). Idealerweise bewirkt die Beschneidung – als an jedem männlichen Mitglied der eigenen Gruppe verübte Gewalt –, dass die Deeskalierung verstetigt wird.

Für die Funktionsbestimmung der Beschneidung als auf der interethnischen Ebene fungierendes Friedenszeichen spricht nicht zuletzt, dass sie anschlussfähig ist für die theologisch akzentuierten Konzepte der Beschneidung als Bundeszeichen und das Judentum kennzeichnendes Identitätsmerkmal (vgl. Jdt 14,10f. usw.), während die betont im individuellen Horizont bleibenden Funktionsbestimmungen (z.B. Pubertätsritual) schlechter passen. Auch die Tatsache, dass die Beschneidung nach den alttestamentlichen Texten ausschliesslich an Männern zu vollziehen ist, fügt sich bestens zu einer Funktionsbestimmung in der Antike, die im Horizont von Krieg, Frieden und interethnischer Solidarität angesiedelt ist. Im Übrigen ist im perserzeitlichen Juda die Ausbildung von friedensbildenden oder -fördernden Institutionen, die nicht staatlich organisiert sind, gegenüber anderen ethnischen Gruppen grundsätzlich zu erwarten.

Eine Verknüpfung der Beschneidung mit Sexualität und/oder Fruchtbarkeit ist in den einschlägigen Texten dagegen nicht zu erkennen. Beschneidung wird im Alten Testament nirgendwo als Mittel zur Steigerung der Fruchtbarkeit angesehen.<sup>40</sup> Zwar stellt sich die Frage, was es denn bedeutet, dass sie ausgerechnet am männlichen Geschlechtsorgan vollzogen wird und nicht an anderen Körperteilen.<sup>41</sup> Aus diesem Umstand folgt jedoch nicht notwendig, dass

<sup>40</sup> Anders Kessler, der im Anschluss an Überlegungen von S. Freud, I. Pardes und H. Eilberg-Schwartz den Zusammenhang von Beschneidung und männlicher Sexualität als geradezu wesentlich herausstellt (Kessler: Psychoanalytische Lektüre [Anm. 39], 215–219, ähnlich auch J. Goldingay: The Significance of Circumcision, JSOT 88 [2000] 3–18). Kessler verweist auf die Verknüpfung von Beschneidung und Nachkommenmehrung in Gen 17 und kommt zum Schluss, dass die «Beschneidung des Mannes [als] Voraussetzung für die Fruchtbarkeit des Paares» gelten müsse (a.a.O. 219). In Gen 17 ist die Verknüpfung von Beschneidung und Verheissung von Nachkommen m.E. jedoch nicht im Sinne einer Kausalität zu verstehen, wie es Kesslers (von ihm selbst mit vielen Fragezeichen versehene) These nahe legt.

<sup>41</sup> So mit Recht Kessler: Psychoanalytische Lektüre (Anm. 39), 215, im Anschluss an

sie ein speziell die Sexualität betreffendes Ritual ist. Die Erwähnung des Phallotomie-Brauches in I Sam 18,25.27; II Sam 3,14 zeigt hinlänglich, dass die Thematisierung der Vorhaut als konkretem körperlichen Objekt der Beschneidung mit Gewalt und nicht primär mit Sexualität konnotiert sein konnte. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass die Hoffnung auf die Steigerung der Fruchtbarkeit einer der ursprünglichen Gründe für die Verbreitung der Beschneidungssitte in der Levante war.<sup>42</sup>

#### *4. Beschneidung in Ex 4; Jos 5 und Gen 34*

Die religionsgeschichtliche Bemühung um die Beschneidung in nachexilischer Zeit muss m.E. stärker die einschlägigen Erzählungen (Gen 17; 34; Ex 4; Jos 5) ins Zentrum rücken, unter Beachtung der neueren Tendenzen der Penta- bzw. Hexateuch-Diskussion. Auszugehen ist davon, dass der Ritus in diesen Erzählungen stets im Zusammenhang konfigurernder interethnischer Beziehungen thematisiert wird. Die Belege zur Herzensbeschneidung im Alten Testament (Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4; Ez 44,7.9) usw. rekurrieren auf die Beschneidung metaphorisch und können kaum Auskünfte über die konzeptionellen Hintergründe des Rituals liefern. Auch Gen 17; 34; Ex 4 und Jos 5 bieten keine direkten Funktionsauskünfte. Methodisch weiterführend ist hier die Frage nach der Textpragmatik.<sup>43</sup> Es ist grundsätzlich zu erwarten, dass sich aus der Erschliessung der jeweiligen primären Kommunikationssituation jener Erzählungen auch Einsichten in die Funktion der Beschneidung ergeben. Im Folgenden werden Analysen zu Ex 4,24–26; Jos 5,2–9 und Gen 34 geboten – mit der Fragestellung, ob sich der aus Gen 17 gewonnene Deutungsansatz zur Funktion der Beschneidung bewährt.

##### 4.1 Zu Ex 4,24–26

Ex 4,24–26 ist der entscheidende Text im Alten Testament, der die Beschneidung in der *vita* des Mose verankert. Die literaturgeschichtliche Einordnung des Stücks ist stark umstritten, seine narrative Anlage dagegen leicht zu über-

E. Kutsch: Der sogenannte »Blutbräutigam«. Erwägungen zu Ex 4,24–26, in: W. Voigt (Hg.): 20. Deutscher Orientalistentag. Vorträge (ZDMGSuppl. 4), Wiesbaden 1980, 122f.

<sup>42</sup> Vgl. dazu etwa Philo: *De spec leg* I, 1–11. Auf einer Stele von *Naga ed-Der* führt der Stifter seinen differenziert beschriebenen Lebenserfolg auf seine Beschneidung zurück (Text in: ANET<sup>3</sup>, Princeton 1969, 326).

<sup>43</sup> Vgl. dazu Ch. Hardmeier: Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 1/1), Gütersloh 2003, *passim*.

blicken: V.24–26a sind im engeren Sinn Erzählung; V.26b bietet eine metanarrative Bemerkung. *Jhwh*, Mose (der namentlich nicht genannt wird), Zippora und ihr Sohn<sup>44</sup> sind Handlungsträger. Die Midianitin Zippora beschneidet *ihren* Sohn (בָּנָה, V.25) – als Proprium Israels kommt die Beschneidung in Ex 4,24–26 damit auf keinen Fall in Betracht. Nachstehend zunächst eine Übersetzung des Stücks, da ein Teil seiner Deutungsschwierigkeiten auf philologischer Ebene liegt.

(24) Und es geschah unterwegs im Nachtlager, da begegnete<sup>45</sup> Jhwh ihm und suchte ihn zu töten. (25) Und Zippora nahm einen (scharfkantigen) Stein und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und liess [sie, sc. die Vorhaut] an seine Füsse [bzw. Genitalien]<sup>46</sup> röhren. Und sie sagte: «Fürwahr, ein aus Blutgeschehen Anverwandter<sup>47</sup> bist du mir (hiermit)!» (26) Und er liess von ihm ab. Damals sagte sie «Anverwandter aus Blutgeschehen» hinsichtlich der Beschneidung<sup>48</sup>.

Die beiden Objektsuffixe in V.24 verweisen auf eine im vorausgehenden Text eingeführte männliche Person. Nur der in Ex 4,20f. genannte Mose kommt faktisch in Betracht, da alle anderen in V.21ff. genannten maskulinen Nomina

<sup>44</sup> Mit dem Suffix der 3.P.f.sg. wird einseitig die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Zippora und ihrem Sohn betont. Mose bleibt unberücksichtigt. Unklar ist in Ex 4,25, um welchen Mosesohn es geht.

<sup>45</sup> *qal* kann sowohl freundlichen (Ex 4,27) wie feindlichen (Hos 13,8) Sinn haben. Nach dem Zusammenhang hat das Verb in V.24 feindlichen Sinn.

<sup>46</sup> Die Bedeutung «Genitalien» für רִנְלָה an dieser Stelle hat einige Wahrscheinlichkeit (vgl. HALAT, 1106; F.-J. Stendebach: Art. «רִנְלָה», ThWAT VII, Stuttgart 1993, 336).

<sup>47</sup> Die obige Übersetzung der Constructus-Verbindung חַתֵּן דְּמִים stützt sich auf die entsprechenden Diskussionen bei E. Kutsch: Art. «חַתֵּן», ThWAT III, Stuttgart 1982, 288–296 (bes. 295f.); Schmidt: Exodus (Anm. 15), 230f., und R. Blum, E. Blum: Zippora und ihr דְּמִים, in: E. Blum u.a. (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 46–49, wobei kein Bedeutungsunterschied in der Verwendung dieser Wortgruppe in V.25 und V.26 anzunehmen ist. Der Plural des *nomen rectum* דְּמִים ist am besten als Abstraktplural zu deuten. חַתֵּן ist, wie T.C. Mitchell: The Meaning of the Noun *h̄tn* in the OT, VT 19 (1969) 93–112, treffend ausgeführt hat, ein «classificatory kinship term» (111), der solche Verwandtschaftsgrade bezeichnet, die nicht auf der gleichen Abstammung («Blutsverwandtschaft») beruhen. In der Regel geht es um durch Heirat inaugurierte Familien- bzw. Clanzugehörigkeit. Als klassifikatorischer Verwandtschaftsbegriff bezeichnet חַתֵּן nicht speziell den Bräutigam, der nur eine Möglichkeit des חַתֵּן-Verhältnisses ist (neben Schwager, Schwiegervater usw.), wie sich aus dem Gesamtbefund des Lexems in der Hebräischen Bibel ergibt (vgl. dazu Ges<sup>18</sup>, 411f.). In Ex 4,24–26 geht es insofern nicht um Hochzeit oder Ehelichung (vgl. Blum, Blum: a.a.O. 50). Die Constructus-Verbindung חַתֵּן דְּמִים bringt spezifizierend zum Ausdruck, dass der Modus der «Anverwandtschaftung» nicht die Heirat ist (für Zippora und Mose längst gegeben), sondern jener blutige Akt der Sohnesbeschneidung und dessen Applikation auf Mose.

<sup>48</sup> Der Plural מִילָּה ist als Abstraktplural zu deuten (vgl. Blum, Blum: Zippora [Anm. 47], 50, Anm. 33).

zur wörtlichen Rede in V.21αα–23 gehören, also auf eingebetteten Ebenen der Kommunikation liegen, die für den Suffixbezug des zur Autor-Leser-Kommunikationsebene gehörenden V.24 ausfallen. Ist aber Mose mit den beiden maskulinen Suffixen in V.24 gemeint, gilt Gleichtes auch für das Suffix der 3.P.m.sg. in V.26a (מִמְנוּ), da die in V.26a erzählte Handlung (רָפָח *qal*) dem in V.24b erzählten Angriff *Jhwbs* gestaltschliessend korrespondiert. Subjekt der in V.26a erwähnten Handlung ist also *Jhwh*, Objekt wiederum Mose. Unklar ist schliesslich der Bezug des Suffixes der 3.P.m.sg. in V.25ay (לְרִגְלֵי). Hier geht es um eine Handlung Zipporas (גַּע *hif*). Wegen der kommentierenden Bemerkung Zipporas mit maskuliner Du-Anrede in V.25b, die sich aus inhaltlichen Gründen weder auf ihren Sohn noch auf *Jhwh* beziehen kann, wird auch das maskuline Suffix in V.25ay auf Mose verweisen.<sup>49</sup> Die unkomplizierteste Lesart ist: Alle Suffixe der 3.P.m.sg. in Ex 4,24–26 haben ein und denselben Bezug – Mose. Auch wenn Mose nur pronominalisiert auftaucht, muss er neben Zippora und *Jhwh* doch als Hauptperson der Episode gelten. Die Pro-Formen am Anfang in V.24 deuten darauf hin, dass Ex 4,24–26 kein selbständiges Stück ist. Auch die einzige Lokalangabe, בְּדֶרֶךְ בְּמִלְוֵן, die einen Transit-Ort bezeichnet, zeigt an, dass Ex 4,24–26 Teileinheit eines grösseren erzählerischen Gebildes ist. Auf der anderen Seite gibt es keine Indizien dafür, dass Ex 4,24–26 je in einen anderen als den gegebenen Kontext gehörte. Die Er-schliessung der in Ex 4,24–26 vermittelten Konzeption von Beschneidung setzt eine Analyse des narrativen Gefälles dieses Kontextes voraus.

#### 4.1.1 Ex 4,24–26 als Teileinheit von Ex 4,19–31

Ex 4,24–26 ist Teil einer Art Übergangspassage, Ex 4,19–31, die die Szene über die Berufung Moses am Gottesberg (Ex 3,1–4,18) mit der über sein Auftreten in Ägypten und vor Pharao (Ex 5,1ff.) verbindet. Diese Übergangspassage ist komplex gestaltet und in ihrer literaturgeschichtlichen Einordnung umstritten.<sup>50</sup> In Ex 2,15 ist zunächst davon die Rede, dass Mose vor dem ihm nach-

<sup>49</sup> Sowohl beim Sohn als auch bei *Jhwh* macht die spezifische Verwandtschaftsbezeichnung חֶן keinen Sinn. «Die Wurzel *htn* hat es im Unterschied zur Blutsverwandtschaft mit dem durch Heirat entstehenden Verhältnis der Schwägerschaft ... zu tun» (Kutsch: חֶן [Anm. 47], 289). Auf den Sohn kann sie sich nicht beziehen, weil dieser zur Primärfamilie und nicht zur Schwägerschaft gehört, und auf *Jhwh* deshalb nicht, weil das Gottesverhältnis kaum mit Verwandtschaftsbegriffen bezeichnet wird, die Beziehungen der weiteren Familie meinen.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Ch. Levin: Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 329–333; J.Ch. Gertz: Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000, 328–334; A. Graupner: Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002, 56–61; R.G. Kratz: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 295–304; E. Blum: Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Ber-

stellenden Pharao flieht und sich «*im Land Midian*» niederlässt. Ex 3,1 lokalisiert Mose als Kleinviehhirten Jitros am «*Horeb*». Ex 4,19 zeigt ihn erneut «*in Midian*». Ex 4,20 vermerkt schliesslich seine Rückkehr «*zum Land Ägypten*». In Verbindung mit entsprechenden Veränderungen im Handlungsträgerinventar signalisieren diese vier Ortsangaben, dass Ex 2,11–5,1 eine Szenenfolge darstellt, die weitgehend palindromisch um die Horebszene als Zentrum angelegt wurde, mit Ex 2,11–15ba (Mose in Ägypten); Ex 2,15bβ–25 (Mose in Midian); Ex 3,1–4,18 (Mose am Horeb<sup>51</sup>); Ex 4,19–20aβ (Mose erneut in Midian) und Ex 4,20ayff. (Mose wieder in Ägypten) als Teileinheiten.

Undurchsichtig ist die Handlungsabfolge nach der zentralen Horebszene. Bereits in Ex 4,20ay.b wird Moses Rückkehr nach Ägypten vermerkt.<sup>52</sup> Faktisch ist Ägypten jedoch erst ab Ex 4,29 Moses Aufenthaltsort. Diese retardierende lokale Gestaltung entpuppt sich bei näherer Betrachtung als ein Beispiel für das in der Narratologie bekannte Verfahren der Variierung linear angelegter Erzählungen in zeitlicher oder lokaler Hinsicht, das G. Genette mit den Begriffen «*Prolepsis*» und «*Analepsis*» bezeichnet hat.<sup>53</sup>

lin u.a. 1990, 28; ders.: Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypotesen, in: J.Ch. Gertz u.a. (Hg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin u.a. 2002, 119–156 (bes. 123–140).

<sup>51</sup> Die in Ex 4,18 erzählten Handlungen sind freilich nicht mehr am Horeb, sondern bei Jitro lokalisiert.

<sup>52</sup> Möglicherweise ist das verbale Prädikat in V.20ay inchoativ zu verstehen («er begab sich auf den Rückweg ...» o.ä.). Gegen eine solche Deutung spricht jedoch die Fortsetzung in V.20b. Die Bemerkung, wonach Mose den Gottesstab in seine Hand nahm, folgt der Notiz über die Ankunft Moses in Ägypten in V.20ay durchaus sinnvoll. V.20b kommt gegenüber V.20a m.E. keineswegs zu spät (vgl. anders Schmidt: Exodus [Anm. 15], 209, und Levin: *Jahwist* [Anm. 50], 332). Der Eindruck des Zuspätkommens basiert m.E. auf einem naturalistischen Missverständnis. Es geht in V.20b offenkundig nicht um das Aufnehmen eines Stabs zu Reisezwecken. V.20b ist vielmehr ein Erfüllungsvermerk gegenüber V.17 und bringt, auf V.20ay folgend, zum Ausdruck, dass Mose das ihm von *Jhwh* zugewiesene «Amt», das sich in der Führung des Stabs konkretisiert, vollends erst in Ägypten angetreten habe. Diese Deutung von V.20ay.b wird gestützt durch die Aussage von V.20aβ, wonach Mose seine Frau und seine Kinder auf dem Esel reiten liess (d.h. den Esel nicht selbst nutzte). Auch dies ist keine bloss reisetechnische Konkretion. Durch dieses Detail wird vielmehr Moses *humilitas* noch während der Reise zum Ausdruck gebracht, wodurch die Aussage von V.20b vorbereitet wird, dass Mose erst in Ägypten sein mit Autorität und Prestige verbundenes Amt angetreten habe. V.20 ist in der jetzigen Abfolge seiner Sätze somit völlig schlüssig. Eine literarkritische Scheidung innerhalb dieses Verses aus handlungslogischen oder sprachlichen Gründen ist unnötig (anders etwa P. Weimar: *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5* [OBO 32], Freiburg CH/Göttingen 1980, 358 u.v.a.).

<sup>53</sup> G. Genette: *Die Erzählung. Aus dem Französischen von Andreas Knop*, München 1994, 32–45.

Für Ex 3,1–4,18 ist neben den Gottesreden das Element des mosaischen Einwands konstitutiv. In Ex 3,11ff. und 4,1–17 geht es ausschliesslich um diese Thematik.<sup>54</sup> Die grosse Beharrlichkeit, mit der sich Mose der Sendung *Jhwhs* widersetzt, bildet die formgeschichtliche Besonderheit von Ex 3,1–4,18, verglichen mit anderen Berufungserzählungen der Hebräischen Bibel.<sup>55</sup> Widerstand gegen die göttliche Sendung ist die bis zum Schluss durchgehaltene mosaische Haltung in Ex 3,1–4,17.<sup>56</sup> Im Blick auf das hinsichtlich der ablehnenden Haltung Moses einheitliche Gefälle der Horebszene verwundert die abschliessende Notiz in Ex 4,18, wonach Mose dem göttlichen Sendungsbefehl im Anschluss an seine Rückkehr zu Jitro gleich nachzukommen beginnt. Allein von den summarischen Bemerkungen in Ex 4,18–20 her wird nicht verständlich, wie aus dem am Horeb sich seiner Sendung beharrlich widersetzenden Ägyptenflüchtling der nachmalige Agent Gottes in Ägypten wird. Folgende Erklärung liegt auf der Hand: (1.) Ex 4,18 hat sowohl gestaltschliessende als auch gestaltöffnende Funktion. (2.) Es ist neben Ex 4,19f. besonders die Übergangspassage Ex 4,21–28, die den Gesinnungswandel Moses hinsichtlich seiner Berufung verständlich werden lässt. Die Einwilligung des am Horeb der Sendung Gottes hartnäckig widerstehenden Moses nachvollziehbar zu machen – das ist die Funktion dieser Übergangspassage in ihrer retardierenden lokalen Gestaltung.<sup>57</sup>

Ex 4,21–28 ist ein Zwischenstück, das mit seiner analeptischen Gestaltung die Funktion hat, nach der Horeb-Szene von den Erfahrungen Moses zu erzählen, die sein zunächst unverständliches Einschwenken auf die göttliche Sendung *post festum* (Ex 4,18) plausibilisieren. Der Ex 3,1–4,18 prägende Erzählzug der beharrlichen Weigerung Moses, der göttlichen Sendung nach Ägypten nachzukommen, hat ihren Grund nicht zuletzt im Ägyptermord Moses (Ex 2,11–15)<sup>58</sup> und der dadurch motivierten Verfolgung Moses durch den Pha-

<sup>54</sup> Vgl. dazu J. Kegler: Die Berufung des Mose als Befreier Israels, in: Hardmeier u.a.: Freiheit (Anm. 9), 181ff.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Schmidt: Exodus (Anm. 15), 123–130 und die dort angegebenen Vergleichstexte Ri 6,11–24 und Jer 1,4ff.

<sup>56</sup> Die den Sendungsauftrag zornig bekräftigende Replik *Jhwhs* (Ex 4,14–17) auf Moses letzten Einwand (Ex 4,13) bleibt *am Horeb* ohne mosaische Antwort. Moses Einwilligung ergibt sich nur mittelbar aus der entsprechenden Äusserung Moses gegenüber Jitro in Ex 4,18.

<sup>57</sup> Die als Friedenswunsch formulierte Zustimmung Jitros zur zunächst rein persönlich motivierten Rückkehr (V.18b) bestärkt Mose in dem Vorhaben, nach Ägypten zurückzukehren. Der Inhalt der in Midian an ihn erneut ergehenden *Jhwh*-Rede, wonach diejenigen, die ihn in Ägypten verfolgten, inzwischen gestorben seien (V.19), stellt eine weitere Bestärkung dar. Gleches gilt für Moses in V.24–26 beschriebene Rettung durch Zippora (s. im Folgenden). Gleches gilt auch für die *Jhwh*-Rede in V.21–23, die Mose in Aussicht stellt, vor Pharao «alle Zeichen» zu vollbringen, und ihn zugleich darauf vorbereitet, dass der Pharao nicht darauf hören wird. Schliesslich bedeutet auch das Zusammentreffen Aarons mit Mose am Gottesberg (V.27) eine Vergewisserung, insofern als damit eine Zusage Gottes aus der Berufungsszene in Erfüllung geht (vgl. Ex 4,27–31 mit Ex 4,14–16).

<sup>58</sup> Über die negative Bewertung der in Ex 2,11f. erzählten Tat des Mose durch den Autor kann es keinen Zweifel geben. Vorsatz ist im Spiel, wenn Mose sich vor der Tat vergewissert, dass er von niemandem beobachtet wird (V.11a). Insofern handelt es

rao (Ex 2,15). In dem Massen, wie sich dieses Problem für Mose löst, steht seiner Rückkehr nach Ägypten nichts mehr im Weg. Das Wissen um den Tod seiner Verfolger ergibt sich für Mose jedoch nicht schon am Horeb, sondern erst nach seiner Rückkehr in Midian (Ex 4,19).

#### 4.1.2 Zur Thematisierung von Beschneidung in Ex 4,24–26

Ex 4,24–26 ist ein integraler Teil des analeptischen Zwischenstücks Ex 4,21–28. Die in Ex 4,24–26 verfolgte Konzeption von Beschneidung hängt eng mit dem skizzierten narrativen Gefälle von Ex 2,11–4,31 zusammen.

Der göttliche Angriff auf Mose wird in V.24b mit den Worten *וַיִּבְקַשׁ הַמִּתְּהָ* beschrieben. Mit dieser Wendung wird der Kontextbezug von Ex 4,24–26 evident, da sie offensichtlich auf den fast gleich lautenden Satz in Ex 2,15aβ zurückverweist (*וַיִּבְקַשׁ לְהֹרֶג אֶת מֹשֶׁה*).<sup>59</sup> Diese kaum zufällige Parallele bringt m.E. zum Ausdruck, dass *Jhwh* nach dem Tod Pharaos, der in Ex 2,23aa vermerkt wird, gewissermassen in die Rolle des Mose-Verfolgers schlüpft. Wenn Ex 4,19b in Form einer Gottesrede an Mose mitteilt, dass alle ägyptischen Verfolger inzwischen gestorben seien und damit einen wichtigen Motivationshintergrund für die in Ex 4,20 erzählte Rückkehr nach Ägypten liefert, bleibt die Tötung des Ägypters (Ex 2,11ff.) doch unbewältigt. Das Element des göttlichen Angriffs auf Mose setzt den Erzählstrang von Ex 2,11–15.23aa; 4,19 fort, und zwar in der Weise, dass es gerade zu dem Zeitpunkt, als die Tat für Mose ohne Konsequenzen zu bleiben scheint (Ex 4,19), doch noch zu seiner Konfrontation mit ihr kommt. Den Angriff *Jhwbs* motiviert also nichts anderes als der konsequente göttliche Wille, Moses Totschlag nicht folgenlos bleiben zu lassen.<sup>60</sup> Der göttliche Angriff ist für Mose gefährlich, endet aber doch nicht tödlich. Indem sie in einem blutigen Akt die Vorhaut (*עַرְלָה*) ihres Sohnes abschneidet (V.25aa) und die abgetrennte Vorhaut auf Mose appliziert (V.25aβ), wendet Zippora die Sanktionierung der bisher ungeahndet gebliebenen mosaischen Tat durch *Jhwh* ab. Insofern bringt Ex 4,24–26 den in Ex 2,11–15.23; 4,19f. begonnenen Erzählfaden zum Abschluss. Die Beschnei-

sich um Totschlag, wenn nicht um Mord (vgl. etwa Num 35,20f.). Die in manchen Auslegungen (vgl. schon Philo: Vita Mosis I, 40–44) zu beobachtende Tendenz, die Tat Moses zu entschuldigen oder gar etwa als «Wetterleuchten des heranziehenden Gewitters» (G. Beer: Exodus [HAT I/3], Tübingen 1939, 22) zu heroisieren, geht m.E. am Text vorbei.

<sup>59</sup> E. Blum: Studien (Anm. 50), 12, Anm 14.

<sup>60</sup> Gegen diese Interpretation darf nicht einfach eingewandt werden, dass *Jhwh* nicht derjenige sein kann, der Mose konspirativ über den Tod seiner Verfolger informiert, und zugleich derjenige, der Mose selbst wegen seiner Ermordung des Ägypters bedrohlich begegnet. Dieser Überlegung liegen implizite theologische Voraussetzungen zugrunde, die Ex 3f. m.E. unangemessen sind (s. im Folgenden). Eine solche Überlegung blendet zudem die Tatsache aus, dass jene Begegnung mit *Jhwh* für Mose gut ausgeht.

dung wird damit auch in Ex 4,24–26 nicht als biographisch verankerter *rite de passage* thematisiert, sondern als ein Mittel, das ein Gewaltdelikt über die ethnische Grenze hinweg zu lösen hilft.<sup>61</sup> Die Passgenauigkeit von Ex 4,24–26 mit dem Gesamtduktus von Ex 2,11–4,31 spricht dafür, auch die Episode Ex 4,24–26 als Beleg für die Beschneidung als interethnisches Friedenszeichen zu sehen. Durch Abschneiden (כָּרַת) der Vorhaut fügt Zippora ihrem Sohn eine Wunde zu (V.25αα). Diese Verwundung wird auf Mose übertragen (V.25αβ), und diese Übertragung impliziert bleibende Integration Moses in den Verband Zipporas, was durch deren Deklaration manifest wird (V.25β). Durch Sohnesbeschneidung und Applikationshandlung ist Mose für Zippora zu einem «aus Blutgeschehen Anverwandten» geworden, d.h. zu einem, der am kollektiv relevanten Blutgeschehen ihres Sohnes partizipiert. Die Anwendung des Begriffs חַתָּן auf Mose konstituiert kein Ehe- oder Kleinfamilienverhältnis, sondern die Zugehörigkeit Moses zur durch Beschneidungsgewalt bestimmten Gruppe. Da Mose auf diese Weise in die ethnische Gruppe Zipporas aufgenommen ist, kann der ihm nachstellende *Jhwh*, der nach dem Tod der ägyptischen Verfolger für das Blut des getöteten Ägypters eintritt, zum Ablassen bewegt werden, da Mose nunmehr in die durch internes Blutgeschehen (דְּמִים) bestimmte Gemeinschaft eingebunden ist.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Dass es in Ex 4,24–26 um rituelle Beschneidung geht, ist wegen der abschliessenden Bemerkung in V.26b unzweifelhaft. In V.26b erscheint das aus der Verbalwurzel מִיל (= *term. tech.*) abgeleitete Substantiv מִילָה. V.26b hat die Funktion einer die vorausgehende Episode kommentierenden Erläuterung. Ausgesagt wird, dass Zippora חַתָּן דְּמִים zu Mose hinsichtlich der Beschneidung sagte. Die Tatsache, dass in V.25αα nicht der *term. tech.* מִיל, sondern das in diesem Zusammenhang eher unspezifische Verb steht, deutet an, dass die Beschneidung als Brauch erst achtergewichtig ins Spiel kommt. Die temporale Deixis (¶) in V.26b markiert Distanz zwischen erzählter Zeit und Erzählgegenwart. Als Archaismus erklärt Zipporas Deklaration die konzeptionellen Hintergründe der in der Erzählgegenwart zu Brauch und Ritus gewordenen Handlung. Zippora «erfindet» gewissermassen die Beschneidung, wobei dies ebenfalls eine *interpretatio israelitica* ist!

<sup>62</sup> Andere bedenkenswerte interpretative Akzente zu Ex 4,24–26 setzen R. Blum und E. Blum, die die Tatsache, «daß ausgerechnet der (beauftragte) Befreier Israels mit seiner engsten Familie gar nicht ungeteilt Israel angehört», (Blum, Blum: Zippora [Anm. 47], 53), als Grund für den göttlichen Aggressionsakt in Ex 4,24 ansehen. Die Zugehörigkeit Zipporas und ihres Sohnes zu einem anderen Volk wird in Ex 2–4 m.E. jedoch mit keinem Wort problematisiert (auch nicht in Ex 18,1ff., anders Blaschke: Beschneidung [Anm. 6], 25). Gegen die Deutung von Blum, Blum (vgl. auch E. Blum, Art. «Beschneidung II. Altes Testament», RGG<sup>4</sup> I, Tübingen 1998, 1355f.) spricht m.E. ferner: (1.) Die Ausserung Zipporas (V.25β) ist doch wohl so zu verstehen, dass Mose durch die in V.25α beschriebene Handlung auf vertiefende Weise in *ihren* Verwandtschaftsverband integriert wird und nicht sie und ihr Sohn in den Verband Moses (wie die Deutung R. und E. Blums voraussetzt). (2.) Die These, dass die Beschneidung des Sohnes einschliesslich der Deklaration Zipporas in V.25β als «zeichenhafte[] <Wieder-

Dem Motiv des göttlichen Angriffs auf Mose liegt kein Dämonenglaube zugrunde.<sup>63</sup> Auch ein «nomistischer» Hintergrund im Sinne göttlichen Zorns wegen Moses Unterlassung der gebotenen Beschneidung liegt nicht vor, weil eine derartige Deutung ein Beschneidungsgebot voraussetzt, das in der Moseerzählung Ex 1ff. nirgends zu finden ist.<sup>64</sup> Vom Text her kann der göttliche Angriff auf Mose allein mit dem Motivstrang der Verfolgung Moses durch Pharao in Verbindung gebracht werden. Als Element dieses Strangs stellt Ex 4,24–26 einen theologischen Universalismus dar, der bestens zum universalistischen Motiv der Offenbarung des *Jhwh*-Namens ausserhalb von אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל am Horeb in Ex 3 passt.<sup>65</sup> Der Angriff Gottes auf Mose unterstreicht, dass *Jhwh* kein schlichter Nationalgott ist, der in seiner Parteinahme für Israel vom Unrecht seines Protagonisten gegenüber Nicht-Israel (hier: Ägypten) absieht.<sup>66</sup> Die Beschneidung in Ex 4,24–26 zielt, so verstanden, ähnlich wie in Gen 17 auf basale Solidarität Israels und seines Gottes mit anderen Völkern ab. Ex 4,24–26 berührt sich mit Gen 17 und Jer 9,24f. in der kulturübergreifenden Verortung der Beschneidung bei autochthonen Völkern der Levante. In Gen 17 und Jer 9,24f. wird die Beschneidung als interkulturelle Gemein-

vermählung» zu verstehen ist (Blum, Blum: Zippora [Anm. 47], 50), wirft die Frage auf, weshalb es einer solchen Wiedervermählung überhaupt bedarf und wieso sie ausgerechnet durch Abschneiden der Vorhaut des Sohnes vollzogen wird. (3.) Ein gamologisches Verständnis der *Constructus*-Verbindung חתן דמים im Sinne von «Bräutigam, der das Blut der Vereinigung in der Hochzeitsnacht an sich trägt» (a.a.O. 49), ist zwar möglich, aber angesichts des breiten Bedeutungsspektrums von חתן keineswegs zwingend.

<sup>63</sup> Mit Dämonologie operiert der einflussreiche Erklärungsversuch von H. Gressmann: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18), Göttingen 1913, 56–61 (58f.); P. Volz: Das Dämonische in Jahwe. Vortrag auf dem Alttestamentlertag in München (SGV 110), Tübingen 1924, 29, der viele Nachfolger gefunden hat, u.a. M. Buber: Moses, Gerlingen <sup>4</sup>1994 [1948], 75–80 (77); M. Noth: Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen <sup>4</sup>1968, 35, und Schmidt: Exodus (Anm. 15), 233f.

<sup>64</sup> Vgl. neben der oben erwähnten Deutung von Blum, Blum: Zippora (Anm. 47), besonders Wellhausen, Prolegomena (Anm. 14), 345, der als Grund für den «Zorn[] Jahves» anführt, dass Mose «die Beschneidung [nicht] vor der Hochzeit an sich hat vollziehen lassen.» Danach wäre Moses Unbeschnittenheit Ursache für den göttlichen Angriff. Nach bNed 32b ist dagegen eine Verzögerung bei der Sohnesbeschneidung ursächlich. In all diesen Deutungen wird ein Beschneidungsgebot in der Moseerzählung vorausgesetzt.

<sup>65</sup> Die älteren Namenstheologien in Bundesbuch (Ex 20,24) und Deuteronomium (sog. Zentralisationsformel) binden den göttlichen Namen demgegenüber an exponierte Kultorte in Israel bzw. Juda (vgl. dazu A. Ruwe: Kommunikation von Gottes Gegenwart. Zur Namenstheologie in Bundesbuch und Deuteronomium, in: Hardmeier u.a.: Freiheit (Anm. 9), 189–223).

<sup>66</sup> Eine ähnliche kritische Tendenz gegen ein schlichtes Nationalgottkonzept verfolgt der Paralleltext Jos 5,13–15, der offensichtlich mit dem Beschneidungstext in Jos 5,2–8 zusammenhängt (vgl. dazu Blum: Beschneidung [Anm. 9], 308–310 sowie unter 4.2).

samkeit bestimmt. In Ex 4,24–26 fungiert sie als Mittel der Pazifizierung zwischen dem Israeliten Mose und Ägypten. Trotz dieser unterschiedlichen Akzente ist die Beschneidung in Ex 4,24–26 wie in Gen 17 ein Friedenszeichen zwischen den erwähnten Völkern, wobei in beiden Fällen die Erwählung Israels durch *Jhwh* das dominante Vorzeichen ist.

Die literaturgeschichtliche Einordnung von Ex 4,24–26 fällt schwer. Der Text wird gelegentlich als Baustein für die religionsgeschichtlich wichtige «Midianiterhypothese»<sup>67</sup> in Anspruch genommen oder gilt als Element der Moseüberlieferung.<sup>68</sup> Traditionell wird er dem sog. «Jahwisten» zugeschrieben.<sup>69</sup> Die Argumente für sein hohes Alter sind jedoch nicht ohne Probleme.<sup>70</sup> Archaismen (etwa die Verwendung von Steinen als Messer) in der erzählten Welt lassen für sich genommen keine Rückschlüsse auf die Erzählzeit zu, zumal für das Ex 4,24–26 bestimmende Midianparadigma auch eine nachpriester(schrift)liche Entstehung denkbar ist.<sup>71</sup> Für E. Blum gehört Ex 4,24–26 zu den literarischen Voraussetzungen seiner «KD-Komposition»<sup>72</sup> und als Teil der Mose-Überlieferung noch in vorexilische Zeit.<sup>73</sup> Andere, z.B. J. van Seters, gehen von nachpriester(schrift)licher Entstehung aus.<sup>74</sup> Unwahrscheinlich ist auf jeden Fall die Zugehörigkeit zu P, da die entsprechende Terminologie fehlt. Auch die Tatsache, dass Bundeskonzeption und Beschneidungsgebot von Gen 17 in Ex 4,24–26 keine Rolle spielen, spricht gegen eine Zuweisung zu P. Der elaborierte theologische Universalismus, der Ex 4,24–26 mit Ex 3,1–4,18 verbindet, spricht m.E. auf jeden Fall gegen eine Frühdatierung, ebenso die Tatsache, dass Ex 4,24–26 ein integraler Teil grosskompositioneller Zusammenhänge in Ex 2–4 ist. Die erwähnten konzeptionellen

<sup>67</sup> Schmidt: Glaube (Anm. 8), 86–93.

<sup>68</sup> Blum: Studien (Anm. 50), 161.

<sup>69</sup> Vgl. J. Wellhausen: Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1899, 71. Diese Einordnung wird gegenwärtig etwa von Schmidt: Exodus (Anm. 15), 220, und von Graupner: Elohist (Anm. 50), 98, vertreten.

<sup>70</sup> Sie werden zusammengefasst bei J. Wehrle: Art. «Blutbräutigam», NBL I, Zürich 1988, 310. Dass Zippora als Frau und Midianitin die Beschneidung vornimmt und dabei einen Stein verwendet, sind neben der angeblich archaisch wirkenden Theologie und der Nähe von Ex 4,24–26 zum ebenfalls als alt angesehenen Text Gen 32,23ff. die wichtigsten Gründe, die ins Feld geführt werden; sie sind aber nicht durchschlagend.

<sup>71</sup> Vgl. dazu die literaturgeschichtliche Einordnung von Gen 25,1–6 bei Ziemer: Abram – Abraham (Anm. 29), 229.

<sup>72</sup> Blum, Blum: Zippora (Anm. 47), 54, Anm. 40; vgl. Blum: Studien (Anm. 50), 12, und ders.: Verbindung (Anm. 50), 135f., Anm. 77. In ähnlicher Weise ordnet Gertz: Tradition (Anm. 50), 394, Ex 4,24–26 seiner vorpriesterschriftlichen Exoduserzählung zu.

<sup>73</sup> Vgl. Blum: Studien (Anm. 50), 161, Anm. 267 u. 217f.

<sup>74</sup> J. van Seters: The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers (CBET 10), Kampen 1994, 68.

Gemeinsamkeiten zwischen Ex 4,24–26 und Gen 17 deuten auf die frühpersische Zeit.

#### 4.2 Zu Jos 5,2–8

Jos 5,2–8 ist der einzige Text im Alten Testament, der von einer kollektiven Beschneidung Israels erzählt. Die Passage ist ähnlich wie Ex 4,24–26 leicht zu überblicken. Der Horizont der levantinischen Völker, der Gen 17 und Ex 4,24–26 bestimmt, spielt keine Rolle. Einzige Handlungsträger sind *Jhwh*, Joshua und die Israeliten. Jos 5,2f.8 bieten im engeren Sinn Erzählung,<sup>75</sup> Jos 5,4–7 ist metanarrative Erläuterung. Unklar ist die literaturgeschichtliche Einordnung des Stücks.<sup>76</sup> Josuas steinerne Klingen verweisen auf den scharfen Stein Zipporas; es bestehen exklusive Bezüge zwischen Jos 5,2–8 und Ex 4,24–26 hinsichtlich dieser Werkzeuge. Ex 4,24–26 wird insofern, wie sich auch noch anders zeigen wird, in Jos 5,2ff. vorausgesetzt, was sowohl für die literaturgeschichtliche Ansetzung als auch für die hier verfolgte Konzeption von Beschneidung bedeutsam ist.

Literarisch ist Jos 5,2ff. unselbstständig. Die deiktische Zeitbestimmung in Jos 5,2 weist das unmittelbar Anschliessende als Fortsetzungspassage aus. Im Gefolge von J. Hollenberg wird Jos 5,2–9 gern als literarisch uneinheitlich angesehen: Jos 5,2f.8f. wird als Erzählkern und Jos 5,4–7 als späterer Kommentar aufgefasst.<sup>77</sup> Metanarrative Passagen wie Jos 5,4–7 kommen in atl. Erzählungen jedoch häufig vor und sind für sich kein Grund, um mit literarischer Heterogenität zu rechnen. Die Jos 5,4–7 dominierende Vorstellung von einer Wiedereinführung der Beschneidungssitte in Israel bestimmt schon Jos 5,2f.<sup>78</sup> Somit stehen V.4–7 und V.2f. konzeptionell parallel. Zudem wird in Jos 5,8

<sup>75</sup> Die Bedeutung von **אל גבעת הערלוֹת** ist nicht klar. Häufig wird der Ausdruck als Ortsbezeichnung «am/auf dem Vorhäutehügel» verstanden (vgl. B. Stade: Der «Hügel der Vorhäute», Jos 5, ZAW 6 [1886] 132–143; M. Noth: Das Buch Josua [HAT I/7], Tübingen 1953, 26f.32.; R. Gradwohl: Der «Hügel der Vorhäute» [Jos v 3], VT 26 [1976] 235–240). Denkbar ist aber wohl auch die Übersetzung «zum Vorhäutehügel» im resultativen Sinne (vgl. dazu M.N. van der Meer: Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the oldest textual Witnesses [VT.S CII], Leiden/Boston 2004, 294).

<sup>76</sup> Vgl. dazu den Forschungsbericht von E. Noort: Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (EdF 292), Darmstadt 1998.

<sup>77</sup> J. Hollenberg: Die deuteronomischen Bestandtheile des Buches Josua (ThStKr 47), 1874, 462–506; vgl. Noth: Josua (Anm. 75), 32.39; Grünwaldt: Exil und Identität (Anm. 7), 9; V. Fritz: Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (BibEnz 2), Stuttgart 1996, 31.

<sup>78</sup> Wenn **שׁוֹבֵב** auch etwas redundant wirkt und deshalb unsicher sein mag (vgl. Blum: Beschneidung [Anm. 9], 303), gibt es doch keinen Grund, **שׁוֹבֵב** in V.2a als sekundär auszuscheiden (anders etwa H. Holzinger: Das Buch Josua [KHC VI], Tübingen/Leipzig 1901, 11). Die LXX-Variante mit **καθίσας** ist wohl ein Versuch, «to avoid the

phraseologisch auf die in Jos 5,4–7 thematisierte Kundschaftererzählung (Num 13f. und Dt 1,22ff.) angespielt.<sup>79</sup> Angesichts dieser Nähe von Jos 5,2f.8 zu Jos 5,4–7 geht ein Teil der gegenwärtigen Forschung m.E. mit Recht von der Einheitlichkeit des ganzen Stücks aus.<sup>80</sup> Eine textgemäße Interpretation von Jos 5,2ff., welche die in diesem Text verfolgte Funktion von Beschneidung erschliesst, setzt eine Analyse der relevanten intertextuellen Bezüge und kontextuellen Zusammenhänge voraus.

#### 4.2.1 Jos 5,2–8 als Teil von Jos 4,19b–5,15

Kompositionell ist der Kontext von Jos 5,2ff., die Landnahmeerzählung Jos 1–12, ebenfalls leicht zu überblicken. Unbeschadet der Möglichkeit literarischer Heterogenität im Einzelnen deuten die ähnlich formulierten temporalen Nebensätze in Jos 5,1; 9,1; 10,1 und 11,1 sowie die Konzentration auf Gilgal als zentralen Lagerort der Israeliten im Westjordanland ab Jos 4,19b darauf hin, dass eine planvolle Gesamtgestalt vorliegt. In Phraseologie und erzählerischem Gefälle schliesst Jos 1–12 eng an Dt 1–3 an, insbesondere an die Passagen zu den Kriegen Israels mit den kanaanäisch-amoritischen Königen Sichon und Og im Ostjordanland (Dt 2,24–3,11). Die Sequenzen in Dt 2,24ff. haben Modellcharakter für die ab Jos (2)6 erzählte Einnahme des Westjordanlandes. Im Grundbestand ist Jos 1–12 als dtr. Erzählung anzusprechen.<sup>81</sup> Im Unterschied zur dtr. Erzählebene steht allerdings Jos 5,2ff. in weit über den Deuteronomismus hinausgreifenden intertextuellen Bezügen. Neben Ex 4,24–26 und Num 13f./Dt 1f.<sup>82</sup> rekurriert die Sequenz auch auf P-Texte. Die Aussage, dass das ganze aus Ägypten ausziehende Volk beschnitten worden war (Jos 5,5), ergibt sich durch midraschartigen Rekurs auf die priester(schrift)lichen Beschneidungstexte Gen 17,10–14 und Ex 12,44.48. Zudem entspricht die Beschneidungsterminologie in Jos 5 (זְכַר, V.4, und *nif*, V.8) der der priester(schrift)lichen Texte. Angesichts dieser textlichen Gegebenhei-

literal understanding of a second circumcision of adult males that had already been circumcised» (van der Meer: Formation and Reformulation [Anm. 75], 341).

<sup>79</sup> Der temporale Nebensatz Jos 5,8a steht in seinem Wortlaut Jos 4,1.11 sehr nahe. Die Formulierung findet sich sonst nur noch in Dt 2,16, dort ebenfalls auf die Kundschafterepisode bezogen.

<sup>80</sup> Blum: Beschneidung (Anm. 9), 303f.; K. Bieberstein: Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143), Freiburg CH/Göttingen 1995, 207–210, und van der Meer: Formation and Reformulation (Anm. 75), 289–329, wobei Bieberstein und van der Meer Jos 5,9 ausnehmen (Bieberstein: a.a.O., 210; van der Meer: a.a.O., 311–315.327).

<sup>81</sup> Vgl. dazu Blum: Beschneidung (Anm. 9), 293–300, sowie Ch. Hardmeier: Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT 46), Tübingen 2005, 134.365.

<sup>82</sup> Blum: Beschneidung (Anm. 9), 304, zeigt, dass Jos 5,6 ein Mischtext aus Dt 1,34f. und Num 14,22b.23 ist.

ten ist Jos 5,2ff. kein originärer Bestandteil der dtr. Landnahmeerzählung, sondern geht auf nachpriester(schrift)liche Bearbeitung zurück, die neben dtr. und priester(schrift)lichen auch nicht-priester(schrift)lich-tetratateuchische Texte voraussetzt. Bestätigt wird diese literaturgeschichtliche Einordnung motivgeschichtlich. Jos 5,2–8 ist der einzige Text zum Thema Beschneidung im sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk. Käme diese Thematik auch noch an anderen Stellen in den Büchern Deuteronomium bis II Könige vor, wäre eine Zuweisung zu einer postdeuteronomistischen Bearbeitungsebene weniger wahrscheinlich.<sup>83</sup>

Zu literaturgeschichtlichen Details: Die zwischen Jordan- und Jericho-Szene liegende Passage Jos 4,19b–5,12 muss als Gilgal-Szene gelten. Ihr erzählerischer Kern ist die Lagerungsnotiz in Jos 4,19b und die Notiz über das Aufstellen der zwölf Steine durch Josua in Jos 4,20.<sup>84</sup> Die überlieferungsgeschichtliche Bedeutung des Ortes Gilgal<sup>85</sup> und seine mehrfache Erwähnung in Jos 1–12 (Jos 9,6; 10,6f.9.15.43) lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass bereits die dtr. Landnahmeerzählung einen Gilgal-Abschnitt hatte. Welche Texte ausser Jos 4,19b.20 sind der dtr. Ebene dieser Szene zuzurechnen? Neben Jos 5,2–8 sind Jos 4,19aβ.21–5,1.10–12 wohl nachpriester(schrift)liche Interpolation.<sup>86</sup> Dagegen ist Jos 5,9 m.E. als deuteronomistisch zu beurteilen. Das Verb נָלַל, das diesen Vers beherrscht, begeg-

<sup>83</sup> Mit Bieberstein: Josua (Anm. 80), 210, und Blum: Beschneidung (Anm. 9), 310–320, gegen van der Meer: Formation and Reformulation (Anm. 75), 413, der Jos 4,21–5,8 insgesamt «DtrH» zuordnet, und V. Fritz: Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1994, 57, der immerhin Jos 5,2f.8 «DtrH» zuweist. Nach Blum gehört Jos 5,2–9 in die späte Perserzeit (a.a.O. 313) und stellt eine «punktuelle, auf das Josuabuch beschränkte Eintragung» dar (a.a.O. 320), die weder in pentateuch- noch in hexateuchredaktionelle Zusammenhänge gehört.

<sup>84</sup> Die Formulierungen in 4,3.8 und 4,20 sind genau aufeinander abgestimmt und markieren eine Handlungsfolge: In Jos 4,8 wird erwähnt, dass die aus den Stämmen ausgewählten Männer die zwölf Steine am Ort des Nachtlagers «hinlegten» (תָּנַן hif.), während Josua sie später «aufstellte» (מִזְבֵּחַ hif.). Die Annahme, dass Jos 4,8 und 4,20 Dubletten sind, ist angesichts dieser betonten Variierung weniger wahrscheinlich (anders Bieberstein: Josua [Anm. 80], 184). Die Art und Weise, wie das Steine-Motiv in Jos 3f. thematisiert wird, macht deutlich, dass der Gilgal-Name betont achtergewichtig ins Spiel kommt. Bezeichnenderweise wird dieser Name nicht schon in Jos 4,3.8 erwähnt – in beiden Fällen findet sich unbestimmtes המלון –, sondern erst in Jos 4,19b.

<sup>85</sup> Vgl. Ri 3,19; I Sam 7,16; 10,8; 11,14f.; 13,4–15; II Kön 2,1; 4,38; Hos 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5.

<sup>86</sup> Vgl. dazu die von H.-J. Fabry: Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff. Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption, in: N. Lohfink: Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68), Leuven 1985, 351–356, sowie Bieberstein: Josua (Anm. 80), 184–194.210–223, und Blum: Beschneidung (Anm. 9), 298ff., zusammengetragenen Argumente. Die Frage, ob Jos 5,10–12 gegenüber Jos 4,21–5,8 eine differente Überformungsebene darstellt oder mit Jos 4,21–5,8 literarisch homogen ist, kann hier offen bleiben.

net im Alten Testament häufig im Zusammenhang mit Steinen.<sup>87</sup> Wegen dieses semantischen Bezugs ist es wahrscheinlich, dass Jos 5,9 ursprünglich direkt an Jos 4,20 mit seinem Steinemotiv anschloss. Der Vers gehört weder motivisch noch phraseologisch zur Beschniedungssequenz Jos 5,2–8. Auf der anderen Seite sind Jos 5,1 und Jos 5,2–8 wegen der singulären «Wir»-Anrede (V.1 [*k<sup>e</sup>tib!*] // V.6b) literarisch homogen. Da Jos 5,1 sachlich Jos 4,21–24 voraussetzt, ist es insgesamt am sinnvollsten, Jos 4,19b.20 und Jos 5,9 als älteren dtr. Kern, Jos 4,19aβ.21–5,8.(10–12) dagegen als nachdeuteronomistisch-nachpriester(schrift)liche Überformung anzusehen.

Konzeptionell hängt die Beschniedungssequenz Jos 5,2–8 eng mit dem Anfang der Jericho-Szene, Jos 5,13–15, zusammen. Da im Gespräch zwischen dem «*Obersten des Heeres Jhwes*» und Josua die Gottesrede an Mose aus dem Dornbusch modifiziert zitiert wird (Jos 5,15 // Ex 3,5), was mit der Anspielung auf Ex 4,24–26 in Jos 5,2f. konvergiert, ist wahrscheinlich, dass Jos 5,2–8 und Jos 5,13–15 literarisch zusammengehören. Die entscheidende Frage ist, wie die Rezeption von Ex 3f. in Jos 5 in pragmatischer Hinsicht zu verstehen ist. Aufschlussreich ist Jos 5,13–15. Das Stück ist ein erscheinungstheologisches Vorwort zu Jos 6ff., in dem *Jhwh* gleichzeitig identisch mit seiner militärischen Aktionsgestalt und von dieser verschieden ist. Im Gespräch zwischen Josua und diesem «*Obersten*» werden Versatzstücke eines theologischen Universalismus kommuniziert.<sup>88</sup> Als redaktioneller Text in der dtr. Landnahmezählung vermittelt Jos 5,13–15 eine Kritik an nationalreligiösen Ansätzen des nachfolgenden Kriegshandlungsabschnitts, die *Jhwh* als ausschliesslich zugunsten Israels handelnden Kriegsgott verstehen.

Die universalistische Tendenz von Jos 5,13–15 eignet der Überformungsebene des Gilgal-Abschnitts, Jos 4,21–5,8.(10–12), insgesamt. Nach der älteren dtr. Textebene (Jos 4,19b.20; 5,9) bedeutet die Aufrichtung der Steine, die an den Jordandurchzug erinnern, eine Stärkung nationalen Selbstbewusstseins; durch sie sei die wie Steine belastende «*Schande Ägyptens*» von Israel abgewälzt worden. Die Israelzentrierung des Jordanwunders in Jos 4,20 + 5,9 wird durch die Überformungsebene abgewandelt. Im Unterschied zu Jos 4,6f.20 und 5,9 gelten die an den Jordandurchzug erinnernden Steine nach Jos 4,21–

<sup>87</sup> Vgl. Gen 29,3.8.10; Jos 10,18; I Sam 14,33; Prov 26,27.

<sup>88</sup> Die mit gezücktem Schwert Josua gegenüber stehende Gestalt weist Josuas Frage zurück, ob sie zu Israel oder zu Israels Feinden gehöre (Jos 5,13bβ). Die Gattung der sog. Kultätiologie wird transzendiert, indem die einfache Alternative eines Für-Israel- oder Für-Israels-Feinde-Seins abgelehnt und damit *Jhwes* positive Beziehung zu den Völkern bei zugleich rettendem Eintreten für Israel ausgesagt (V.14a) wird. Im zweiten Teil des kurzen Dialogs (V.14bf.) insistiert die vage als *וְאֵ* («Mann») eingeführte Gestalt darauf, dass der Ort, auf dem Josua steht, heilig ist. Faktisch wird damit der Ort der *kanaanäischen Feinde* (d.h. Jericho oder dessen Peripherie) für heilig erklärt! Die Heiligkeit von Orten wird auf diese Weise als allein von der Präsenz *Jhwes* abhängig hingestellt, und damit wird Vorstellungen nationalreligiös motivierter Heiligtumtopologie widersprochen.

24 nicht Israel, sondern primär allen Völkern. Die Überformungsebene Jos 4,21–5,8.10–15 übernimmt die universalistische Tendenz aus Ex 3f. Dort ist sie prominent formuliert. Offensichtlich um universalistische Akzente in der dtr. Landnahmeerzählung zu integrieren, wird Ex 3f. in Jos 5 rezipiert.

#### 4.2.2 Zur Funktion der Beschneidung nach Jos 5,2–8

Zur Überformungsebene von Jos 5 gehörig, teilt auch der Beschneidungsabschnitt Jos 5,2–8 die universalistischen Akzente von Jos 4,21ff., was für die hier vorliegende Konzeption von Beschneidung von zentraler Bedeutung ist.

Für Jos 5,2–8 sind insgesamt drei Elemente kennzeichnend: (1.) das Motiv der *wiederholten* Beschneidung in Jos 5,2f., (2.) die Erläuterung dieser Beschneidung durch die Passage Jos 5,4–7 und (3.) die Schlussnotiz in Jos 5,8, wonach das ganze Volk im Anschluss an die Beschneidung bis zur Genesung im Lager in Gilgal verweilte. In Verbindung mit Jos 4,21–24 stellt Jos 5,1 eine narrative Exposition zu Jos 5,2–8 dar. Auf Josuas Unterweisung über den Zweck der Steine (Jos 4,21–24) folgt eben nicht, was nach V.24 zu erwarten ist – eine Notiz über *Jhwh*-Erkenntnis bei den Völkern. Im Sinne eines Kontrapunkts wird in Jos 5,1 vielmehr erzählt, dass die Kunde vom Jordanwunder ausschliesslich lähmend auf die kanaanäischen Könige im Westjordanland wirkt.<sup>89</sup> Auf dieses Problem bezieht sich der Beschneidungsabschnitt Jos 5,2–8, der durch die temporale Angabe in Jos 5,2 («*in dieser Zeit*») auf Jos 4,21–5,1 bezogen ist. Die Beschneidung wird mittels dieser Kontextualisierung als ein Ritual exponiert, das *Jhwh*-Erkenntnis unter den Völkern begünstigen soll unter der Voraussetzung des prioritären Eintretens *Jhwbs* für sein Volk.

In Jos 5,8 wird erzählt, dass das ganze Volk in Folge der Beschneidung bis zur Genesung im Lager blieb. Die in Jos 1–12\* redundante Notiz, dass Israel ins Lager (תְּמִימָה) zurückkehrte, dient dazu, die Unterbrechung der Kriegshandlungen (Jos 6,11.14; 10,15.21.43) herauszustellen. Indem sie zur Aussetzung von Kriegshandlungen führt, ist die Beschneidung auch in Jos 5,2–8 ein Friedenszeichen, das als solches *Jhwh*-Erkenntnis der Völker unter den Bedingungen der Parteinahme *Jhwbs* für Israel ermöglicht.

In Jos 5,4–7 werden konzeptionelle Hintergründe der Beschneidung durch Josua entfaltet.<sup>90</sup> Zu diesem Zweck werden zwei Generationen Israels unterschieden – die Exodusgeneration, die durch Beschneidung gekennzeichnet ist, und die Wüstengeneration, die Nicht-Beschneidung auszeichnet. Jos 5,4–7 liefert konkret Hinweise dafür, in welchem Sinne die in Jos 5,2f. erwähnte wiederholte Beschneidung zu verstehen ist. Danach wird Josua eine Neubelebung der Beschneidungssitte aufgetragen, während Wiederholung der Be-

<sup>89</sup> Anders als die Könige wird die Kanaanäerin Rahab, als sie vom Schilfmeerwunder und der Eroberung des Ostjordanlandes hört, zu eben jener Gotteserkenntnis geführt (vgl. Jos 2,11b).

<sup>90</sup> Zur Struktur von Jos 5,4–7 vgl. Blum: Beschneidung (Anm. 9), 303–305.

schneidung im Sinne von Beschneidung bereits Beschnittener nicht gemeint ist, da in Jos 5,4f. ausdrücklich festgehalten wird, dass *alle* vormals Beschnittenen während der 40jährigen Wüstenwanderung verstarben. Die Gründe für die Nicht-Beschneidung der Wüstengeneration bleiben in Jos 5,4–7 implizit.<sup>91</sup> Die betont militärische Terminologie in Jos 5,4–7 fällt auf. Als zu Beschneidende werden «*die Männer*» (הֶזְרִים) genannt, explizit «*die kriegführenden Männer*» (אֲנָשֵׁי הַמְּלָחָמָה). Aufgrund dieser Bezeichnung ergibt sich aus Jos 5,4–7 folgendes Geschichtsbild: In Ägypten wurde die Beschneidung an den «*kriegführenden Männern*» geübt und nun, unter Josua, unmittelbar vor Einnahme des Westjordanlandes, erneut in Kanaan. Während der Wüstenzeit Israels wurde dagegen nicht beschnitten. Die Beschneidung wird damit als ein Ritus profiliert, der in den Zusammenhang des Kontakts Israels mit Völkern gehört und in der Wüstenzeit fehlt, die nicht durch derartigen Kontakt bestimmt ist. In der konstitutiven Ausrichtung auf die Völker ist die Beschneidung in Jos 5 kein zu Kriegshandlungen motivierender Ritus, sondern ein pacifizierender Gegenimpuls.

Bieberstein und Blum gehen mit Recht davon aus, dass die Vorstellung von der Wiederholung der Beschneidung durch Josua von Notwendigkeiten der Erzählgegenwart motiviert ist. Beide vermuten als situativen Hintergrund Unterlassung von Beschneidung durch die Judäer in persischer Zeit,<sup>92</sup> wobei Blum einräumt, «dass es für diese Problemkonstellation keine direkten Belege gibt»<sup>93</sup>. Im Rahmen der hier herausgearbeiteten Funktion der Beschneidung als Friedenszeichen legt sich ein etwas anderes Szenario nahe: Die Vorstellung von der Wiederholung der Beschneidung in Jos 5 ist danach Ausdruck einer *konzeptionellen Neufassung* des Ritus in der perserzeitlichen Erzählgegenwart. In babylonisch-frühpersischer Zeit wird der Ritus von seiner Verbreitung unter den Nachbar- und Brudervölkern der levantinischen Umgebung Israels her verstanden. In Jos 5,2–8 wird er demgegenüber auch auf den Horizont dieses Volkes ausgedehnt, das traditionell als zu meidende Gegen- bzw. Feindkultur zu Israel figuriert – «*Kanaan*».<sup>94</sup> Indem das Ritual in Jos 5,2–8 kollektiv im Angesicht dieses «Feindes» durchgeführt werden soll, bietet der Text eine Neufassung der Beschneidung im Sinne ethnischer Entschränkung. Jos 5,2–8 ist also konzeptionell jünger als Gen 17,10–14 und Ex 4,24–26; das wird auch durch die oben aufgewiesene Rezeption von Ex 3f. in Jos 5 signalisiert. Der Text ist das Zeugnis einer Art Reform des Beschneidungsbrauchs in späterer persischer Zeit. Als damals die Beschneidung im besagten Kreis von Völkern

<sup>91</sup> Anders Blum: Beschneidung (Anm. 9), 307, der von einer schuldhaften Verweigerung der Beschneidung durch die Exodusgeneration ausgeht.

<sup>92</sup> Bieberstein: Josua (Anm. 80), 411.420; Blum: Beschneidung (Anm. 9), 305.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. dazu Ch. Uehlinger: The «Canaanites» and other ‹pre-Israelite› Peoples in Story and History, Teil I, FZPhTh 46 (1999) 546–578; Teil II, FZPhTh 47 (2000) 173–198.

an Bedeutung verlor, wurde sie durch Entscheidungen, die hinter Jos 5,2–8 stehen, zum einseitigen Friedenszeichen gegenüber jeglichem Nicht-Israel, wofür «Kanaan» das Paradigma ist.

#### 4.3 Zu Gen 34

Auch in Gen 34,1–31 geht es um Beschneidung im Zusammenhang der Beziehung «Israels» zu «Kanaan». Eine gewisse Tendenz in der neueren Forschung betrachtet Gen 34 als einen relativ späten Text im Rahmen der Jakob-Erzählungen.<sup>95</sup> Vermutlich wurde diese Erzählung sekundär in den bestehenden «Schem-Abschnitt» (Gen 33,18–20 + 35,1–4\*) einer früheren Formation der Jakob-Komposition integriert.<sup>96</sup> Umstritten ist, ob das Motiv der Beschneidung zentrale Bedeutung für diese Erzählung besitzt oder nur einen Neben- aspekt darstellt.<sup>97</sup> Im Folgenden ist zunächst die szenische Anlage von Gen 34 zu erschliessen.

##### 4.3.1 Die szenische Anlage von Gen 34

1. V.1–6 stellt eine *Exposition* dar. Der Fokus liegt nicht auf der Entwicklung der Beziehung zwischen Dina und Schem, sondern auf den Interaktionen der

<sup>95</sup> J. Taschner: Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19–33,17) (HBS 27), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 218; Kratz: Komposition (Anm. 50), 263; H. Seebass: Genesis II. Vätergeschichte II (23,1–36,43), Neukirchen-Vluyn 1999, 418–435; T. Nauerth: Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen (BEATAJ 27), Frankfurt a.M. u.a. 1997, 126–134; H.M. Wahl: Die Jakoberzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftlung und Historizität (BZAW 258), Berlin u.a. 1997, 308f.; Levin: Jahwist (Anm. 50), 263f.; ders.: Dina. Wenn die Schrift wider sich selbst lautet, in: R.G. Kratz u.a. (Hg.): Schriftauslegung in der Schrift, FS O.H. Steck (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 61–72; N. Wyatt: The Story of Dinah and Shechem, UF 22 (1991) 433–458.

<sup>96</sup> Gründe für die Annahme, dass Gen 34 ein literarischer Fremdkörper im Kontext ist: Zum einen bildet Gen 34,1–31 eine relativ geschlossene Episode, zumal die Protagonistin Dina überhaupt nur in Gen 34 und in der als Zusatz erkennbaren Notiz Gen 30,21 erwähnt wird (ähnlich steht es mit Hamor, der abgesehen von Gen 34 nur noch in Gen 33,19 und Ri 9,28 genannt wird). Zum anderen sind Gen 33,18–20 + 35,1–4\* eine in sich kohärente Erzählpassage über den Aufenthalt der Jakobleute in Schem nach ihrem Aufenthalt in Sukkot (33,17) und vor dem in Bethel (35,5–15). Die Notiz über den Gottesschrecken in Gen 35,5, die von vielen Forschern als ursprünglicher Schluss von Gen 34 gedeutet wird (vgl. Gunkel: Genesis [Anm. 7], 370; Westermann: Genesis Bd. 2 [Anm. 11], 662; anders E. Blum: Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 38f.), macht im isolierten Rahmen von Gen 33,18–20 + 35,1–4\* m.E. sehr wohl Sinn, indem sie die Aussage von Gottes Schutz in Form seines Schreckens (תִּתְּנִ) passend auf die in Gen 35,2ff. erzählte Reinigung der Jakobleute von fremdreligiösen Elementen folgen lässt.

<sup>97</sup> Taschner: Verheißung und Erfüllung (Anm. 95), 216, stellt die zentrale Bedeutung der Beschneidung für Gen 34 heraus, anders dagegen Blum: Komposition (Anm. 96), 223.

beiden ethnisch differenten Gruppen, denen Dina und Sichem angehören. V.4–6 handelt von den Anfängen der Klärung des in V.2f. konturierten Rechtsfalls, der einerseits aus der Vergewaltigung Dinas, andererseits aus dem Ehebegehren Sichems über die ethnische Grenze hinweg besteht. Bereits am Anfang der Erzählung stehen sich «zwei antagonistische Gruppen»<sup>98</sup> gegenüber, die aber in sich nicht uniform gezeichnet sind, sondern aus unterschiedlich handelnden Akteuren bestehen.

2. Eine *erste Szene*, massgeblich durch Konstellationswechsel bei den Handlungsträgern markiert, liegt in V.7–19 vor. Sie thematisiert die Verhandlung zwischen Hamor- und Jakob-Seite in Folge der in V.1–6 erzählten Ereignisse. Mit der Rede der Jakobsöhne (V.13–17) erreicht die Erzählung die für sie wesentliche «Komplikation», indem sie eine Lösung des Konflikts zwischen den beiden Gruppen präsentiert, die allerdings von vornherein als eine problematische gekennzeichnet ist (במרמה, V.13a).<sup>99</sup> Die Rede der Jakobsöhne wird durch das Thema «Beschneidung» beherrscht, zunächst im Sinne eines Einwands gegen das Eheansinnen Hamors und Sichems (V.14). Daraus erwächst der Vorschlag der Jakobsöhne, unter der Bedingung kollektiver Beschneidung der Sichemiten den Bitten der Hamor-Seite zu willfahren (V.15), im andern Fall aber zusammen mit der Schwester wegzugehen (V.17). Die Szene schliesst mit der Bemerkung, dass Sichem nicht zögerte, das Verlangte zu erfüllen, was mit Hinweisen auf seine Liebe zu Dina (V.19a) und seine herausragende Stellung im Vaterhaus (V.19b) begründet wird. Ob die Beschneidung den Konflikt zwischen den beiden Parteien lösen kann oder nicht, wird so zum zentralen Spannungspunkt der Erzählung.

3. Eine *zweite Szene*, durch Konstellations- und Ortswechsel angezeigt, findet sich in V.20–24. Diese Szene präsentiert die sich aus der vorläufigen Eingang zwischen Hamor- und Jakob-Seite ergebende Verhandlung zwischen Hamor und Sichem und den Sichemiten über deren Bereitschaft zur kollektiven Beschneidung. Sie dient der Klimaxbildung, indem sie die in der vorangehenden Szene entwickelte Lösung der kollektiven Beschneidung durch Hinweis auf die Bereitschaft der Sichemiten dazu auf die Spitze treibt. Die abschliessende Notiz in V.24 (//V.22b//V.15b) markiert den Komplikationshöhepunkt der gesamten Erzählung. Angesichts der Bereitschaft der Sichemiten drängt sich nun unabweisbar die Frage auf, ob die in V.13 ange deutete Hinterlist der Jakobsöhne überhaupt noch zum Zuge kommt. Die durch die Beschneidung herbeigeführte Befriedung der Parteien scheint greifbar nahe. Gleichzeitig nährt die Erwähnung von versteckten Motiven auf beiden Seiten Zweifel an der Tragfähigkeit der Lösung.

4. Eine dritte und *letzte Szene*, durch Konstellationswechsel und temporale

<sup>98</sup> Blum: Komposition (Anm. 96), 210.

<sup>99</sup> Zum narratologischen Begriff der «Komplikation» vgl. Hardmeier: Textwelten (Anm. 43), 67f.

Zäsur (V.25) markiert, stellt schliesslich V.25–31 dar. Hier wird die in den Anfangsszenen aufgebaute Komplikation aufgelöst; es wird nämlich erzählt, dass die mit der Beschneidung der Sichemiten ins Werk gesetzte Konfliktlösung nicht tragbar ist. Diese Szene besteht aus zwei Teilen: aus der Schilderung, wie die Jakobsöhne morden und plündern (V.25–29) – Simeon und Levi allen voran (V.25–27) – und aus dem abschliessenden Gespräch zwischen Jakob, Simeon und Levi (V.30f.).<sup>100</sup> Jakob hält seinen beiden Söhnen die verheerenden Folgen ihrer Tat vor, während sie mit dem Versuch einer Rechtfertigung antworten.

5. Summe: Gen 34 bietet eine kohärente Erzählung, deren Grundstruktur aus einem polaren Gefüge von «Komplikation» und «Auflösung» besteht. Nach der Exposition (V.1–6) dienen Szene I (V.7–19) und Szene II (V.20–24) dem Aufbau der Komplikation. Szene III (V.25–31) bringt die Auflösung, die aber nicht positiv ausfällt («Happyend»), sondern negativ. Gemäss dem Duktus der gesamten Erzählung ist V.30f. ein sinnvoller Schluss. Die Bemerkung von Gen 35,5 ist häufig als für die Jakob-Familie positives Ende interpretiert worden, was jedoch keinen Anhalt in dem für alle Protagonisten verheerenden Gefälle der Erzählung hat. In pragmatischer Hinsicht ergibt sich insgesamt, dass die Beschneidung der zentrale Kommunikationsgegenstand (im Sinne des *tua res agitur*) dieser Erzählung ist. Identifikationsangebote für die primären Adressaten vermittelt vornehmlich der bedächtig agierende Jakob. Der Schlussdialog (V.30f.) liefert Ansätze zur tragfähigen Lösung des Konflikts, nachdem sich die Beschneidung als Scheinlösung erwiesen hat.

#### 4.3.2 Erzählpragmatische Gesichtspunkte zu Gen 34

In welche Kommunikationssituation gehörte Gen 34 primär?<sup>101</sup> Bei der in Gen 34,15.22.24 stereotyp vorkommenden Wendung **כל זכר** ... **המול** ... handelt es sich um ein Zitat des priester(schrift)lichen Beschneidungsgebotes,<sup>102</sup> zumal auch noch andere Formulierungen auf die Nähe von Gen 34 zu jüngeren Texten deuten.<sup>103</sup> Nimmt man den erwähnten Zusatzcharakter von Gen 34 im

<sup>100</sup> V.30f. gehört integral zur Erzählung hinzu und darf nicht als spätere Überformung angesehen werden. Anders hing die – weitere Thematisierung erwarten lassende – Einführung der Jakobfigur in V.5.11 völlig in der Luft.

<sup>101</sup> Die Beziehungen zwischen Gen 34 und Gen 49,5–7 sind komplex. Eine grundsätzliche Nähe der beiden Texte zueinander ist unverkennbar; ob aber Gen 34 der Formulierung von Gen 49,5–7 vorgelegen hat oder umgekehrt oder ob nur eine vage motivliche Nähe besteht, ist kaum zu entscheiden. Vgl. zum Problem J. Ebach: Genesis 37–50 (HThKAT), Freiburg i.Br. u.a. 2007, 587–594.

<sup>102</sup> Die Wendung kommt abgesehen von Gen 34 nur noch in den sicher priester(schrift)lichen Texten Gen 17,10.12.(23) und Ex 12,48 vor (vgl. Jos 5,4f.).

<sup>103</sup> Vgl. die auf Israel bezogene Aussage Jakobs, nur wenige an Zahl zu sein (**מְתִי מַסְפֵּה**), die sich lediglich noch in Dt 4,27; 33,6; Jer 44,28; Ps 105,12 und I Chr 16,19 findet, und die auf das Land bezogene Wendung **בָּאָזְנוֹנִים** **nif.**, die sonst nur noch in den spä-

Rahmen der Jakob-Komposition hinzu, wird man mit der Datierung in nachpriester(schrift)liche Zusammenhänge gehen müssen.

Gen 34 ist ein Beitrag zum Diskurs über die Beschneidung in der Folge der P-Texte. Von der Existenz eines solchen Diskurses ist angesichts der Tatsache auszugehen, dass die Beschneidung in P theologisch neu profiliert wurde. Wenn auch zutrifft, dass Gen 34 keine rituellen Detailaussagen macht, ist aufgrund der offenkundigen Zitierung des priester(schrift)lichen Beschneidungsgebotes in Gen 34,15.22.24 und der erzählerischen Konzentration auf das Ritual als Konfliktlösungsmittel nicht zu bestreiten, dass die Beschneidung in Gen 34 programmatisch behandelt wird bzw. die basale Thematik von Gen 34 darstellt.<sup>104</sup> Gen 34 hat im Rahmen des perserzeitlichen Diskurses über die Beschneidung die Intention, *die Grenzen* des Rituals als interethnisches Friedensmittel aufzuzeigen. Durch Gen 34 wird darauf insistiert, dass die Beschneidung im Fall von etwa durch Vergewaltigung gestörter interethnischer Beziehung nicht pazifizierend wirkt, sondern als Scheinlösung zur Potenzierung manifester Gewalt führt. Der bündige Schluss von Gen 34 zeigt, dass die Beschneidung die nahe liegenden Handlungsoptionen bei grenzüberschreitenden Delikten nicht ersetzen kann, nämlich entweder auf Sanktionen zu verzichten (wie Jakob faktisch fordert) oder auch den ethnisch fremden Täter zu bestrafen (wofür Simeon und Levi eintreten).

Im Rahmen des anzunehmenden nachpriester(schrift)lichen Diskurses über die Beschneidung dient Gen 34 dazu, die Leistungsfähigkeit des Rituals als Pazifizierungsmittel kritisch darzustellen. Analog zu Jos 5,2–8 geht es in Gen 34 um die Profilierung der Beschneidung im Gegenüber zu «Kanaan». Die konzeptionelle Neufassung nach Jos 5,2–8 (s.o.) wird in Gen 34 also vorausgesetzt. Aus diesem Grund ist Gen 34 ähnlich wie Jos 5,2–8 gegenüber Gen 17 und Ex 4 einem fortgeschrittenen Stadium des perserzeitlichen Diskurses über die Beschneidung zuzurechnen.

### 5. Religionsgeschichtlicher Ertrag

Angesichts der wenigen Quellen über die Beschneidung im alttestamentlichen Israel, die noch dazu nur auf der Basis von Erwägungen und Rückschlüssen

ten Texten Num 32,30 und Jos 22,9.19 (vgl. Gen 22,13) anzutreffen ist. Grünwaldt: Exil und Identität (Anm. 7), 46, meint, dass das Rezeptionsverhältnis zwischen Gen 34 und Gen 17 genau umgekehrt ist als hier dargestellt, wobei er allerdings die Neuere Urkundenhypothese unhinterfragt voraussetzt und Gen 34 ohne wirkliche Begründung dem «Jahwisten» zuordnet (8).

<sup>104</sup> Der Einwand gegen diese These (vgl. Blum: Komposition [Anm. 96], 223, im Ansatz Grünwaldt: Exil und Identität [Anm. 7], 7.46), der Ritus werde in Gen 34 nicht theologisch bzw. religiös gedeutet, verfängt m.E. nicht. Als interkultureller Brauch wird die Beschneidung auch in Gen 17 primär untheologisch behandelt.

zu datieren sind, ist es kaum möglich, sichere Aussagen über die Geschichte der Beschneidung in alttestamentlicher Zeit zu machen. Wichtige Eckpunkte für ein Gesamtbild lassen sich aber doch erkennen.

«Ist die Beschneidung ein Israel vorgegebener Ritus, so ist er nicht von vornherein auf den Jahwetaugaben bezogen, sondern musste erst in ihn integriert werden» – diesem Urteil W.H. Schmidts ist zuzustimmen.<sup>105</sup> Die vorangehende Untersuchung der relevanten Texte hat wahrscheinlich gemacht, dass diese Integration erst in persischer Zeit erfolgte, und zwar schrittweise.

In vorexilischer Zeit wurde die Beschneidung in Israel durchaus gepflegt, ähnlich wie in bestimmten benachbarten Völkern der Levante inkl. Ägypten. Welche konzeptionellen Hintergründe dabei in Israel leitend waren, muss angesichts des Fehlens von Quellen bis auf Weiteres offen bleiben.

Gen 17 und Jer 9,24f. repräsentieren ein Stadium von konzeptioneller Arbeit Israels an der Beschneidung in babylonisch-frühpersischer Zeit. Die gemeinsame Praxis der Beschneidung in der Levante ist der entscheidende Gesichtspunkt. Die interkulturelle Beschneidung wird zu einer Leitperspektive zur Gestaltung der Beziehungen Israels zu den Völkern im Sinne universalistisch-theologischer Konzepte, wobei die Erwählung Israels mitberücksichtigt wird (vgl. Gen 17,18–21; Jer 9,24f.). Als derartige Gemeinsamkeit wird die Beschneidung besonders in Gen 17 als interethnisches Friedenszeichen interpretiert. Ähnliches gilt für die Erzählsequenz von Ex 4,24–26, die wohl ebenfalls in dieses Stadium gehört.

Jos 5,2–8 und Gen 34 sind demgegenüber Zeugnisse der Beschneidung aus mittel- oder spätpersischer Zeit, als das Ritual unter den in Gen 17, Jer 9,24f. und Ex 4,24–26 erwähnten Völkern aus der Übung kam. An die Stelle bestimmter realer Völker tritt hier das pejorative ethnische Konstrukt «*Kanaan*». Vor diesem Horizont wird die Beschneidung zu einem Friedenszeichen Israels gegenüber jeglichem Nicht-Israel umgedeutet. Nicht erst in hellenistischer Zeit, sondern noch in persischer Zeit wurde sie wohl auf diesem Weg zum zentralen Bekenntnisakt Israels.

### *Abstract*

Im Alten Testament wird die Beschneidung schwerpunktmässig in P-Texten behandelt (Gen 17; 21,4; Ex 12,44.48; Lev 12,3). Es gibt kaum alttestamentliche Quellen zu diesem Thema ausserhalb des Hexateuch. Im Zuge der neuesten Diskussionen über die Entstehung von Penta- und Hexateuch geraten auch die für Bedeutung und Funktion der Beschneidung im alten Israel so wichtigen Texte wie Gen 34; Ex 4,24–26 und Jos 5,2–8 in den Verdacht, relativ junge Texte zu sein. Auf der anderen Seite ergibt sich aus biblischen wie ausserbiblischen Texten (z.B. Jer 9,24f. und Herodot, Historien II, 104), dass Israel die Sitte

<sup>105</sup> Schmidt: Glaube (Anm. 8), 389.

der Beschneidung bis in die persische Zeit hinein mit einer Reihe von Nachbarvölkern teilte. Auf der Grundlage dieser Einsichten entfaltet der vorliegende Beitrag die These, dass sich wesentliche Bestandteile einer spezifisch israelitischen Theorie der Beschneidung erst in persischer Zeit ausbildeten.

*Andreas Ruwe, Greifswald*