

## Das biblische Archiv der Beschneidung

Franz Maciejewski – Heidelberg

Wir haben mit der Historisierung des Monotheismus den Raum gewonnen, um die Geschichte der rituellen Beschneidung in Israel und Juda neu zu erkunden - mit der Bibel als Textlandschaft und (nolens volens) einziger Richtschnur. Auffallenderweise steht der ausführlichste (priesterschriftliche) Text zur Beschneidung in Gen 17, 9-14 im narrativen Kontext der Abraham-Mythe. Wenn für die Grundschrift des Beschneidungsgebotes, die wir auf die nachexilische Zeit datieren müssen, die Tendenz, die Bundesaussage der Mose-Zeit in die Väterzeit zurückzuverlegen, deutlich zu Tage tritt, so gilt dies für den erzählenden Teil in Gen 17, 23-27, der nicht auf den Bundesschluss sondern auf die Verheißung eines Sohnes (Isaak) antwortet, nicht in gleicher Weise. Dem Autor scheint bewusst gewesen zu sein, dass die (218) Beschneidung kein genuin jahwistischer Brauch ist: Er stammt nicht aus der Geschichtszeit, die der Offenbarung des Jahwenamens folgt (Ex 6, 2 ff), sondern aus den Zeiten El Schaddajs. Damit verliert die Beschneidung ihren Charakter als eine spezifisch israelitische Institution - was auf die Kenntnis verweist, dass die Israeliten nicht das einzige beschnittene Volk der Region sind. Als überkommene rituelle Gewohnheit zeichnet die Circumcision eine undogmatische Bedeutungsvielfalt aus. Die Beschneidung des 13-jährigen Ismaels folgt dem Muster der Jünglingsweihe, die Selbstbeschneidung des lachenden Abraham, der beinahe hundertjährig Isaak zeugen wird (den Erstling einer zahlreichen Nachkommenschaft), lässt an einen Fruchtbarkeitsritus denken.

Bedeutsamer als diese Facetten ist der Umstand, dass die Akte, die sich über Vater und Sohn hinaus auf alle männlichen Hausgenossen erstrecken, ausdrücklich im Rahmen der Familie vollzogen werden, das heißt im Bereich (wenn man so will) der „persönlichen Frömmigkeit“ und nach den Gefolgschaftsregeln einer patriarchalen Hausgemeinschaft. Das Subjekt des kultischen Vorgangs ist Abraham; als Hausvater übt er mit der Beschneidung sein unumschränktes patriarchales Recht aus, die Betroffenen aber (weit davon entfernt, einen Bund mit der Gottheit zu schließen) fügen sich seinem Willen. Stoßen wir hier auf einen konstitutiven Zusammenhang?

Den ursprünglichen Kern dieses Rechtes dürfen wir im Interesse der patriarchalen Männer vermuten, sich das alte weibliche Vorrecht der Kindertötung und also das Verfahren der Geburtenkontrolle anzueignen, um die neue Sozialordnung, die mit dem patrilinearen Erbgang, der patrilokalen Familienstruktur und der überragenden Bedeutung des Namens zusammenhängt, auf Dauer zu stellen. Wenn wir diesen Sachverhalt in Rechnung stellen, dann liegt die Parallele nicht in der Beschneidungsnotiz sondern im Bericht von der Bindung Isaaks in Gen 22, 1-19. An keiner anderen Stelle der Bibel wird die väterliche Gewalttat der Opferung des „einzigen Sohnes“ so markant ins Relief gesetzt wie hier - als Urszene der legitimen Tötung der Erstgeburt:

- 9b Abraham baute daselbst den Altar, er richtete das Holz zurecht,  
band seinen Sohn Isaak fest und legte ihn auf den Altar, oben auf die Holzstücke.  
10 Dann streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer,  
um seinen Sohn zu schlachten.

Wir werden sicherlich *der* Tradition recht geben, die davon ausgeht, dass (219) dies Brandopfer auch vollzogen wurde. In ihrer tragischen Lesart ist die *Akeda* über Generationen

hinweg als Archetyp der Katastrophe verstanden worden, der dazu dienen konnte, die späteren Tragödien in der jüdischen Geschichte zu erklären. Elie Wiesel (1976) ist mit seiner Neufassung der Akeda in *The Sacrifice of Isaac: a Survivor's Story* am weitesten gegangen. Er begreift im Brandopfer Abrahams die Vorform des Holocaust („Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, geliebten Sohn und bring ihn mir im Holocaust“) und sieht folgerichtig in Isaak das Bild des überlebenden Kindes, welches dem jüdischen Gedächtnis als Merkzeichen einer wiederkehrenden Grunderfahrung eingeschrieben ist: „Isaak... hat sich nie frei gemacht von den traumatisierenden Szenen, die seine Jugend verstümmelten; der Holocaust hatte ihn gezeichnet und verfolgte ihn für alle Zeit.“<sup>1</sup>

Wiesel formt Isaak erkennbar nach seinem eigenen Bilde. Sein Midrasch zehrt vom schmerzlichen Syndrom des Überlebenden, der den Altar von Auschwitz, gezeichnet an Leib und Seele, hinter sich gelassen hat. Er sieht angesichts der zahllosen „Bindungen“, aus denen am Ende tatsächliche „Opferungen“ wurden, nurmehr die Kontinuität des Leidens. Doch was ist mit jenem Zivilisationsbruch, der als Teil jüdischer Geschichte in der Überwindung des Opfers besteht? Gewiss, mitten durch die westliche Zivilisation verläuft die Blutspur des Antisemitismus und die Pogrome sind, wie die *Dialektik der Aufklärung* (1955, 202) festgehalten hat, „die wahren Ritualmorde“. Aber stimmt es wirklich, dass „in all den Pogromen, den Kreuzzügen, den Verfolgungen, dem Abschlachten, den Katastrophen, den Massakern mit dem Schwert und den Hinrichtungen auf dem Scheiterhaufen... jedes Mal Abraham (es war), der seinen Sohn zum Altar führte, zum Holocaust, ein ums andere Mal“?<sup>2</sup> Wiesel befindet sich in dem tragischen Irrtum, der darin besteht zu übersehen, dass im Erinnerungsbild der Akeda vor allem der verzweifelte Ausbruch aus der geschichtlichen Verstrickung des Menschenopfers festgehalten ist; ein Ausbruch, der erst verständlich macht, warum die anhaltenden Opferrituale unserer Zivilisation vor allem die Juden treffen, der aber zugleich auf jenes andere „dunkle Weh“, das wir in Heines Gedicht kennen gelernt haben, verweist - den rituellen Ersatz für das Opfer: die Beschneidung.

Wir müssen - wie zuvor im Kontext des Sinns der Beschneidung selbst - zur Vor-Shoah-Lesart der Bindung Isaaks zurückkehren. Traditionellen Lesern der Bibel wird es schwergefallen sein, diese Geschichte zu lesen, ohne an vergleichbare Fälle zu denken, über die an zahlreichen Stellen unter 1/(220) dem Stichwort der „molek“-Opfer berichtet wird - Menschenopfer an die lokalen Gottheiten.<sup>3</sup> Unmittelbare Parallelen sind die Opferungen der eigenen Söhne durch den moabitischen König Mescha (2 Kö 3,27) sowie König Manasse von Juda (2 Kö 21,6). Diese weitverbreitete Praxis ist die religionsgeschichtliche Realität hinter der Erzählung von der Opferung des Isaak. Abraham vollzieht in Übereinstimmung mit einer archaischen Tradition und vor dem Hintergrund der noch jungen patriarchalen Macht erbcharismatischer Sippen das Opfer der Erstgeburt. Dass späterer, insbesondere der exilischen und nachexilischen Zeit diese Tradition ein Gräuel war, versteht sich von selbst: Das strenge Verbot der Kindesötung darf geradezu als eine der kulturellen Errungenschaften der siegreichen Jahwe-allein-Bewegung gelten. Dass aber die Beschneidung der männlichen Nachkommen, die durch dieselbe Gruppe mit der Erhebung zum Bundeszeichen eine so gewaltige Aufwertung erfahren hat, den insgeheimen Ersatz für das ursprüngliche Opfer darstellt, war ganz offensichtlich den Männern im Umkreis der Priesterschaft schon selber nicht mehr bewusst. Und doch ist der Sinnzusammenhang der gesamten Perikope eindeutig: Abraham soll seinen einzigen Sohn nicht töten, sondern beschneiden. Dazu dient das Messer in seiner Hand.

<sup>1</sup> Elie WIESEL, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, New York 1976, 97.

<sup>2</sup> Ebenda, 95.

<sup>3</sup> 2Kö 23,10; Jer 7,31-32 und 19,5; Lev 18,21 und 20,2-5; Mich 6,7 u.a.m.

Woher aber stammt die rituelle Festlegung, dass die Beschneidung am achten Lebenstag erfolgen soll? Das enthüllt eine Passage aus dem Bundesbuch (Ex 22, 28-29):

- 28b Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben.  
29 Ebenso sollst du es halten mit deinem Kalb und deinem Lamm;  
es soll aber sieben Tage bei seiner Mutter bleiben,  
erst am 8. Tage sollst du es mir schenken.

In der Form der Jahwe-Rede wird eine alte rituelle Vorschrift erneuert: die Festlegung des Opfertages für die Erstlinge, unter die dereinst auch die erstgeborenen Söhne gerechnet wurden. Der achte Lebenstag ist im Ritus der Beschneidung der Söhne, dieser historisch neuen Weihe der männlichen Nachkommen, aufgehoben und bewahrt. Mit der Auslösung der vormals geopfert Kinder wird der atavistische Bann gebrochen, lebt aber zugleich die Erinnerung an das alte Gewaltverhältnis fort.

Der enge Konnex zwischen Opferkult und Beschneidungsritus, der hier wie absichtslos überliefert wird und den wir als latente Sinngeschichte hinter dem Narrativ von Abraham und Isaak zum Vorschein gebracht haben, ist /((221) nirgendwo dramatischer bezeugt als in der jahwistischen Erzählung Ex. 4,24-26. Es ist dies die eigentlich ätiologische Sage, die „den Ursprung der Beschneidung bei den Israeliten erklären (will)“.<sup>4</sup> *Dramatis personae* sind Moses, der mit seiner Frau Zippora und seinem erstgeborenen Sohn Gerschom von Midian nach Ägypten aufbricht, um mit der Forderung nach dem Auszug der Israeliten vor Pharao zu treten, und Jahwe.

- 24 Unterwegs aber, bei einer Nachrast, stieß Jahwe auf ihn und wollte ihn töten.  
25 Da nahm Zippora einen scharfen Stein, schnitt damit die Vorhaut ihres Sohnes ab und warf sie ihm an die Beine und sprach: „Ein Blutbräutigam bist du mir!“  
26 Da ließ er von ihm ab.  
Damals sagte man Blutbräutigam zu den Beschneidungen.

In diesem Text liegt viel auf engem Raum. Man spürt förmlich, dass in dieser knappen Erzählung etwas urtümlich Biblisches vor sich geht, dass sich etwas Bedeutendes ereignet, das dicht vor Augen steht und doch kaum erfasst werden kann. Erkennbare Grundstruktur ist die Abfolge einer beabsichtigten Tötung und ihrer Vereitelung durch eine vollzogene Beschneidung. Klar sind auch die Rollen von Täter und Opfer: Jahwe will Mose töten und Zippora beschneidet Gerschom. Aber wie lassen sich die beiden Handlungspaare aufeinander beziehen? Hat man unter „ihm“ (V. 25b) Jahwe oder Moses zu verstehen? Wer ist mit dem „mir“ (V. 25c) gemeint? Das sind die Fragen, die soviel Verwirrung gestiftet haben und Gegenstand eines bis heute ungeschlichteten Streites sind. Die Unsicherheiten schwinden, wenn man sich entschließt, die Geschichte als Doublette von zwei gewaltsam ineinander geschobenen Blöcken zu lesen; Blöcken mit eigener Semantik aber von analoger Struktur, was bedingt, dass die Überlagerungen und Verwerfungen nicht unmittelbar als solche erkennbar sind.

Der erste, weitgehend unausgeführte Erzählstrang gilt dem Attentat, das Jahwe auf Moses verübt. Das macht nur Sinn, wenn wir im Mordopfer nicht den Mann Moses erblicken, der sich im göttlichen Auftrag auf dem Wege nach Ägypten befindet, sondern Mose, das Kind, und zwar das göttliche Kind: den Sohn Jahwes. Die göttliche Natur des Moses wird im Kontext seiner Sendung zweimal (in Ex 4,16 und 7,1) ausdrücklich bezeugt; beide Male auf

<sup>4</sup> Eduard MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle 1906 (Nachdruck: Darmstadt 1967), 59.

die Weise, dass Jahwe - nachdem Moses den Auftrag, als Sprachrohr Gottes vor Pharaon zu treten mit dem Einwand, er sei kein Mann der Rede („*Ich bin doch unbeschnitten an den Lippen*“) zurückgewiesen hat (222) - ihm den Aaron als Sprecher zur Seite stellt: „*Siehe, ich mache dich zum Elohim für Pharaon und dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein!*“ (Ex 7,1). Der beigesellte Aaron bezeugt die göttliche Stellung des Moses; dieser ist kein Prophet sondern ebenbürtiger Gott. Mit dieser Interpretation gewinnen wir Einsicht in die Motive beider Protagonisten. Moses' Widerrede ist Ausdruck der Rebellion des Sohnes gegen den Vater. Mit dem Verweis auf seine phallische Potenz, der in der halb verhüllenden, halb sprechenden Metapher von den „unbeschnittenen Lippen“ seinen Ausdruck findet, wehrt er sich gegen die Herabstufung zum Gottesknecht und pocht auf Gleichstellung, offensichtlich erfolgreich. In diesem Aufbegehren, dem angezettelten Sohnesputsch, liegt zugleich der Grund für das Handeln Jahwes. Wenn dieser des Nachts auf Moses stößt, um ihn zu töten, dann will der Vatergott niemand anderen als seinen eingeborenen Sohn beseitigen, der ihm die (Allein)Herrschaft streitig macht. Angesichts der ausdrücklichen, wenngleich metaphorisch gewendeten Erwähnung des Unbeschnittenseins macht es durchaus Sinn, mit Elias Auerbach zu fragen, ob nicht im Fortgang der Erzählung „ursprünglich Mosche selbst beschnitten wurde“<sup>5</sup>. Dann läge der Beschneidungsszene mit Zippora und Gerschom die Schicht einer zweiten Szene mit Jahwe und Moses zu Grunde; sie wäre in ihrer nur noch zu erratenden Gestalt zu den vielen Abschwächungen und Entstellungen zu rechnen, welche die Erzählung anwendet, um überhaupt noch erzählbar zu bleiben.

Wichtiger als diese Spekulation ist der Topos der Tötung des Moses selbst. In der Freudschen Konstruktion ist ja der Mosesmord ein unentbehrliches Stück der Beweisführung. „Das Schicksal hatte dem jüdischen Volke die Großtat (die Anerkennung des großen Vaters - F.M.) und Untat der Urzeit, die Vätertötung, nähergerückt, indem es dasselbe veranlasste, sie an der Person des Moses, einer hervorragenden Vatergestalt, zu wiederholen.“<sup>6</sup> Aber was Freud - anknüpfend an Überlegungen von Sellin - im Sinne einer historischen Tatsache der israelitischen Vorgeschichte als eine wiederholte Vätertötung meint erkennen zu können, das erzählt der Mythos (so wir das Fragment richtig gedeutet haben) in der Form der Sohnestötung. Diese (unsere) Version der Vater/Sohn-Rivalität trifft nicht nur die patri-ödpale Grundfigur der Abraham/Isaak-Mythe, sie entspricht darüber hinaus genau dem Sinn, den - wie erinnerlich - Theodor Reik in seiner Mosesstudie der Sinai-Perikope beigemessen hat: das in der Vernichtung des Goldenen Kalbes sinnfällig zum Ausdruck gebrachte Scheitern des gehörnten Soh-/(223) nescottes Moses, den Vatergott Jahwe zu stürzen. Wir werden die Kontroverse um den Fall des Moses („Vätertötung vs. Sohnestötung“) im kommenden Kapitel ausführlich diskutieren. Jetzt genügt es festzustellen, dass der Jahwist für den Zeitraum zwischen der Episode der Rückkehr nach Ägypten und dem (späteren) Auszug aus Ägypten die Spuren einer göttlichen Doppelregentschaft von Jahwe und Moses nicht hat tilgen können; Erinnerungsspuren, die sich auch anderswo erhalten haben, etwa im Bericht über das Kultbild der beiden Stiere, in dem die Tradition Jerobeam, den ersten König des Nordreiches, den Sakralspruch des Volkes anlässlich der Fertigstellung des Goldenen Kalbes wiederholen lässt: „*Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben*“ (Ex 32,4 und 1 Kö 12,28). Für den sich religionsgeschichtlich herauskristallisierenden und nur sukzessive durchsetzungsfähigen Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes ist damit neben dem Moment der Exklusion des Weiblichen auch die Beseitigung der Sohnesgottheit als konstitutiv anzusehen.

<sup>5</sup> Elias AUERBACH, *Moses*, Amsterdam 1953, 55f.

<sup>6</sup> Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Studienausgabe IX), Frankfurt/M 1989, 536.

## Die Säuglingsbeschneidung als Ritualerfindung

Der zweite, im Vordergrund stehende Erzählstrang gilt der rettenden Beschneidung des Gerschom; er ist besser erhalten, aber überraschenderweise ohne Anfang. Klar dürfte nach den obigen Ausführungen nämlich sein, dass Vers 24 in der vorliegenden Fassung nichts mit der Geschichte zu tun hat. Erhalten wir den Eindruck, dass Zippora in Vers 25 auf eine Todesdrohung reagiert, so müssen wir an Stelle von Jahwe nach einem anderen Täter Ausschau halten. Nach Lage der Dinge kommt dafür nur Moses selbst in Frage; das Opfer aber hätten wir in Gerschom zu erblicken, Moses' erstgeborenen Sohn. Eine auf diesen latenten Sinn hin verschobene Paraphrase von Vers 24 könnte demnach lauten: „Unterwegs aber, bei einer Nachtrast, griff sich Moses den Gerschom und wollte ihn töten.“ In dieser Fassung erkennen wir Moses in der Rolle desjenigen, der - wie zuvor Abraham bei der Bindung Isaaks - die rituelle Tötung der Erstgeburt vollziehen will. So eingeleitet verliert die nachfolgende Beschneidungsszene viel von ihrem rätselhaften Charakter. Um das Leben Gerschoms zu retten, schneidet Zippora die Vorhaut ihres Sohnes ab und wirft sie Moses, ihrem Mann, an die Scham. Diese (noch unverständliche) Intervention erfüllt offensichtlich die gleiche Funktion wie in der Abraham-Mythe das Eingreifen Gottes, der mit der Bereitstellung eines ersatzweise zu opfernden Widders das Kin-/(224)desopfer verhindert. Moses akzeptiert die Beschneidung seines Sohnes als Ersatz für dessen rituelle Tötung und lässt von ihm ab. Aber was bedeutet in diesem Zusammenhang die Einlassung „So bist du mir ein Blutbräutigam“ (ein *chathan-dammim*)?

Martin Buber (1952) spricht mit Blick auf die Etymologie des Wortes von einem ertümlichen und unübersetzbaren Wortwitz:

*Chathana* heißt arabisch beschneiden, und da man bei den alten Arabern, wie bei manchen Stämmen noch heute, erst die mannbaren Jünglinge, und zwar vor der Hochzeit, beschnitt, war der Bräutigam ein *chathan*. In der Stunde der Gefahr vollzieht Zippora die blutige Zeremonie schon am Kinde, d.h. sie nimmt statt der midianitischen Sitte die israelitische an, die man recht wohl schon, der Genesis-Erzählung gemäß, in früheste Zeit ansetzen, also annehmen darf, dass schon damals die gemeinsemitische Beschneidung der Mannbaren dadurch abgelöst worden war.<sup>7</sup>

Die kluge Aufschlüsselung der Semantik des Wortes *chathan-dammim* hilft uns, zunächst die Glosse (V.26b) zu verstehen; sie meint offenbar: Damals nannte man den gerade beschnittenen (das heißt den als mannbar und geschlechtsreif ausgewiesenen) Jüngling einen „Blutbräutigam“. Diese Deutung schließt sich der traditionellen Ansiedlung der Beschneidung in den Umkreis von Hochzeitsriten an. Sie impliziert freilich auch, dass dieser Brauch von protoisraelitischen Gruppen (den Schasu-Nomaden in Midian, Edom und Seir) in vorstaatlicher Zeit bereits ausgeübt wurde. Bezogen auf die kommunikative Struktur der Perikope impliziert sie weiterhin (von Buber völlig übersehen), dass Moses - doch wohl der erste Adressat von Vers 25c - einmal ein „Blutbräutigam“ gewesen sein muss, also vor der Eheschließung mit Zippora beschnitten wurde. Überraschenderweise gibt die Bibel einen Fingerzeig in diese Richtung, und zwar über die auffällige Kennzeichnung des Verwandtschaftsverhältnisses von Moses zu Jethro (Zippora's Vater) als einer Schwiegervater/-sohn-Beziehung. In Ex 3,1 taucht die Bezeichnung „Schwiegervater“ erstmals mit Bezug auf Jethro (und damit gleichzeitig zum ersten Mal in der Bibel überhaupt) auf; in Ex 4,18 wird sie wiederholt, in Ex 18 dann geradezu exzessiv gebraucht (insgesamt dreizehn Mal). Nun muss man wissen, dass der Begriff des Schwiegervaters einen eigentümlichen Doppelsinn trägt:

<sup>7</sup> Martin BUBER, Moses, Heidelberg 1952, 68.

„Etymologisch gesehen sind die hebräischen Wörter für ‚Beschneider‘ und ‚Schwiegevater‘ so nah verwandt, dass man daraus nur schließen kann, derselbe Begriff habe einst beides bedeutet.“<sup>8</sup> Diese Konnotation eröffnet in der Tat die Möglichkeit, die / (225) ungewöhnlich häufige Verwendung des Terminus „Schwiegevater“ als einen versteckten Hinweis auf die Beschneidung des Moses durch Jethro zu interpretieren.

Im zweiten Teil der Buberschen Deutung ist unter Berufung auf das Beschneidungsgebot in Gen 17 von einer extremen Frühdatierung der israelitischen Säuglingsbeschneidung die Rede. Dies ist nun weder traditions- noch literargeschichtlich haltbar. Auch textimmanent spricht alles dafür, dass die Perikope nicht von der Anwendung eines bereits existierenden Ritus, sondern gerade von der *Einführung* eines neuen Ritus erzählen will. Zippora, die Midianiterin, - so lautet deshalb unsere Deutung - vollzieht in Kenntnis der Circumcision als Teil eines alten Mannbarkeitsritus die Beschneidung an ihrem Sohn, der noch ein Säugling ist, um dessen Opferung abzuwenden. Das Überraschende (und notabene: das Erfolgreiche) an ihrer Intervention besteht darin, dass der geheiligte Ablauf der von Moses betriebenen Opferung der Erstgeburt nicht einfach unterbrochen wird. Es kommt ineins zu einer Ablösung und Weiterführung. Vielleicht dürfen wir (ohne uns einer überzogenen Ausschmückung schuldig zu machen) so weit gehen, in dem „scharfen Stein“, mit dem Zippora die Vorhaut ihres Sohnes abschneidet, das steinerne Opfermesser zu erblicken. Jedenfalls zeigt Zippora mit ihrem Kunstgriff, wie man zugleich opfern und das Leben erhalten kann. Mit dem nunmehr symbolischen Opfer wird aber nicht nur die Kindestötung aufgehoben; auch das andere alte Ritual, die Beschneidung der Jünglinge im Rahmen von Initiationsfeiern, wird radikal transformiert. Die *Säuglingsbeschneidung* steht als eine Art von Kompromissbildung am Schnittpunkt beider Rituallinien, der Tradition der Kindesopferung sowie derjenigen der Jünglingsbeschneidung. Abkehr und Neubeginn ereignen sich auf beiden Ebenen und lassen etwas völlig Neues entstehen. Deshalb markiert die „inventio“ der Zippora den Ort einer wirklichen Ritualerfindung.

Wir haben weiter oben argumentiert, die Mythe von der Bindung Isaaks halte die Urszene der Tötung der Erstgeburt in einem großartigen Bild fest, einem späten Denkbild, in dem der Ausweg aus dem archaischen Gewaltverhältnis des Opfers in der Form der (längst geübten) Beschneidung nurmehr angedeutet ist. Hier, in der Sage von der Beschneidung Gerschoms, fallen die beiden Momente zusammen; sie sind freilich anders gewichtet. Holzschnittartig, wie jäh aus der Nacht der Aufbewahrung aufgetaucht und dem Vergessen entrissen, steht vor uns das Erinnerungsbild der *Urszene der Beschneidung*. Es zeigt die Erstbeschneidung eines hebräischen Knaben, den / (226) die Tradition mit dem Sohn des Moses identifiziert hat. Erratischer Block inmitten des Stroms einer folgenreichen Tradition ist diese Urszene dem jüdischen Gedächtnis als heilige (wenngleich weitgehend unverstandene) Urkunde des Archivs der Beschneidung erhalten geblieben. Wir werden die Geschichte dieses Archivs - eine Geschichte der Aneignung sowohl wie der Versiegelung des eigenen Fremden - im nächsten Kapitel genauer zu untersuchen haben. An dieser Stelle unserer Argumentation wollen wir festhalten, dass mit der Aufdeckung dieses Archivs die Umbuchung, die Freud vom ägyptischen auf das jüdische Gedächtnis vorgenommen hat, endgültig obsolet geworden ist.

Die (Säuglings)Beschneidung ist nicht das Merkzeichen ägyptisierter Juden sondern Frucht einer eigensinnigen Ritualerfindung. Der jüdische Monotheismus ist nicht in fertiger Gestalt aus der monotheistischen Epoche Ägyptens hervorgegangen, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklungsgeschichte. Wir haben es deshalb auch nicht mit einer „synkretistischen

<sup>8</sup> Bruno BETTELHEIM, Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes, Frankfurt/M 1982, 214.

Verwilderung" (v. Rad) eines uranfänglichen Monotheismus zu tun und dessen späterer Wiedereinsetzung, sondern mit dem religionsgeschichtlichen Sonderfall der Umwandlung einer zunächst polytheistisch strukturierten Religion in Richtung auf einen patri-ödpal strukturierten Monotheismus, eine Form also, die vor allem durch die Exklusion von Göttinnen und Sohnesgottheiten imponiert. Die Herrschaft des strengen Vätergottes Jahwe bezeugt nicht die Wiedereinsetzung des prähistorischen Urvaters; sie ist vielmehr Ausdruck des historisch Neuen, einer höchst voraussetzungsvollen kulturellen Errungenschaft. Zu den Voraussetzungen zählt aber - neben den Traumata der israelitischen Staatenbildung und Nationalgeschichte, die wir kennengelernt haben - ganz offensichtlich auch der Ritus der Beschneidung; er (und nicht, wie Freud unterstellt, der Monotheismus selbst) steht am Anfang der Entwicklung.

Der vorstehende Aufsatz ist ein Abdruck aus:

**Franz Maciejewski, Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis: Freud, Beschneidung und Monotheismus**, Wien, Passagen Verlag 2002, S. 217-226.

Die Seitenzahlen der ursprünglichen Veröffentlichung sind beim vorstehenden Abdruck in Klammern dazugesetzt. Von den Anmerkungen sind aus dem Erstdruck nur diejenigen übernommen worden, die ein angeführtes Zitat nachweisen. Andere Anmerkungen, die beispielsweise auf weiterführende Literatur hinweisen, sind in der Buchausgabe nachzusehen.