

## Gab es „sacramenta veteris legis“?

Am Beispiel der Beschneidung

### „Vor“-Zeichen oder Sakramente?

Die meisten modernen Sakramententheologien erwähnen die alttestamentliche Heilsökonomie,<sup>1</sup> sprechen aber nicht von „alttestamentlichen Sakramenten“.<sup>2</sup> Dieses Schweigen fällt auf, weil sich die Systematiker heute nicht scheuen, „die sakramentale Denkform in anderen religiösen Systemen“,<sup>3</sup> die „Sakramentalität der Schöpfung“,<sup>4</sup> die „sakramentalen Strukturen heutiger Welterfahrung“,<sup>5</sup> ja „eine sakramentale Lebenskultur, die sich aus der Kultur des Rituals nährt“,<sup>6</sup> in den Sakramentsbegriff miteinzubeziehen. Warum wird das Sakramentale also auf breiter Front semantisch ausgeweitet, sein „alttestamentlicher Stammbaum“<sup>7</sup> aber bestenfalls auf „heilmächtige Zeichen“ und „Zeichenhandlungen“<sup>8</sup> beschränkt?

---

1 Scholl, Norbert: *Sakramente – Anspruch und Gestalt*, Regensburg 1995, 42–46; Nocke, Franz-Josef: *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997, *passim*.

2 Vorgrimmler, Herbert: *Sakramententheologie (Leitfaden Theologie 17)*, Düsseldorf 1987, 27f, spricht zwar von „alttestamentlichen Sakramenten“, zitiert sie aber nur, wo er die klassische Sakramententheologie referiert. Immerhin hat Karl Rahner im LThKIX (1964) 239f, einen eigenen kleinen Beitrag über „alttestamentliche Sakramente“ verfasst. Zu Benedetto Testa s. unten.

3 Beinert, Wolfgang: *Die Welt als Sakrament*, in: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, hg. v. Herten, Joachim/Krebs, Irmgard/Pretscher, Josef, Würzburg 1997, 86–106, 92.

4 A. a. O. 93.

5 Schilson, Arno: *Geheimnislose Wirklichkeit? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung*, in: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, hg. v. Herten, Joachim/Krebs, Irmgard/Pretscher, Josef, Würzburg 1997, 21–48.

6 Herten, Joachim: *Einleitende Notizen*, in: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, hg. v. Herten, Joachim/Krebs, Irmgard/Pretscher, Josef, Würzburg 1997, 9–20, 18.

7 Beinert: a. a. O. 92.

8 Neben neueren Hand- und Lehrbüchern der Sakramententheologie s. zuletzt symptomatisch Seidl, Theodor: *Heilmächtige Zeichen der Bibel. Am Beispiel des Alten Testaments*, in: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, hg. v. Herten, Joachim/Krebs, Irmgard/Pretscher, Josef, Würzburg 1997, 65–85.

Die patristisch-scholastische Tradition kannte hier kein Begriffstabus. Für die Kirchenväter<sup>9</sup> und die Theologen des Mittelalters<sup>10</sup> gab es schon im Alten Bund „Sakramente“, zum Beispiel die Beschneidung und das Pascha. Vor allem Hugo von St. Viktor, den man den „zweiten Augustinus“ genannt hat,<sup>11</sup> in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>12</sup> und Thomas von Aquin ein Jahrhundert später<sup>13</sup> widmeten den Sakramenten Israels ausführliche Traktate. Hugo spricht dabei von „*sacramenta sub lege scripta*“<sup>14</sup>, Thomas von „*sacramenta legis mosaicae*“<sup>15</sup> und „*sacramenta veteris legis*“<sup>16</sup>. Die Allgemeinen Kirchenversammlungen von Florenz und Trient haben an diesen Sprachgebrauch angeknüpft<sup>17</sup> und noch die Neuscholastik wusste sich ihm verpflichtet.<sup>18</sup>

Erst der „Katechismus der Katholischen Kirche“ vermeidet bei der vorchristlichen Heilsgeschichte den Terminus „Sakramente“ und redet von „liturgischen Zeichen des Alten Bundes“, in denen die Kirche „Vorzeichen der Sakramente des Neuen Bundes“ erblickt.<sup>19</sup> Jesus Christus gab diesen „Geschehnissen und Zeichen des Alten Bundes ... einen neuen Sinn, denn er selbst ist die Bedeutung all dieser Sinnbilder“.<sup>20</sup> Gerade das Beispiel des Weltkatechismus macht deutlich, dass es hier um mehr als einen Streit um Worte geht. Wird nämlich der Sakramentsbegriff eng geführt und den neutestamentlichen als den eigent-

---

9 Daniélou, Jean : *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Études de Théologie Historique), Paris 1950; ders. : *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München, 1963.

10 S. zum Beispiel Knoch, Wendelin: *Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 24), Münster 1983; Finkenzeller, Josef: *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (HDG IV/1a), Freiburg i. B. 1980.

11 Trithemius, Johannes: *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* (PL 175, CLXVI).

12 Vor allem in *De Sacramentis Christianae Fidei* [=DS] (PL 176, 173–618).

13 Vor allem *Summa Theologica* [=STh] I-II q. 102, a. 5.

14 Z. B. DS I, 11, 3 (PL 176, 344B).

15 Z. B. STh III q. 61, a. 3 ad 3.

16 Z. B. STh I-II q. 102, a. 5; III q. 61, a. 4 ad 2; 72, a. 5 ad 3.

17 S. dazu Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (hg. v. Hünermann, Peter; Freiburg i. B. 37/1991) (=DH) 1310, 1348 und 1402.

18 S. z. B. Michel, A.: *Sacrements préchrétiens*, Dictionnaire de théologie catholique XIV 1, Paris 1939, 644–655.

19 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 1150. Die französische Originalausgabe spricht von „signes liturgiques de l’Ancienne Alliance“ und „une préfiguration des sacrements de la Nouvelle Alliance“ (*Catéchisme de l’Église Catholique*, Paris 1992), die lateinische Editio typica von „signa liturgica Veteris Foederis“ und „praefigurationem sacramentorum Novi Foederis“ (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997).

20 KKK 1151.

lichen Sakramenten vorbehalten, dann werden die alttestamentlichen Zeichen nur allzu leicht zum bloß „vor“-läufigen und jetzt abrogieren jüdischen Ritual abgewertet. Tatsächlich schweigt der Katechismus über ihre Heilsfunktion von einst und jetzt, die von der früh- bis zur neuscholastischen Theologie noch ausführlich diskutiert wurde.<sup>21</sup> Erst die „Sakramente der Kirche“ – so heißt es im Katechismus –, die „in Erfüllung gehen lassen, was der Alte Bund in Urbildern und Gestalten im voraus andeutete“, „versinnbilden und verwirklichen das durch Christus gewirkte Heil“<sup>22</sup>. Keine Frage daher, dass von heilsgeschichtlich überholten „liturgischen Zeichen“ auch keine inspirierende Kraft mehr für das gegenwärtige sakramentale Handeln der Kirche zu erwarten ist.

Wer dagegen von „alttestamentlichen Sakramenten“ spricht, räumt zwar durch die Bezeichnung „alttestamentlich“ gewisse christologisch und ekklesiologisch bedingte Unterschiede ein, betont aber durch den gemeinsamen Begriff „Sakramente“ die verbindenden analogen „biblisch-sakramentalen Strukturen“. Das ist schon deshalb legitim, weil zum Beispiel die nachkonziliäre Theologie auch sonst einen analogen Sakramentsbegriff benutzt, vor allem wenn sie ihn auf Christus als „Ursakrament“ oder auf die Kirche als „Grund-“ bzw. „Wurzelsakrament“ überträgt. Natürlich berechtigt die sakramentale Deutung alttestamentlicher Feiern und Riten durch die Tradition allein noch nicht, diese als „Sakramente“ in einem weiteren Sinn anzusehen. Dazu muss schon die Bibelwissenschaft alttestamentliche Struktur analogien zu dem, was christliche Theologie unter „Sakrament“ versteht, herausarbeiten. Dieser Aufgabe möchte ich mich in diesem Vortrag am Beispiel der Beschneidung stellen.

Mit einem bloßen Etikettenwechsel vom „Zeichen“ zum „Sakrament“ des Alten Bundes ohne eine Hermeneutik, die auch die Ergebnisse moderner exegetischer und systematischer Forschung berücksichtigt, ist es allerdings nicht getan. Ein negatives Musterbeispiel, das diese Erfordernisse nicht erfüllt, bietet das von Benedetto Testa verfasste Buch über „Die Sakramente der Kirche“, das von der *Associazione di Manuali di Teologia Cattolica* (AMATECA) 1995 in Mailand veröffentlicht und 1998

---

21 Landgraf, Artur: Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik, ZkTh 57 (1933) 215–253. Zu Hugo von St. Viktor s. unten; zu Thomas von Aquin zum Beispiel STh III q. 61, a. 3; 62, a. 6; 70, a. 2.

22 KKK 1152.

ins Deutsche übersetzt worden ist. Sein Defizit wird zum Beispiel dort deutlich, wo Testa die Wirksamkeit der Sakramente des Alten Testaments beschreibt:

„Die alttestamentlichen Sakramente waren vorausgeworfene Schatten und Bilder dessen, was in Zukunft geschehen sollte. Sie waren sichtbare Zeichen zum Bekenntnis des Glaubens an das künftige Kommen des Erlösers und so zur Erlangung des Heils ... Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass im alten Bund Zeichen der Erwartung vorhanden sind, die auf den künftig in Erfüllung gehenden Verheißungen gründen, während wir im neuen und ewigen Bund dem Ereignis der Inkarnation, der Gegenwart des WORTES Gottes bei uns in den Sakramenten auf wirksame Weise begegnen. Nun erhalten und besitzen wir in der Feier der Sakramente die wahre Teilhabe am göttlichen Leben.“<sup>23</sup>

Testa spricht zwar von Sakramenten des Alten Bundes, bleibt aber mit seiner neuscholastischen Interpretation<sup>24</sup> weit hinter dem zurück, was bereits Hugo von St. Viktor in der Frühscholastik dazu geschrieben hat. Ich möchte deshalb zum Vergleich ein paar Grundgedanken des Viktoriners zu den alttestamentlichen Sakramenten aus seinem Buch „De Sacramentis Christianae Fidei“ vorstellen, natürlich nur in sehr vereinfachter Form. Diese „Summe seines theologischen Denkens“<sup>25</sup> aus den Jahren 1136–1141, die auch die patristische Sakramentenlehre zusammenfasst, bildet dogmengeschichtlich zweifellos einen der markantesten Beiträge zum Verständnis der alttestamentlichen Sakramente überhaupt.<sup>26</sup> Außerdem ist Hugos Abhandlung trotz ihres systematischen Charakters anders als die späteren theologischen Summen noch grundlegend heilsgeschichtlich konzi-

---

23 Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche (AMATECA Lehrbücher zur Katholischen Theologie 9), Paderborn 1998, 35.

24 Testa ist für die vergleichsweise ausführliche Darstellung der alttestamentlichen Sakramente weitgehend der neuscholastischen Zusammenfassung von A. Michel, *Sacraments*, aus den Dreißigerjahren (!) verpflichtet. S. ähnlich auch Schmaus, Michael: *Katholische Dogmatik IV/1: Die Lehre von den Sakramenten*, München<sup>3-4</sup>1952, 90f. Dass auf dem Boden des Thomismus auch schon in der Vorkonzilszeit eine andere Sicht möglich war, zeigt zum Beispiel die Sakramententheologie von Schillebeeckx, Edward H.: *Christus – Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960, 20–23, die bei „Israel als Sakrament“ und als „ein Stück realisiertes Christusbysterium“ (21) ansetzt.

25 Schlette, Heinz Robert: *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*, ZkTh 81 (1959) 67–100.163–210, 71.

26 Zur Biografie Hugos von St. Viktor und zur Wertung seines Hauptwerks s. Knoch: a. a. O. 73–81; Blessing, Claus Ulrich: *Christus de ore ad cor transit. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramententheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik. Mit einer Übersetzung seiner die Eucharistielehre betreffenden Texte* (Deutsche Hochschuledition 60), Neuried 1997, 13–24.

piert und zielt auf eine „*lectio allegorica* der ganzen Heiligen Schrift“<sup>27</sup>. Diese heilsgeschichtlich-sakramentale Theologie bietet im Rahmen dieses Vortrags die Möglichkeit, einen kurzen Blick in eine entscheidende Etappe der Forschungsgeschichte zu werfen und zugleich einen gesamtbiblischen Horizont für die Frage nach Sakramenten im Alten Testament zu gewinnen.

## Aus der Forschungsgeschichte des Mittelalters: Zur Existenz und Heilswirksamkeit der „*sacramenta sub lege scripta*“ nach Hugo von St. Viktor

Es gibt Sakramente im Sinn göttlicher Heilszeichen<sup>28</sup> – so führt Hugo in seiner allgemeinen Sakramentenlehre aus<sup>29</sup> –, seit es menschliche Schuld gibt. Sie sind von Gott als *sacramenta salutis*<sup>30</sup> eingesetzt. Das Heil, das diese „Gefäße der Gnade“ (*vasa spiritalis gratiae*) enthalten,<sup>31</sup> ist geschichtlich konzipiert. Es findet aber seine Mitte in Christus, freilich „nicht als zeitliche, sondern als Sinnmitte und Grund der Rettung“<sup>32</sup>. Denn das ganze Heilshandeln, mit dem Gott auf den Sündenfall des Menschen antwortet, also der gesamte Vollzug des „Restaurationswerkes“ (*opus restorationis*), ist nach Hugo das eine große Reich Christi in allen Weltordnungen. Oder anders und mit einem Zitat formuliert: Gottes Heilshandeln ist die „Fleischwerdung des Wortes mit all seinen Sakramenten, sei es denen, die ihr seit Anbeginn der Zeit vorausgingen, oder denen, die ihr bis zur

---

27 Berndt, Rainer: Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie in ‚De sacramentis christianae fidei‘ Hugos von St. Viktor, in: Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, hg. v. Lerner, Robert E., unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 32), München 1996, 65–78, 75.

28 *Sacramentum* begegnet bei Hugo in verschiedenen Bedeutungen und meistens in einem sehr weiten Sinn, „der sich mit ‚Geheimnis des Glaubens‘ oder ‚Repräsentant geistlichen Inhalts‘ umschreiben ließe“ (Blessing: a. a. O. 47f). Die volle Definition lautet: „*sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.*“ (DS I, 9, 2 [PL 176, 317D]). Drei Komponenten sind also konstitutiv: „*ipsa similitudine ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione*“ (DS I, 9, 2 [PL 176, 318C]). Interessant ist die Spannung zwischen der natürlichen Symbolfähigkeit der Elemente, die ihnen bereits aufgrund der Schöpfung eine geeignete Ausdrucksgestalt der Gnade verleiht, und der Einsetzung der sakramentalen Zeichen durch Christus (vgl. DS I, 9, 4 [PL 176, 322C]).

29 Zum Folgenden s. Knoch: a. a. O. 81–82; Blessing: a. a. O. 36–58.

30 DS I, Prologus, 11 (PL 176, 312A).

31 DS I, 9, 4 (PL 176, 323B).

32 Schlette: a. a. O. 74.

Vollendung der Welt noch folgen werden“<sup>33,34</sup> Deshalb sind alle schon in der Geschichte vor Christus gesetzten „Heilszeichen *seine* [Christi] Sakramente, [deshalb] kann Gnade erlangt werden nur ‚per Christum‘, können alle mit diesen Waffen geistlich Gerüsteten ‚Christen genannt werden“<sup>35</sup> Modern gesprochen sind sie – zum Beispiel die Menschen Altisraels – also „anonyme Christen“.<sup>36</sup> So mannigfaltig die ganze Heilsgeschichte auch ist, sie wird nach Hugo „in der Christozentrik ‚aufgehoben‘ in die *universale* Präsenz seines [Christi] Heilswirkens“.<sup>37</sup> Innerhalb dieser *systematischen Sicht* kennt der Viktoriner aber auch zweitens die historische Seite und drittens den bleibenden Eigenwert vorchristlicher Sakramente.

*Zweitens* also zur *historischen Seite* der Sakramente. Im Einzelnen unterscheidet Hugo von St. Viktor drei Perioden der Geschichte, die dynamisch einander zugeordnet sind und sich aus einer unterschiedlichen Beziehung zu Christus ergeben. Es sind dies im Alten Testament die Zeit von Adam bis Mose und von Mose bis Christus und danach als dritte und letzte die Zeit „der Gnade“ von Christus bis zum Ende der Welt. Jede dieser Zeiten hat ihre eigenen Sakramente. So gibt es zunächst die Sakramente des „Naturgesetzes“ (*sacramenta naturalis legis*)<sup>38</sup> und anschließend die Sakramente des „geschriebenen Gesetzes“ (*sacramenta legis scriptae*)<sup>39</sup>. Ihre Zeit „beginnt mit der Beschneidung, also mit Abraham, wenngleich das Gesetz selbst erst im Dekalog mit Mose gegeben wurde. Es enthält Vorschriften, Sakramente und Verheißungen [vgl. DS I, 12, 10 (PL 176, 364A)]. ... Neben den vielen Gesetzen gibt es auch viele Sakramente, von denen Hugo drei Arten unterscheidet: Die ersten be-

---

33 „*Opus restorationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis que praecesserunt ab initio saeculi sive iis que subsequuntur usque ad finem mundi.*“ (DS I, Prologus, 2 [PL 176, 183B]). Vgl. DS I, 1, 28 (PL 176, 204A).

34 Im Anschluss an das Zitat beschreibt Hugo die zentrale Bedeutung Christi in der Heilsgeschichte in einer geradezu hymnischen Passage: „*Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes. ... Et licet hac in tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari.*“ (DS I, Prologus, 2 [PL 176, 183B]); vgl. DS I, 8, 11 (PL 176, 312CD).

35 Knoch: a. a. O. 84.

36 Vgl. dazu die Formulierung von Hugo: „*Unde patet, quod ab initio, etsi non nomine, re tamen christiani fuerunt.*“ (DS I, 8, 11 [PL 176, 312D]).

37 Knoch: a. a. O. 84.

38 DS I, 11, 1 (PL 176, 343B).

39 DS I, 12, 4 (PL 176, 351C).

stehen in heiligen Dingen und Verrichtungen, sind notwendige Heilmittel und dienen der Vergebung der Sünden, allen voran die Beschneidung, die zweiten bestehen in Opfern und Gaben und dienen der Übung des Gehorsams und der Unterwerfung, die dritte Art Sakramente besteht in den heiligen Diensten und deren Vorbereitung, der Pflege der Frömmigkeit und dem Lob Gottes [vgl. die detaillierte Aufstellung in DS I, 12, 10 (PL 176, 362B–364A)]“.<sup>40</sup>

Wie bei den Zeiten gibt es auch bei den Sakramenten der göttlichen Pädagogik entsprechend eine Steigerung und schließlich Ablösung. Daher wird erstens die Zeichenhaftigkeit für die enthaltene Heilskraft im Verlauf der Geschichte zunehmend deutlicher. Sie entwickelt sich zum Beispiel von bloßen Opfern über die Beschneidung hin zur Wassertaufe oder vom Paschamahl zur Eucharistie.<sup>41</sup> Ihre Wirkung aber, zweitens, nämlich die Entsühnung und Rechtfertigung, ist – zwar nicht dem Wesen, jedoch dem Grad nach – allen drei Heilszeiten gleichermaßen eigen. Denn es „kann diese ‚Steigerung‘ und ‚Ablösung‘ nicht bedeutet haben, dass diese Sakramente [der vorläufigen Stufen] heilsunwirksam gewesen sind. ... Der Grund liegt darin, dass – insofern sie als Sakramente des ‚opus restorationis‘ anzusehen sind – Christus selbst als ‚institutor‘ dieser ‚vorchristlichen Sakramente‘ zu gelten hat. Deshalb müssen die Sakramente als von ihm ‚eingesetzte‘ auch Seine Gnade vermitteln.“<sup>42</sup> Diese Gleichheit der Gnade in den verschiedenen Gnadenordnungen hat schon Augustinus vertreten.<sup>43</sup> Hugo aber hat darüber hinaus und gegen die Mehrheitsmeinung seiner Zeit den objektiven Heilscharakter herausgestellt, den auch die Sakramente der früheren Gnadenordnungen trotz ihres Verweischarakters auf die neutestamentlichen Sakramente besitzen. Die Hochscholastik und die daran anschließenden Konzilien sind ihm in dieser bemerkenswerten Aufwertung der alttestamentlichen Sakramente leider nicht mehr gefolgt.<sup>44</sup>

---

40 Blessing: a. a. O. 49f.

41 DS I, 11, 6 (PL 176, 346A).

42 Knoch: a. a. O. 90.

43 In Joan. tract. 26, 12 (PL 35, 1612); Contra Faustum 19, 16 (PL 42, 356). S. dazu auch Weisweiler, Heinrich: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. B. 1932, 29 Anm. 12 sowie 30 Anm. 14.

44 Vgl. Weisweiler: a. a. O. 28–39, besonders 35–38. S. die Wirksamkeit der Sakramente betreffend zum Beispiel die Lehrentscheidung des Konzils zu Florenz, die zwar nicht unfehlbar ist, aber auf die spätere Lehrentwicklung wesentlichen Einfluss hatte (DH 1310).

*Drittens zum bleibenden Eigenwert* der alttestamentlichen Sakramente. Den drei Zeiten der Weltgeschichte – von Adam bis Mose, von Mose bis Christus und ab Christus – entsprechen drei Typen von Menschen. Ihr Glaube ist zwar aufgrund seines impliziten Christusbezugs sachlich derselbe, seine Gestalt und sein Verständnis aber wechseln heilsgeschichtlich bedingt und nehmen in den einzelnen Epochen an Klarheit des menschlichen Erkennen zu. Obwohl Heiden, Juden und Christen die Geschichte gliedern, stehen sie nicht bloß für drei verschiedene Epochen, sondern bezeichnen vielmehr Verfassungen des Menschen überhaupt, die es zu jeder Zeit bis heute gibt. Die beiden ersten Epochen haben einander zwar innerhalb des heilsgeschichtlichen Planes abgelöst, sodass ihre absolute Gültigkeit aufgehoben ist; dennoch existieren sie weiter. Hugo lässt daher die Frage offen, „ob die Heilsmöglichkeit dieser Zeiten noch erhalten ist, wo die Ablösung durch die höhere Ebene de facto, d. h. durch das Noch-Ausstehen der Verkündigung, noch nicht eingetreten ist“.<sup>45</sup> Für die nichtchristlichen Religionen hieße das: Sie wären gültige, wenn auch relativ-vorläufige und von Gott auf die volle Heilsgestalt hingebundene, legitime Formen der Gottesbeziehung.<sup>46</sup> So weit ein Blick ins frühe Mittelalter und seine Theologie alttestamentlicher Sakramente.

## Die sakramentalen Dimensionen der Beschneidung im Alten Testament

Im Folgenden untersuche ich die wichtigsten alttestamentlichen Texte über die Beschneidung<sup>47</sup> – natürlich nicht als Ergebnisbericht der keineswegs immer einhelligen modernen Forschung, sondern um sie auf eine alttestamentliche „Sakramententheologie“ hin zu fokussieren. Diese Arbeit ist, so weit ich sehe, bisher noch nicht gemacht worden. Das bibeltheologisch-systematische Ziel erfordert allerdings eine teilweise detaillierte Exegese. Dabei steht vor allem der kanonische Text im Blick, den ich vorwiegend synchron analysiere. Denn auf dieser Ebene liegt der

---

45 Schlette: a. a. O. 77f.

46 A. a. O. 78 Anm. 43.

47 Die Beschneidung wird auch in einer der jüngsten Sakramentenlehren wieder verhältnismäßig ausführlich behandelt – Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. B. 1995, 656f.



für die christliche Kirche maßgebliche Sinn der Schrift. Die literaturgeschichtlichen und historischen Fragestellungen treten also eher in den Hintergrund. Trotzdem behandle ich die ausgewählten Perikopen jeweils in der Reihenfolge ihrer von mir vorausgesetzten Entstehung, damit auch die inneralttestamentliche Diskussion bzw. Entwicklung von Theologie und Liturgie der Beschneidung wahrgenommen werden kann.

Die Geschichte und theologische Bedeutung der israelitisch-jüdischen Beschneidung von ihren Anfängen bis ins zweite christliche Jahrhundert wurde 1998 in einer praktisch vollständigen, „ausführlich kommentierten Quellensammlung“ von Andreas Blaschke vorgelegt.<sup>48</sup> Er gibt unter anderem einen ebenso breiten wie informativen Forschungsüberblick über die Exegese der die Beschneidung behandelnden Texte und setzt sich mit ihrer Auslegung kritisch auseinander. Seine umfassende Darstellung entlastet meine eigene Interpretation teilweise davon, bestimmte Hypothesen weiter zu diskutieren.

Ethnologisch<sup>49</sup> dürfte die Beschneidung an mehreren, voneinander unabhängigen Orten entstanden sein. Sie lässt sich kaum monokausal erklären. Je nach Volk und Zeit ist sie in den Lebensdimensionen der Religion und Sexualität, des Sozialen wie Medizinischen und ihrer vielfältigen Beziehungen untereinander beheimatet. In Israel dürfte die Beschneidung eine uralte Gewohnheit gewesen sein. Das lässt sich zumindest aus den archaischen Feuersteinmessern, mit denen man die Vorhaut des männlichen Gliedes abgeschnitten hat (Jos 5,2f, vgl. Ex 4,25), erschließen. Die ursprüngliche und vorisraelitische (vgl. Jer 9,24f) Funktion dieser Operation verliert sich im Dunkel der Vorgeschichte.<sup>50</sup> Jedenfalls ist die Beschneidung eine kulturelle Vorgabe, die von der Jahwereligion integriert und aktualisiert worden ist.<sup>51</sup> Sobald sie in einen theologischen Zusammenhang rückt, wird sie als Zeichen der Zugehörigkeit zu Jahwe gedeutet

---

48 Blaschke, Andreas: Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen 1998. Mit dem Zitat (1) charakterisiert Blaschke selbst seine Untersuchung.

49 Die verschiedenen Erklärungsversuche der Beschneidung und ihres Ursprungs werden von Blaschke zusammengefasst und ausgewertet: a. a. O. 5–18.

50 S. dazu Hermisson, Hans-Jürgen: Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur ‚Spiritualisierung‘ der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965, 65.

51 Nach Betz, Otto: Beschneidung. II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament, TRE V, Berlin – New York 1980, 716–722, 717, sei für die erste Zeit keine Beziehung zum Jahwekult erkennbar. Erst im babylonischen Exil habe sich eine Umdeutung vollzogen, „da dort die Beschneidung den Israeliten von der babylonischen Bevölkerung unterschied und deshalb zu einem Zeichen der Zugehörigkeit zum Gott Israels wurde. So wird auch die Aufwertung der Beschneidung, ihre heilsgeschichtliche Grundlegung, in der Priesterschrift verständlich.“

und zu bestimmter historischer Stunde im „Bund der Beschneidung“ (Apg 7,8) sogar ins Zentrum des Glaubens gestellt. Zugleich dient die Beschneidung dann der Identität und dem Selbstvollzug Israels als Volk des Gottes Abrahams in entscheidenden Heilssituationen. Doch zeigt sich das Alte Testament weder an Einzelheiten der Prozedur<sup>52</sup> noch an ihrem Eigen-Sinn interessiert. Für den Sinn, den die Beschneidung im Alten Testament erhält, ist immer das gesamte Geschehen ausschlaggebend, in dem sie vollzogen wird. Denn sie trägt „ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern in ihrer göttlichen Setzung“.<sup>53</sup> Diese Sicht ist auch für die Beurteilung der Symbolsprache alttestamentlich-sakramentaler Zeichen wichtig: Die Aufnahme von geschichtlich Gewordenem geht hier und anderswo zu Lasten eines unmittelbaren Symbolerlebnisses des Ritus.

Im Folgenden stelle ich (1) den theologische Basistext der Beschneidung, Genesis 17, vor. Auf ihn beziehen sich (2) Dtn 10,16, die deuteronomische Paränese über die Herzensbeschneidung, und Dtn 30,6, die Verheißung, dass Gott selbst das Herz der Exilsgeneration beschneiden wird. Behandelt das Deuteronomium vorwiegend die ethischen Auswirkungen der Beschneidung, so ziehen (3) das Ritualrecht in Ex 12,43–49 und die Erzählung von der Beschneidung der Nachkommen der Exodusgeneration in Jos 5,2–12 die kultischen Konsequenzen aus Gen 17,9–14: Nur Beschnittene dürfen das Pascha feiern. Zusammenfassend werte ich (4) die exegetischen Beobachtungen für die Frage aus, was die Beschneidung zum alttestamentlichen „Sakrament“ macht.

## Der Abrahamsbund und die Beschneidung des Fleisches (Gen 17)

Der wichtigste und deshalb ausführlich besprochene Text über die Beschneidung steht in Genesis 17, einem theologischen Schlüsseltext der Priesterschrift<sup>54</sup>. Er interpretiert zur Zeit des babylonischen Exils das Gottesverhältnis Israels als *b'rit*

---

52 Die einzige Ausnahme bildet Ex 4,24–26.

53 Hermisson: a. a. O. 69 (hier für die Priesterschrift).

54 Über die „Priesterschrift“ als Quellschrift oder Bearbeitungsschicht braucht hier nicht diskutiert zu werden. Die jüngste wissenschaftliche Literatur zur Priesterschrift bespricht ausführlich und kritisch Otto, Eckart: Forschungen zur Priesterschrift, ThRu 62 (1997) 1–50. Zu den verschiedenen literarhistorischen und -kritischen Optionen der Exegese von Gen 17 s. Blaschke: a. a. O. 80f.

„Bund“ und die Beschneidung als sein „Zeichen“. In diesem Kapitel erreichen auch die Erzelterngeschichten ihren Höhepunkt.<sup>55</sup> Es begründet in der Person Abrahams nacheinander alle für das Verhältnis Israels zu Jahwe wesentlichen Setzungen, sodass hier „Gottes Vorgeschichte mit Israel recht eigentlich anhebt“.<sup>56</sup>

Genesis 17 liegt im kanonischen Lesegefälle von Genesis 15, dem Summarium aller Abrahamsverheißungen, und greift in den Versen 1–8 auch traditionsgeschichtlich auf sie zurück.<sup>57</sup> Deshalb ist das Kapitel schon von 15,6 her ins Licht des Glaubens Abrahams getaucht (und ist dann für Röm 4,11 die Beschneidung „Besiegelung der Glaubensgerechtigkeit“, die dem Beschneidungsgebot bereits vorausliegt):

„Er [Abraham] lebte beständig im gläubigen Vertrauen auf Jahwe,

und so achtete er es [die vorausgegangene Heilsverheißung] für sich als eine heilwirkende und rechte Tat“ (15,6).<sup>58</sup>

Gen 17 spricht zwar nicht ausdrücklich vom Glauben. Was Gott aber nach seiner Selbstvorstellung (vgl. 15,7<sup>59</sup>) zu Beginn von Kapitel 17 dem Abraham aufträgt, liegt sachlich auf derselben Linie:

„Geh deinen Weg vor mir und sei rechtschaffen [(darin) ganz<sup>60</sup>, untadlig]“ (17,1).

Die Wendungen spielen teilweise auf die Paradiesesgeschichte an. Das lässt sich über den in Ez 28,14f<sup>61</sup> verarbeiteten Mythos nachweisen. Sie rufen Abraham zur Paradiesesvollkom-

---

55 Dass mit Kapitel 17 „den großen Zukunftsperspektiven (Kap. 15) ein institutionelles Korsett eingepasst wird“, kann Seebass, Horst: *Genesis II. Vätergeschichte I* (11,27–22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, nur behaupten, weil er 17,9–14 großteils als „Beschneidungsordnung“ (Ernst Kutsch) bzw. „eine (gesetzliche) Bestimmung über die Beschneidung“ (Claus Westermann) ansieht (105f).

56 Zimmerli, Walter: 1. Mose 12–25: Abraham (ZBAT 1,2), Zürich 1976, 70.

57 McEvenue, Sean E.: *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50), Rom 1971, 152–155, besonders 152f.

58 Zu dieser Übersetzung und ihrer umfassenden Begründung s. Mosis, Rudolf: ‚Glauben‘ und ‚Gerechtigkeit‘ – zu Gen 15,6, in: *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, hg. v. Görg, Manfred, Stuttgart 1989, 225–257, Übersetzung 254.

59 Gegenüber der Selbstvorstellung Gottes in Gen 15,7 hat 17,1 den geschichtlichen Rückverweis auf die Herausführung gestrichen und an seine Stelle ein Gebot gesetzt. Erinnert 15,7 an den Prolog des Dekalogs, so 17,1 in der Form der göttlichen Selbstvorstellung an seine Gebote.

60 Westermann, Claus: *Genesis 12–36* (BKAT 1,2), Neukirchen-Vluyn 1981, 312; Seebass: a. a. O. 96.

61 S. dazu Greenberg, Moshe: *Ezechiel 21–37. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 22A), New York 1997, 590–593.

menheit auf und ermächtigen ihn gleichzeitig dazu.<sup>62</sup> Wahrscheinlich kann man einen solchen Lebensweg auch „als ungewöhnlich schöne, knappe Zusammenfassung des biblischen Glaubens nach seiner formalen Seite hin betrachten“.<sup>63</sup> In diese „Praxis“ der Paradiesesvollkommenheit stellt Gott seine Bundesverheißungen (17,4–8) und verpflichtet zu dem, was wir das „Sakrament“ der Beschneidung nennen (V. 9–14).

Die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft wird sich in der Volkswendung der Jakobsöhne in Ägypten erfüllen (Ex 1,7). Im Unterschied dazu ist der in Gen 17,7 und 8 „aufgerichtete“ Bund ein „ewiger“, für alle Zeiten gültiger „Eid“, wie man „Bund“ hier genauer übersetzen müsste, eine „Art ‚Institution‘“<sup>64</sup>:

„Und ich werde meinen Bund aufrichten zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir nach ihren Geschlechtern als ewigen Bund [des Inhalts]:

dir Gott zu sein und deinem Samen nach dir

und deinem Samen nach dir das Land deiner Fremdlingschaft, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz zu geben und ihnen Gott zu sein“ (17,7–8).<sup>65</sup>

Adressaten des Ewigkeitsbundes sind Abraham und sein Same. Doch ist mit dem „Samen“ – wie der weitere Textverlauf des Kapitels verdeutlicht – ein Auswahlprinzip genannt: Der Bund ist nicht für die ganze Breite leiblicher Nachkommen bestimmt, sondern nur für die von Abraham und Sara stammenden, ferner für die als Familienmitglieder angesehenen Sklaven, woher immer sie kommen. Inhaltlich enthält der Gotteseid zwei Verheißungen genauer: zwei auf Zukunft hin offene Zusagen. Die erste konstituiert das Gottesverhältnis. Sie ist deshalb mit der einteiligen Bundesformel „dir [Abraham] und deinem Samen nach dir Gott zu sein“ formuliert.<sup>66</sup> Parallel zum unverbrüchlichen Gott-Sein für

---

62 Die Imperative bedeuten hier wie auch sonst in der Priesterschrift aus semantischen Gründen keine Befehle, sondern „durch Segen geschenkte Ermächtigungen“ (Groß, Walter: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund [SBS 176], Stuttgart 1998, 54 Anm. 17). Selbst wenn man die Imperative als Befehle auffasste, würden sie die *b'rit* von Gen 17 nicht in eine konditionierte Zusage verwandeln (a. a. O.).

63 Seebass: a. a. O. 100. Solcher Glaube meint also einen Weg, den man ganz, ungeteilt gehen, leben muss. Er ist zwar der Weg eines Einzelnen, steht aber immer in der Perspektive der Generationen des Gottesvolkes. Die Ungeteiltheit meint kein Ausblenden, sondern das Hineinnehmen aller nur erfassbaren Wirklichkeiten (a. a. O. 100f).

64 Blaschke: a. a. O. 81 Anm. 417.

65 Übersetzung von Groß: a. a. O. 57; zur Begründung s. 57f.

66 Zur Bundesformel im priesterlichen Pentateuch s. Rendtorff, Rolf: Die ‚Bundesformel‘. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995, 20–27.

Israel<sup>67</sup> und eng daran gebunden steht die zweite Zusage: die Verheißung nämlich, dem Abraham und seinen Nachkommen „das ganze Land Kanaan zur ewigen Habe<sup>68</sup> zu geben“.

Vers 9 geht von den Verheißungen zum „Zeichen“ (*ʾôṭ*) über,<sup>69</sup> zur Beschneidung. Die Verse 9–14 stehen als dritte der fünf Gottesreden im Zentrum von 17,1–22 und haben als einzige kein Gegenstück in den älteren Abrahamserzählungen.<sup>70</sup> Sie gebieten die Beschneidung als Bund (V. 9–10), präzisieren durch Ausführungsbestimmungen die Stelle der Beschneidung (V.11a), den Zeitpunkt (V. 12a) und den verpflichteten Personenkreis (V.12b–13a), damit die Beschneidung zum Bundeszeichen werden kann (V.11b.13b), und sanktionieren schließlich das Zuwiderhandeln, die Verweigerung (V.14). Ihnen entspricht der Bericht von der Ausführung des Gebots in den Versen 23–27.

Der Abrahambund, den Gott in den Versen 7 und 8 „aufgerichtet“ hat (vgl. V.19.21), muss vom Menschen „bewahrt werden“<sup>71</sup> (V. 9.10). Vers 10 führt die Beschneidung im Alten Testament definitiv ein, wobei „nicht der Akt, sondern der Zustand des Beschnittenseins im Blick ist“.<sup>72</sup> Diese Beschneidung ist ein „ewiger Bund“ (V.9.10.13). Heißt das, „Bund“ meine jetzt nicht mehr die Selbstverpflichtung Gottes, sondern die Fremdverpflichtung des Menschen?<sup>73</sup> Oder ist der Abrahambund konditioniert, weil er an den menschlichen Gehorsam gegenüber dem Beschneidungsgesetz gebunden wird?<sup>74</sup> Einem solchen Missver-

---

67 Vgl. Groß: a. a. O. 58 – gegen Westermann: a. a. O. 316, und McEvenue: a. a. O. 166.

68 Die Übersetzung stammt von Seebass, der betont, dass das Alte Testament die modernen Rechtstermini „Eigentum“ und „Besitz“ nicht kenne (a. a. O. 96 und 105).

69 *ʾôṭ bʾrit* „Bundeszeichen“ ist typische Terminologie der Priesterschrift bzw. der von ihr geprägten Texte. Sie wird neben der Beschneidung nur noch für den Regenbogen (Gen 9,12.13.17) und (nachpriesterschriftlich) für den Sabbat (Ex 31,13.17; Ez 20,12) verwendet.

70 McEvenue: a. a. O. 149–155.

71 Das Verb hat hier jedoch keine gesetzliche, sondern eine liturgische Konnotation – McEvenue: a. a. O. 169 Anm. 39.

72 Blaschke: a. a. O. 82f, mit Hinweis auf Jacob, Benno: Das Erste Buch der Tora – Genesis, New York 1974 (= Berlin 1934), 424.

73 So Kutsch, Ernst: ‚Ich will euer Gott sein.‘ *bʾrit* in der Priesterschrift, ZThK 71 (1974) 361–388, 376–378. Dagegen argumentiert Herrmann, Siegfried: ‚Bund‘ eine Fehlübersetzung von *bʾrit*? Zur Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch, in: Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments (ThB 75), München 1986, 210–220, 218. Zimmerli verweist zum Verständnis von *bʾrit* auf die Wendung „zwischen mir und dir“ (V.2) bzw. ihre Wiederholung mit der Erweiterung durch die Nachkommenschaft (V.7 und 10), ferner auf die ganze folgende Darstellung, die Gottes Tun und das Antworten des Menschen in zwei Abschnitten thematisiere. Dies alles zeige, „wie sehr es hier um eine institutionsartig befestigte Verbindung zwischen Gott und Abraham mit seinen Nachkommen geht“ (a. a. O. 69).

74 So meint zum Beispiel Gunkel, Hermann: Genesis, Göttingen 1966 (=1910), 270: „Von 10 an fällt der Verfasser in den Stil des ‚Gesetzes‘: daher die Anrede im Plural, womit der Singular wechselt: dieser Singular aber ist kaum Abraham, sondern nach gebräuchlichem

ständnis widerspricht Vers 10 dadurch, dass er die Beschneidung metonymisch<sup>75</sup> „meine *b<sup>e</sup>rit*“, also den Bund Gottes nennt – obwohl sie ja, wie Vers 11b präzisiert, nur das von Gott befohlene und deshalb den Bund verwirklichende Zeichen ist, der vom Menschen vollzogene rituelle Akt, also ein Teilelement des Bundes.<sup>76</sup> Beide Verse beschreiben somit das unauflösliche Ineinander der Vorgabe dieses „Bundeszeichens“ durch Gott und sein – wie wir heute sagen würden – „sakramentales“ Wirksamwerden durch den Menschen<sup>77</sup>:

„Das ist *mein Bund*, den ihr bewahren sollt zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir:

Beschnitten werden soll unter euch alles Männliche!

Ihr sollt am Fleisch eurer Vorhaut beschnitten werden!

Das soll als *Zeichen* des Bundes zwischen mir und euch dienen“ (17,10–11).

Jahwe hat dem Samen Abrahams das Gottesverhältnis und das Land als „seinen Bund“ (V. 7.10.13) zugesagt. Dieser Eid ist seine einseitige „Bundesverpflichtung“,<sup>78</sup> bedingungslose und deshalb unverbrüchliche, „ewige“ Gnade (V. 7.13). Doch kann sie nur wirksam werden, wenn ihr Zeichen gesetzt wird. Der ge-

---

Gesetzesstil der israelitische Hausvater, mit dem es die Tora zu tun hat.“ Dagegen hat Groß: a. a. O. 59 Anm. 33, darauf hingewiesen, dass der Numeruswechsel semantisch wohlbegründet ist. Westermann: a. a. O. 317–319, rechnet mit einer der Priesterschrift bereits vorgegebenen, in unpersönlichem Gesetzesstil gehaltenen Bestimmung über die Beschneidung (V.10b.11a.12–13.14a). Grünwaldt, Klaus: Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85), Frankfurt a. M. 1992, 57–62, rekonstruiert sogar zwei nachpriesterschriftliche Redaktoren der Grundschrift von 17,9–14, die sich aber von den beiden nachpriesterschriftlichen Bearbeitungen unterscheiden, wie sie Weimar, Peter: Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte, ZAW 100 (1988) 22–60, 47–52, abgegrenzt hat. Hinter solcher Literarkritik steht die Ansicht von Ernst Kutsch, dass *b<sup>e</sup>rit* nicht zugleich Verheißung und Verpflichtung bedeuten kann – s. zum Beispiel Grünwaldt: a. a. O. 59 und Weimar: a. a. O. 48. Groß (a. a. O. 59 Anm. 31) bemerkt zu Recht, dass das Alte Testament jedoch „keine Grundlage für das von christlichen Theologumenen inspirierte Bemühen“ bietet, „Verheißung und Verpflichtung, Zusage und Gebot gegeneinander auszuspielen“. Köckert, Matthias: Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4 (1989) 29–61, sieht „das Gebot in V.13b“ – die „*b<sup>e</sup>rit* an eurem Fleisch“ – „auf dem Wege, Selbstzweck zu werden“ (42); mit dem sakralen Rechtssatz von Vers 14 aber habe sich „endgültig das Zeichen, das Gottes Zugehörigkeit verbürgt, in ein unter Strafandrohung gestelltes Gesetz verwandelt“ (43). Die literarkritische Beweisführung von Grünwaldt und Köckert hat Otto: a. a. O. 37f, widerlegt; die von Grünwaldt auch Blaschke: a. a. O. 80f Anm. 411.

75 Der aus der antiken Rhetorik stammende Begriff „Metonymie“ („Mit-Benennung“) meint die Bezeichnung eines umfassenderen Sachverhalts durch einen charakteristischen Bestandteil.

76 Groß: a. a. O. 60; Blaschke: a. a. O. 88. Westermann: a. a. O. 315, verweist auf die Möglichkeit des Hebräischen, mit demselben Wort sowohl den Akt als auch das aus diesem Akt Resultierende zu bezeichnen.

77 Groß, Walter: Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift, TThZ 87 (1978) 98–115, 113f; Weimar: a. a. O. 44.

78 Zum Beispiel gegen Seebass: a. a. O. 101 und 104.

forderte Gehorsam besteht also „nicht in bestimmten gesetzlichen Leistungen“, sondern ist der notwendige „Akt der Aneignung, des Bekenntnisses zu der Heilsoffenbarung Gottes und das Zeichen ihrer Annahme“.<sup>79</sup> Wer sich in Israel beschneiden lässt bzw. an wem die Beschneidung vollzogen wird, nimmt Gott beim Wort und ist mit denen identifiziert, deren Gott zu sein sich Jahwe schon gegenüber Abraham am Ursprung der Volksgeschichte gebunden hat. Er empfängt mit dieser Zugehörigkeit auch das Leben in der Gegenwart Gottes im Verheißungsland.

Was den Zeichencharakter<sup>80</sup> angeht, so ist die Beschneidung nicht wie der Bogen des Noachbundes ein „Merkzeichen“ für Gott<sup>81</sup>. Mit ihm zugleich kommt Israel zur Gewissheit, an den vorauslaufenden und aktualisierten Gnadenzusagen teilzuhaben. Historisch erhält solch glaubende Vergewisserung ihre klaren Konturen nicht zuletzt von der Exilssituation, in der alle tragenden Beziehungen zwischen Gott, Volk und Land zerbrochen waren,<sup>82</sup> und die Beschneidung für die Verbannten „zum *status confessionis*“, das heißt, „ihres Bekenntnisses zu Jahwe und seiner Geschichtsführung“<sup>83</sup> über alle Abgründe hinweg geworden war. Die Analogie zum Mysterium von Kreuzigung und Auferstehung Jesu, in dem die Taufe gründet, ist offenkundig.

Die Ausführungsbestimmungen, die auf das Beschneidungsgebot folgen (V. 12–13), legen zunächst den Termin der Beschneidung auf den achten Tag nach der Geburt fest (V. 12a):<sup>84</sup>

„Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen“ (17,12a).

---

79 Von Rad, Gerhard: Das erste Buch Mose Genesis (ATD 2–4), Göttingen <sup>12</sup>1987, 157.

80 Fox, Michael V.: The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *ʾōt* Etiologies, RB 81 (1974) 557–596, zeigt, dass in den priesterlichen *ʾōt*-Ätiologien (Gen 9,13; 17,11; Ex 12,13; 31,13.17; Num 17,3[25]) „the *ʾōt* is a permanent sign whose purpose is to stir up cognition, with the result that a covenant, a promise, or a commandment is maintained by God or man. These etiologies do not just explain the origin of current phenomena; they are rather concerned with explaining the present meaning of the phenomena by historical reference.“ (579).

81 Gegen Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart <sup>21</sup>1987, 150; gegen Weimar: a. a. O. 44. Die falsche Verbindung von Beschneidung und Mehrungsverheißung führt Fox: a. a. O. 594f, zur verfehlten Annahme, „that circumcision is a cognition sign – like the other *ʾōtōt* in P – whose function is to remind God to keep his promise of posterity. ... In plain language that means that God will see the Israelite’s circumcised penis during or before sexual congress and will remember to keep his covenant by making the union a fruitful one. ... The circumcision is an *ʾōt bʾrīt* in the sense that it is a reminder of the covenant, like the rainbow. Like the rainbow, it is a reminder to God, not man.“

82 Vgl. Köckert: a. a. O. 40.

83 Rad: a. a. O. 157.

84 Die Bestimmung ist in Lev 12,3 in die Wöchnerinentora aufgenommen und mit den Reinheitsvorstellungen verbunden worden.

Nirgendwo im Alten Testament findet sich ein anderer regulärer Termin für die Beschneidung. Wie der Ritus, der souverän als Bundeszeichen geboten wird, bleibt auch der achte Tag unbegründet.<sup>85</sup> Durch ihn wird die Beschneidung eine liturgische Feier der Hausgemeinde.<sup>86</sup> Zugleich deutet sich ein erster Unterschied zu Ismael an, der nach der Sitte der Völker mit 13 Jahren beschnitten wird (V.25). Die Säuglingsbeschneidung dürfte erst durch die Priesterschrift eingeführt worden sein, zumindest findet sie sich hier erstmals.<sup>87</sup> Wie wichtig sie ist, ergibt sich auch aus der Stellung von Vers 12 im literarischen Zentrum der Verse 9–14,<sup>88</sup> die ihrerseits wieder in der Mitte der Erscheinungswortreden Gottes (V.1–21) stehen. Nichts deutet bei der Beschneidung der Säuglinge auf eine hygienische oder medizinische Maßnahme; die Symbolik erlangter Geschlechtsreife und der Mannbarkeitsritus sind als Erklärungsmöglichkeiten von vornherein ausgeschlossen. Der eigentliche Grund der Neuerung dürfte – wie in der Priesterschrift auch sonst – ein theologischer gewesen sein. Die Kinderbeschneidung ist ja das wirksame Zeichen der Abrahams-*b'érît*, das heißt, eines reinen Gnadenbundes. Dem entspricht, dass gerade derjenige, der beschnitten wird, um die Zusagen des Abrahambundes zu erlangen, diese Beschneidungsverpflichtung gar nicht selbst leisten kann.<sup>89</sup> Für ihn „ist dieses ‚Bundeszeichen‘ ein reiner Akt der Gnade, jeglicher Gedanke an eine menschliche Leistung ist hier getilgt“.<sup>90</sup> Dennoch erfolgt er im Raum des Glaubens bzw. der Paradiesesvollkommenheit (V.1) derer, die Abraham paradigmatisch verkörpert, nämlich des von ihm stammenden Volkes Israel. Was immer auch die Ursprünge der Kindertaufe gewesen sein mögen, als ein radikales Gnadenzeichen hat sie jedenfalls in der Kinderbeschneidung eine Strukturanalogie.

Die nächste Ausführungsbestimmung präzisiert „alles Männliche“ (V.12b–13a):

---

85 Zu den verschiedenen Erklärungsversuchen s. Blaschke: a. a. O. 86.

86 McEvenue: a. a. O. 169. Hermisson: a. a. O. 64, betont, dass die Beschneidung, welchen Sinn sie vor der Priesterschrift auch immer gehabt haben mag, nie „ein säkulares Phänomen“ gewesen sei, auch wenn „der Ritus zunächst am Rande des kultischen ‚Raumes‘ standen“ wäre.

87 Gegen Blaschke: a. a. O. 84–86.

88 S. dazu McEvenue: a. a. O. 169–171, besonders 171.

89 Nur die Septuaginta spricht in Gen 17,24 davon, dass Abraham „das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt“. Sie beantwortet damit die Frage, die der passivisch formulierte Masoretentext offen lässt, wer denn Abraham beschnitten hat.

90 Michel, Diethelm: Beschneidung und Kindertaufe, in: Belehrtter Glaube. Festschrift für Johannes Wirschung zum 65. Geburtstag, hg. v. Axmacher, Elke/Schwarzwaller, Klaus, Frankfurt a. M. 1994, 195–203, 203.



„Beschnitten muss sein der in deinem Haus Geborene und der um Geld Erworbene“ (17,13a).

Das ganze „Haus“, allerdings ohne Frauen,<sup>91</sup> soll als kultische Einheit in den Ritus einbezogen werden. Das passt nicht nur zur Patriarchenzeit, sondern auch in die Exilssituation: Weil die das ganze Volk umfassenden politischen und religiösen Institutionen nicht mehr existieren, gewinnt der Familienverband wieder verstärkt an Bedeutung. Doch wird der Familienkreis bei der Beschneidung über die leiblichen Nachkommen hinaus ausgedehnt. Er umfasst auch die volksfremden Sklaven, sowohl die im Haus geborenen wie die vom Familienvater erworbenen,<sup>92</sup> wobei die letzten wohl nur selten als achttägige Kinder beschnitten werden konnten.<sup>93</sup> Nach dieser Logik muss auch Ismael beschnitten werden.<sup>94</sup> Doch ist „Same Abrahams“ – nach der verbindlichen Interpretation der Zusagen (V.7–8) in den Versen 19–21 – im theologisch relevanten Sinn nur die über Abraham und Sara zu Isaak laufende Linie. Von den beiden letzten Erscheinungsreden Gottes über Sara (V.15–21) her formuliert: „Nur die Verheißung Gottes tragenden Frauen konnten also Gottes Plan mit den Abraham-Nachkommen erfüllen.“<sup>95</sup> Zwar wird auch Ismael gesegnet und zu einem großen Volk werden, Verheißungsträger kann er aber nicht sein.<sup>96</sup> Das Ziel der Beschneidung aller in einem „Haus“ Zusammenlebenden ist die Kultgemeinschaft der Großfamilie. „Sklavessein bei ‚Abraham‘“ ist also nicht ohne Gemeinschaft mit dem Gott des Hausherrn möglich.<sup>97</sup> Doch tritt bei der Beschneidung von Nichtisraeliten

---

91 S. dazu Lieu, Judith M.: Circumcision, Women and Salvation, NTS 40 (1994) 358–370.

92 Ez 44,7f tadelt Israel, dass es an Herz und Fleisch unbeschnittene Fremde zu Tempeldiensten herangezogen hat, weiß also noch um unbeschnittene nichtisraelitische Tempelsklaven, vermutlich Nachkommen der durch die Könige dem Tempel geschenkten Kriegssklaven. Dass die Vorhautigkeit des Herzens der Fremden in Ez 44,7.9 an erster Stelle moniert wird, zeigt ihren entscheidenden Wert, ohne die physische Beschneidung dadurch abzuwerten (Blaschke: a. a. O. 77–79).

93 Die Vorschrift entspricht nicht unserer modernen Vorstellung von Menschenwürde und Religionsfreiheit und muss vor dem Hintergrund antiker Sozialverhältnisse gesehen werden. Die Stellung der Sklaven war in Israel aber weitaus humaner als etwa in den Staaten Babylons, Ägyptens und Persiens.

94 Die Priesterschrift dürfte damit auch der Beschneidungspraxis der ismaelitischen Völker Rechnung getragen haben – Groß: Bundeszeichen: a. a. O. 113f Anm. 36.

95 Seebass: a. a. O. 98.

96 Das Beschnittensein der Ägypter, Edomiter, Moabiter und einiger arabischer Stämme hat nach Jer 9,24f keine Relevanz vor Jahwe, sodass sie ihm als „unbeschnitten“ gelten – wie „auch das ganze Haus Israel“, das ein „unbeschnittenes Herz“ hat. Die Beschneidung ist nämlich das Zeichen für eine Zugehörigkeit zu Jahwe mit der ganzen Person, der Empfang des äußeren Ritus allein genügt nicht.

97 Seebass: a. a. O. 107.

gegenüber der Zugehörigkeit zum Gott des Abrahamsbundes der Aspekt der Aussonderung aus den Völkern in den Vordergrund.<sup>98</sup> Verweisen also die beschnittenen Säuglinge auf die jeder menschlichen Leistung vorauslaufende Gnade, dann die beschnittenen Volksfremden vor allem auf die Gnade der Erwählung.

Das Entscheidende aber ist: Wer am „Vorhautsfleisch“<sup>99</sup> (V. 11a) beschnitten ist, wird selbst zum „Zeichen des Bundes“. Denn:

„Mein Bund soll an eurem Fleisch ein ewiger Bund sein.“ (17,13b).

An allen anderen Stellen in Genesis 17 wird wie sonst im Alten Testament ausdrücklich das „Fleisch der Vorhaut“ (V. 11.14.23–25) oder die betreffende Person (V. 10.12.13a.26.27) beschnitten. Nur Vers 13b verweist alles zusammenfassend auf das „Fleisch“ als eigentlichen Ort des Bundes. „Fleisch“ meint hier als anthropologischer Terminus den Menschen als solchen, wenn auch vornehmlich unter dem Aspekt des Leiblichen. Jahwe beansprucht also die ganze Person mit ihrer seelisch-geistigen wie ihrer leiblichen Komponente.<sup>100</sup> Somit ist das Zeichen seines Bundes nicht der abstrakte Akt der Beschneidung, sondern dessen Folge, der beschnittene Mensch.<sup>101</sup> Genauer: der ganze Mensch inmitten des Volksganzen, eben „eurem“ Fleisch. Er ist das Gnadensymbol des Abrahamsbundes.

Die Beschneidung ist nicht in die Beliebigkeit Abrahams und seiner Nachkommen gestellt, wird aber der persönlichen Entscheidung und Verantwortung des einzelnen Israeliten zugemutet:

„Ein Unbeschnittener, eine männliche Person, die am Fleisch ihrer Vorhaut nicht beschnitten ist, soll aus ihrem Stammesverband ausgemerzt werden. Er hat meinen Bund gebrochen.“ (17,14).

Jeder bleibt frei, sich zu verweigern und die Beschneidung an seinen männlichen Hausgenossen nicht durchzuführen. Dann

---

98 Köckert: a. a. O. 43. Die Institution der Beschneidung unterscheidet zwar in der Exilszeit die verbannten Israeliten von den Babyloniern. Trotzdem ist sie nach der Intention von Gen 17 „zuerst auf Zugehörigkeit und erst in zweiter Linie auf Unterscheidung ausgerichtet“ (Hermisson: a. a. O. 68f).

99 Die Interpretationsmöglichkeiten der Genitivwendung „Fleisch der Vorhaut“ wird von Blaschke: a. a. O. 83f, ausführlich diskutiert. Er entscheidet sich schließlich für die zitierte Übersetzung (84).

100 Scharbert, Josef: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen (SBS 19), Stuttgart 1966, 50f.

101 Vgl. Köckert: a. a. O. 39; Seebass: a. a. O. 107.

bricht er für sich den Bund und muss aus dem Volk ausgeschlossen – wörtlich: „ausgemerzt“ – werden (V.14).<sup>102</sup> Diese sakralrechtliche Formel<sup>103</sup> meint eine Exkommunikation entsprechend der harten Konsequenz der Talio: „Wer an der (Weitergabe der) Berit nicht teilhaben will, kann nicht an Berit-Teilhabern teilhaben.“<sup>104</sup> Gottes ewige *b'érît* selbst, sein einseitiger und unkonditionierter Eid, wird von diesem Bundesbruch aber nicht berührt.<sup>105</sup> Annahme und Ablehnung liegen zwar in der freien Verantwortung des Einzelnen, der Bund selbst ist jedoch auf alle Generationen des Samens Abrahams hin konzipiert und auf das ganze Volk bezogen. Er bleibt trotz allen menschlichen Scheiterns unzerstörbar und gilt deshalb für Israel uneingeschränkt weiter. Solange das Volk existiert, bleibt für es auch die volle Heilswirksamkeit der Beschneidung bestehen (vgl. Röm 9,4f).

### Die Tora und die Beschneidung des Herzens (Dtn 10,16; 30,6)

Nach der Priesterschrift hat Gott die Beschneidung souverän eingesetzt. Sie gibt keine Auskunft darüber, warum er gerade diese „am Fleisch (der Vorhaut)“ vollzogene Prozedur als Bundeszeichen geboten hat. Die beiden Deuteronomiumstexte fordern die Beschneidung des Herzens nicht im Gegenzug zu einem „entleerten Ritualismus“ der Säuglings- oder Sklavenbeschneidung.<sup>106</sup> Im Deuteronomium gehört die Herzensbeschneidung

---

102 Auf dieser Linie erklären Blum, Ruth u. Erhard: Zippora und ihr *hṭn dmjm*, in: Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, hg. v. Blum, Erhard/Macholz, Christian/Stegemann, Ekkehard W., Neukirchen-Vluyn 1990, 41–54, 53, warum Jahwe dem Mose zum tödlichen Widersacher wird, als dieser in Begleitung seiner midianitischen Frau und „deren“ Sohn zu Israel übergeht (Ex 4,24–26). Als Unbeschnittenem, der mit seiner engsten Familie nicht ungeteilt zu Israel gehöre, widerfahre deshalb Mose, dem beauftragten Befreier Israels, „weder eine unbegründete Destruktivität des Gottes noch auch die übermäßige Ahndung einer Nachlässigkeit bei der Beschneidung seines Sohnes“.

103 Trotzdem ist 17,14, wie McEvenue: a. a. O. 169 Anm. 40, an seiner Terminologie nachweist, kein legalistischer Text.

104 Seebass: a. a. O. 108. Dagegen sei damit nach Blaschke: a. a. O. 90, „wohl der Tod des Bundesbrüchigen intendiert, und zwar eher durch sofortiges oder späteres *göttliches* Eingreifen, als durch Vollzug der Todesstrafe durch eine *menschliche* Instanz“.

105 Mit Recht betont daher Groß: a. a. O. 61 Anm. 38: „Nur wer die gedankliche Leistung P's, die in der Individualisierung des bisher kollektiv gedachten Berit-Bruchs samt seiner Folgen liegt, verkennt, kann – wie Köckert a. a. O. 41ff – in 17,13b ‚Gleichrangigkeit von Verheißung und Gebot‘ und in 17,14b die Depravierung des Zeichens ‚in ein unter Strafdrohung gestelltes Gesetz‘ entdecken.“

106 Gegen Köckert: a. a. O. 42. Blaschke: a. a. O. 53, betont, dass die Spiritualisierung grundsätzlich die Beschneidung als „Zeichen der ganzheitlichen Zugehörigkeit zu Jahwe und Israel“ psychologisch und ethisch vertiefend interpretieren, sie aber nicht eliminieren will. Sie „lässt also auf die Wertschätzung des (richtig verstandenen) Ritus der Beschneidung

vielmehr in den Bereich der Tora und ihrer Rezeption. Dem Kontext nach ist sie Folge freier göttlicher Erwählung (10,16) und versinnbildet, wenn Jahwe sie vornimmt, die Befähigung zu Liebe und Gehorsam (30,6). Erwählung und Begnadigung hängen der Sache nach mit der einseitigen Bundestheologie der Beschneidung zusammen. Beide Texte des Deuteronomiums sind für unser gesamtalttestamentliches Verständnis dieses „Sakraments“ im Blick auf seine spirituelle Innenseite und seine praktischen, das gesellschaftliche Leben bestimmenden Auswirkungen wichtig.

### **Die Beschneidung als Hauptgebot (Dtn 10,16)**

Die Funktion von Dtn 10,16 lässt sich nur vom Großkontext 9,9–11,17 her richtig bestimmen. Dieser Textblock ist in Anlehnung an das Vasallenvertragsschema aufgebaut; 10,12–11,12 bildet darin den Bereich der Grundsatzklärung und 10,16 ist eine seiner Hauptgebotsformulierungen:

„Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens<sup>107</sup> beschneiden und nicht länger halsstarrig sein“ (Dtn 10,16).

Die beiden Forderungen lassen sich nur aus ihrem Textzusammenhang verstehen. Die Aussagenlogik läuft dann wie folgt: Zunächst entwirft Vers 14 einen theologisch-universalistischen Horizont – Jahwe herrscht über die ganze Welt. Vor diesem Hintergrund muss das „Paradox der Erwählung“<sup>108</sup> besonders stark empfunden werden, von dem Vers 15 spricht: dass Gott nur die Patriarchen „ins Herz geschlossen“, nur sie „geliebt hat“. In derselben göttlichen Freiheit „hat er später ihren Samen unter allen Völkern ausgewählt“. Aufgrund der vorausseilenden und unwiderruflich gültigen Erwählung Israels fordert dann Vers 16 als Hauptgebot, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden. Vers 19a führt schließlich Vers 16 über die

---

schließen, und nicht etwa auf seinen Unwert“. Auch wenn sie eine gewisse Affinität zur alttestamentlichen Opferkritik besitzt, polemisiert sie nirgends gegen einen veräußerlichten Vollzug. Überhaupt fordert das Alte Testament nirgends die Abschaffung der rituellen Beschneidung.

107 Die Septuaginta hat diese Metapher interpretierend mit „Herzeshärte“ wiedergegeben (ebenso in Jer 4,4). Damit unterstreicht sie auch terminologisch den Parallelismus mit dem „Verhärten“ des Nackens. Doch wird der übertragene Gebrauch des Verbs „beschneiden“ nicht aus apologetischen Gründen eliminiert, sondern beibehalten: „Beschneidet eure Herzeshärte und verhärtet euren Nacken nicht mehr“ (Blaschke: a. a. O. 113).

108 Rad, Gerhard von: Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1983, 60.

Verse 17f hinweg progressiv weiter: Durch Herzensbeschneidung und Verzicht auf Verhärtung ist Israel auf dem Weg, Jahwes Beispiel gehorsam zu folgen und wie er „die Fremden zu lieben“.<sup>109</sup>

Der Zusammenhang zwischen den Erzvätern und der Beschneidung, der sich durch die Abfolge der Verse 15 und 16 ergibt, drängte sich wahrscheinlich von Genesis 17 her auf.<sup>110</sup> „Herz“ (*lēb*) meint im Kontext von Dtn 10,16 „die bewusste Willenshingabe“<sup>111</sup>. Der anthropologische Terminus besagt, „dass der Mensch die ganze Vitalität seiner Wünsche und all sein sehnüchtiges Begehren“<sup>112</sup> in seine Gottesbeziehung hineinnehmen soll. Die unbeschnittene, das heißt nicht entfernte,<sup>113</sup> „Vorhaut“ blockiert gewissermaßen physisch den Zugang zu diesem „Herzen“, in das doch die Verpflichtungen des Horebbundes (10,12f) Eintritt finden sollten.

Eine ähnliche Selbstverweigerung wie die Vorhautigkeit meint in 10,16 das parallele Bild der Halsstarrigkeit. Der steife Nacken signalisiert in Körpersprache die Haltung der Unbeugsamkeit und des Widerstandes Israels gegen seinen Gott. Diese „Hartnäckigkeit“ ist von der Revolte am Gottesberg Sinai her (Ex 32f) eine Art „Ursünde“, in der alles spätere Sündige, speziell die sündenerfüllte Wüstenzeit Israels (Dtn 9,6.13), bereits vorweggenommen ist. Auch die Israeliten, die den Aufruf von 10,16 vernehmen, kommen immer schon aus Widersetzlichkeit und Abfall.<sup>114</sup> Zugleich leben sie trotz ihres „Starrsinns“ (9,27) aus der Begnadigung, die ihnen die Fürbitte des Mose am Gottesberg erlehrt hat.

---

109 Dangl, Oskar: Methoden im Widerstreit. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur deuteronomischen Rede von der Liebe Gottes (THLI 6), Tübingen 1993, 225. Zur chiastischen Struktur der vier Belege von *ʾhb* „lieben“ in V.12–19 s. a. a. O. 227.

110 So zum Beispiel Weinfeld, Moshe: Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 5), New York 1991, 437.

111 Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, München 1984, 87 und 88. 112 A. a. O. 35.

113 Das ergibt sich klar aus Jer 4,4, der einzigen Stelle, die außer Dtn 10,16 noch von der „Vorhaut [genauer: den ‚Vorhäuten‘] des Herzens“ spricht: sie gebraucht „beschneiden/beschneiden werden“ und „entfernen der Vorhaut“ als Synonyme.

114 Auch Jer 4,4 wird in Schuld Israels hineingesprochen. Auf das Bußlied des abtrünnigen Volkes, das wieder zu Jahwe umkehrt, fordert Jahwe als eine der Bedingungen für eine Rückkehr die „Beschneidung für Jahwe“ oder „durch Jahwe“. Blaschke: a. a. O. 54 Anm. 279, plädiert aufgrund der parallelen Wendung in V.4a und der alten Übersetzungen für die Interpretation „lasst euch für Jahwe beschneiden“. Natürlich sind die Hörer alle im Rahmen des Jahwekults, also „für Jahwe“, beschneiden. Für Jeremia ergibt sich daraus aber die Konsequenz, dass man sich *nur* auf diesen Gott und auf ihn mit der *ganzen* Person einlassen muss. „Für Jahwe“ ist also nur beschneiden, wer auch sein Herz beschneidet. Diese ethische Herzenswende ist Aufgabe des ganzen Volkes, obwohl sie nur jeder Einzelne an sich selbst vollziehen kann (55).

Wenn sie jetzt die Vorhaut ihres Herzens entfernen, ihren Nacken beugen sollen, verlangt das Hauptgebot damit von ihnen eine neuerliche Hinkehr, ja Übergabe an Gott, aber nicht bloß des „inneren“, sondern „des ganzen Menschen“<sup>115</sup>. Ins Christliche gewendet ließe sich dieses Gebot, die Herzensvorhaut zu beschneiden, „etwa vergleichen mit einer Aufforderung an Christen, ihre Taufe zu erneuern, sich wach in die Taufgnade zu stellen und aus der Taufgnade zu leben“.<sup>116</sup> Dtn 10,16 versteht einen solchen Gehorsam als in der Logik der Dankbarkeit selbstverständliche Antwort auf die Gnade der Erwählung. Er wird deshalb im Rahmen des Volkes Gottes geleistet.<sup>117</sup>

### **Die Beschneidung als Voraussetzung für die Erfüllung des Hauptgebots (Dtn 30,6)**

Angesichts der Geschichte Israels stellt sich die Frage: Kann der Mensch einen so tief gehenden Eingriff, wie 10,16 ihn verlangt, auch wirklich immer leisten? Gab es nicht Situationen, wo das Volk aus eigener Schuld dazu nicht mehr im Stande war?<sup>118</sup> Nord- und Südreich verloren schließlich durch eine solche Verhärtung sogar ihre Eigenstaatlichkeit und alle politischen wie religiösen Institutionen, große Teile der Bevölkerung mussten in die Verbannung ziehen. Dtn 30,6 hält auch nach solchem Bankrott eine Beschneidung des Herzens für notwendig. Allerdings ist die Apostasie von Seiten Israels irreparabel. Deshalb muss schon Gott selbst initiativ werden. Die Bilanz aus dieser Katastrophe wird in 30,1–14 gezogen. Sie ist fiktional als propheti-

---

115 Hermisson: a. a. O. 74.

116 Lohfink, Nobert: Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (Die Welt der Bibel), Düsseldorf 1965, 44. Ist die Kinderbeschneidung bereits vorauszusetzen, „dann ist mit der Beschneidung des Herzens die positive Stellungnahme des Einzelnen zum Zeichen der Zugehörigkeit zu Jahwe an seinem Leib gefordert, mit dem er sich schon vorfindet“ (Blaschke: a. a. O. 74).

117 Blaschke: a. a. O. 73, interpretiert Dtn 10,16 missverständlich, wenn er in der Beschneidungsforderung religiöse und „nationale“ Gesichtspunkte zusammenfallen sieht.

118 Ohne das späte Bild der Herzensbeschneidung s. zum Beispiel die Umkehrunfähigkeit in Hos 11,7 und ihre Heilung aus Gottes freier Liebe in 14,5, die erst die Umkehr Israels und sein Bußgebet ermöglicht (14,2–4) – Jeremias, Jörg: Der Prophet Hosea (ATD 24,1), Göttingen 1983, 172. Die literarische Anordnung und die (theo)logische Abfolge der Aussagen von Hos 14,2–5 verhalten sich also gegenläufig zueinander. Ähnliches wird auch für 30,1–14 gelten. Nach Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium (BZAW 199), Berlin – New York 1992, 66, reinterpretiert Dtn 30,6 die Verheißung von Hos 14,5.

sche Voraussage des Mose über Verbannung und Heimkehr ins Land der Väter stilisiert. Doch stammen zumindest die Verse 1–10 sowie die Redaktion der Gesamtperikope 30,1–14 aus der Spätzeit des babylonischen Exils.<sup>119</sup> Die beiden Leitwörter „Herz“ und „zurück-/umkehren, wenden“<sup>120</sup> bilden zwei palindromische Strukturen. In ihrer gemeinsamen literarischen Mitte steht die Herzensbeschneidung als ihre theologische Zentralaussage und im Alten Testament „nicht mehr überbotene Erkenntnis“<sup>121</sup>:

„Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden.<sup>122</sup> Dann wirst du Jahwe, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast“ (30,6).

Dass Gottes Schöpferkraft in der exilischen Wende die Herzen der Menschen umformt, dürfte damals trotz der sprachlichen Variationsbreite zum „gemeinsamen theologischen Erwartungshorizont“ gehört haben.<sup>123</sup> Dtn 30,6 spielt mit seiner Formulierung der Veränderungsbedürftigkeit des Herzens auf die Forderung von 10,16 an,<sup>124</sup> streng genommen nur auf das erste Glied des Parallelismus, die Beschneidung des Herzens. Bei diesem intratextuellen Rückgriff wird aber die Aussage der Vorlage in drei unterschiedlich gewichtigen Punkten geändert. *Vor allem* wird jetzt Gott die Verwandlung bewirken. Er wird sie, *zweitens*, am Her-

---

119 Knapp, Dietrich: Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), Göttingen 1987, 128.

120 Sie werden wie sonst nirgends im Deuteronomium gehäuft, nämlich siebenmal, verwendet. Zu den Stichwortbezügen und ihren rhetorischen Figuren s. Braulik, Georg: Deuteronomium II, 16,18–34,12 (NEB 28), Würzburg 1992, 217–219. Zu weiteren Siebenerreihen, die 30,6 ebenfalls als Zentrum profilieren, s. Lohfink, Norbert: Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?, ZAR 4 (1998) 100–125, 122.

121 Blaschke: a. a. O. 76.

122 Die Septuaginta übersetzt das übertragen gebrauchte „Beschneiden“ mit „reinigen“ (vgl. Lev 19,23); die Herzensbeschneidung bewirkt also ethische Reinheit. In Jos 5,4 wird das gleiche Verb zur Wiedergabe der rituellen Beschneidung verwendet, wodurch sie als kultischer Reinigungsakt erscheint.

123 Vanoni, Gottfried: Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, BN 14 (1981) 65–98, 92f. In den Verheißungen des Jeremia- und Ezechielbuchs, die einen therapeutischen Eingriff Gottes versprechen, lassen sich mindestens zwei Perspektiven voneinander unterscheiden: Jer 31,33 und 32,40 kündigen eine Einpflanzung der Tora bzw. der Jahwefurcht in das vorhandene Personzentrum („Herz“) der Israeliten an („Implantations“-Perspektive), während Ez 36,26 und 11,19 (sowie Jer 24,7) eine völlige Ersetzung des Personzentrums („Herz“ und „Geist“) der Israeliten erwarten („Transplantations“-Perspektive) – Krüger, Thomas: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), hg. v. Kratz, Reinhard Georg/Krüger, Thomas, Fribourg – Göttingen 1997, 65–92.

124 So zuletzt Lohfink: Neue Bund 117f.

zen der Umkehrgeneration und aller kommenden Generationen Israels, vollziehen. Das heißt, Gottes eigentlicher Partner ist das ganze Volk, Männer wie Frauen, Greise wie Kinder (so nach 29,9f), seine geschichtliche Existenz in Gegenwart und Zukunft, so sehr natürlich das Herz der einzelnen Israeliten und Israelitinnen davon betroffen ist. *Drittens* genügt es nicht mehr, bloß die „Vorhaut“ zu entfernen, es muss schon das Herz selbst beschnitten werden. Ohne Bild: Es reicht nicht, einen Zugang zu schaffen, einen neuen Beginn zu setzen; vielmehr muss die Untauglichkeit und Unfähigkeit des Organs<sup>125</sup> bzw. der Menschen beseitigt werden. Wozu das unbeschnittene Herz Israels ungeeignet war, lässt sich an der Wirkung der göttlichen Beschneidung ablesen: Durch sie kann Israel seinen Gott wieder „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben“. Im Gefolge dieser Liebe aber „wird *völliger* Gehorsam *endgültig* möglich“<sup>126</sup>.

Auch der Kontext von 10,16 wird von 30,6 auf eine Weise in die Herzensbeschneidung einbezogen, die von der Vorlage abweicht. *Erstens* ist die Liebesforderung in 30,6 ausdrücklich der Zweck der Beschneidung. *Zweitens* fehlt jeglicher Hinweis auf die Erzväter,<sup>127</sup> an den 10,15 noch die Zuwendung Jahwes zu Israel bindet. Nach 30,3 wendet sich Jahwe aus völlig freiem Erbarmen Israel zu. So ragt jetzt der priesterschriftliche Abrahambund nur mehr über die Beschneidung in 30,6 hinein. Bezeichnend ist schließlich *drittens*, dass die Mahnung von 10,16b, „nicht länger halsstarrig zu sein“, in 30,6 mit keinem Wort erwähnt wird. Die ganze sündenerfüllte „Wüstenzeit“, die Israels Hartnäckigkeit evoziert und die inzwischen zum Typus seiner Geschichte vom Gottesberg Horeb bis zum babylonischen Exil geworden ist, erscheint durch die Leerstelle in 30,6 als annulliert. Damit ist die reine Liebe des Anfangs wieder da.

Reale und spiritualisierte Beschneidung lassen sich weder gegeneinander aufrechnen noch einfach miteinander harmonisieren. Das gleiche Motiv erfüllt innerhalb der Priesterschrift und des Deuteronomiums unterschiedliche Funktionen. Ihnen sind wir bisher nachgegangen. Auf der für uns entscheidend kanoni-

---

125 Das lässt sich aus Jer 6,10 erschließen, wo die Israeliten wegen ihres „unbeschnittenen Ohres“ nichts hören können. Ähnliches gilt auch von den unbeschnittenen Lippen des Mose in Ex 6,12.30, auf die er verweist, weil er sich für einen untauglichen Sprecher Jahwes vor dem Pharao hält.

126 Blaschke: a. a. O. 76.

127 Mit den „Vätern“ bezeichnet 30,1–14 stets (V. 5a.b.9) die Moabgeneration – Lohfink, Norbert: Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer (OBO 111), Fribourg – Göttingen 1991, 22.



schen Pentateuchebene allerdings interpretieren sich die Texte wechselseitig. Die Beschneidung im übertragenen Sinn stellt dann die rituelle Handlung nicht in Frage. Innerhalb der deuteronomischen Vorstellungswelt allein könnte ja die Forderung, die Herzen zu beschneiden, durchaus auf das Auseinanderfallen eines in sich ursprünglich geschlossenen Vorgangs und auf eine Veräußerlichung des bekannten Ritus deuten, die sie zu überwinden sucht.<sup>128</sup> Im biblischen Gesamtzusammenhang aber entfaltet die Herzensbeschneidung das ethische Verhalten, das die Beschneidung des Fleisches einschliessweise intendiert hatte (vgl. Gen 17,1). So verhindert sie, dass der geschenkte Gottesbund zur „billigen Gnade“ verkommt. Es gilt: „Beschneidung ist ja – wesentlich: Beschneidung des Herzens“ und erlangt darin „ihren eigentlichen Sinn“.<sup>129</sup> Nach den bisher besprochenen Texten heisst das: Durch den Abrahamsbund (Gen 17) gehören die beschnittenen Israeliten zu Jahwe. Das Deuteronomium bezeichnet ihr Gottesverhältnis als Liebe und konkretisiert es. Allerdings: „So sehr die Gottesliebe den Einzelnen meint, so kommt Israel als *die* Geliebte Gottes noch davor. Nur Israel als Ganzes kann daher auch die gemeinte Gottesliebe wirklich vollziehen.“<sup>130</sup> Diese Liebe bildet mit der „Furcht Gottes“, dem Gehorsam gegenüber der Tora und dem kultischen Dienst eine Einheit (vgl. Dtn 10,12f). Wird das Herz beschnitten, dann zunächst, um diese Forderungen verwirklichen zu können (10,16). Einem Israel aber, das sich ihnen gegenüber unwiderruflich verhärtet hat, beschneidet Gott selbst das Herz und vergibt ihm die Sünden, damit es sich zur ersten Liebe bekehren und die verinnerlichte Sozial- und Gesellschaftsordnung erfüllen kann (30,1–14).

## **Beschneidung und Pascha (Ex 12,43–49; Jos 5,2–12)**

### **Die Beschneidung als Voraussetzung für die Feier des Paschamahls (Ex 12,43–49)**

Genesis 17 fordert nicht nur die Beschneidung aller Nachkommen Abrahams und Saras, sondern auch aller Sklaven, die in der Hausgemeinschaft leben (V.12f); die „Paschaordnung“ Ex

---

128 Vgl. Hermisson: a. a. O. 76.

129 A. a. O. 76.

130 Lohfink, Norbert: Gottesliebe, in: Neues Bibel-Lexikon I, hg. v. Görg Manfred/Lang, Bernhard, Zürich 1991, 938–940, 939.

12,43–49 knüpft daran an.<sup>131</sup> Sie regelt, eingebettet in den Bericht über die Befreiungsnacht vor dem Exodus,<sup>132</sup> wer von den Nichtisraeliten unter welcher Bedingung später am Pascha teilnehmen bzw. es selbst feiern darf:

„Folgende Regel gilt für das Pascha: Kein Fremder darf davon essen;

aber jeder Sklave, den du für Geld gekauft hast, darf davon essen, sobald du ihn beschnitten hast.

Halbbürger und Lohnarbeiter dürfen nicht davon essen“ (12,43–45).

„Pascha“ steht hier einfach für das Paschamahl; der hebräische Wortgebrauch der Wendung „davon essen“ verweist sogar auf eine „heilige Tischgemeinschaft“.<sup>133</sup> Ausgeschlossen sind „alle Fremdstämmigen und Andersgläubigen“<sup>134</sup> – konkret der „Ausländer“ in drei sozialen Klassen<sup>135</sup>: als gesellschaftlich Gleichrangiger (V. 43b), als Sklave (V. 44) und als ökonomisch abhängiger „Halbbürger und Lohnarbeiter“ (V. 45; vgl. Lev 22,10), der als Freier zwar Wohn- und Arbeitsrecht, aber offen-

---

131 „Die Beschneidung erfährt an dieser Stelle [V.48: kein Unbeschnittener darf am Paschamahl teilnehmen] nicht nur dieselbe Wertschätzung, sondern auch dieselbe immense theologische Bedeutung wie in Gen 17,9–14; die Verse scheinen hier vorausgesetzt. Dass die Beschneidung für das erste Gebot steht, weiß der Leser der Verse“ (Grünwaldt: a. a. O. 101). Ex 12,43–51 wird übereinstimmend der priesterschriftlichen Gesetzgebung (P<sup>s</sup>) oder dem Pentateuchredaktor (R<sup>p</sup>) zugerechnet (a. a. O. 96).

132 Jacob, Benno: Das Buch Exodus (hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts v. Shlomo Mayer), Stuttgart 1997, 366, verweist darauf, dass die Perikope über „Sklaven und Fremde“ (12,43–51) nicht Vergessenes redaktionell nachhole. Ihre Stellung in Ex 12 ergebe sich aus dem Auszug der Israeliten: „Die Freiheit, die sie erlangt haben, nachdem sie selber Fremde und Knechte gewesen waren, bedingt Humanität gegen Fremde und Anhängige, die sich künftig in ihrer Mitte befinden werden. Also ist das erste Gesetz, das erlassen wird: Auch der Fremdbürtige und Sklave sind in die israelitische Gemeinschaft aufzunehmen, falls sie es ernstlich wollen, d. h. sich der Beschneidung unterziehen und zum Pessachmahle melden, was beides die israelitische Haus-, Volks- und Gottesgemeinschaft herstellt. Dazu soll jedem Menschen der Zutritt offen gehalten werden.“ Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1987, 149, wertet den Text als „appendix“. Die Aussagespitze der Ritualvorschriften liege nicht auf dem Gedächtnis der Befreiung, sondern auf der Beschneidung als der entscheidenden Voraussetzung für die Mahlgemeinschaft und auf dem besonders qualifizierten Essen des Pascha. Gerade diesen Aspekt aber betont Jacob: Exodus 367f, wie sonst kein anderer Kommentar.

133 Jacob: Exodus, 367. Das Mitessen des Paschamahls soll „eine Analogie zur Teilnahme am Essen von *qādāšīm* durch Priester und Israeliten haben, zu denen priesterliche Eigenschaft und Reinheit gehören.“ Denn die Wendung *’kl b’* finde sich in der Tora ausschließlich beim Essen des Priesteranteils (Lev 22,11f) und beim Paschamahl von Ex 12,43–46.48. Außerhalb des Pentateuchs stehe die Redewendung noch in Ri 13,16 und in Spr 9,5, wo es um höhere als menschliche Essgemeinschaft gehe.

134 Georg, Beer/Kurt, Galling: Exodus (HAT 1,3), Tübingen 1939, 70.

135 Bultmann, Christoph: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 202. Die Identifizierung dieser Personengruppen wird schon in der Targumliteratur diskutiert – s. Ohana, Moise: Agneau pascal et circoncision – le probleme de la halakha premishnaïque dans le Targum palestinien, VT 23 (1973) 385–399.

bar kein inneres Verhältnis zum israelitischen Haus hat.<sup>136</sup> Der durch Kauf erworbene Sklave gehört zur Familie. Er darf, sobald er beschnitten worden ist, gleichberechtigt am selben Tisch das Paschamahl mitessen (V. 44). Denn – was der streng juristisch und pragmatisch ausgerichtete Text natürlich nicht eigens erwähnt: „Die Beschneidung adelt und macht jeden Menschen, von welcher Herkunft auch immer, bedingungslos zum Israeliten, Volksgenossen und Kind des Hauses.“<sup>137</sup> Sie ist nach diesem Ritualkompendium vor allem das „wirksame Zeichen“ der Einheit der Gemeinde.

Repräsentiert und gefeiert wird diese Einheit im Paschamahl. Seine Symbolik wird dadurch verdeutlicht, dass das Paschalamm als Ganzes, Unversehrtes zubereitet<sup>138</sup> und „in einem Haus“<sup>139</sup> gegessen werden muss (V. 46). Trotzdem ist die Feier keine bloße Familienangelegenheit, sondern Sache der „gesamten Gemeinde“ (V. 47). Ein nicht hausgebundener Nichtisraelit wie der Halbbürger und Lohnarbeiter, der aber mit seinen männlichen Angehörigen durch die Beschneidung in die Gemeinde integriert ist, braucht sich als Freier für das Paschamahl keinem israelitischen Haus anzuschließen, sondern kann das Pascha für seine eigene Familie bereiten. Die religionsgesetzliche Unterscheidung zwischen dem eingemeindeten „Fremden“ (*gēr*) und dem „Einheimischen“ ist durch die Beschneidung aufgehoben (V. 48).<sup>140</sup> Für beide gilt die gleiche Kultpraxis (V. 49).<sup>141</sup> Im Gefolge der Beschneidung ist deshalb das „Pascha‘ Sakrament einer bereits realisierten Einheit“.<sup>142</sup>

---

136 Vgl. Jacob, Benno: Genesis 369; ebenso Houtman, Cees.: Exodus – Vol. 2 (HCOT), Kampen 1996, 205.

137 Jacob: Exodus 368f.

138 Nach Houtman (a. a. O. 208) stellt die Einheit des Tieres im vorliegenden Kontext die Einheit der Gemeinde dar.

139 Grünwaldt (a. a. O. 99) vermutet, dass mit dem „einem Haus“ bereits der Jerusalemer Tempel gemeint sein könnte, weil das Pascha nicht mehr Feier der Familie, sondern der ganzen Gemeinde sein soll (V.47).

140 Die beiden Typen umgreifen hier erstmals den soziologischen „Dualismus innerhalb Israels“ (Bultmann: a. a. O. 205).

141 A. a. O. 202.

142 So richtig Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1987, 133. Er wünscht allerdings angesichts der heute neu aufgebrochenen Diskussion um das neutestamentliche Pascha ein „missionarisches Zeichen“, ein Pascha einer „erst noch zu realisierenden Einheit“.

## Die Beschneidung als „Abwälzen der Schande Ägyptens“ (Jos 5,2–9)

Die kultisch-rechtlichen Bestimmungen, die *zu Beginn* des Exodus aus Ägypten die künftige Pascha- und Mazzenfeier ordnen (Ex 12), entsprechen thematisch dem Bericht über Beschneidung, Pascha und Mazzenfeier *nach* dem Betreten des Verheißungslands in Jos 5,2–12. Beide rituellen Texte sind Teile eines literarisch weitausgespannten redaktionellen Rahmens um den Zug Israels durch die Wüste.<sup>143</sup> Werden Pesach-Mazzot in Ex 12 knapp vor dem Auszug gefeiert, dann finden sie in Jos 5,10–12 unmittelbar nach dem Einzug ins gelobte Land statt. Wird die Beschneidung als Voraussetzung des Paschamahls in Ex 12,43–49 nach der Feieragende geregelt, so wird sie dementsprechend in Jos 5,2–9 vor der Feier vollzogen. Aus kanonischer Perspektive, vielleicht auch literarhistorisch,<sup>144</sup> setzt die Beschneidungszeremonie an der Schwelle des Verheißungslandes jedenfalls die Beschneidung des Volkes vor dem Auszugspascha voraus.

Die Sammelbeschneidung durch Josua findet auf dem „Hügel der Vorhüte“ (Jos 5,3) in der Nähe von Gilgal auf dem Weg zwischen Jordan und Jericho (V. 9.10) statt. Sie war notwendig geworden, weil zwar die Exodusgeneration beschnitten gewesen (Ex 12,50), aber inzwischen gestorben war (Num 32,13; Dtn 2,14–16), während man ihre Söhne unterwegs auf dem Wüstenzug, nach dem letzten Pascha (Num 9,1–14), nicht beschnitten hatte (Jos 5,4–7).<sup>145</sup> Die gegenüber dem Masoretentext hier wesentlich veränderte Septuaginta interpretiert die Beschneidung in V. 4 erstmals ausdrücklich als „Reinigung“ und macht in V. 6 die Wandersituation dafür verantwortlich, dass die meisten der aus Ägypten ausgezogenen Krieger unbeschnitten waren.<sup>146</sup> Trotzdem ist auch

---

143 Wagenaar, Jan: Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3–4). A Priestly Framework for the Wilderness Wandering, in: Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL CXXVI), hg. v. Vervenne, Marc, Leuven 1996, 461–470.

144 Bieberstein, Klaus: Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143), Fribourg – Göttingen 1995, 210 u. 300f., weist in seiner umfassenden Analyse von Jos 5,2–9 die Verse 2–8 einer priesterschriftlich geprägten (nachpriesterschriftlichen) Redaktion zu und sieht in Vers 9 einen ätiologisierenden Zusatz.

145 Hinter dieser Sicht des Redaktors könnte historisch eine Erfahrung der exilisch-frühnachexilischen Zeit stehen, dass damals eine solche Unterlassung vorkam (vgl. Gen 17,14). In Ez 20 geht die Wüstenwanderung unmittelbar ins Exil über und fällt die Rückkehr aus dem Exil mit der Landnahme zusammen. So konnte die Vernachlässigung der erst im Exil als Bundeszeichen geforderten Beschneidung (Gen 17) als Vernachlässigung in der Wüstenzeit verstanden werden (Bieberstein: a. a. O. 411).

146 Die Septuaginta hat in Jos 5,4 die Neugeborenen im Blick, die vor dem Auszug nicht mehr beschnitten werden konnten, und in V. 6 jene, die beim Auszug Kinder waren und jetzt „Krieger“ sind. Sie wurden also für den Ungehorsam ihrer Eltern nicht mitbestraft

für sie die Beschneidung in diesem historischen Augenblick vor allem das Zeichen dafür, dass Jahwe „die ägyptische Schande von Israel abgewälzt hat“ (V. 9). Damit könnte die Schmach gemeint sein, die Mose in seiner leidenschaftlichen Fürbitte Num 14,13–16<sup>147</sup> beschwört: der Spott der Ägypter über den vorzeitigen Tod Israels in der Wüste, der die Völker an der Fähigkeit Jahwes zweifeln lässt, das Volk ins Land zu bringen (Num 14,16).<sup>148</sup> Er kann nicht mehr laut werden. Vielleicht geht es auch einfach nur um das Ende der unrühmlichen Vergangenheit im Sklavenstand und des ganzen Elends in seinem Gefolge.<sup>149</sup> Denn jetzt hat der Auszug sein Ziel erreicht und die Beschneidung in Gilgal, das heißt „Wälzplatz“ (Jos 5,9), feiert dieses „Abwälzen“ der ägyptischen Schande. An ihr erweist sich die Selbstständigkeit und nationale Identität Israels, die Jahwe geschenkt hat.<sup>150</sup>

Nach dem Josuabuch ist der Einzug ins Verheißungsland vor allem militärischen Geschehen ein liturgisches Ereignis (zur Verbindung s. Jos 5,2–12 und 13–15). Es beginnt mit der Beschneidung, die zugleich zur weiteren Feier befähigt. Das wird zwar nicht eigens vermerkt, ergibt sich aber aus den Zulassungsbedingungen in Ex 12,43–49 und der Textabfolge von Jos 5,2–9 und 10–12. Die beschnittenen Israeliten können zeitgerecht (Ex 12,6.18 u.ö.) das Pascha feiern sowie Mazzen, also ungesäuerte Brote, und Röstkorn aus den Erträgen des Landes essen. Danach bleibt das Manna aus (5,10–12).<sup>151</sup> Damit ist eine Wende von der

---

(Blaschke: a. a. O. 114–116). Eine fast verschüttete Targum-Tradition, die nur in drei Manuskripten, darunter einem Targum-Lektionar für die synagogale Pesach-Lesung, bewahrt worden ist, legt die Beschneidung vor allem im Anschluss an Dtn 30,6 (Septuaginta!) als „Zurechtweisung“ aus: „Gedacht ist offenbar ... an einen hauptsächlich verbalen Akt ethischer Unterweisung mit Hilfe der Weisung/Oraitā, also der JHWH-Worte aus Tora und Propheten. Die Zurechtweisung wird dabei von Weisen ausgeführt, die als ‚Werkzeuge des Kampfes‘ um den rechten Glauben verstanden werden“ (Fahr, Heinz/Glessmer Uwe: Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5 [OBC 3], Glückstadt 1991, 109). Dieser innere Zusammenhang der Beschneidung mit ethischer Unterweisung, Glaube und Feier expliziert – vielleicht schon in zwischentestamentlicher Zeit – das „sakramentale“ Verständnis von Jos 5.

147 Zur nachdeuteronomistischen Datierung von Num 14,13–19 s. Artus, Olivier: *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13* (OBO 157), Fribourg – Göttingen 1997, 135–146.

148 So zum Beispiel Deurloo, Karel A.: Spiel mit und Verweis auf Torah-Worte in Jos 2–6; 9, DBAT 26 (1989/90) 70–80, 77. Andere Interpretationen referiert Bieberstein: a. a. O. 195–197.

149 Blaschke: a. a. O. 37f.

150 A. a. O. 42.

151 Der Text wird jüngstens als literarisch einheitlich angesehen und der Priesterschrift bzw. der nachpriesterschriftlichen Halacha zugerechnet – zum Forschungsstand s. Bieberstein: a. a. O. 210–214. Er selbst ordnet ihn – von der Emendation der beiden Zeitangaben abgesehen – der gleichen Schicht wie Jos 5,2–8, also dem nachpriesterschriftlichen Redaktor, zu (220–223). Die Verbindung von Beschneidung und Pascha wird aber unabhängig von jeder entstehungsgeschichtlichen Hypothese schon durch die Abfolge der Perikopen verdeutlicht.

Wüstenzeit zum Leben in Kanaan erreicht. Die Beschneidung erscheint dabei als eine Art „Ritus des Übergangs (rite de passage)“,<sup>152</sup> ein Wechsel in eine neue religiös-soziale Lebensform. Zugleich steht der Neubeginn der neuen Generation im neuen Land „unter dem Vorzeichen der Thoraobservanz“.<sup>153</sup>

## Die Beschneidung als „Sakrament“ – eine theologische Zusammenschau

Ich gehe im Folgenden von einem modernen, möglichst offenen Sakramentsbegriff aus. Mit Francisco Taborda verstehe ich unter *Sakrament* ein Fest des Gottesvolkes, das die historische Praxis „im Herrn“ feiert.<sup>154</sup> Diese Formulierung ist zwar höchst komprimiert. Ich kann für die vielen Aspekte, die sie impliziert, und wie sie sich mit der traditionellen Definition von Sakramenten vereinen lässt, nur auf das Buch von Taborda verweisen.<sup>155</sup> Was dieses Sakramentsverständnis aber auszeichnet, ist sein Ansatz bei der „anthropologischen Grundkategorie des Festes“. Er „bringt ebenso die wesentlich liturgisch-gottesdienstliche Feier der Sakramente wie ihre kommunikativ-kirchliche Struktur zur Geltung, ruft aber auch die entscheidende Bedeutung sakramentalen Handelns für die konkrete gesellschaftliche Praxis in Erinnerung“.<sup>156</sup>

---

152 Grünwaldt: a. a. O. 9.

153 Bieberstein: a. a. O. 410.

154 Taborda, Francisco: *Sakramente: Praxis und Fest* (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung), Düsseldorf 1988, 97–171, besonders 135f.

155 Der folgende Text beschreibt das Gemeindefest ein wenig ausführlicher und kann zum Verständnis der zitierten Kurzformel helfen. Nach Taborda: a. a. O. 170f, ist die sakramentale Handlung ein Fest, „das die Gemeinde aufgrund eines Kairos feiert, den ein Christ erlebt hat und den sie im Licht der Geheimnisse Christi betrachtet. Das Fest wirkt in die Praxis hinein, nicht weil da dieser oder jener etwas zu feiern hätte, sondern weil das Geheimnis Christi, sein gefährliches und subversives Gedächtnis (*opus operatum*), gefeiert und so diesem konkreten Mitglied der Gemeinschaft (*opus operantis*) wie auch in ihm und durch es dieser konkreten Gemeinde als Möglichkeit zu leben angeboten wird. Wie das Fest ein Moment ist, die Praxis samt deren Spiritualität und Triebkraft zu vertiefen, so bewegt das Sakrament – kraft des Gedächtnisses Christi – die Menschen, sich noch tiefer auf ein Leben in der Nachfolge Jesu einzulassen. ... Doch darf das Handeln Gottes im Sakrament nicht von den sonstigen vielfältigen Formen seines Eingreifens in unser Leben getrennt werden. ... Leben in der Nachfolge Jesu (geschichtliche Praxis, im Herrn), das ist die Wahrheit der Sakramente. Darin be-wahrheitet sich (erweist sich als wahr und wird wahr gemacht), was in den Sakramenten geschieht. Und umgekehrt bekräftigen, vereinheitlichen, veranlassen, verdichten und vervollkommen die Sakramente, was in der geschichtlichen Nachfolge Jesu passiert. So gibt es kein Sakrament ohne Glauben und keinen Glauben ohne Sakrament.“

156 Schilson, Arno: *Symbolwirklichkeit und Sakrament*. Ein Literaturbericht, LJ 40 (1990) 26–52, 42. Er empfiehlt auch, „diesen konsequent durchdachten Neuansatz zum Ausgangspunkt weiterer Reflexionen“ zu nehmen.

Der Jahweglaube hat mit der Beschneidung einen vor- und auch außerisraelitischen Brauch übernommen. Seine Bedeutung mag damals, als er im babylonischen Exil zur religiös verbindlichen Zeremonie wurde, evident gewesen sein. Doch lässt sich die *Symbolik* der Beschneidung nicht an der Prozedur selbst ablesen. Das Alte Testament überliefert uns kein den Vollzug des Ritus begleitendes Wort, auch keines, das ihn erklärt oder deutet. Der Zusammenhang zwischen der Sinngestalt und der Feiargestalt<sup>157</sup> der Beschneidung ist also nicht unmittelbar erkennbar. Trotzdem ist die Beschneidung *das* „heilswirksame Zeichen“ schlechthin. Es vermittelt die Jahwezugehörigkeit des ganzen Gottesvolkes, obwohl nur die männlichen Mitglieder beschnitten werden (Gen 17). Doch stehen durch sie auch ihre Familien im Bund und gehören zu Israel. Weil sich die Symbolik nicht schon aus dem Ritus ergibt, ist das Zeichen nicht auf eine einzige Funktion enggeführt oder festgelegt, sondern kann die reale wie spiritualisierte Beschneidung unterschiedliche Zeichenfunktionen erfüllen: die Annahme des Abrahambundes (Gen 17), den Gesetzesgehorsam (Dtn 10,16), die Verwandlung des Herzens, die Sündenvergebung sowie die Befähigung zu Liebe und Toraobservanz (Dtn 30,6), die Einheit der Gemeinde aus Israeliten und Fremden (Ex 12,43–49) oder das Abwälzen der ägyptischen Schande (Jos 5,2–9). Letztlich ist nicht der abstrakte Akt der Beschneidung, sondern der Beschnittene selbst (Gen 17,13) durch sein Sein und Leben das Gnadenzeichen des „Bundes der Beschneidung“. Das gilt wohl auch vom Volk als Ganzem, obwohl die Texte das nicht ausdrücklich sagen. Das Symbol der Beschneidung ist also nicht beliebig abrufbar. Es ist „nur wirksam in der von der Vollmacht der Gemeinschaft getragenen Eignung, die der Einzelne nicht einfach selbst herbeiführen kann. Diese gemeinschaftliche Eignung ist das Fest. Das Fest ist als ein Geschehen besonderer Art der Raum, der das Symbol trägt und lebendig werden lässt.“<sup>158</sup>

---

157 Die beiden liturgietheologischen Begriffe wurden von Meyer, Hans Bernhard: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 445f, für das Verständnis der Eucharistie entwickelt. „Sinngestalt“ meint „die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier den Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind.“ Die „Feiargestalt“ bezeichnet dann „den materialen Ausdruck der formalen Sinngestalt“, also alle Elemente, in denen die Sinngestalt in Erscheinung tritt – Worte, Gesten und Körperhaltungen, Handlungen, personale und soziale Faktoren, Verteilung der Rollen, Ordnung der Gesamtfeier und Abfolge ihrer Teile (445). „Sinn und Feiargestalt sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen“ (446).

158 Ratzinger, Joseph: Zum Begriff des Sakramentes (Eichstätter Hochschulreden 15), München 1979, 3 – zitiert nach Sakramentenlehre I. Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung (Texte zur Theologie: Abteilung Dogmatik 9,1), hg. v. Günter Koch, Graz 1991, 94.

Tatsächlich ist die Beschneidung, obwohl sie den Einzelnen betrifft und im Familienrahmen vorgenommen wird, weder individualistisch noch liturgiefremd, sondern wesentlich ein „*Fest des Gottesvolkes*“.<sup>159</sup> Das gilt bereits *theologisch*. Weil die Beschneidung Zeichen der Übergabe des ganzen Menschen an Gott bzw. diese Hingabe selbst, ein „Weiheakt“<sup>160</sup> ist, ist sie schon von ihrem Wesen her Gottesdienst. Zugleich gliedert sie ins Bundesvolk ein (Gen 17). Trotz Genealogie und Landverbundenheit ist jede Blut-und-Boden-Ideologie ausgeschlossen. Denn die bloß ethnische Herkunft von Abraham und Sara genügt nicht, wie andererseits fremdländische Abstammung kein Hindernis für den Eintritt ins Volk Jahwes ist (Gen 17,12–14; Ex 12,44.48f). Die *rituelle* Handlung wird am achten Tag nach der Geburt vollzogen, hat also kultischen Charakter. Wie sehr sie Sache der ganzen Gemeinde ist, zeigen die Paschavorschriften, die als Voraussetzung des gemeinsamen Paschamahls von Israeliten wie Fremden die Beschneidung verlangen (Ex 12,43–49). Unübertroffen und einmalig ist schließlich das Zeichen der Sammelbeschneidung durch Josua, die er an einem Tag beim alten Heiligtum von Gilgal an allen männlichen Nachkommen der Exodusgeneration vollzieht (Jos 5,2–9). In Ägypten (Ex 12,42–50) wie in den Steppen von Jericho (Jos 5,10–12) ist die Beschneidung ausdrücklich auf eine Feier des gesamten Volkes, nämlich das Pascha (und Mazzenfest), ausgerichtet bzw. mit ihr unmittelbar verbunden. Da Frauen nicht beschnitten werden, erlangen sie die von der Beschneidung vermittelte Gnade sogar ohne sichtbares Zeichen nur aufgrund ihrer (nicht näher beschriebenen) Zugehörigkeit zu Israel. Wird eine *spiritualisierte* Beschneidung gefordert, sind die freien Männer wie Frauen als Rechtssubjekte des deuteronomischen Gesetzes (Dtn 29,9–14) dazu aufgerufen (10,16). Wenn Gott sie vornimmt (30,6), dann betrifft sie sogar ausnahmslos alle Menschen in Israel, unabhängig von ihrem Geschlecht, Alter und sozialem Stand. Mehr noch: Gott bezieht sogar noch die kommenden Generationen in seine Herzensbeschneidung ein.

Gefeiert wird eine „*historische Praxis im Herrn*“. Denn die Haus- oder Volksgemeinde vollzieht die Beschneidung an einem

---

159 Im Anschluss an die Terminologie von Francisco Taborda differenziere ich hier nicht weiter zwischen „Fest“ und „Feier“. Der Unterschied ist bei der Beschneidung weitgehend irrelevant, weil die Schlüsselbegriffe „Freude“ (für das Fest) und „Gedächtnis“ (für die Feier) fehlen.

160 Hermisson: a. a. O. 74.



*heilsgeschichtlichen* Kairos, genauer: jeweils an einem Anfang oder Neuanfang des Heils.<sup>161</sup> Fängt mit der Beschneidung Abrahams die Vorgeschichte Israels an, so wird der Einzelne zu Beginn seines Leben, am achten Tag nach seiner Geburt, beschnitten (Gen 17). Die Beschneidung ist ferner als unmittelbare Voraussetzung des Pascha mit dem Auszug aus Ägypten (Ex 12,43–50) und dem Einzug ins Verheißungsland verbunden (Jos 5,2–12). Und wenn später Gott die Herzen Israels beschneidet, dann ermöglicht er dadurch die Heimkehr aus der Verbannung und eine neue gesellschaftliche Existenz im Verheißungsland (Dtn 30,1–14). Die Beschneidung ist also in Israel – so sehr sie auch als Mannbarkeitsritus von vorherein ausgeschlossen wird (Gen 17,12) – eine heilsgeschichtliche „Initiation“. Allerdings wird keines der Ereignisse, an deren Beginn sie steht, in der Feier der Beschneidung kultdramatisch vergegenwärtigt. Ferner geschieht die personale Rezeption nicht in unmittelbar zeitlichem Zusammenhang mit der wie auch immer heilsgeschichtlich orientierten Liturgie der Kinderbeschneidung; sie ist wie die Beschneidung im übertragenen Sinn nicht auf einen bestimmten Akt bezogen, sondern ein Prozess in Heilsgeschichte.

Dass die Beschneidung die *Praxis* der Jahwegesellschaft prägen soll, wird von der Priesterschrift (Gen 17,1) angedeutet, wenn Gott von Abraham eine Paradiesesvollkommenheit verlangt. Dagegen fordert das Deuteronomium als Hauptgebot, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden (Dtn 10,16). Beschneidet aber Gott selbst das Herz seines Volkes, dann nicht zuletzt dazu, dass es ihn wieder lieben und die Tora, seine Sozial- und Gesellschaftsordnung, halten kann (30,1–14). Die Übernahme der Beschneidung gliedert den „Fremden“ gleichberechtigt in „die ganze Gemeinde Israel“ ein, die Tora gilt fortan auch für ihn (Ex 12,48f). Durch die Beschneidung unter Josua erweist sich Israel exemplarisch ab dem Betreten des Verheißungslandes als dem Gesetz gehorsam (Jos 5,2–9). Seine Beschneidung wird damit zum „Übergangsritus“ in eine neue soziale Lebensweise.

Die Wendung „*im Herrn*“ ist bei alttestamentlichen Sakramenten natürlich auf Jahwe zu beziehen. Die Priesterschrift

---

161 Analoges gilt auch von allen, im Alten Testament erwähnten Paschafeiern: Beendigung der ägyptischen Knechtschaft und Auszug (Ex 12), Abschluss der Sinaioffenbarung und Aufbruch vom Gottesberg (Num 9), Ende des Wüstenzugs und Betreten des Verheißungslandes (Jos 5), Kultreform König Joschijas und Wiedereinführung der Paschafeier (2 Kön 23), Heimkehr aus dem babylonischen Exil und religiöse Erneuerung (Esra 6).

interpretiert die Beschneidung in Genesis 17 als Zeichenhandlung des von Gott einseitig verfügten, „aufgerichteten“ Abrahambundes. Nach Dtn 10,16 ist sie im übertragenen Sinn eine Form der Grundsatzbestimmung des Moabbundes, den Jahwe mit allen Mitgliedern des Volkes schließt (Dtn 29,9–14). Ex 12,43.50 und Jos 5,2 führen die Beschneidung auf ein durch Mose bzw. Josua vermitteltes Gebot Jahwes zurück. Dtn 30,6 zufolge wird Jahwe selbst die spiritualisierte Beschneidung aller kommenden Generationen Israels vornehmen. Nach traditionellem theologisch-juristischem Sprachgebrauch hat also Gott die Beschneidung „eingesetzt“. Sie ist Praxis (im Sinn) Gottes und heilswirksam, wenn sie im Glaubensgehorsam an andern rituell vollzogen bzw. verinnerlicht und gelebt wird. Modern theologisch gesprochen kommt das „Sakrament der Beschneidung“ nicht aufgrund eigener Leistung und Werkgerechtigkeit zustande, sondern als Gabe und Rechtfertigung aus reiner Gnade (Gen 17; Dtn 30,6). Kein Säugling kann sich selbst beschneiden, kein Sklave sich selbst dem Gottesbund und dem erwählten Volk eingliedern, das verstockte Israel kann sich nicht selbst aus Abfall, sündhafter Herzensverhärtung und Bundesbruch befreien. Frauen werden überhaupt nicht beschnitten und haben trotzdem am Heil Israels vollen Anteil. Das radikale Gnadenzeichen der Beschneidung wird also „nicht im Modus des aktiven Vollbringens, aber auch nicht in passiver Untätigkeit“ zuteil, „sondern in der erwartungsvoll-offenen Haltung dessen, der etwas mit sich geschehen lassen will („passiv“), der Gottes Handeln in seinem Leben Raum gibt und dazu Herz und Hände öffnet („aktiv“).<sup>162</sup> Solches „sakramentale Handeln“ begründet die von der Tora anvisierte „Zivilisation der Liebe“ (vgl. Dtn 30,6).

Die „sakramentalen“ Dimensionen der Beschneidung zeigen, dass auch die so genannten „Zeremonialgesetze“<sup>163</sup> – zwar nicht

---

162 So Schilson, Arno: Art. Sakrament, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Schütz, Christian, Freiburg i. B. 1992, 1076–1082, 1081, von der Gabe der christlichen Sakramente.

163 Sie müssten heute nicht zuletzt als Beitrag zur systematischen Theologie und zum christlich-jüdischen Dialog hermeneutisch neu reflektiert werden. Ein anregendes exegetisch-geschichtliches Beispiel bildet die Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Moses ben Maimon „Führer der Unschlüssigen“ – s. dazu Schenker, Adrian: Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*, in: *Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récents études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torell OP à l'occasion des son 65<sup>e</sup> anniversaire*, ed. par Pinto de Oliveira OP, Carlos-Josaphat, Fribourg 1993, 169–193.

in ihrer Feiergestalt, die sich schon im Alten Testament mehrfach gewandelt hat, wohl aber in ihrer Sinngestalt – einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der christlichen Liturgie und ihrer Sakramente leisten. Deshalb erscheint „eine Besinnung auf das sakramentale Handeln Israels“ heute „ebenso notwendig wie das genaue Hinsehen auf das Heilshandeln Jesu. Hier liegen die Maßstäbe, an denen sakramentales Handeln und sakramentale Praxis der Kirche zu messen sind.“<sup>164</sup>

---

164 Scholl: a. a. O. 187.