

Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte – das Beispiel von Ex 4,24–26*

Rainer Kessler

(24) Und es geschah unterwegs im Nachtlager, da trat ihm JHWH entgegen und trachtete danach, ihn zu töten. (25) Da nahm Zippora einen Feuerstein und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und berührte seine Füße. Und sie sagte: »Ja, ein Blutbräutigam bist du mir!« (26) Da ließ er von ihm ab. Damals sagte sie »Blutbräutigam« anlässlich der Beschneidungen.

I. Ex 4,24–26 – isoliertes Stück oder integraler Bestand der Erzählung?

Die Frage, wie die kurze Szene von Ex 4,24–26, gewöhnlich unter dem Titel »Blutbräutigam« verhandelt, in ihren Kontext eingebunden sei, findet weit auseinanderliegende Antworten. Für Hugo Greßmann ist sie eine isolierte Einzelgeschichte; sie rage »wie ein erratischer Block der Urzeit aus ihrer anders gearteten Umgebung hervor«¹.

Genau umgekehrt ist die Wahrnehmung von Peter Weimar; nicht isoliert, sondern integriert ist für ihn die Geschichte, und zwar so sehr, dass er zu dem Schluss kommt, sie sei »selbst erst für den vorliegenden Textzusammenhang gestaltet«². Beide Positionen werden in verschiedenen Varianten vertreten. Beide können sich auf Beobachtungen am Text stützen.

a) Tatsächlich kommt Ex 4,24–26 nach dem zuvor Erzählten überaus überraschend. In V. 24 wird die Szene damit eröffnet, dass JHWH »ihm« entgegentritt und versucht, »ihn« zu töten. Wahrscheinlich bezieht sich das Suffix auf Mose, denn ihn hatte JHWH in V. 21–23 zuletzt angeredet, um ihm seinen bevorstehenden Auftritt vor dem Pharao zu erläutern. Davor war erzählt worden, wie JHWH Mose

* Eine englische Fassung dieses Beitrags erscheint unter dem Titel »Psychoanalysis as a Hermeneutical Tool: the Example of Ex 4:24–26« in R. Kessler / P. Vandermeersch (Hg.), *God, Biblical Stories and Psychoanalytic Understanding*, Frankfurt am Main u. a. 2001, 28–52.

1. H. Greßmann, *Mose und seine Zeit*. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18), Göttingen 1913, 57; vgl. auch J. Morgenstern, *The »Bloody Husband« (?) (Exod. 4:24–26) Once Again*, in: HUCA 34, 1963, 35–70, Zitat 43: »our passage has no primary narrative connection whatever with either what immediately precedes or follows in the biblical text«; H. F. Richter, *Gab es einen »Blutbräutigam«? Erwägungen zu Exodus 4,24–26*, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126)*, Leuven 1996, 433–441, Zitat 433: »Der Text ist an dieser Stelle völlig deplaziert«.
2. P. Weimar, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32)*, Freiburg Schweiz/Göttingen 1980, 284.

selbst erwählt und ihm die Sicherheit seines Lebens bei der befohlenen Rückkehr von Midian nach Ägypten in Aussicht gestellt hatte (4,19). Und jetzt plötzlich will er selbst das ausführen, wovon die Ägypter abgelassen haben: Mose töten. Zugleich würde mit dem Tod des Mose das ganze Rettungswerk an Israel, zu dem Gott sich aufgemacht hat, in Frage gestellt.

Doch auch wenn man das Suffix auf den Sohn Zipporas bezieht, JHWH also diesen angreifen würde, kommt sein Angriff nicht weniger überraschend. Denn nach dem voranstehenden Erzählszusammenhang hatte JHWH zunächst Mose zur Rückkehr nach Ägypten aufgefordert (V. 19), dann hatte Mose Frau und Kinder genommen, um sich auf den Weg zu machen (V. 20). Danach hatte JHWH erneut mit Mose gesprochen (V. 21–23) – und nun würde er plötzlich einen lebensbedrohenden Anschlag auf den Sohn vornehmen. Ob Mose oder der Sohn der Angegriffene sind, der Angriff ist durch nichts vorbereitet, es wird kein Motiv JHWHs genannt, und bei jedem denkbaren Motiv muss man fragen, warum JHWH, der doch zuvor oft mit Mose geredet hat, das eventuell vorhandene Problem nicht durch eine Aufforderung an Mose hätte lösen können. Auf der Ebene der Erzählung, auf der Gott einfach einer unter mehreren Aktanten ist, kommt man nicht umhin, vom »quasi-schizophrenic behavior of the Deity« zu sprechen³.

Zu der inhaltlichen Spannung zwischen dem einerseits rettenden und befreienden, andererseits tödlich attackierenden Gott kommen literarische Beobachtungen. Insgesamt nämlich ist der Erzählszusammenhang von Ex 3 und 4 durch ein dichtes Geflecht von Querverweisen untereinander verknüpft. Auf den in Ex 4,24–26 berichteten Vorfall wird dagegen im Folgenden mit keinem Wort zurückgegriffen, so dass sich die Frage aufdrängt: »Könnte man nicht V. 24–26 herauslösen, ohne den Gang der Dinge zu zerstören?«⁴.

b) Freilich haben auch diejenigen Autoren, die die Integration der Erzählung in den Erzählszusammenhang betonen, gute Gründe. Schon die Eröffnung mit »und es geschah unterwegs in der Herberge« setzt die Situation von 4,18 an voraus, wonach Mose sich auf den Weg von Midian nach Ägypten macht. Anders als die oft mit Ex 4,24–26 verglichene Geschichte von Jakobs Gotteskampf in Pnuel (Gen 32,23–33) hat sie keinerlei lokalen Haftpunkt, der es unter Umständen erlauben würde, hinter dem Text eine ursprünglich selbständige Lokalätiologie zu vermuten.

Wie sich die Lokalisierung nur aus dem Kontext erschließt, so das Personal der Erzählung. »... da trat ihm JHWH entgegen und suchte, ihn zu töten«, geht der Text weiter: wen? Wie immer man sich entscheidet, für Mose oder für den Sohn Zipporas, das Suffix verweist auf den Kontext. Auch die namentlich genannte Zippora wird selbstverständlich als die Frau Moses aus Midian vorausgesetzt, die er nach 2,21 geheiratet hat, und Zipporas Sohn ist bereits aus 2,22 bekannt.

Schließlich ist auch literarisch gesehen der Text nicht so völlig isoliert, wie es auf den ersten Blick scheint. Immerhin reden die voranstehenden Verse 4,22 und 23 von Israel als JHWHs erstgeborenem Sohn und vom erstgeborenen Sohn des Pharao, um dann in V. 24–26 zu Zipporas erstgeborenem Sohn überzugehen. Und die direkt anschließende Szene von der Begegnung zwischen Mose und Aaron verwendet zur

3. So W. H. Propp, *That Bloody Bridegroom*. (Exodus IV 24–6), in: VT 43, 1993, 495–518, Zitat 505.

4. W. H. Schmidt, *Exodus*. 1. Teilband. Exodus 1–6: BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 219.

Eröffnung dieselbe Vokabel und Konstruktion: »und er trat ihm entgegen« – וַיִּפְגְּשֵׁהוּ.

c) Als Ergebnis dieses ersten Durchgangs lässt sich resümieren: Der Erzählsammenhang von Ex 3 und 4 kommt ohne die Episode in 4,24–26 aus. Überspringt man sie, fehlt dem Text in seiner Abfolge nichts, ja, er wird glatter, konsistenter, ein Fremdkörper ist aus ihm entfernt. Ex 4,24–26 dagegen kommt ohne seinen Erzählsammenhang nicht aus. Ist die Erzählung an sich schon rätselhaft genug, so würde sie sich bei Herauslösung aus ihrem Kontext vollends in ein Bündel offener Fragen auflösen.

II. Die Ambivalenz von Isolation und Integration – ein Deutungsvorschlag

Wird in der exegetischen Literatur die Ambivalenz des Textes, die Spannung zwischen seiner Isolation im Kontext und seiner gleichzeitigen Integration in den Kontext, nicht einseitig aufgelöst, dann muss man sie mit der Traditionsbindung des Autors des Endtextes begründen. Als Beispiel nehme ich die Auslegung von Werner H. Schmidt in seinem Exodus-Kommentar. Die Fremdheit des Textes erklärt er durch zeitliche und räumliche Distanz. Verschiedene Motive des Textes sprechen ihm zufolge »für ein hohes Alter der Überlieferung von Ex 4,24 ff., die in eine kaum mehr durchdringbare Frühzeit zurückreichen wird« (219). Und nicht nur uralte, sondern ursprünglich den Israeliten auch fremd sei der Stoff, denn, so Schmidt, »die Ansicht ..., daß der Stoff der Sage von den Midianitern stammt«, habe »eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich« (226). Lässt sich so die Isoliertheit des Textes erklären, sieht Schmidt freilich auch, dass die Verse nicht nur jetzt eben einmal in einem Kontext stehen, sondern dass sie auch vielfach mit ihm verbunden sind. Fragt man, wie dies zu erklären sei, wird man allerdings mit folgender Aussage alleingelassen: »So gehört die Erzählung literarisch zur jahwistischen Darstellung, die in Gen 32,23 ff. eine ähnlich urtümliche Überlieferung aufgreift« (220).

Die Auskunft lässt mehr Fragen offen, als sie Antworten gibt. Warum nimmt J eine solche Überlieferung auf? Warum nimmt er nur so wenige solcher Überlieferungen auf? Und wenn er sie schon in seine Erzählung einpasst, warum dann nicht flüssiger? Warum – um ein bei Schmidt erwähntes Moment der Fremdheit herauszugreifen –, sagt er »die Vorhaut abschneiden« (V. 25) und verwendet nicht den Terminus für »beschneiden«, מְוֹרֵל? Wahrscheinlich soll man es sich so vorstellen, dass J sich an die alte Tradition gebunden fühlt und sich nicht dazu berufen weiß, sie stärker umzuformen. Aber warum stellt er dann anderswo durchaus flüssige und miteinander verwobene Erzählsammenhänge her, etwa in Ex 3 und 4 insgesamt? Waren da die Traditionen nicht so alt und ehrwürdig, so dass J freier mit ihnen umgehen konnte?

Die Argumentationsstruktur ändert sich auch nicht, wenn man statt einer alt-ehrwürdigen eine allgemein bekannte Überlieferung annimmt, auf die wegen ihrer Bekanntheit nur in Abkürzung angespielt zu werden braucht⁶. Auch hier bleibt die

5. Zu diesen Beobachtungen vgl. auch U. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 59 und B. P. Robinson, Ziporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24–6, in: VT 36, 1986, 447–461, bes. 450 f.

6. So etwa N. M. Sarna, Exodus שמות: The JPS Torah Commentary, Philadelphia u. a., 1991, 24: »the

Frage, warum der Autor an dieser Stelle in solcher Abbreviatur spricht, während er sonst die Geschichten ja durchaus so darbietet, dass man ihnen auch ohne Vorkenntnisse aus der mündlichen Überlieferung folgen kann. Ich will diese Erklärungsmodelle hier nicht weiter diskutieren oder gar fundiert widerlegen. Ich gestehe freilich, dass mich deren Antworten nicht befriedigen. Ich will stattdessen ein alternatives Erklärungsmodell mit Hilfe der Psychoanalyse vorschlagen.

Aus dem Bereich der individuellen Psychoanalyse des Bewusstseins ist das Phänomen der Fehlleistung allseits bekannt. In der Regel wird es mit dem Autor, der es als erster am ausführlichsten beschrieben hat, als »Freudsche Fehlleistung« bezeichnet⁷. Die Beispiele sind Legion: etwa die junge Frau, die über ihren 25 Jahre älteren Ehemann in der unkontrollierten Situation des Partygesprächs statt »mein Mann« urplötzlich »mein Vater« sagt. Hat sie ihr Bewusstsein unter Kontrolle, ist klar, dass er ihr Mann ist. Aber in einer ödipalen Situation hat sie eigentlich ihren Vater geheiratet, oder einen Vaterersatz, und das ist ihr jetzt herausgerutscht. Oder der Mann, der die Geliebte im Bett mit dem Vornamen seiner Ehefrau anredet. Natürlich weiß er, dass die Geliebte einen anderen Namen hat und auch eine andere und eigenständige Person ist. Aber weil er eigentlich bei ihr sucht, was er bei seiner Frau nicht findet, unterläuft ihm in der Situation der Erregung die Fehlleistung.

Eine Fehlleistung ist etwas anderes als ein Irrtum. Wenn ich eine Studentin in einer der ersten Seminarsitzungen mit dem falschen Namen anrede, dann ist das in der Regel eine bloße Verwechslung, die auf mein schwaches Gedächtnis oder auch mein Desinteresse an den Studierenden zurückzuführen sein mag. Jedenfalls verbirgt sich hinter dem falschen Namen keine geheime Wahrheit. Dies aber ist bei der Fehlleistung der Fall. Die geheime Wahrheit ist, dass die Frau ihren Vater geheiratet hat und dass der Mann in der Geliebten seine Frau sucht. Und diese geheime Wahrheit kommt durch die Signale des Unbewussten und Verdrängten, die sich in der Fehlleistung ausdrücken, ans Licht. Die Fehlleistung ist also nicht nur kein Irrtum, sie ist geradezu sein Gegenteil: Sie ist das ungewollte Aufscheinen einer verborgenen Wahrheit.

Wer eine Fehlleistung begeht, merkt es oft selbst gar nicht. Darauf angesprochen, wird die oder der Betreffende in der Regel leugnen. »Ich habe über Rudi doch nicht ›mein Vater‹ gesagt, ihr habt falsch gehört«. Merkt der Betreffende seine Fehlleistung, wird er nicht nur peinlich berührt sein, sondern sich auch bemühen, sie möglichst ungeschehen zu machen. Dazu gibt es verschiedene Strategien wie Ignorieren, die Sache als Witz erklären oder gar als Absicht, die aber auf etwas ganz anderes abziele als die so enthüllte geheime Wahrheit. Also: Im nächsten Satz sagt die Frau einfach wieder »mein Mann«, und im Folgenden sagt sie es betont oft. Oder sie fügt geistesgegenwärtig an die Fehlleistung an, tatsächlich sei sie einmal für seine Tochter gehalten worden, ob das nicht spaßig sei. Alle Strategien laufen darauf hinaus, die Fehlleistung in den herrschenden, den bewussten, den offiziellen Diskurs zu integrieren, um so ihre Enthüllung einer geheimen Wahrheit zu neutralisieren. Deshalb gehört zur Fehlleistung immer beides, das Moment des Überraschenden,

account here is only a truncated version of a larger, popular story that circulated orally in Israel. Its details were well known and were expected to be supplied by the audience.«

7. Vgl. S. Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum), Gesammelte Werke 4. Band, London [1901, 1924¹⁰] Nachdruck 1955.

Fremdartigen, Isolierten, und das der Einbindung in einen üblichen Diskurs, wenn auch in der Regel die Bruchstellen nicht zu übersehen sind.

Nach diesem Exkurs über die Fehlleistung als Phänomen aus der »Psychopathologie des Alltagslebens« dürfte klar sein, worauf mein Vorschlag bei der Interpretation von Ex 4,24–26 hinausläuft: Ich will versuchen, den Text als Freudsche Fehlleistung zu beschreiben. Es geht wirklich um den *Text* und nicht etwa um dessen *Autor* – also nicht um eine »Fehlleistung des Jahwisten« oder so etwas. Denn ein Text wie Ex 4,24–26 ist nicht als das Produkt eines Individuums, eines Autors im modernen Sinn zu verstehen, sondern ist das Ergebnis einer langen Überlieferungsgeschichte bis hin zur Kanonisierung. Er ist, anders gesagt, nicht Ausdruck eines individuellen, sondern Ausdruck des kollektiven Bewusstseins⁸. Dabei lasse ich zunächst offen, ob ich bei der Anwendung der Kategorie der Fehlleistung, die an der Psychoanalyse des individuellen Bewusstseins gewonnen wurde, an eine bloße Analogie denke, oder ob diese Kategorie tatsächlich auch auf Vorgänge des kollektiven Bewusstseins angewendet werden kann.

Offenkundig hat unser Text mit der alltäglichen Fehlleistung dies gemeinsam, dass er zum Einen ein überraschendes und befremdendes Element enthält, das doch zum Andern mehr oder weniger geschickt in den herrschenden Diskurs der Exoduserzählung integriert ist. Arbeiten wir nun versuchsweise mit dieser Hypothese, dann stehen wir vor der doppelten Aufgabe, einerseits die geheime Wahrheit dieses Befremdlichen ausfindig zu machen und andererseits den Mechanismen seiner Integration in den herrschenden Diskurs auf die Schliche zu kommen, wozu wir allerdings zunächst diesen Diskurs selbst erfassen müssen. Aus praktischen Gründen will ich dies freilich nicht hintereinander abhandeln. Vielmehr will ich vier inhaltlichen Aspekten des Textes nachgehen und dabei jeweils zusammen die Frage nach der fremden Wahrheit und dem Versuch ihrer Integration stellen.

III. Ex 4,24–26 als »Fehlleistung«

1. JHWH als Aggressor

Der Text wird mit dem Satz eröffnet: »Es war unterwegs in der Herberge, da trat JHWH ihm entgegen und suchte ihn zu töten« (V. 24). In den einleitenden Bemerkungen über die Isoliertheit unseres Textes hatte ich schon darauf hingewiesen, wie wenig dies in den Duktus von Ex 3 und 4 hineinpasst, ganz unabhängig davon, ob man im Objekt der Aggression Mose oder den Sohn sieht. Aber es passt auch in den ganzen Exodusdiskurs nicht hinein. In ihm ist JHWH für Israel der gute, der helfende, der rettende Gott. Die Seite der Aggression gegen Israel und Mose ist anderweitig besetzt, durch Ägypten. Der Pharao befiehlt, die neugeborenen Söhne der Israelitin-

8. In gewisser Weise gilt dies selbst für moderne Literatur, bei der nicht von solchen langen Überlieferungsprozessen auszugehen und bei der der individuelle Autor in der Regel bekannt ist. Auch bei ihr geht es anders als in der individuellen Analyse, die »auf die Herausarbeitung des Gefüges individueller Interaktionsformen« zielt, um »eine Präsentation überindividueller Formen«, »in der literarischen Darstellung (werden) kollektiv-typische Interaktionsformen zur Debatte gestellt«; A. Lorenzer, Zum Beispiel »Der Malteser Falke«, in: B. Urban / W. Kudszus (Hg.), Psychoanalytische und psychopathologische Literaturinterpretation, Darmstadt 1981, 23–46, Zitat 35 (Hervorhebungen R. K.).

nen zu töten (1,16, הַמֵּית wie 4,24); er »sucht«, Mose zu ermorden (2,15, וַיִּבְקֹשׁ mit Infinitiv wie 4,24); Mose kann erst zurückkehren, nachdem alle tot sind, die ihm nach dem Leben trachteten (4,19, wieder בִּקֵּשׁ pi wie 2,15 und 4,24). Und auch sonst sind die Oppositionen klar. Auf der einen Seite steht Israel, klein und unterdrückt, auf der andern Ägypten als Macht der Unterdrückung, und ohne Vorbehalt auf Seiten Israels steht JHWH.

Dieses Weltbild ist einfach, und gerade darin liegt seine Funktion. Aber es ist natürlich nicht die ganze Wahrheit. Es genügt schon, die Perspektive der Ägypter einzunehmen, und schon wird man mit Leszek Kolakowski fragen müssen: »Der Psalmist sagt vom HERRN ...: er habe Ägypten an ihren Erstgeburten geschlagen – denn seine Güte währet ewiglich; er habe Pharao und sein Heer ins Schilfmeer gestoßen – denn seine Güte währet ewiglich. – *Die Frage*: Was denken Ägypten und der Pharao über die Barmherzigkeit Gottes?«⁹. Aber auch im klaren Weltbild des Exodusdiskurses ist JHWH ein aggressiver Gott. Freilich richtet sich seine Aggression ausschließlich gegen Ägypten. Aber in der Passaerzählung scheint auf, dass sie im Prinzip auch Israel treffen könnte, wenn JHWH ankündigt, er werde im Land Ägypten umherziehen und »alle Erstgeburt im Land Ägypten erschlagen« (Ex 12,12). Es ist nur das Passablut, das die Israeliten davor schützt, dass nicht auch ihre Erstgeburt mit getötet wird (12,13.23).

An dieser Stelle ist nun auch die Möglichkeit gegeben, die im Exodusdiskurs befremdliche Vorstellung von JHWH als Aggressor gegen Mose und Israel in den herrschenden Diskurs zu integrieren. So argumentiert etwa Moshe Greenberg in seinem Exoduskommentar damit, Ex 4,24–26 sei insofern in den Kontext integriert, als eben auch in Ex 12 JHWH als Aggressor auftrete und Israel sich durch einen Blutritus vor ihm schützen könne¹⁰. Allerdings wird man nicht verschweigen können, dass diese Integration nur mühsam gelingt. Denn in Ex 12 ist eben eindeutig Ägypten das Ziel der Aggression, und JHWH selbst weist die Israeliten darauf hin, wie sie sich vor »Kollateralschäden« schützen können, während in Ex 4 die Aggression direkt gegen den berufenen Befreier geht und seine Rettung gegen Gott erlistet werden muss.

An dieser Stelle lässt sich gut auf eine bisher nicht erwähnte Besonderheit hinweisen, die bei einer Deutung des Textes als Fehlleistung im Freudschen Sinn zu beachten ist. Ob etwas eine Fehlleistung ist, ergibt sich allererst aus dem Kontext, in dem sie erbracht wird. Unsere junge Frau mit dem älteren Ehemann kann durchaus im Gespräch mit einer guten Freundin über ihre Rolle als junge Frau, über das Alter ihres Mannes und auch über seine Vater- oder Vaterersatzrolle sprechen. In diesem Kontext wäre das gerade keine Fehlleistung, sondern der herrschende Diskurs. Es ist der andere Kontext der gesellschaftlichen Konvention, der ihren Versprecher zur Fehlleistung macht. Ich erwähne das deshalb, weil in der Bibel JHWH als grundloser Aggressor etwa im Hiobbuch durchaus Gegenstand eines umfangreichen Diskurses sein kann. Es geht also nicht darum, dass die Vorstellung von JHWH als Aggressor auch gegen Israel oder gegen einzelne seiner Verehrer an sich eine der Schrift fremde

9. L. Kolakowski, *Der Himmelsschlüssel*. Erbauliche Geschichten, München 1965, Zitat 36.

10. M. Greenberg, *Understanding Exodus*, New York 1969, 117: »We find here an unmistakable foreshadowing of the last plague and the simultaneous saving of Israel's firstborn through the paschal blood-rite«. Vgl. auch Weimar, *Berufung*, 289: »Aufgrund der Bedeutung des Blutritus steht damit Ex 4,24–26a* in einem deutlichen Bezug zu Ex 12,21–23*.« Ferner Propp, 510–513.

Vorstellung sei. Es geht aber darum, dass sie in einem bestimmten Kontext, hier dem der Exodusüberlieferung, als Fremdkörper auftaucht und eine im Exodusdiskurs verborgene Wahrheit ans Licht bringt, die nur mühsam in den offiziellen Diskurs zu integrieren ist.

2. Mose der Versager

Das erste, was bei einer Lektüre von Ex 4,24–26 ins Auge fällt, ist, dass Mose in den drei Versen überhaupt nicht beim Namen genannt wird. »JHWH«, »Zippora« und »ihr Sohn« sind die drei Gestalten, die im Text nominalisiert werden. Mose dagegen kommt – als Name – im Text nicht vor. Aber nicht nur das, er tut auch nichts. Von den vier Gestalten des Textes einschließlich Mose handeln und reden nämlich überhaupt nur zwei, JHWH und Zippora. Und bezieht man die Suffixe von V. 24 auf Mose und nicht auf den Sohn, wofür der kontextuelle Zusammenhang spricht¹¹, dann ist Mose von der ersten bis zur letzten Zeile Objekt des Angriffs JHWHs und der rettenden Tat seiner Frau. Vom Duktus des Textes her ist klar, dass er ohne das Eingreifen seiner Frau die göttliche Aggression wohl nicht überlebt hätte.

Hier liegen nun durchaus Ansatzpunkte, die eine Integration dieses Textes in den Exodusdiskurs ermöglichen. Denn bekanntlich nimmt Mose seine Berufung zum Retter nach Ex 3 und 4 keineswegs mit zustimmender Begeisterung auf. Seine erste Reaktion ist: »Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und dass ich die Israeliten aus Ägypten herausführen soll?« (3,11). Dann fällt ihm ein, dass er den Namen des Vätergottes nicht kennt (3,13) und dass die Israeliten ihm möglicherweise nicht glauben könnten (4,1). Schließlich verweist er noch auf seine rhetorische Ungeschicklichkeit (4,10), und als er trotz geduldiger göttlicher Überzeugungsarbeit am Ende patzig sagt: »Schick doch, wen du willst!« (4,13), entbrennt sogar JHWHs Zorn gegen Mose (4,14). Hier ist klar, dass die kurz darauf berichtete Aggression JHWHs durchaus mit dem Duktus von Ex 3 und 4 in Verbindung gebracht werden kann. Gelegentlich ist auch auf die Ausdrucksweise von Ex 6,12.30 verwiesen worden. Da wiederholt Mose das Argument seiner rhetorischen Unbeholfenheit aus 4,10, sagt diesmal aber: »Ich bin unbeschnitten an den Lippen«. Da in 4,24–26 eine Beschneidung vorgenommen wird, kann man hier durchaus eine Beziehung erkennen¹².

11. Zwar wird unmittelbar vor unserer Szene in V. 22 und 23 zweimal ein »erstgeborener Sohn« erwähnt, woraus man schließen könnte, dass auch der Angriff von V. 24 gegen den »erstgeborenen Sohn« der Zippora gehe; so neben anderen etwa H. Kosmala, *The »Bloody Husband«*, in: ders., *Studies, Essays and Reviews*. Volume One. Old Testament, Leiden 1978, 52–66, bes. 60f., und Greenberg, 112–114. Aber V. 22f. befinden sich auf der Ebene der Rede und nicht auf der der Erzählung, auf der sich V. 24 bewegt. Auf dieser Ebene war zuletzt in V. 21 Mose nominalisiert gewesen, so dass sich das Suffix auch nur auf ihn beziehen kann; so zu Recht R. und E. Blum, *Zippora und ihr הָתָן דְּמִיָּם*, in: E. Blum u. a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 41–54, bes. 42; vgl. auch Robinson, 455: »in the extant text the victim cannot ... be the son ..., but only Moses himself«. Ebenso Propp, 499.
12. M. Buber, *Moses* [1948], Gerlingen 1994⁴, 78f. vermutet als Grund für JHWHs Überfall auf »den eben erst von ihm Entsandten«: »offenbar weil dessen Hingabe, nachdem er seinen Widerstand überwunden hat, ihm noch nicht vollkommen genug erscheint«, und stellt dann eine Beziehung her zu »dem Bild, mit dem die Bibel im Folgenden, auffallenderweise zweimal (6,12.30), in denselben Worten, Mose von neuem auf die Schwerfälligkeit seiner Rede hinweisen läßt, »Ich bin ja vorhäutig an Lippen« ...«. Vgl. auch I. Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Ap-*

Aber auch wenn Mose nicht von Anfang an der strahlende Held und Retter ist, zu dem er dann freilich immer mehr wird, liegen sowohl sein eigenes (Nicht-)Verhalten wie auch die Aggression JHWHs gegen ihn in 4,24–26 doch auf einer anderen Ebene als das, was sonst in Kap. 3 und 4 erzählt wird. Denn keineswegs ist Mose in diesen Kapiteln passiv, sondern er äußert durchaus verständliche Rückfragen und bringt nachvollziehbare Einwände gegen seine Berufung vor. Und JHWH will ihn an keiner Stelle dafür töten, sondern geht geduldig auf alles ein. Und selbst als sein Zorn entbrennt, schickt er ihm doch Aaron als »Mund« und sagt zu Mose selbst: »Du sollst ihm Elohim sein« (4,16). Mose als Gott für Aaron und der hilflos-passive Mose von 4,24–26 – auch das lässt sich nur mühsam integrieren.

So bringt die Fehlleistung von Ex 4,24–26 zu Tage, dass der Retter und Held durchaus nicht nur anfänglich zögert, sondern auch zumindest in *einer* und dazu lebensbedrohlichen Situation passiv bis zur Lähmung ist. Mit den psychoanalytischen, an der Männlichkeit Gottes orientierten Überlegungen von Howard Eilberg-Schwartz könnte man sagen: »another story emerges«. Nach dem offiziellen Diskurs gilt Eilberg-Schwartz zufolge, »that in the culture of ancient Israel a masculine God does authorize male domination in the social order ...«. Demgegenüber wäre die »andere Geschichte«, die in Ex 4,24–26 »zum Vorschein kommt«: »The divine male can be seen to compete with and threaten the role of human males«¹³.

Die Vorstellung des männlichen Helden, der von einem männlichen Gott in die völlige Passivität gedrängt wird, führt sofort zum nächsten Punkt.

3. Frauen als Retterinnen

Die eigentliche Heldin in Ex 4,24–26 ist Zippora. Sie tut das Richtige und rettet den Retter Israels vor dem Tod. Auch dies ist ein Motiv, das dem herrschenden Diskurs der Exoduserzählung widerspricht. Denn in ihm ist Mose von dem Augenblick an, da er als Erwachsener die Bühne betritt, der Held. Er erschlägt den ägyptischen Fronaufseher und muss fliehen (2,11–15). Als er das erste Mal seiner späteren Frau Zippora begegnet, ist er es, der sie und ihre sechs Schwestern vor den Hirten beschützt, die sie von den Tränkrinnen wegjagen wollen (2,15–17)¹⁴. Und nachdem er einmal den Auftrag JHWHs angenommen hat und nach Ägypten gegangen ist, tritt er in den Plagenerzählungen dem Pharao als unbeugsamer Führer seines Volkes entgegen.

Gewiss kommen Frauen in der Exoduserzählung vor, und sie spielen in ihr sogar eine entscheidende Rolle. Es sind die Hebammen, die das Überleben der israelitischen Jungen ermöglichen (1,15–22). Es sind Moses Mutter und seine Schwester sowie die Tochter des Pharao, die es möglich machen, dass der kleine Mose aufwächst (2,1–10). Aber diese Frauen sind im wahrsten Sinn des Wortes an den Rand der Erzählung gedrängt. Sie spielen so lange eine Rolle, bis der Held »groß gewor-

proach, Cambridge, MA / London 1992, 81: »Moses' arguments with God in these accounts« – seine Weigerungen in Ex 3f. und der Hinweis auf seine »unbeschnittenen Lippen« in Ex 6 – »become an eerily physic combat in the »Bridegroom of Blood« ...«.

13. H. Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994, 140.

14. Pardes, 84: »Moses was surely on a safer road to conventional heroism when he rescued Zipporah and her sisters from the shepherds in Exodus 2.«

den« ist, wie es 2,11 formuliert, darin übrigens den vielen Frauen in der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu nach Lk 1–2 nicht unähnlich. Später taucht dann noch einmal Mirjam auf. Aber bekanntlich wird auch ihr Lied aus Ex 15,21 erst einmal dem Mose selbst in den Mund gelegt (15,1) (nur in der hierin einzigartigen Aussage von Mi 6,4 werden dann Mose, Aaron und Mirjam wieder in einem Atemzug genannt)¹⁵.

Es ist allein Zippora, der es gelingt, wenigstens bis an den Übergang von Midian zum Volk Israel in Ägypten eine entscheidende Rolle zu spielen. Nicht nur das Kind Mose ist auf die Fürsorge von Hebammen, Müttern und Schwestern angewiesen. Auch der erwachsene Mose verdankt sein Leben der Geistesgegenwart seiner Frau. Dies ist eine weitere der verdrängten Wahrheiten, die in Ex 4,24–26 ans Licht kommt¹⁶. Für Ilana Pardes bei ihrer Suche nach »Gegentraditionen in der Bibel« ist es sogar *die* Wahrheit des Textes. Sie nimmt den längst geäußerten Gedanken auf, dass das dämonische Bild von Jahwe auf polytheistischen Hintergrund verweist, und führt es fort. »What most biblical scholars have overlooked is that the representation of Zipporah comes strikingly close to representations of guardian goddesses in polytheistic texts. Such goddesses are frequently the primary caretakers of striving young heroes«, wobei sie als Vergleichsgestalten Inanna und Ishtar aus der mesopotamischen sowie Athene und Venus aus der griechisch-römischen Überlieferung nennt. Sie fährt fort: »What is more, the protection these goddesses offer often entails struggles with other deities (usually male deities) on behalf of their chosen heroes«¹⁷. Zippora als Moses Schutzgöttin wäre also die oder wenigstens eine der verborgenen Wahrheiten, die durch die »Fehlleistung« dieses Textes wieder an die Oberfläche gelangt wäre.

4. Die Beschneidung

Das Geschehen um den aggressiven Gott, den hilflosen Helden und die rettende Frau ist erzählerisch in einen ganz einfachen Spannungsbogen eingebunden. Mit »Da trat JHWH ihm entgegen und suchte ihn zu töten« wird er eröffnet (V. 24) und mit »da ließ er von ihm ab« geschlossen (V. 26a). Die entscheidende Wende wird in dem Vers dazwischen erzählt: Zippora beschneidet ihren Sohn und berührt mit der Vorhaut »seine Füße« – wessen, können wir offen lassen.

Entscheidender Zug der Erzählung ist also ein Beschneidungsgeschehen. Das Thema Beschneidung spielt in der hebräischen Bibel quantitativ gesehen keine allzu breite Rolle, ist aber von qualitativ höchster Bedeutung. Wie aus der häufig wieder-

15. Zur Ambivalenz von Ex 1–2, wo Frauengestalten in ihrer Stärke gezeigt, zugleich aber dem patriarchalen Diskurs ein- und untergeordnet werden, vgl. J. C. Exum, *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*: JSOT. S 215, Sheffield 1996, bes. 80–100.

16. S. D. Kunin, *The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis*, in: JSOT 70, 1996, 3–16 beschreibt Zipporas Rolle als »Umkehrung der Frauenrolle«, sieht solche »Umkehrung« aber als durchgängigen Zug der Moseüberlieferung an: »In the text we find a woman, Zipporah, performing a male role; that is, circumcision. This action is clearly part of a general pattern of inversion of the role of women found throughout the Moses myth« (12). »The structural and narrative role of Zipporah is explained through the overall pattern of inversion« (15). Kunins Belegtexte sind freilich die Randtexte aus Ex 1–2 und Ex 15, und mit der Behauptung eines »overall pattern of inversion« wird gerade das Befremdliche des Textes eingeebnet.

17. Pardes, 88 f.

kehrenden Bezeichnung der Philister als der »Vorhütigen«¹⁸ hervorgeht (Ri 14,3; 15,18; 1 Sam 14,6; 17,26.36; 31,4; 2 Sam 1,20; 1 Chr 10,4; vgl. auch 1 Sam 18,25.27; 2 Sam 3,14), ist die Beschneidung für die Israeliten den Philistern gegenüber ein ethnisch-kulturelles Unterscheidungsmerkmal. In der Erzählung von der Vergewaltigung Dinas in Gen 34 wird vorausgesetzt, dass auch die kanaanäischen Bewohner Sichems unbeschnitten sind. Aus dem ethnisch-kulturellen Unterscheidungsmerkmal wird dann – grundgelegt in Gen 17 – das religiöse Zeichen des Gottesbundes. Die Beschneidung des Fleisches der Vorhaut, so Gen 17,11, »soll zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch werden«. Sie ist an den acht Tage alten Jungen zu vollziehen (V. 12). Zum Haus gehörige Sklaven sind ebenfalls zu beschneiden (V. 12 f.). Vorhütige, die sich nicht beschneiden lassen, sind als Bundesbrüchige auszurotten (V. 14).

Dieser herrschende Diskurs über die Beschneidung als ethnisch-kulturelles Unterscheidungsmerkmal und religiöses Zeichen wird, und das ist für die Deutung von Ex 4,24–26 wichtig, auch in der Exodusüberlieferung aufgegriffen. In Ex 12,43–49 wird nämlich die Teilnahme an der Feier des Passa bei allerlei Nicht-Israeliten – Sklaven und Fremdlingen – an deren Beschneidung gebunden. Auf den Passatext in Ex 12 hatte ja auch schon die Vorstellung des tötenden Gottes, gegen den nur ein Blutritus schützt, geführt. Sollte es also auch zwischen der Beschneidung in Ex 4 und der allgemeinen Beschneidungsforderung, wie sie in Ex 12 aufgegriffen wird, eine Beziehung geben? Diesen Weg der Deutung gehen Ruth und Erhard Blum. Ihnen zufolge ist in Ex 4 das »Fehlen der Beschneidung ... (sichtbarer) Ausdruck der Nicht-Zugehörigkeit von Mutter und Sohn zu Israel, der Gemeinschaft des Mose«, und geht es in dem Text »letztlich um die Herleitung/Legitimierung der Zugehörigkeit von Moses Frau und Sohn zu Israel«. Und sie schließen ihre Studie, die sie mit dem Vorsatz begonnen hatten, »sich bewußt auf die gegebene Textgestalt und ihren Kontext« einzulassen, mit der Feststellung, dass sich diese Vorgabe bewährt habe: »Man kann nicht nur, sondern muß wohl das Ganze im Kontext der Moseerzählung lesen«¹⁹.

Vor dem Hintergrund der psychoanalytischen Vorstellung von der Fehlleistung muss man freilich hinzufügen: Dies ist nur *eine* Lesart, die des offiziellen Diskurses. Unter ihr quillt unübersehbar etwas Anderes hervor. Im offiziellen Diskurs gibt es einen *terminus technicus* für »beschneiden«, das Verb **כָּרַח** mit seinen Ableitungen, von denen eine auch in Ex 4,26 vorkommt. Warum aber wird es an der entscheidenden Stelle in V. 25 nicht verwendet, sondern die singuläre Ausdrucksweise: »sie schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab«? Im offiziellen Diskurs soll zwar der Vorhütige, der sich nicht beschneiden lässt, getötet werden (Gen 17,14). Aber dass umge-

18. Die von Buber geprägte Übersetzung »vorhütig« oder »vorhautig« ist dem »unbeschnitten« der Wörterbücher und herkömmlichen deutschen Bibelübersetzungen (Luther, Zürcher Bibel, Einheitsübersetzung) vorzuziehen. Da **כָּרַח** von **כָּרַח** = »Vorhaut« abgeleitet ist, geht die Bezeichnung als **כָּרַח** vom Vorhandensein der Vorhaut und nicht vom Fehlen der Beschneidung aus; vgl. M. Buber, Die Schrift und ihre Verdeutschung, in: ders., Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel, München / Heidelberg 1964, 1093–1186, bes. 1102.

19. R. und E. Blum, Zippora, Zitate 42.49f.53. – Weitere, im einzelnen recht unterschiedlich akzentuierte Varianten der Deutung der Erzählung vom Gedanken der Integration her finden sich bei G. Richter, Zwei alttestamentliche Studien. I. Der Blutbräutigam, in: ZAW 39, 1921, 123–128 und B. J. Diebner, Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24–26, in: DBAT 18, 1984, 119–126.

kehrt die Beschneidung als apotropäische Maßnahme gegen göttliche Tötungsversuche eingesetzt werden könnte, hat dort keinen Platz²⁰. Dass die Beschneidung entgegen dem Üblichen durch die Mutter vorgenommen wird, ließe sich noch mit der Notsituation erklären (vgl. 1 Makk 1,60; 2 Makk 6,10), obwohl in Ex 4,24–26 der Vater ja anwesend ist. Was aber soll es, dass diese Mutter dann zugleich noch zur Braut wird? Und wie ist die Kombination der Blutsvorstellung, die auf Blutsverwandschaft zielt, mit dem Wort *תָּוּוּ*, das immer nur nicht blutsverwandte Verschwägerter meint, zu deuten?

Bevor ich der Frage nachgehe, welche Wahrheit über die Beschneidung, die im offiziellen Diskurs verborgen ist, in Ex 4,24–26 möglicherweise zum Vorschein kommt, muss ich eine methodische Zwischenüberlegung einschalten. Die Signale des Unbewussten und Verdrängten, die in Fehlleistungen, aber auch in Träumen oder in der analytischen Erinnerungsarbeit zum Vorschein kommen, tun dies keineswegs unverschlüsselt. Fehlleistungen, Träume, Erinnerungen müssen allererst gedeutet werden. In der an Freud orientierten Psychoanalyse gilt es als unumstößliche Regel, dass solche Deutung nur in der Interaktion zwischen Analytiker und Analysand geschehen kann. Die Aufgabe des Analytikers ist dabei eher die einer Hilfeleistung. Lassen sich die isolierten, verfremdeten und widersprüchlichen Signale in der Darstellung des Patienten (noch) nicht deuten, sind weitere Sitzungen nötig, bis der Patient seine Deutung gefunden hat.

Und genau so kann man mit Texten nicht verfahren – und schon gar nicht mit antiken. Man kann sie nicht auf die Couch legen und weiter assoziieren lassen. In den Worten von van Ruiten und Vandermeersch, die sich kritisch mit »Psychoanalyse und historisch-kritischer Exegese« auseinandersetzen, gesprochen: »Ein Text ist ... kein Patient, der auf der Couch liegt ... Interpretieren (sc. in der analytischen Sitzung) fällt nicht damit zusammen, ein Stück Information mitzuteilen, um eine Lücke in der Kenntnis des Patienten aufzufüllen. Eine psychoanalytische Interpretation setzt eine komplexe, Regeln folgende intersubjektive Interaktion in einem spezifischen kulturellen Kontext voraus«²¹. Da eine solche inszenierte Interaktion wie in der psychoanalytischen Sitzung einem Text gegenüber nicht möglich ist, ist die Versuchung groß, dass der Text-Analytiker sich an die Stelle des Textes begibt und dessen Rätsel seinerseits erklärt. Was in der Psychoanalyse streng verboten ist, nämlich mehr wissen zu wollen als der Patient selbst, wird dann munter betrieben. Der Ausleger weiß, was der Text eigentlich sagen will, was seine geheime, seine wahre Botschaft an uns ist. Das ganze Unterfangen der sog. tiefenpsychologischen Bibelinterpretation beruht auf diesem unseriösen Verfahren. Dazu noch einmal das Urteil von van Ruiten und Vandermeersch: »Wer Texte unmittelbar deutet in der Meinung,

20. E. Blum, der den apotropäischen Charakter in Ex 4,24–26 durchaus sieht, stellt ihn völlig unverbunden neben die Vorstellung vom Anschluss an den »Verwandschaftsverband Moses«: »*zugleich* wird eine apotropäische Wirkung des B[eschneidungs]blutes vorausgesetzt« (E. Blum, Art. Beschneidung II. Bibel (1998), in: RGG⁴ Bd. 1, 1355 f., Zitat 1355; Hervorhebung R. K.).
21. J. van Ruiten / P. Vandermeersch, Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freud's boek over Mozes en het montheïsme: op zoek naar het »echte feit«, in: Tijdschrift voor Theologie 34, 1994, 269–291: »Een text is ... geen patiënt die op de bank ligt ... Interpretieren valt niet zomaar samen met het mededelen van een stuk informatie om een lacune in de kennis van de patiënt op te vullen. Een psychoanalytische interpretatie veronderstelt een complexe, geregeleerde intersubjectieve interactie in een specifieke culturele context« (272).

ihnen treffsicher seine Interpretation auferlegen zu können, betreibt das, was Freud als ›wilde‹ Psychoanalyse kennzeichnete²².

Dennoch gestehen auch die mit ihrer kritischen Einstellung zitierten van Ruiten und Vandermeersch zu, »dass die verschiedenen Faktoren, die in einer analytischen Sitzung auf künstliche Weise aktiviert werden, auch im täglichen Leben vorkommen und ... funktionieren«²³. Sie denken dabei insbesondere an »allerlei Situationen, in denen Menschen mit Sinnggebung und Interpretation beschäftigt sind, indem sie lesen, schreiben, lehren oder Unterricht folgen«²⁴. Dies gilt dann für den Akt der Textlektüre, und tatsächlich konzentriert sich ein wichtiger Zweig gegenwärtig betriebener psychoanalytisch orientierter Exegese auf den Lektürevorgang²⁵. Es gilt aber auch für den Akt der Textproduktion, dessen Ergebnis sich im uns vorliegenden Text niederschlägt. Achten wir also einmal auf solche Faktoren, die in unserem Text Ex 4,24–26 vorkommen, ohne dass wir vorschnell den Anspruch erheben, damit der wahren Geschichte, die hinter dem uns erzählten Text zum Vorschein kommt, schon auf die Spur gekommen zu sein. Ich sehe vor allem drei Hinweise.

(1) Die Vornahme der Beschneidung durch Zippora und die Berührung »seiner Füße« – gleich, ob die des Sohnes, Moses oder JHWHs selbst, gleich auch, ob die Füße wörtlich oder übertragen für das Geschlecht gemeint sind – führt dazu, dass die Gottheit ihren Angriff sein lässt. Das Beschneidungsblut hat also, wie vielfach festgestellt, apotropäische Wirkung. Dies leuchtet aufgrund unserer Geschichte leicht ein. Man darf darüber aber nicht vergessen, dass in der Bibel die Beschneidung »is usually discussed within the context of extensive covenantal affirmations ..., and its apotropaic character – with the exception of our curious story – is relegated to the background ...«²⁶. Während die Beschneidung im durch Gen 17 geprägten Diskurs zum bloßen Bundeszeichen sublimiert wird, kommt in Ex 4,24–26 ihr gewalttätiger Charakter zum Vorschein: Nur durch Blut lässt sich die Gottheit besänftigen. Dennoch bleibt die Frage offen: Warum kann es nicht das Blut eines Tieres sein wie beim Passaopfer in Ex 12, das ja ebenfalls apotropäisch wirkt? Und wenn es schon Menschenblut sein muss, warum kann es dann nicht etwas aus der Fingerkuppe oder dem Unterarm sein?²⁷ Warum muss es Blut der Vorhaut sein? Das führt zur nächsten Beobachtung.

(2) Da Zippora ihren Sohn beschneidet, muss er zuvor noch unbeschnitten gewesen sein. Will man hinter der Unbeschnittenheit nicht eine durch nichts erklärbare Nachlässigkeit Moses vermuten, muss man davon ausgehen, dass bei den Midia-

22. A. a. O., 272: »Wie teksten rechtstreeks duidt met de bedoeling er trefzeker zijn interpretatie aan te kunnen opleggen, doet aan wat Freud bestempelde als ›wilde‹ psychoanalyse.«

23. A. a. O., 273: »... dat de verschillende factoren die in een analytische sitting op kunstmatige wijze geactiveerd worden, ook in het dagelijkse leven bestann en ... functioneren«.

24. Ebd.: »... allerlei situaties waarin mensen bezig zijn met zingeving en interpretatie, door te lezen, te schrijven, te doceren of onderricht te volgen«.

25. Zu erwähnen sind hier besonders die Arbeiten von Hartmut Raguse, vgl. v. a. *ders.*, Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart u. a. 1993, und darin die Überschrift zum 4. Hauptteil: »Lesen und klinische Psychoanalyse als dialogische Situationen«.

26. Pardes, 88.

27. E. Kutsch, Der sogenannte »Blutbräutigam«. Erwägungen zu Ex 4,24–26, in: W. Voigt (Hg.), XX. Deutscher Orientalistentag. Vorträge, ZDMGSuppl 4, Wiesbaden 1980, 122f.: »Warum aber ... ist das Blut für diesen Ritus nicht einfach aus einem Schnitt etwa in den Arm gewonnen worden ...?« (123).

nitern, zu denen Zippora gehört und in deren Verband Mose lebt, die Beschneidung erst zu einem späteren Zeitpunkt vorgesehen war, wahrscheinlich anlässlich der Pubertät oder Hochzeit, die in vorbürgerlichen Gesellschaften ohnehin zeitlich sehr viel enger beieinander liegen als in unserem Kulturkreis. Auf den Zusammenhang von Beschneidung und Hochzeit verweist auch deutlich das ansonsten eher rätselhafte Wort vom »Blutbräutigam«.

Wieder, wie schon bei den Beobachtungen zur apotropäischen Wirkung des Beschneidungsblutes, kann offen bleiben, wen Zippora mit der Vorhaut berührt, ob sie die richtigen Füße oder das Geschlechtsteil berührt, sowie die Frage, wen sie als »Blutsbräutigam« bezeichnet. Auch muss die Erzählung nicht zur Ätiologie der Kleinkinderbeschneidung stilisiert werden, was sie nicht hergibt²⁸. Vollends kann auf die phantasievollen Rekonstruktionen einer »ursprünglichen« Erzählung verzichtet werden, die in der Sekundärliteratur immer wieder vorgenommen werden²⁹. Es genügt festzuhalten, dass in der Erzählung »der ursprüngliche Zusammenhang von Beschneidung und Pubertätserklärung oder Hochzeit durch(scheint)«³⁰. Das heißt nämlich, sie kennt einen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Sexualität³¹. Auch das scheint selbstverständlich, wird doch die Beschneidung am männlichen Sexualorgan vorgenommen. Aber eben diese scheinbare Selbstverständlichkeit ist im offiziellen Beschneidungsdiskurs sublimiert. Die Beschneidung als bloßes Bundeszeichen ist a-sexuell geworden. So wie Gen 17 die Beschneidung einführt, könnte auch das Abschneiden des Ohrläppchens als Bundeszeichen dienen. Demgegenüber hält Ex 4,24–26 die Erinnerung wach, dass Beschneidung nicht nur am Sexualorgan vorgenommen wird, sondern auch einen ursächlichen Zusammenhang mit der Sexualität des Mannes hat. Doch welcher ist das?

(3) Die Beschneidung kommt bekanntlich nicht nur bei den Israeliten vor, sondern ist weltweit verbreitet mit Ausnahme der nichtsemitischen Völker Asiens, der Indogermanen, der Babylonier und der Assyrer³². Da sie an den Sexualorganen vorgenommen wird – und bei vielen Völkern nicht nur an den männlichen –, lässt sich

28. Schon nach *B. Baentsch*, Exodus – Leviticus: HK I/2.1, Göttingen 1900, 36 wollte die Erzählung von der Beschneidung des Zipporasohnes »die Verlegung derselben aus den Jahren der Mannbarkeit in das Kindesalter erklären«.

29. Am bekanntesten ist wohl die von *E. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle a. S. 1906, 59 angedeutete, von *Greßmann*, Mose (s. Anm. 1), 56–61 ausgeführte und von *E. Auerbach*, Moses, Amsterdam 1953, 54–56 aufgenommene Rekonstruktion, ursprünglich habe ein Dämon das *ius primae noctis* mit Zippora beansprucht, den sie durch Beschneidung Moses und Applizierung des Beschneidungsblutes an den Penis des Dämons in den Irrtum versetzt, er habe sie entjungfert. Diese Rekonstruktion hat allerdings kübelweise Spott auf sich gezogen; für *J. Hehn*, Der »Blutsbräutigam« Ex 4,24–26, in: ZAW 50, 1932, 1–8 ist sie »geradezu grotesk« (1), für *Kosmala*, Husband (s. Anm. 11), 54, »so phantastic, not to say ridiculous« und für *B. Jacob*, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 101 ist sie von allen Deutungen »am gewisesten falsch«.

30. *H. Holzinger*, Exodus: KHC II, Tübingen u. a. 1900, 16.

31. Zur Ehrenrettung der oben zitierten Rekonstruktion von Meyer und Greßmann muss gesagt werden, dass sie diesen Zusammenhang von Beschneidung und männlicher Sexualität ernstnimmt. Er scheint im Übrigen auch in anderen biblischen Erzählungen durch, so wenn die Sippe des Vergewaltigers der Dina zur Beschneidung der männlichen Geschlechtsteile gezwungen wird (Gen 34) oder wenn David die Vorhäute erschlagener Philister beibringen muss, um sich seine Frau zu erwerben (1 Sam 18,17–30).

32. So nach *H. Wisßmann*, Art. Beschneidung I. Religionsgeschichtlich, in: TRE V, Berlin / New York 1980, 714–716, bes. 714.

in großer Allgemeinheit formulieren: »Das urspr[ünglich] Gemeinte bleibt in der geläufigen Vorstellung präsent, erst die B[eschneidung] mache jemanden wirklich zum Mann bzw. zur Frau«³³. Viel erklärt ist damit freilich noch nicht. Und geht man der Frage nach, welcher *Zusammenhang* denn zwischen der Manipulation an den Sexualorganen und dem Zum-Mann bzw. Zur-Frau-Werden besteht, wird man eher skeptisch urteilen müssen: »Es sind zahlreiche Hypothesen aufgestellt worden, um aus dem komplexen Begründungszusammenhang, der hinter diesen so ... befremdlichen Praktiken zu vermuten ist, wenigstens Hauptmotive, wenn nicht sogar ein Hauptmotiv und dessen weltweite Geltung zu isolieren; es erhellt die Schwierigkeit dieses Unterfangens, wenn häufig einander widersprechende Deutungen das Ergebnis sind«³⁴.

So wenig es also darum gehen kann, die »wahre« oder »ursprüngliche« Geschichte hinter Ex 4,24–26 zu rekonstruieren, so wenig kann es darum gehen, aus Ex 4 den »wahren« oder »ursprünglichen« Sinn der Beschneidung zu erheben. Und doch kann nicht übersehen werden, dass der kurze Text eine Spur legt, die weit vom offiziellen Diskurs mit seiner asexuellen Sublimierung der Beschneidung zum Bundeszeichen wegführt. Dies ist seine merkwürdige Ausdrucksweise, dass Zippora »die Vorhaut ihres Sohnes abschneidet«. Das dabei verwendete כרת für »abschneiden« wird in Lev 22,24 als passives Partizip in einer Reihe verwendet, bei der es insgesamt um nicht opferfähige männliche Tiere geht, wobei sich die Partizipien immer auf die Hoden des Tieres beziehen: »zerquetscht, zerstoßen, weggerissen oder abgeschnitten«. In Dtn 23,2 ist dann von männlichen Menschen die Rede: »Ein durch Zermalmung Zerquetschter (sc. an den Hoden) oder ein am Glied Abgeschnittener soll nicht in die Gemeinde JHWHs kommen«. Hier ist nicht mehr von rituell kanalisierter Beschneidung die Rede, sondern von Verstümmelung und Entmannung. Und indem Ex 4,25 das in diesem Zusammenhang verwendete כרת = »abschneiden« benutzt, stellt es einen Zusammenhang her zwischen Beschneidung und Kastration³⁵.

Die Herstellung dieses Zusammenhangs ist keine Erfindung der modernen Psychoanalyse. Schon Paulus fordert seine galatischen Gegner, die die Beschneidung auch für Christen verlangen, in sarkastischer Weise auf, sie sollten sich doch gleich »verschneiden« lassen (ἀποκόπτωμαι) (Gal 5,12). Doch auch wenn sie ihn nicht erfunden hat, greift die Psychoanalyse diesen Zusammenhang von Beschneidung und Kastration doch ihrerseits auf. Freud bettet ihn ein in seinen Mythos von der Urhorde, in der der Urvater seine Macht über die Söhne ausübt:

Der Wille des Vaters aber war nicht nur etwas, woran man nicht rühren durfte, was man hoch in Ehren halten musste, sondern auch etwas, wovor man erschauerte, weil es einen schmerzlichen Triebverzicht erforderte. Wenn wir hören, dass Moses sein Volk »heiligte« durch die Einführung der Sitte der Beschneidung, so verstehen wir jetzt den tiefen Sinn dieser Behauptung. Die Beschneidung ist der symbolische Ersatz der Kastration, die der Urvater einst aus der Fülle seiner Machtvollkommenheit über die Söhne verhängt hatte, und wer dies Symbol an-

33. M. Schuster, Art. Beschneidung I. Religionswissenschaftlich (1998), in: RGG³ Bd. 1, 1354f., Zitat 1354.

34. Wißmann, 714.

35. Hier verdient auch der Hinweis von W. Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, 64–67 Beachtung, dass in den antiken »von Babylonien bis Syrien und Kleinasien« verbreiteten Heiligtümern, »wo Kastraten einer Großen Göttin dienten« (64f.), »die Kastration mit einem steinernen Messer durchgeführt« wurde (67) – genau so, wie Zippora einen Feuerstein benutzt.

nahm, zeigte damit, dass er bereit war, sich dem Willen des Vaters zu unterwerfen, auch wenn er ihm das schmerzlichste Opfer auferlegte.³⁶

Ganz in Freuds Bahnen mit seiner Rekonstruktion einer Urhorde bleibt Ilana Pardes, die Freud aber vorwirft, die Rolle der Frauen in dieser Konstellation völlig zu vernachlässigen, und die gerade in Ex 4 die Spur einer solch aktiven Frauenrolle findet:

What Freud neglects to take into account ... in his depiction of the primal horde ... is that women (and mothers in particular) – despite, or rather because of, their powerlessness – may have an important role in teaching the weak and threatened young sons how to trick hostile oppressors, how to submit to paternal will and at the same time usurp the father's position.³⁷

In diese Konstellation von Freud und in seinem Gefolge Pardes, die die Gottesbeziehung von der Vater-Sohn-Beziehung aus denkt (und nur die Rolle der Frauen jeweils anders definiert), bringt Howard Eilberg-Schwartz die Frage der homoerotischen Komponente des Gott-Mann-Verhältnisses ein. Ein Mann, der einen männlichen Gott liebt, gerät in eine homoerotische Beziehung. Da zu unterstellen ist, dass »the desire of heaven was nearly always imagined as male and heterosexual, Israelite women theoretically should have been the appropriate objects of divine desire. The insertion of Israelite men into this equation required their unmanning«³⁸. Und genau das werde in Ex 4 erzählt: »If it is Moses' genitals that she (sc. Zippora) touches, then Moses' manhood must already be exposed. God's attack on Moses is in part an attack on his masculinity. This is why circumcision appeases God. The blood of circumcision is a symbolic acknowledgment that a man's masculinity belongs to God«³⁹. Das gilt dann auch generell: »... circumcision was for the ancient Israelites a symbol of male submission. Because it is partially emasculating, it was a recognition of a power greater than man«⁴⁰.

Da aber in der »*ménage à trois*: God/Israelite man/Israelite woman«⁴¹, in der natürlicherweise der männliche Gott allein die Frau lieben und den Mann als Rivalen empfinden müsste, zugleich die faktische irdische Herrschaft der Männer über die Frauen nicht gefährdet werden soll, bekommt nach Eilberg-Schwartz die Beschneidung noch eine zweite positive Bedeutung, und zwar bezogen auf das männliche Sexualorgan als Zeugungsglied: »It is the Father who dispenses the rights of reproduction to the son. This control over the son's reproductive success is one of the reasons why the male genital organ is marked with the sign of circumcision. It signifies the Father's blessing of the son's reproduction«⁴². Ich glaube im Übrigen, dass man auch für diese Deutung eine biblische Spur finden kann. In Gen 17 nämlich wird die Beschneidung zunächst als Bestätigung verschiedener Verheißungen, darunter der Mehrungsverheißung, eingeführt. Nachdem sie dann eingeführt ist, schließt sofort die Verheißung an, dass die unfruchtbare Sara gebären soll. Ist dieser Zusam-

36. S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion [1939], in: ders., Gesammelte Werke 16. Band, Frankfurt a. M. 1968³, 230. – Zur Diskussion psychoanalytischer Positionen zur Frage der Beschneidung nach Freud vgl. A. C. Arencibia, Psicoanálisis y Biblia. Revisión de estudios sobre el AT, in: EstBíbl 51, 1993, 531–564, bes. 539–548.

37. Pardes (s. Anm. 12), 83.

38. Eilberg-Schwartz, 138.

39. A. a. O., 160.

40. A. a. O., 161.

41. A. a. O., 138.

42. A. a. O., 141.

menhang kein bloßer Zufall, dann bedeutet er: Beschneidung des Mannes ist Voraussetzung für die Fruchtbarkeit des Paares.

Als Exeget muss ich hier abbrechen. Ich kann die Positionen der Psychoanalyse nur referieren und auf exegetische Befunde hinweisen. Ich kann diese Positionen aber nicht entscheiden. Das liegt daran, dass die Texte zwar Spuren des Verdrängten enthalten, diese aber keinen unmittelbaren Rückschluss auf das zulassen, was da verdrängt ist. Es ist ähnlich wie bei der Traumdeutung⁴³. Freud unterscheidet zwischen dem manifesten Trauminhalt – das, was ich nach dem Erwachen als meinen Traum erzählen kann – und seinem latenten Inhalt, der nur durch die »Analysenarbeit« erhoben werden kann⁴⁴. Bei schriftlichen Texten haben wir nur deren manifesten Inhalt. »Analysenarbeit« dagegen, wie man sie mit einem Patienten betreiben kann, ist, wie ich am Eingang zu diesem Abschnitt betont habe, dem Text gegenüber nicht möglich. Deshalb muss sich die Exegese mit dem Aufweis von Spuren und dem Erwägen möglicher Deutungen begnügen. Einen weiterreichenden Beitrag kann sie nicht leisten. Umgekehrt kann die Psychoanalyse aber der Exegese zu der Einsicht verhelfen, dass Phänomene wie Isoliertheit und Integriertheit eines Textes, Verständlichkeit und Unverständlichkeit, logischer Zusammenhang und scheinbare Zusammenhanglosigkeit nicht Folgen literarischer Manipulationen, redaktioneller Ungeschicklichkeiten oder überlieferungsgeschichtlicher Unglücksfälle sein müssen. Sie können auch verschiedene Ebenen des Bewusstseins widerspiegeln.

IV. Kollektives Gedächtnis und Krypta

Eine letzte Frage habe ich bis jetzt offen gehalten: Geht es bei dem Vergleich eines Textes wie Ex 4,24–26 mit dem Phänomen der Verdrängung und der Fehlleistung allenfalls um eine Analogie zu Erscheinungen beim individuellen Gedächtnis, an dessen Untersuchung diese Begriffe gewonnen wurden, liegt also bei der Verwendung dieser Begriffe metaphorische Sprache vor? Oder ist die Verdrängung und ihre Wiederkehr in Fehlleistungen ein reales Phänomen dessen, was als kollektives Gedächtnis bekannt ist? Sind also Verdrängung und Fehlleistungen als Phänomene des kollektiven Gedächtnisses vorstellbar?

Herkömmlich unterscheidet man beim kollektiven Gedächtnis zwei Erscheinungsformen. Die erste ist das »kommunikative Gedächtnis«. Es ist das Alltagsgedächtnis, in dem unorganisiert Erinnerungen weitergegeben werden. Die meisten Menschen kommen bei der Frage nach ihren Vorfahren mit Sicherheit bis zu den Großeltern, mit Unsicherheit zu den Urgroßeltern, und danach hört es meistens auf. Das heißt, das kommunikative Gedächtnis hat einen wandernden Zeithorizont, der etwa 80–100 Jahre umfasst. Davon unterschieden ist das »kulturelle Gedächtnis«. In ihm wird Erinnerung objektiviert und organisiert, sei es mündlich in Ritualen und Festen, monumental in Bauwerken und Denkmälern oder schriftlich in Inschriften oder Büchern. Es hat keinen wandernden Zeithorizont, sondern eine zeitliche Fixierung in der Vergangenheit⁴⁵.

43. Im Übrigen hat man Ex 4,24–26 durchaus zutreffend mit einem Traum verglichen, so Propp (s. Anm. 3), 496–498.

44. S. Freud, Über den Traum [1901], in: Gesammelte Werke 2./3. Band, 1940, 645–700, bes. 654 f.

45. Zu dieser Beschreibung des kollektiven Gedächtnisses vgl. etwa J. Assmann, Kollektives Gedäch-

In dieser Beschreibung des kollektiven Gedächtnisses ist zunächst kein Platz für Phänomene des Verdrängens und der Fehlleistung. Dennoch bin ich der Ansicht, dass Verdrängung und Fehlleistung nicht nur im individuellen, sondern auch im kollektiven Gedächtnis eine Realität sind. Im Anschluss an Assmann möchte ich von einem »kryptischen Gedächtnis« sprechen. In seinem Moses-Buch stellt Assmann die These auf, die Erinnerung an den Pharaon Echnaton, die aus dem kulturellen Gedächtnis der alten Welt mit durchschlagendem Erfolg gelöscht wurde, lebe in der Geschichte von den Aussätzigen fort, die bei Manetho überliefert wird. Sie »läßt sich somit als ein besonderer Fall einer verschobenen und verformten Erinnerung deuten. ... Um einen Begriff der Psychoanalyse zu verwenden, bildeten sie (sc. die Erinnerungen an Echnaton) eine »Krypta«, d. h., sie wurden unzugänglich für die bewußte Reflexion und Verarbeitung«⁴⁶. Terminologisch unterscheidet Assmann dann zwischen »Krypta«, das sind verdrängte Erinnerungen, die über Generationen hinweg weitergegeben werden, und »Verdrängung« als einer Erscheinung des individuellen Seelenlebens⁴⁷.

Wie soll man sich das Funktionieren eines solchen kryptischen Gedächtnisses über Generationen hinweg vorstellen? Im kulturellen Gedächtnis werden solche Erinnerungen *per definitionem* gerade nicht gepflegt. Aus dem kommunikativen Gedächtnis mit seinem Zeithorizont müssten sie mit der Zeit verschwinden. Aber genau das gilt wohl nur für die bewussten Erinnerungen: Wie die Urgroßeltern hießen, wo sie lebten, welchen Beruf sie hatten. Verdrängtes hingegen kann, gerade weil es verdrängt ist, wohl über lange Zeiträume weitergegeben werden. Aus der Familientherapie ist bekannt, dass Fehlverhalten aufgrund familiärer Konstellationen sich über Generationen hinweg fortpflanzt und fast nicht korrigierbar ist, wenn es nicht bewusst gemacht wird. Solange es unbewusst bleibt, wird es immer wieder von den Eltern auf die Kinder weitergegeben. Dasselbe gilt für Vorurteile, sagen wir gegen Jesuiten oder gegen Juden. Gerade wenn solche Vorurteile politisch nicht korrekt sind, also nicht offen gepflegt werden dürfen und also auch nicht offen bearbeitet werden können, werden sie umso erfolgreicher weitergegeben. Durch nonverbale Verhaltensweisen wird den nachfolgenden Generationen signalisiert, was man von solchen Leuten zu halten hat: Man hat sie nicht zu Bekannten, sie werden nie eingeladen, sie werden unhöflich begrüßt o. ä. Ohne eine einzige Äußerung auf bewusster Ebene empfinden die Kinder die Ablehnung gegen diese Gruppen – und werden sie genauso weitergeben. Oder aber es werden, wie in Assmanns Beispiel von den Aussätzigen, nicht die wahren Geschichten weitererzählt, sondern Verschiebungen.

»Die Erbauung der Krypta vollendet, muß sie versiegelt werden. ... Keine Krypta ohne Bau: einer erbauten Architektur, eines erbaulichen Diskurses«⁴⁸. Mein Plädoyer geht dahin, die Bibel nicht nur als »erbaulichen Diskurs«, als Dokument des kulturellen Gedächtnisses zu lesen, sondern in ihr nach Spuren zu suchen, die in die Krypta, in das kryptische Gedächtnis führen. Einige prominente Geschichten, die

nis und kulturelle Identität, in: ders. / T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis (stw 724), Frankfurt a. M. 1988, 9–19.

46. J. Assmann, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, München / Wien 1998, 66 f.

47. A. a. O., 94.

48. J. Derrida, FORS. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok, in: Nicolas Abraham / Maria Torok, Kryptonimie. Das Verbarium des Wolfsmanns, Frankfurt/M. u. a. 1979, 5–88, Zitat 53.

alle von Göttern, Geschlechtlichkeit und Gewalt handeln (Gen 6,1–4; Gen 32,23–32; Ex 4,24–26), zeigen, dass diese Spurensuche nicht vergeblich sein dürfte.

Zusammenfassung

Die kurze Szene von JHWHs Überfall auf Mose und dessen Rettung durch Zipporas Geistesgegenwart in Ex 4,24–26 steht so isoliert in ihrem Kontext, dass sie auch fehlen könnte; zugleich ist sie so sehr integriert, dass sie ohne ihren Kontext gar nicht zu verstehen ist. Das erinnert an das Alltagsphänomen der Fehlleistung; diese enthüllt eine Wahrheit, die im offiziellen Diskurs isoliert da steht, wird aber zugleich in diesen offiziellen Diskurs integriert. Wie die individuelle Fehlleistung enthüllt Ex 4,24–26 als Text Einiges über JHWH als Aggressor, Mose als Versager, Frauen als Retterinnen und über die Beschneidung. Allgemeiner gesagt, Ex 4,24–26 legt Spuren in das »kryptische Gedächtnis«, das analog dem individuellen Unterbewusstsein Dinge erinnert, die aus dem offiziellen Diskurs des »kulturellen Gedächtnisses« verdrängt wurden.