

CARL VON OSSIETZKY UNIVERSITÄT OLDENBURG

Transzendenzvermittelte Inklusion

Zur Logik der Beschneidung im Judentum

Von der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

– Fakultät I Bildungs- und Sozialwissenschaften –

zur Erlangung des Grades einer

Doktorin der Philosophie (Dr. phil)

genehmigte Dissertation

von Frau Susanne Tübel (geb. Lemke)

geboren am 8. Juli 1987 in Rüdersdorf (jetzt Rüdersdorf bei Berlin)

Referentin: Gesa Lindemann

Koreferentin: Monika Wohlrab-Sahr

Tag der Disputation: 1. Juli 2019

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	5
Tabellenverzeichnis.....	6
Abkürzungsverzeichnis	7
Vorwort.....	1
1. Die jüdische Beschneidung – ein zu vernachlässigendes Phänomen in Deutschland?	2
2. Forschungsstand – Sozialwissenschaftliche Zugänge vor dem Hintergrund einer normativen Debatte.....	17
2.a Beschneidung als Aufnahme des Kindes in den göttlichen Bund.....	23
2.b Beschneidung als religiöse Pflicht des Vaters bzw. der Eltern	27
2.c Die Beschneidung zur Konstruktion des ‚jüdischen Körpers‘	30
2.d Die Beschneidung zur Einschreibung geschlechtlicher Differenzen	33
2.e Die Beschneidung als Ritual.....	39
2.e.i Ritual, Körper und Leib	42
2.e.ii Initiations-, Übergangs- und Passageriten	44
2.e.iii Zur temporalen Funktion von Ritualen.....	47
2.f Abgrenzung des eigenen Vorhabens	52
3. Theoretische Perspektiven	54
3.a Sozialtheoretische Prämissen: Phänomenologisch fundierte Kulturosoziologie.....	55
3.a.i Symbol, Transzendenz und Inklusion	60
3.a.ii Leib und Körper.....	66
3.a.iii Zeit und Raum.....	71
3.b Die „Grenzthese“ und der Akteursstatus von Kindern – ein blinder Fleck?	79
4. Methodologische Positionierung und Forschungsmethoden	87
4.a Methodologische Grundprinzipien der Studie	87
4.b Methodische Reflexion des Forschungsprozesses.....	94
4.b.i Grounded Theory Methodologie als übergeordneter Forschungsstil	97
4.b.ii Datenerhebung – Experteninterviews, Familiengespräche und teilnehmende Beobachtung	100
4.b.iii Datenaufbereitung und Überblick über das empirische Material.....	114
4.b.iv Auswertungsmethoden	122
4.b.v Idealtypus und Typologie.....	139
5. Das Zusammenspiel von Transzendenz und Inklusion als Strukturlogik des jüdischen Beschneidungsrituals.....	140
5.a Die leibliche Vermittlungsstruktur der Beschneidung.....	141

5.a.i Zur Möglichkeit des Erlebens des gegenwärtigen Erlebens	142
5.a.ii Zur Möglichkeit des Erlebens des vergangenen Erlebens.....	171
5.a.iii Zur Struktur leiblicher Transzendenz und körperlicher Inklusion	215
5.b Die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung.....	219
5.b.i Transzendenz der individuellen Beschneidungsgeschichte in der Dauer	221
5.b.ii Entfaltung einer Inklusionsdynamik	247
5.b.iii Zur Struktur von Transzendenz in der Dauer und des Prozessierens einer individuellen Inklusionsgeschichte.....	277
5.c Zusammenfassung: Die jüdische Beschneidung als transzendenzvermittelte Inklusion	285
5.c.i Modell: Die Bedeutung des Leibs und der Zeit im Ritual der Beschneidung.....	286
5.c.ii Typenbildung.....	292
6. Zusammenfassung und Diskussion der Forschungsergebnisse	299
6.a Methodische Grenzen der Untersuchung	308
6.b Zur These symbolischer Inklusion – Grenzen und Erweiterungsmöglichkeiten	312
6.c Zur Ambivalenz des geschlechtlichen Bezugs der Beschneidung	315
6.d Zur räumlichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung	318
6.e Anschlussstellen für die soziologische Theorie	321
6.f Fazit	328
Literaturverzeichnis	330

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Wachstum der jüdischen Gemeinden in Deutschland (Quelle: ZWST 2017: 1).....	4
Abb. 2: Idealtypische Rekonstruktion der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung	218
Abb. 3: Lineares Prozessmodell der Beschneidung	245
Abb. 4: Idealtypische Rekonstruktion der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung.....	281
Abb. 5: Zirkuläres Prozessmodell der Beschneidung.....	283
Abb. 6: Modell zum Zusammenhang von Beschneidung und religiöser Inklusion im Judentum.....	288
Abb. 7: Typologie.....	297
Abb. 8: Würfelmodell	320

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Entwicklung der jüdischen Bevölkerung 1970-2020 (vgl. Olmer 2010: 157)	5
Tabelle 2: Fallübersicht Experteninterviews Judentum	118
Tabelle 3: Fallübersicht Familieninterviews Judentum	118
Tabelle 4: Fallübersicht Experteninterviews Islam	119
Tabelle 5: Fallübersicht Familieninterviews Islam	120
Tabelle 6: Vergleich der beiden Pole der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung	217
Tabelle 7: Vergleich der beiden Pole der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung	279

Abkürzungsverzeichnis

BDS	Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen
BMFSFJ	Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
BMJ(V)	Bundesministerium der Justiz (und für Verbraucherschutz)
bspw.	beispielsweise
ca.	circa
d.h.	das heißt
DGS	Deutsche Gesellschaft für Soziologie
ebd.	ebenda
etc.	et cetera
GTM	Grounded Theory Methodologie
i.d.R.	in der Regel
m.E.	meines Erachtens
RE MID	Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V.
u.a.	unter anderem
v.a.	vor allem
vgl.	vergleiche
WHO	Weltgesundheitsorganisation
z.B.	zum Beispiel
z.T.	zum Teil
ZWST	Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland

Vorwort

Das ursprüngliche Anliegen dieser Arbeit war, den Einschluss von Menschen als soziale Personen am Lebensanfang am Beispiel des Rituals der Beschneidung zu rekonstruieren. Die Beschneidung gilt als spezifisches Inklusionsritual, das für bestimmte Religionsgemeinschaften den Einschluss als religiösen Akteur markiert. Die Vermutung war damals, dass sich mit einem solchen Einschluss in einen gesellschaftlichen Teilbereich zugleich immer auch der Einschluss als soziale Person mitvollziehe. Dieses sozial- und gesellschaftstheoretische Vorhaben stellte sich bei der Analyse der Beschneidung jedoch weitgehend als blinder Fleck heraus. Es ist zumindest in modernen Gesellschaften immer schon ausgemacht und wird normativ eingefordert, dass es sich bei den betroffenen Kindern – auch wenn die Beschneidung bereits kurz nach der Geburt erfolgt – eindeutig und unhintergebar um soziale Personen handelt.

Dennoch ergab sich aus diesem ursprünglichen Vorhaben eine spannende neue Perspektive insbesondere auf die Beschneidung im Judentum, die bereits am achten Lebenstag des Kindes erfolgt. Mit der *Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Struktur des Rituals* konnten Konzepte entwickelt werden, die prinzipiell auch in Bezug auf außerreligiöse Phänomene Anwendung finden können. Zugleich kann damit ein Beitrag zum sozialwissenschaftlichen Diskurs um die Beschneidung geliefert werden, der sich klar von einer normativen Perspektive im Sinne der Argumentation für oder gegen die Beschneidung abgrenzt und stattdessen nach der Bedeutung des Phänomens für die beteiligten Akteure fragt. Die moralische und rechtliche Bewertung des Eingriffs soll jedoch anderen überlassen werden.

Aufgrund der der Datenerhebung im Jahr 2013 und 2014 vorausgehenden öffentlichen Beschneidungsdebatte in Deutschland, war die Akquise von Interviewpartnern eine besondere Herausforderung dieses Projektes. Auch vor diesem Hintergrund möchte ich allen Interviewpartnern¹ ausdrücklich danken für ihre Offenheit und Unterstützung. Nicht zuletzt möchte ich an dieser Stelle meinen ersten Lesern Anna Winkler, Hans-Joachim Lemke und Vera Wolfskämpf danken. Ohne eure aufmunternden Worte, konstruktives Feedback und schier grenzenlose Geduld beim Lesen hätte es mir vermutlich an der Kraft gefehlt, das Projekt zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Ich danke dir, Manu, für alles.

¹ In der Arbeit wird im Folgenden aufgrund der besseren Lesbarkeit ausschließlich die männliche Form der Substantive verwendet, auch wenn männliche und weibliche Personen damit gemeint sind.

„Und Gott sprach zu Abraham: Du aber halte meinen Bund, du und deine Nachkommen, Generation um Generation.“
(Genesis 17, 9)

1. Die jüdische Beschneidung – ein zu vernachlässigendes Phänomen in Deutschland?

Die Beschneidung von Jungen, im Judentum *brit mila*² genannt, ist als körperlicher Eingriff Teil einer religiösen Zeremonie, die gesellschaftlich viel diskutiert, im Detail kaum bekannt und noch weniger sozialwissenschaftlich und empirisch untersucht worden ist. Unter einer Beschneidung ist der körperliche Zugriff auf die Genitalregion eines Jungen bzw. Mannes zu religiösen, kulturellen oder medizinischen Zwecken zu verstehen, bei dem ein Stück der Vorhaut abgetrennt und somit die Eichel freigelegt wird (vgl. Deusel 2012: 19ff).³ Für Juden ist die Beschneidung von Jungen am achten Tag ihres Lebens ein zentrales halachisches⁴ Gebot, das – so die Überlieferung – den Bund zwischen Gott und Abraham besiegelt hat. Das Ritual der *brit mila* ist schon seit der Antike mit einer religiösen Zeremonie verbunden, in der auch der hebräische Name verliehen wird (vgl. ebd.: 26f). Dieser wird in der Regel zusätzlich zum bürgerlichen Rufnamen vergeben (vgl. Trepp 2006: 376f). Für das weitere religiöse Leben ist dieser von großer Relevanz, denn damit wird das Kind „zur Tora aufgerufen, in der Heiratsurkunde und, nach seinem Tod, im Gebet der Hinterbliebenen genannt“ (ebd.: 376). Gemäß der Tradition hält der *sandak* als eine Patenfigur den Jungen während der Beschneidung auf seinem Schoß. Der Eingriff erfolgt traditionell durch einen rituellen jüdischen Beschneider, den *mohel*, und findet am achten Lebenstag des Kindes statt. Dieses Datum hat eine herausgehobene Bedeutung – selbst wenn es auf einen Schabbat (den jüdischen Ruhetag der Woche) fällt, kann die Beschneidung vorgenommen und dürfen alle dazu notwendigen Vorbereitungen getroffen werden (vgl. Deusel 2012: 60ff).⁵ Die Durchführung der *brit mila* variiert dabei in ihrer Form: Von der Beschneidung zu Hause, in der Synagoge bzw. jüdischen Gemeinde bis zur Beschneidung im medizinischen Kontext der Arztpraxis oder des Krankenhauses gibt es ganz unterschiedliche Konstellationen, wobei auch verschiedene

² Alle hebräischen Begriffe werden im Folgenden kursiv abgedruckt.

³ Vgl. für die folgenden Ausführungen in diesem Absatz die ausführliche Abhandlung über „[r]eligionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung“ bei Deusel (2012).

⁴ Die *halacha* bezeichnet das jüdische Religionsgesetz.

⁵ Während für Beschneidungen im Judentum mit dem achten Tag ein relativ früher Zeitpunkt vorgesehen ist, kann die Beschneidung muslimischer Jungen prinzipiell bis zum Alter der Pubertät vorgenommen werden. Allerdings gibt es auch im Islam in den letzten Jahren einen verstärkten Trend zur Säuglingsbeschneidung (vgl. Alabay 2012: 190).

Varianten der Schmerzbetäubung praktiziert werden. Im Anschluss an die Beschneidung findet traditionell eine Feier mit einem gemeinsamen Festmahl statt.

Für die jüdische Religionsgemeinschaft hat die Praxis der Beschneidung eine zentrale identitätsstiftende Bedeutung, die vor allem seit der sogenannten ‚Beschneidungsdebatte‘ im Jahr 2012 immer wieder hervorgehoben wird: Hier wurde das Thema eng mit der Frage verknüpft, ob jüdisches Leben in Deutschland überhaupt (noch) möglich ist (vgl. Öktem 2013: 40ff). Dieses jüdische Leben war und ist geprägt durch Tradierungsbrüche: Die Ermordung von sechs Millionen Juden in der NS-Zeit führte zu der Situation, dass noch im Jahr 1990 von den weltweit damals ca. 12,6 Millionen Juden nur ca. 29.000 in der Bundesrepublik lebten.⁶ Jüdische Tradition in Deutschland hat damit seit dem Holocaust massiv an Selbstverständlichkeit eingebüßt. Die Zahlen der religiösen Mitgliedschaft änderten sich erst mit der Aufnahme sogenannter jüdischer ‚Kontingentflüchtlinge‘⁷ aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Zunächst war es die letzte Regierung der DDR gewesen, die im Jahr 1990 jüdischen Personen aus der Sowjetunion ein erleichtertes Einreiseverfahren gewährte (vgl. Körber 2009: 235; Sauer 2006: 117). Am 9. Januar 1991 beschlossen die damalige Bundesregierung und die Ministerpräsidenten der Länder, dass die nach der Wiedervereinigung für Gesamtdeutschland fortgesetzte Aufnahme jüdischer Zuwanderer unter das sogenannte ‚Kontingentsflüchtlingengesetz‘, das Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommene Flüchtlinge (HumHAG), falle. Die erleichterten Einreisebedingungen führten bis zum Jahr 2006 zu einem Anstieg der Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden auf ein Niveau von 107.794.⁸ Da sich die Gesetzeslage seit dem Jahr

⁶ Der Anteil der jüdischen Bevölkerung in der DDR ist so gering gewesen, dass sie für diese Zählung nicht berücksichtigt werden muss: „Die Zahl der in den zunehmend überalterten Gemeinden noch registrierten Juden in der DDR schrumpfte bis zum Bau der Mauer 1961 auf etwa 1.500 und reduzierte sich bis Ende der 80er Jahre weiter auf nur noch rund 350 Mitglieder“ (Schoeps et al. 1999: 23; vgl. Tilly 2007: 90; Kiesel 2010: 53). Die im weiteren Verlauf des Kapitels angeführten demografischen Daten basieren im Wesentlichen auf der aktuellen Mitgliederstatistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST 2017) sowie auf Olmer (2010), der wiederum verschiedene Studien unter Beteiligung von Sergio DellaPergola zitiert. Olmer (2010) weist jedoch darauf hin, dass die unterschiedlichen Bevölkerungsstatistiken besonders im Vergleich als recht unsichere Datengrundlage zu bewerten sind, da nicht immer transparent sei, wer überhaupt als ‚jüdisch‘ gezählt wird. Die Spannweite geht von der Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde wie in der Zählung der Zentralwohlfahrtsstelle, einer Selbstidentifikation als ‚Jude‘, der Zugehörigkeit zu einem ‚jüdischen Haushalt‘, einer jüdischen ‚Abstammung‘ mütterlicher- und/oder väterlicherseits bis hin zu einer Zuordnung von staatlicher Seite bspw. mit der Eintragung einer jüdischen ‚Nationalität‘ im Pass wie in einigen Ländern – darunter Israel und Russland – bis heute praktiziert.

⁷ Zum Begriff des ‚Kontingentflüchtlings‘ vgl. auch Körber (2009: 237).

⁸ Der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e.V. (vgl. REMID 2017; Olmer 2010: 167) schätzt zusätzlich die Zahl der Juden ohne Gemeindezugehörigkeit – zu einem Großteil ebenfalls Zuwanderer aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion jedoch mit religionsgesetzlich unklarem jüdischen Status – auf ca. 90.000. Einen guten ersten Überblick über die Bandbreite zur Literatur über jüdische Zuwanderer nach Deutschland bieten Haug und Wolf (2006).

2005 durch Inkrafttreten des Zuwanderungsgesetzes jedoch erneut verändert hat (vgl. Sauer 2006: 118) und nun jüdische Zuwanderer und deren Familienangehörige zusätzliche Voraussetzungen für eine Aufnahme erfüllen müssen, verringerte sich die jährliche Anzahl der nach Deutschland eingereisten Juden deutlich (vgl. Haug 2007: 7ff; Haug/Wolf 2006: 69). Zusätzlich bedingt durch den demografischen Wandel sind die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden seit Mitte der 2000er Jahre wieder leicht rückläufig, sodass sie im Jahr 2016 auf einem Stand von 98.594 Mitgliedern angelangt sind.

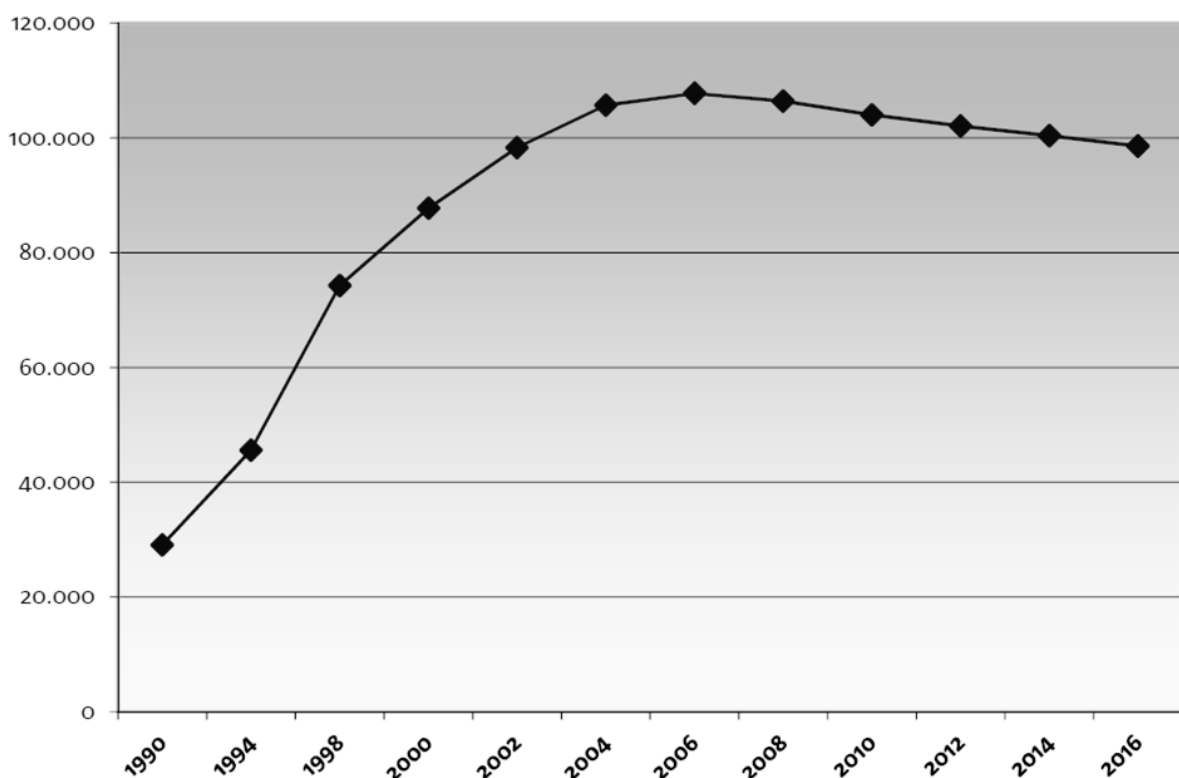


Abb. 1: Wachstum der jüdischen Gemeinden in Deutschland (Quelle: ZWST 2017: 1)

Die in den 1990er Jahren einsetzende rasche Aufnahme von bis heute insgesamt ca. 220.000 jüdischen Zuwanderern führte zu einem tiefgreifenden Wandel der in Deutschland verbliebenen jüdischen Gemeinden, die nunmehr zu einem Großteil – zu mehr als 80% – aus russischsprachigen Mitgliedern bestehen (vgl. Fleermann 2014: 154f; Haug 2007: 8; Kiesel 2010: 53; Körber 2009; Olmer 2010: 165). Vor dem Hintergrund der geringen Zahl oftmals überalterter jüdischer Gemeinden in der Nachkriegszeit sicherte die Zuwanderung diesen zunächst ihren Fortbestand und stärkte ihre Lebensfähigkeit (vgl. Haug/Wolf 2006: 67; Kiesel 2010: 52; Olmer 2010: 166). Der rasche Anstieg des Mitgliederbestands hat darüber hinaus zu beachtlichen Veränderungen mit unmittelbaren Folgen für die Gemeindestruktur in

Deutschland geführt. Der Wandel zeichnet sich neben der quantitativen Entwicklung der Mitgliederzahlen qualitativ insbesondere durch eine Vielzahl von Gemeindeneugründungen auch in kleineren Städten mit einer verbesserten Infrastruktur im Sinne von Verwaltung, Räumlichkeiten und Personal, der Pluralisierung der Gemeindeformen sowie insgesamt einer ‚Verjüngung‘ der Gemeindemitglieder aus (vgl. Kiesel 2010: 53; Olmer 2010: 165ff; Schoeps et al. 1999: 98). Deutschland ist damit neben Israel im internationalen Vergleich das einzige Land mit größeren jüdischen Gemeinden, das in den vergangenen Jahrzehnten insgesamt einen Zuwachs der jüdischen Bevölkerung zu verzeichnen hat (vgl. Tab. 1).

Tabelle 1: Entwicklung der jüdischen Bevölkerung 1970-2020 (vgl. Olmer 2010: 157)

Land	1970	2003	Geschätzt 2020
Welt	12.633.000	12.950.000	13.548.000
Israel	2.582.000	5.094.000	6.228.000
USA	5.400.000	5.300.000	5.200.000
Frankreich	530.000	498.000	482.000
Großbritannien	390.000	300.000	238.000
Deutschland	30.000	108.000	106.000 ⁹
Ehemalige Sowjetunion	2.151.000	413.000	163.000

Zugleich ergeben sich aus dem „weltweit einmaligen Umstand [...], dass über 80 Prozent der in jüdischen Gemeinden erfassten Juden sog. ‚Kontingentflüchtlinge‘ aus der ehemaligen Sowjetunion sind“ (Olmer 2010: 165f; vgl. Kiesel 2010: 54), auch Herausforderungen für die Gemeinden. Die Integration der neuen Gemeindemitglieder erfolgt vielerorts weniger durch eine gemeinsame religiöse Identifikation, sondern vor allem auf der Ebene ‚kultureller Zugehörigkeit‘ und der Unterstützung im Sinne sozialarbeiterischen Handelns. Die Gemeinde ist zugleich Treffpunkt und Ort der Entwicklung neuer sozialen Beziehungen, Anlaufstelle bei Fragen zu Behördengängen und Wohnungssuche sowie ‚Anbieter‘ von Sprachkursen, Sportgruppen u.v.m. (vgl. Haug/Wolf 2006: 73; Schoeps et al. 1999: 109f).

„Darüber hinaus deuten die Ergebnisse verschiedener empirischer Untersuchungen darauf hin, dass die Neuzuwanderer in ihrer Mehrheit ein geringes Interesse an religiösen Fragen, dafür aber ein stärkeres Interesse an kulturellen Belangen aufbringen als die Alteingesessenen.“ (Olmer 2010: 169; vgl. Kiesel 2010: 52, 59; Schoeps et al. 1999: 32)

⁹ Wie allerdings aus der Mitgliederstatistik der ZWST (2017; vgl. von Bassewitz 2017) deutlich wurde, ist von einem weiteren demografisch bedingten Rückgang der jüdischen Bevölkerung in den nächsten Jahren auszugehen. Die von Olmer (2010) geschätzte Zahl von 106.000 für das Jahr 2020 erscheint daher zu hoch.

So sind insgesamt nur ca. die Hälfte aller seit 1990 nach Deutschland eingereisten ‚Kontingentflüchtlinge‘ in jüdischen Gemeinden organisiert (vgl. Kiesel 2010: 53, 59; Olmer 2010: 167). Dieser Umstand kann neben einem fehlenden Bekenntnis und Gefühl der Zugehörigkeit zur jüdischen Religion, was ebenfalls für ca. die Hälfte der Zuwanderer zutrifft (vgl. Haug 2007: 20ff, 42), auch dadurch bedingt sein, dass die Bewertungen, wer überhaupt als ‚jüdisch‘ betrachtet werden darf, bisweilen widersprüchlich sind – dies aber unmittelbare Konsequenzen für die Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde hat (vgl. Kiesel 2010: 62; Körber 2009: 238). Während in der ehemaligen Sowjetunion ein entsprechender Eintrag im Pass unter der Kategorie ‚Nationalität‘ auf Basis der ‚Volkszugehörigkeit der Eltern‘ (Olmer 2010: 169) gemacht wurde – wobei man sich in der Regel bei unterschiedlichen Angaben nach der Nationalität des Vaters richtete¹⁰ –, schreibt das jüdische Religionsgesetz vor, dass nur diejenigen einen jüdischen Status erhalten, die von einer jüdischen Mutter abstammen (vgl. Haug/Wolf 2006: 68).

„Die jüdischen Gemeinden hatten es also bei den russisch-jüdischen ‚Kontingentflüchtlingen‘ mit solchen zu tun, die durch die mütterliche Abstammung halachisch Juden waren, im Pass aber nach dem Vater als Russen ausgewiesen waren, andererseits aber auch mit solchen, die nach der Nationalität des Vaters im Pass zwar als Juden eingetragen, halachisch aber keine Juden waren, weil die Mutter eben keine Jüdin war. Erstere konnten die Mitgliedschaft einer jüdischen Gemeinde bekommen (die ‚Nichtjuden‘ in der ehemaligen Sowjetunion) und letztere (die ‚Juden‘ in der ehemaligen Sowjetunion) eben nicht.“ (Olmer 2010: 170)

Zwar identifiziert sich der Großteil der jüdischen Gemeindemitglieder eher als Teil des ‚jüdischen Volks‘ denn als ‚russisch‘, dennoch wird diese Zugehörigkeit weniger religiös gedeutet, sondern vielmehr ‚ethnisch‘ bzw. ‚kulturell‘ aufgeladen (vgl. ebd.: 171). Dies geht einher mit einem Fehlen religiösen Wissens und verstärkter Säkularisierung bzw. religiöser Indifferenz insbesondere der jüngeren Altersgruppen (vgl. Kiesel 2010: 63; Haug/Wolf 2006: 73). Zudem ist zu berücksichtigen, dass bei den in der ehemaligen Sowjetunion üblichen Befragungen die Nationalität frei gewählt werden konnte und viele Angehörige anderer Nationalitäten (auch Deutsche) aus Opportunitätsgründen, die Eintragung ‚Russisch‘ unter Nationalität vornahmen.

„Tatsächlich waren Juden in der Sowjetunion in einem hohen Maße von dem Wissen und der Praxis jüdischer Kultur, Geschichte und Religion entfremdet. Dies ist in erster Linie auf die atheistische und repressive antisemitische Politik des Sowjetregimes zurückzuführen, jedoch auch das Ergebnis einer freiwilligen Enttraditionalisierung der russischen Juden, wie sie schon seit Beginn des letzten Jahrhunderts durch die Haskala-Bewegung¹¹ sowie durch die entstandenen zionistischen, kulturalistischen und territorialistischen Bewegungen gekennzeichnet war (vgl. Frankel 1981;

¹⁰ Allerdings bestand die Möglichkeit, sich mit 16 Jahren noch einmal zwischen der Nationalität der Mutter und der des Vaters zu entscheiden.

¹¹ Unter dem Terminus *haskala* wird die sogenannte ‚jüdische Aufklärung‘, die Ende des 18. Jahrhunderts einsetzte, verstanden.

Slezkine 2004; Stanislawski 1995). Darüber hinaus hat ihr Leben in der Sowjetunion eigene Erfahrungen und Deutungsmuster erzeugt, die sich von denen der in Deutschland lebenden Juden in vielfältiger Hinsicht unterscheiden.“ (Kiesel 2010: 54; vgl. ebd.: 59; Körber 2009: 245)

Der Rückgang der religiösen Orientierungen in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion lässt sich damit konzeptuell mit dem Begriff der ‚forcierten Säkularität‘¹² fassen. Ein solches Muster bestimmt offensichtlich in großem Maße die weitgehend ‚säkulare jüdische Identität‘ der aus Russland immigrierten jüdischen Gemeindemitglieder in Deutschland. Sichtbar wird dies u.a. daran, „in welchem hohem Maße die russischsprachigen Juden die Werte und Normen der sowjetischen Gesellschaft übernommen haben, obgleich diese ihnen fortlaufend mit einem virulenten Antisemitismus begegnete“ (Kiesel 2010: 63; Körber 2009: 245; Haug/Wolf 2006: 73). Die Religionsverbundenheit der Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion ist daher insgesamt als gering zu betrachten.

Des Weiteren ist der Anteil interreligiöser Partnerschaften in Deutschland mit ca. 60% relativ hoch, was wiederum Konsequenzen für das religiöse Leben in den Familien hat (vgl. Haug 2007: 42; Olmer 2010: 181):

„Die meisten Studien, die sich mit interreligiösen Ehen beschäftigen, kommen zu dem Ergebnis, dass interreligiöse Familien viel weniger am religiösen Leben beteiligt sind als rein jüdische, was sowohl auf Glaubensfragen als auch auf die Lebensführung zutrifft.“ (Olmer 2010: 183)

Für den in der vorliegenden Arbeit interessierenden Forschungsgegenstand der Beschneidung¹³ hat das unmittelbare Konsequenzen: Der anhaltende Säkularisierungsprozess innerhalb und außerhalb der Gemeinden führt dazu, dass auch „[w]ichtige jüdische Identifikationsmerkmale, wie Brit Mila, Bar Mitzwa oder Bat Mitzwa, regelmäßige Synagogenbesuche oder jüdische Hochzeiten“ (ebd.: 182) seltener praktiziert werden. Schoeps et al. (1999: 33) geben an, dass sich nur ca. 12,5% der jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion als religiös einstufen. Da eine zeremonielle Beschneidung aus religionsgesetzlicher Perspektive zudem nur für jüdische, also durch eine jüdische *Mutter* geborene Kinder zulässig ist (vgl. Deusel 2012: 27), herrscht in interkonfessionellen Partnerschaften bisweilen große Unsicherheit über die

¹² Zur Entstehung des Konzepts ‚forcierter Säkularität‘, das zur Beschreibung des durch politische Repressalien auferlegten individuellen und familialen Säkularisierungsprozesses in ostdeutschen (christlichen) Familien während der DDR-Zeit entwickelt wurde, vgl. Wohlrab-Sahr et al. (2009).

¹³ Gemeint ist im Folgenden, soweit nicht näher spezifiziert, immer das jüdische Beschneidungsritual. Ist in dieser Arbeit von zu beschneidenden ‚Kindern‘ die Rede, sind daher stets ausschließlich Jungen gemeint, da die ‚Beschneidung‘ von Mädchen im Judentum grundsätzlich nicht zulässig ist.

Notwendigkeit bzw. Möglichkeit der Beschneidung, sodass sie zum Teil auch aufgrund mangelnden Wissens und fehlender Ansprechpartner unterlassen wird.¹⁴

Die *weltweite* Verbreitung der Beschneidung wird von der Weltgesundheitsorganisation (WHO 2007: 1) auf ca. 30% aller Männer geschätzt. Dieser Wert ist jedoch durchaus kritisch zu betrachten. Die WHO selbst gibt an, dass damit die tatsächliche Verbreitung der Beschneidung vermutlich unterschätzt werde (ebd.: 7). Denkbar ist aber auch eine Überschätzung, da hier von einer 100%igen Beschneidungsquote aller Juden und Muslime über 15 Jahren weltweit ausgegangen wird. Die Verbreitung der Beschneidung ist jedoch zwischen den einzelnen Ländern sehr ungleich verteilt. In Deutschland ist sie im Vergleich zum englischsprachigen – insbesondere US-amerikanischen – Raum besonders gering (vgl. Denniston et al. 2006; 2010). Dort hatten die zunehmende Verwissenschaftlichung der Auseinandersetzung mit der Beschneidung, die Verbindung des Eingriffs mit Vorstellungen von Hygiene und ihr Einsatz als Mittel zur Prophylaxe im Hinblick auf unterschiedliche Geschlechtskrankheiten im Laufe des 20. Jahrhunderts dazu geführt, dass die Beschneidung auch in christlichen und nicht-religiösen Kreisen weit verbreitet ist (vgl. Gollaher 2002: 103ff). Um die Jahrtausendwende herum wurden in den USA ca. die Hälfte aller neugeborenen männlichen Babys direkt nach der Geburt beschnitten (vgl. Denniston 2006: 192). Da es jedoch auch in den USA in den letzten Jahren eine verstärkte Debatte um die routinemäßige Säuglingsbeschneidung gegeben hat, sind diese Zahlen vermutlich leicht rückläufig (vgl. Feldman 2017). Je nach Erhebungsmethoden kommen die einzelnen empirischen Studien jedoch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen. Morris et al. (2014) untersuchten bspw. die Veränderung der Beschneidungsrate in den USA und verglichen dazu die Daten aus einer Auswahl von mehr als 3.000 Studien. Demnach sei die Verbreitungsrate der Beschneidung unter Männern zwischen 14 und 59 Jahren für den Zeitraum 2005-2010 sogar auf 80,5% gegenüber dem Zeitraum 1999-2004 (mit 79%) angestiegen (vgl. ebd.: 678). Die dem „National Hospital Discharge Survey“ entnommene Beschneidungsrate liege bei Neugeborenen im Jahr 2010 dagegen bei 58,3%, wobei die Autoren jedoch davon ausgehen, dass auch bei dieser Geburtenkohorte im *Erwachsenenalter* ca. drei Viertel beschnitten sein werden (vgl. ebd.: 679). Gegenüber den Zahlen der Geburtenkohorte von 1960-1969 handelt es sich den Autoren zufolge damit „nur“ um einen Rückgang von ca. 6%. In Deutschland sind medizinisch-prophylaktisch begründete Beschneidungen dagegen selten. Die

¹⁴ Jedoch tritt manchmal auch der umgekehrte Fall ein, dass nämlich Kinder ohne ‚offiziellen‘ jüdischen Status beschnitten werden (vgl. den Fall von Anja und Alex in dieser Arbeit).

Verbreitung des Eingriffs bleibt daher – abgesehen vom akuten Erkrankungsfall etwa im Fall einer Phimose (Vorhautverengung) – weitgehend auf den religiösen Bereich beschränkt.

Wenn man des Weiteren zu bedenken gibt, dass die Geburtenzahl in den jüdischen Gemeinden Deutschlands mit im Jahr 2016 *insgesamt* 265 an die Gemeinden gemeldeten Geburten sehr niedrig ausfällt (vgl. ZWST 2017: 2), wird deutlich, dass die jüdische Beschneidung – auch im Vergleich zur muslimischen¹⁵ – rein zahlenmäßig in Deutschland kaum ins Gewicht fällt. Bis auf das Jahr 2015 mit 277 gemeldeten Geburten lag die Zahl der Geburten in allen Jahren zuvor sogar noch deutlich unter diesem Wert (vgl. ZWST 2017: 6). Wenn man annimmt, dass davon jeweils ca. 50% Mädchen sind, schrumpft das anhand dieser Zahlen geschätzte ‚Potenzial‘ möglicher Beschneidungen mit ca. 133 Jungen im Jahr 2016 – von denen wiederum nicht alle beschnitten werden – noch einmal deutlich. Zu beachten ist allerdings, dass auch diese Zahlen kein vollständiges Bild der tatsächlich in Deutschland geborenen jüdischen Kinder – und der entsprechenden Anzahl jüdischer Beschneidungen – ergeben, denn es handelt sich nur um diejenigen, die an die Gemeinden *gemeldet* werden.¹⁶ Hinzu kommt also noch eine ähnliche Zahl¹⁷ von Geburten jüdischer Jungen, die nicht an die Gemeinden gemeldet werden und daher in der Mitgliederstatistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland nicht auftauchen. Der Bundesverband der Kinder- und Jugendärzte schätzt demgemäß die Zahl der „jüdisch motivierten Beschneidungen“ (Nauy et al. 2014) allein im medizinischen Kontext des Krankenhauses oder der Arztpraxis auf insgesamt ca. 100 Fälle pro Jahr. Genaue statistische Angaben zur Verbreitung jüdischer Beschneidungen liegen bislang allerdings nicht vor.¹⁸ Eine Korrespondenz mit dem Judaisten Andreas Gotzmann vom Februar 2015 ergab ein ähnliches Bild. Dieser kommt auf Basis eigener Recherchen zu dem Ergebnis, dass „solche Zahlen nicht erhoben wurden, was für die Anzahl der Beschneidungen ebenso gilt, wie für die Beschneider – hierfür offenbar auch keinerlei innergemeindliche oder gar übergreifende Regelungen

¹⁵ Zum Vergleich: Die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime beträgt für das Jahr 2017 ca. 5,1 Millionen (vgl. REMID 2018; Stichs 2016: 5). Entsprechend höher dürfte die Anzahl der muslimischen Beschneidungen liegen.

¹⁶ So schätzte ein Beschneider in einem der von mir durchgeführten Interviews allein die Anzahl der von *ihm* vorgenommenen Beschneidungen pro Jahr auf gut 50 (nämlich im „Durchschnitt einmal pro Woche vielleicht“, Transkription Benyamin, Z. 316).

¹⁷ Diese Schätzung beruht auf der Tatsache, dass die Zahl der in Deutschland lebenden Juden ohne Gemeindegliederzugehörigkeit in etwa gleich hoch ist wie die der jüdischen Gemeindeglieder (vgl. Fußnote 8).

¹⁸ Auskunft des Statistischen Bundesamts vom Oktober 2013 sowie des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes vom Januar 2015. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass selbst in größeren quantitativen empirischen Studien zur Situation jüdischer Zuwanderer in Deutschland wie der von Schoeps et al. (1996, 1999) zwar Fragen zur religiösen Praxis wie etwa der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und dem Engagement in der Gemeinde gestellt wurden, allerdings keine Frage zur Beschneidung. Auch qualitative Untersuchungen zur Frage der ‚jüdischen Identität‘ und Erziehung von Juden in Deutschland berücksichtigen das Thema nicht (vgl. Kiesel 2010; Körber 2009; Petschauer 1999; Treiber 1998).

bestanden – dies alles auf direkte Anfrage an die entscheidenden Gremien und Verbände“. So lässt sich die Zahl der tatsächlich erfolgten jüdischen Beschneidungen nur sehr grob aufgrund der hier angegebenen Indikatoren (Anzahl der an die jüdischen Gemeinden gemeldeten Geburten, Schätzung der Geburtenzahl jüdischer Kinder ohne Gemeindezugehörigkeit, Angaben der Experten in den Interviews, Zahl der jüdischen Beschneidungen im medizinischen Kontext) im Bereich der Größenordnung von insgesamt etwa 150 bis 250 pro Jahr vermuten.

Warum sollte man sich vor diesem Hintergrund also sozialwissenschaftlich mit dem Phänomen der Beschneidung auseinandersetzen? Gemessen an der quantitativ geringen Verbreitung der Beschneidung in Deutschland scheint die Wahrnehmung des Rituals im öffentlichen Diskurs ungleich stärker auszufallen. Ein Urteil des Kölner Landgerichts, das die Beschneidung von Jungen ohne medizinische Indikation als Körperverletzung wertete (vgl. Landgericht Köln 2012), gab im Mai 2012 den Anstoß zu einer mehrere Monate andauernden „Beschneidungsdebatte“ in Deutschland (vgl. etwa Alwart 2014; Bodenheimer 2012; Çetin et al. 2012; Franz 2014b; Gotzmann 2014; Heimann-Jelinek/Kugelmann 2014; Krall 2014; Öktem 2013; Putzke 2014; Smiljić 2014).¹⁹ Anlass des Gerichtsurteils war die Beschneidung eines vierjährigen muslimischen Jungen, in deren Folge es zu Nachblutungen kam. Es wurde Anklage gegen den Arzt erhoben und die Beschneidung aus nicht-medizinischen Gründen als Verletzung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit des Kindes interpretiert, welches laut dem Urteil grundsätzlich über dem Recht der Eltern auf Religionsfreiheit und religiöse Erziehung stehe. Der mediale, gesellschaftliche und politische Diskussionsprozess (vgl. etwa BMJ 2012a; BMJ 2012b; BMJ 2012c; BMJ 2012d; Lau 2012; Mandat 2012; Merkel 2012; Spiegel online 2012; Süddeutsche.de 2012)²⁰, in dem die jüdische und muslimische Beschneidung meist ohne differenzierte Betrachtung zusammen verhandelt wurden, mündete schließlich in die Implementierung des sogenannten Beschneidungsgesetzes (vgl. BMJ 2012e), das die medizinisch fachgerechte Beschneidung²¹ aus religiösen Gründen unter bestimmten

¹⁹ Seit der Antike gibt es gegenüber der Beschneidung immer wieder Ressentiments sowie auch aufgrund medizinischer und rechtlicher Zweifel Kritik an der Durchführung der Beschneidung, die bis hin zu einer weitgehenden Forderung des Verzichts auf das Ritual reichte (vgl. Deusel 2012: 11; Gollaher 2002; Jütte 2016: 243ff; Vogel 2014). Historische Vorläufer zur jüngsten Debatte finden sich bereits im 19. Jahrhundert (vgl. Bergson 1844; Brecher 1845).

²⁰ Diese Aufzählung hat keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern bietet lediglich einen punktuellen Einblick in die Diskussion im deutschen Kontext im Jahr 2012. Jedoch sind auch in den Jahren danach bis in die aktuelle Gegenwart hinein noch Ausläufer der Debatte zu finden (vgl. Spiegel online 2017).

²¹ Im Wortlaut des Gesetzes heißt es „nach den Regeln der ärztlichen Kunst“ (BMJ 2012e), was jedoch bis zu einem Alter von sechs Monaten auch „von einer Religionsgesellschaft dafür vorgesehene Personen [...], wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind“ (ebd.), miteinschließt.

Voraussetzungen wiederum als zulässig erklärte. In der sich auch in den Folgejahren fortsetzenden, aufgeregten und emotional teils stark aufgeheizten Diskussion um das Für und Wider des Eingriffs bildete nicht etwa nur die Beschneidung der Vorhaut, sondern unter dem gleichen vielsagenden Motto auch die ‚Beschneidung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit‘ (vgl. Mandat 2012) und die ‚Beschneidung der Religionsfreiheit‘ (vgl. Lau 2012) den Gegenstand der Debatte. Das Ritual wurde damit jeweils zum Gegenstand von ‚Symbolpolitik‘ und diente teilweise als Platzhalter für ganz unterschiedliche Themen – wie bspw. den Stellenwert von Kindern in der Gesellschaft, die Rolle und Aufgaben des Staates, Patientenautonomie in der Medizin, die Debatte um religiösen Pluralismus u.v.a.m. Vor diesem Hintergrund sowie der eingangs vorgestellten Situation jüdischer Gemeinden in Deutschland betrachten jüdische Religionsvertreter die Beschneidung nicht selten als eine der möglicherweise letzten ‚Bastionen‘ jüdischen Lebens in Deutschland – als individuelles Zeugnis und gemeinschaftsstiftendes Symbol der Aufrechterhaltung jüdischer Tradition in einer Zeit, in der die jüdischen Gemeinden vor großen Herausforderungen stehen (vgl. Deusel 2012: 129f). Der Topos des Erhalts und der Verteidigung der eigenen, mal stärker religiös, mal stärker kulturell, mal wiederum stärker ethnisch gerahmten ‚jüdischen Identität‘²² steht damit in enger Verbindung. Die Beschneidung findet dabei eine universalisierte Legitimation über die jüdische Traditionsgemeinschaft und wird als selbsterklärend, ja geradezu evident betrachtet.

Mit der vorliegenden Studie soll nun keineswegs ein verspäteter Beitrag zur deutschen Beschneidungsdebatte geliefert werden. Die Debatte und die Deutungsgehalte zur jüdischen Beschneidung, die in ihr verhandelt wurden, bildeten lediglich den Ausgangspunkt für eine Reihe von Überlegungen, die Anstoß zu der hier vorliegenden qualitativen empirischen Untersuchung der im Ritual rekonstruierbaren leiblichen und zeithaften Bezüge der Akteure gaben. Auffällig erschien zunächst, dass die Beschneidung zwar wie oben beschrieben in den unterschiedlichsten Kontexten thematisiert wurde, die Bedeutung und Funktion des Rituals selbst jedoch erstaunlicherweise kaum Beachtung fand. Um diese zu erfassen, muss jedoch eine ‚ritualimmanente‘ Perspektive gewählt, d.h. die konkrete religiöse Praxis selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden. Um die Struktur des jüdischen Beschneidungsrituals genauer zu untersuchen – um zu verstehen, was in einem grundlegend soziologischen Sinne genau ‚eigentlich vor sich geht‘ (vgl. Goffman 2016 [1977]: 16), wenn

²² Um den Konstruktionscharakter und die Übernahme einer zumeist feldinternen Perspektive hervorzuheben, werden hier und im Folgenden einfache Anführungszeichen verwendet, wenn von ‚jüdischer Identität‘ die Rede ist (vgl. auch Treiber 1998). Auf das Themenfeld ‚jüdischer Identität‘ komme ich in dieser Arbeit bei der Darstellung des Forschungsstands zur Deutung der Beschneidung als Aufnahme des Kindes in den göttlichen Bund zurück (vgl. Kapitel 2.a).

ein Junge nach jüdischem Brauch beschnitten wird –, soll mit dieser Arbeit das Ritual unter Rückgriff auf qualitatives empirisches Material gewissermaßen ‚von innen heraus‘ erhellt werden. Vier Problembeschreibungen, die in der Beschneidungsdebatte, der sozialwissenschaftlichen Reflexion des Diskurses sowie in religionswissenschaftlichen Abhandlungen zur Beschneidung immer wieder hervorgehoben werden, waren für mich dabei besonders interessant, da sie die blinden Flecken aufzeigen, die es in der soziologischen Analyse von Ritualen bislang gibt:

Erstens erscheint die Beschneidung als Aufnahme ritual in Bezug auf das betroffene Kind konzipiert (vgl. Kapitel 2.a). Die Beschneidung symbolisiert den Bund mit Gott und wird daher zum Teil auch als Ausweis jüdischer Zugehörigkeit betrachtet. Die zeitliche Nähe zur Geburt, der Zusammenhang mit der Namensgebung und die durch das Abschneiden der Vorhaut für das gesamte Leben geltende Veränderung des Körpers legen den Schluss nahe, dass es sich hier um eine symbolische Inklusion des religiösen Individuums handelt. Andererseits gilt jeder durch eine jüdische Mutter geborene Junge auch dann als jüdisch, wenn keine Beschneidung vorgenommen wird. Eine Gleichsetzung bspw. mit dem Ritual der Taufe ist daher nicht ohne Weiteres möglich. Daher ist es wichtig, innerhalb des rituellen Ablaufs und der Ritualstruktur zu analysieren, wie und inwiefern auf den Beschnittenen als individuellen sozialen und religiösen Akteur verwiesen wird.

Zweitens ist die Beschneidung ein religiöses Gebot (hebräisch: *mitzwa*), das sich als Verpflichtung zunächst ausschließlich an den Vater des Jungen richtet (vgl. Kapitel 2.b). Obwohl die Beschneidung für den Betroffenen zweifellos von herausragender Relevanz ist, scheint er nicht der alleinige Bezugspunkt des Rituals zu sein. Der Vater, oft aber auch die Eltern gemeinsam, ist bzw. sind es, die die Beschneidung initiieren, ihre Durchführung planen und an der praktischen Umsetzung beteiligt sind. Zwar trifft die entsprechende Strafe (hebräisch: *karet*²³) beim Ausbleiben der Beschneidung von Anfang an den Sohn (vgl. Deusel 2012: 62f, 78f), jedoch geht erst ab dem Alter der religiösen Mündigkeit zum Zeitpunkt der *bar mitzwa* mit zwölf Jahren die Verantwortung für die eigene Beschneidung offiziell auf den Jungen selbst über (vgl. ebd.: 63). In der Beschneidungsdebatte wurde immer wieder die Frage thematisiert, ob man nicht einfach so lange mit der Beschneidung warten könne, bis sich der Junge selbst in der Lage ist, sich zu entscheiden. Die spezifische Terminierung des Rituals am achten Tag

²³ Wörtlich übersetzt bedeutet dies „Ausrottung“ bzw. „ab-“ oder „ausschneiden“ (aus dem jüdischen Volk). Das hebräische Wort hat interessanterweise den gleichen Wortstamm wie das Wort Beschneidung („schneiden“; hebräisch: *krt*).

schreibt jedoch eine solche umwegige Verpflichtungsstruktur in dessen inneren Ablauf ein. Auch die Eltern sind daher Erfahrungsträger, die direkt von dem Ritual betroffen sind. Während in der Debatte der beschnittene Junge stets zentraler Bezugspunkt der Argumentation war, erscheint es mir daher notwendig, auch die Rolle der Eltern im Ritual stärker zu gewichten und danach zu fragen, welche Bedeutung es für sie hat, ihren Sohn beschneiden zu lassen.

Drittens geht mit der Beschneidung eine irreversible körperliche Veränderung einher (vgl. Kapitel 2.c). Vorschläge zur Reform und Transformation des Rituals in einen rein ‚symbolischen‘, d.h. in diesem Fall entkörperlichten Akt liefen bisher stets ins Leere. Nur die tatsächliche Veränderung des Körpers durch die Beschneidung spiegelt aus jüdischer Perspektive den göttlichen Bund wider. Der Körper wird dabei als Spiegel der göttlichen Schöpfung betrachtet. Dies gibt einen Hinweis darauf, in der Analyse des Beschneidungsrituals körperliche und leibliche Bezüge in den Fokus zu rücken. Die Körperlichkeit des Rituals ist also nicht etwa als eine Begleiterscheinung zu erfassen, sondern als Spezifikum des Rituals anzuerkennen. Damit rücken sinnhafte Bezüge rund um den kindlichen Körper sowie die Erfahrung des Leibes bei allen Beteiligten in den Mittelpunkt.

Viertens ist in das Ritual eine geschlechtliche Struktur eingeschrieben (vgl. Kapitel 2.d). So taucht der Verweis auf das (männliche) Geschlecht mindestens an drei strukturelevanten Positionen des Beschneidungsrituals auf. Beschnitten werden erstens nur männliche Neugeborene. Es gibt kein vergleichbares Aufnahme-ritual für Mädchen. Zudem wird zweitens mit der Vorhaut des Penis ein Körperteil beschnitten wird, das buchstäblich für Sexualität und Manneskraft steht. Schließlich hat drittens den Auftrag zur Beschneidung aus religionsgesetzlicher Perspektive der Vater. Die Mutter bzw. Frauen sind häufig während der Beschneidung nicht anwesend. Es scheint sich damit auf den ersten Blick eine rein männliche rituelle Praxis und Ritualfolge zu ergeben. Gleichzeitig erfolgt die Beschneidung im Judentum in einem Alter, das – im Gegensatz zum Islam – deutlich von dem der Geschlechtsreife unterschieden ist. Eine übereilte Übertragung der Deutung des Rituals als ‚Mann-Machungsritus‘ erscheint daher fragwürdig. Zugleich ist es jedoch notwendig, geschlechtliche Bezüge im Ritual insbesondere im Hinblick auf die Etablierung einer männlichen Ritualfolge zu rekonstruieren.

Die genannten vier Punkte sollen an dieser Stelle genügen, den Blick auf einige der blinden Flecken in der sozialwissenschaftlichen Analyse des Rituals zu lenken. Erst die empirisch-soziologische Durchdringung der Struktur und Bedeutung des Rituals in seinem praktischen

Vollzug bietet eine Möglichkeit, solcherlei Leerstellen zu füllen. Es ist dabei notwendig, das Interaktionsgefüge des Rituals als Ganzes zu beleuchten – und damit die Stellung, die die unterschiedlichen beteiligten Akteure darin einnehmen. Sozialtheoretischer Ausgangspunkt dieser Arbeit ist, dass es sich bei sozialen Akteuren stets um leibliche Akteure handelt, die immer auch zeit- und raumhaft verfasst sind. Vor allem die Dimensionen des Leibs und der Zeit stellten sich im Laufe der Untersuchung als besonders relevant für das Erschließen der rituellen Struktur und seiner Bedeutung für die einzelnen Beteiligten heraus. Zugleich bieten beide Dimensionen interessante Anschlussstellen an die derzeitige soziologische Ritualforschung, in der die Aspekte der temporalen Funktion sowie die Körperlichkeit von Ritualen besondere Betonung finden. Der Leib und die Zeit waren daher die beiden grundlegenden Analysedimensionen in der empirischen Rekonstruktion der ritualimmanenten Verweisungsstruktur (vgl. Kapitel 5). Die Analyse des leiblichen und zeithaften Erlebens der beteiligten Akteure stand dabei im Mittelpunkt. Die Arbeit konzentriert sich bei der Analyse auf die Beschneidung von Jungen im Judentum, da sich in diesem Ritual eine eigene Sinnstruktur entfaltet, die grundsätzlich von der Strukturlogik anderer Rituale – wie bspw. der Beschneidung im Islam – zu unterscheiden ist.²⁴ Das muslimische Beschneidungsritual dient in dieser Arbeit hinsichtlich seiner Struktur als systematische Kontrastfolie und wird zum Vergleich auch mithilfe eigenem empirischen Materials beleuchtet.

Die folgenden beiden Fragekomplexe dienen zusammenfassend als leitend für das Forschungsprojekt:

- Welche spezifische leibliche Struktur entfaltet sich durch die Rekonstruktion der körperleiblichen Bezüge während der Beschneidung zwischen den beteiligten Akteuren? Inwiefern ist leibliches Spüren während der Beschneidung wann und für wen relevant? Welche Bedeutung erhält dabei der beschnittene Körper? Welcher Zusammenhang besteht zum Akt der Namensgebung, der ebenfalls in die Beschneidungszeremonie unter Verweis auf den Körper-Leib eingebettet ist?
- Wie wird die Beschneidung von den einzelnen Akteuren zeithaft erfahren? Welche spezifische zeitliche Struktur entfaltet sich durch die Rekonstruktion der zeithaft gegliederten Abfolge von Beschneidungen zwischen den Generationen? Welche Rolle

²⁴ Die Genitalverstümmelung von Mädchen steht daher in der vorliegenden Arbeit ebenfalls nicht zur Untersuchung, auch wenn sich die Diskurse insbesondere der Gegner beider Beschneidungstypen zum Teil überschneiden. Vgl. zu diesem Thema bspw. Peller (2002); Schnuell et al. (2006); Young (2006); Svoboda (2010); Zabuz (2010).

spielt es dabei, dass der Vater zur Beschneidung des Kindes verpflichtet ist? Welche Pflicht hat der zu Beschneidende selbst wann und wie zu erfüllen? Inwieweit wird das Ritual dauerhaft institutionalisiert?

Im Folgenden wird die jüdische Beschneidung als Ritual begriffen. Bisher bildete das jüdische Beschneidungsritual jedoch keinen eigenständigen Forschungsgegenstand der empirisch-soziologischen Ritualforschung. Aufgrund der hier skizzierten Ausrichtung der Analyse auf leibliche und zeithafte Aspekte der rituellen Praxis sowie die Rekonstruktion der Ritualstruktur erscheint theoretisch zunächst eine grundlegende Differenzierung zwischen Leib und Körper notwendig, um die Dimension leiblicher Erfahrung analytisch präzise erfassen zu können. Auch ein ausdifferenziertes Zeitkonzept ist hilfreich, um diesen Aspekt als Erfahrungsdimension sozialer Akteure genau rekonstruieren zu können. In dieser Arbeit greife ich deshalb zur Analyse der während der Beschneidung relevant werdenden körper-leiblichen Bezüge auf den Ansatz der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners (1981 [1928]) zurück, da hier eine für die Soziologie weitreichende Unterscheidung zwischen Körper und Leib eingeführt wurde. Daran anschließend lassen sich mit der Leibphänomenologie Hermann Schmitz' (1964) weitere Differenzierungen verknüpfen, die die zeit- (und raum-)hafte Verfasstheit sozialer Akteure in den Mittelpunkt rücken und damit eine differenziertere Analyse der Zeitstruktur des Beschneidungsrituals ermöglichen. Mithilfe dieser theoretischen Annahmen kann die Struktur leiblichen und zeithaften Erlebens der Beschneidung jeweils als Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit in der Dimension des Leibs und der Zeit herausgearbeitet werden, die zwischen den Polen der Transzendenz²⁵ und der Inklusion changiert. Die jüdische Beschneidung lässt sich damit zusammenfassend mit der Kategorie einer *transzendenzvermittelten Inklusion* begreifen.

Die Materialbasis dieser Studie besteht aus insgesamt 32 Interviews und vier teilnehmenden Beobachtungen. Den Kern der Analyse bildeten elf Familiengespräche mit jüdischen Eltern und teilweise auch deren Kindern sowie Einzelinterviews mit im Jugendalter beschnittenen jüdischen Männern. Ergänzt wurde dies durch sechs Experteninterviews mit Rabbinern und jüdischen Beschneidern. Die Erhebung von Daten im Feld muslimischer Beschneidungen –

²⁵ Der Begriff der Transzendenz hat für das religiöse Feld – im Sinne einer mehr oder weniger eindeutigen ‚Gotteserfahrung‘ – eine eigenständige Bedeutung. Über diese geht die vorliegende Arbeit hinaus, wenn sie die Beschneidung gerade nicht (nur) als konkrete Erfahrung religiöser Transzendenz für die Beteiligten deutet. Vielmehr werden die dem Ritual innewohnende leibliche und zeithafte Vermittlungsstruktur jeweils als Dimensionen von Transzendenz erfasst, die die individuell-gegenwärtig aktualisierte Verkörperung in eine Dauer einbettet und eine interpersonelle Verbundenheit in der Dimension leiblicher Erfahrung ermöglicht (vgl. Kapitel 5).

zehn Familien-, fünf Experteninterviews sowie vier teilnehmende Beobachtungen – diente der Kontrastierung und Schärfung meiner Kategorien, die im Sinne der Forschungslogik der Grounded Theory durch das Kodieren der Daten gebildet wurden. Dabei wurden jedoch in der Auswertung je nach Typ und Beschaffenheit der jeweiligen Interviews Elemente der Narrationsanalyse, der Dokumentarischen Methode und der Objektiven Hermeneutik hinzugezogen.

Zur Herausarbeitung der mehrdimensionalen Vermittlungsstruktur jüdischer Beschneidungen soll im Folgenden (Kapitel 2) zunächst ein Einblick in den derzeitigen Forschungsstand gegeben werden. Nach einer überblicksartigen Vorstellung der besonders prominenten deutsch- (vgl. Deusel 2012; Franz 2014b) und englischsprachigen Literatur (vgl. Denniston et al. 2006; Denniston et al. 2010; Gollaher 2002) zum Thema Beschneidung, den hier erkennbaren Interferenzen, Verwerfungslinien und Problemen sollen insbesondere vier Stränge der Forschung zum Thema Beschneidung im Zentrum stehen: *erstens* die Deutung des Rituals als ‚symbolische Inklusion‘ in die soziale und religiöse Gemeinschaft (2.a), *zweitens* die Beschneidung als religiöse Pflicht des Vaters bzw. der Eltern (2.b), *drittens* die Beschneidung und ihre Bedeutung für das Konstrukt des ‚jüdischen Körpers‘ (2.c) und *viertens* ihr Verhältnis zur Kategorie des Geschlechts (2.d). Danach werden mögliche Anknüpfungspunkte zur ritual- und religionssoziologischen Debatte aufgezeigt (2.e), die die Beschneidung mal als verkörpertes Kollektivritual (vgl. Durkheim 1981 [1912]; Douglas 1988 [1966]) oder Passageritus (vgl. van Gennep 1986 [1909]), mal als Teil einer in der Logik des religiösen Felds selbst begründeten Tradierungslinie (vgl. Hervieu-Léger 2006 [1993]) erscheinen lassen. Bei allen in diesem Kapitel präsentierten Forschungssträngen steht das zu beschneidende Kind im Fokus, während das interaktionelle Umfeld, mithin aber auch der symbolische, leib-körperliche sowie zeithafte Verweisungszusammenhang des Rituals, aus dem Blick gerät. Demgegenüber entwickle ich in dieser Arbeit eine Forschungsheuristik, bei der die Rolle der Eltern als Initiatoren der Beschneidung eine stärkere Gewichtung erfährt. Im Fokus steht bei der nachfolgenden Analyse die transzendenzvermittelte Inklusion in den Dimensionen des Leibs und der Zeit als Schlüssel zur Strukturlogik des Beschneidungsrituals. Das dafür notwendige analytische Instrumentarium soll im theoretischen Teil (Kapitel 3) beleuchtet werden. Zunächst führt ein erstes Unterkapitel (3.a) in die allgemeinen sozialtheoretischen Prämissen dieser Studie ein. Hier beleuchte ich auch die beiden Ebenen der Dimensionalisierung, die leibliche und zeitliche Verfasstheit sozialer Akteure genauer. Schließlich folgt eine gesellschaftstheoretische Verortung der eigenen Arbeit (3.b), die zugleich auf die Grenzen der vorliegenden Analyse hinweist. Im nächsten Kapitel erfolgt dann die methodologische

Positionierung (Kapitel 4). Hier liegt der Fokus zunächst auf der Erläuterung der Grundprinzipien des empirisch-soziologischen Handelns sowie der Forschungshaltung der eigenen Arbeit (4.a). Ein zweites Teilkapitel (4.b) widmet sich dann genauer den einzelnen Erhebungs- und Auswertungsverfahren, insbesondere der Durchführung von narrativen Interviews, Experten- und Familiengesprächen sowie der Auswertung nach der Grounded Theory unter Einbezug feinanalytischer Prinzipien der Narrationsanalyse, Dokumentarischen Methode und Objektiven Hermeneutik. Im Ergebnisteil (Kapitel 5) steht die Rekonstruktion der Strukturlogik jüdischer Beschneidungen im Vordergrund. Hier zeige ich die Mehrdimensionalität der Transzendenz- und Inklusionserfahrung im Beschneidungsritual anhand der beiden Ebenen leiblicher (5.a) und zeithafter Vermittlung (5.b) auf. In einem zusammenfassenden Teilkapitel (5.c) werden die Ergebnisse zur transzendenzvermittelten Inklusionsdynamik der Beschneidung als Modell leiblich und zeithaft vermittelter religiöser Vollinklusion zusammengefasst. Ein abschließender Teil (Kapitel 6) widmet sich der Zusammenfassung und Diskussion der Untersuchungsergebnisse sowie einem Ausblick auf mögliche Anschlüsse in der weiteren Forschung. Zunächst gehe ich hier auf die methodischen Grenzen der Untersuchung ein (6.a). Die Ergebnisse werden dann auf die der Literatur entnommenen Forschungslinien insbesondere hinsichtlich der Deutung des Rituals als symbolische Inklusion (6.b) und des ambivalenten geschlechtlichen Bezugs (6.c) zurückbezogen. Sodann möchte ich im Hinblick auf die Raumhaftigkeit sozialer Akteure eine weitere Dimension der Analyse zumindest anreißen, die jedoch keinen eigenständigen Gegenstand dieser Arbeit gebildet hat, für die weitere Forschung aber ein großes Potenzial bietet (6.d). Es lässt sich schließlich zeigen, welche Anschlussmöglichkeiten das hier erarbeitete theoretische Modell sowohl im religionssoziologischen Forschungsfeld wie auch auf der Ebene allgemeiner soziologischer Theoriebildung bietet (6.e).

2. Forschungsstand – Sozialwissenschaftliche Zugänge vor dem Hintergrund einer normativen Debatte

Der Forschungsstand zum Thema Beschneidung weist auf den ersten Blick betrachtet eine Fülle von Material auf. Die meisten wissenschaftlichen Studien zur Beschneidung konzentrieren sich dabei auf die USA²⁶, das Land, das mit über einer Million Beschneidungen von Babys und Kleinkindern jährlich an erster Stelle unter allen modernen westlichen Gesellschaften

²⁶ Des Weiteren widmen sich einige Untersuchungen dem britischen (vgl. Fox/Thomson 2010) und australischen (vgl. Mason 2010) Kontext.

hinsichtlich der Beschneidungsquote steht. So finden 75% aller nicht therapeutisch indizierten, im medizinischen Kontext durchgeführten Beschneidungen von Kindern und Säuglingen weltweit in den USA statt (vgl. Geisheker 2006: 203). Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat sich dort eine breite Praxis der Beschneidung von Jungen im Säuglings- bzw. Kleinkindalter etabliert, die im Wesentlichen durch religiöse Motive, den Schutz vor Krankheiten, größere Reinlichkeit, ein verändertes Schönheitsideal und den Verweis auf einen höheren sozialen Status legitimiert wird (vgl. Llewellyn 2006; WHO 2007). Gegen Mitte der 1980er Jahre wurde die nicht medizinisch indizierte Beschneidung von Jungen jedoch auch dort zunehmend zur Diskussion gestellt. Einen – von Kritik an der Beschneidung geprägten – Überblick über die Debatte bieten Denniston et al. (2006; 2010).

Im Gegensatz dazu wurde das Thema Beschneidung in Deutschland lange Zeit fast ausschließlich mit Bezugnahme auf ‚weibliche Genitalverstümmelung‘, deren gesetzliches Verbot und Bekämpfung thematisiert (vgl. Schewe-Gerigk 2014; Schnuell et al. 2006).²⁷ Erst in jüngster Zeit hat die Beschneidung von Jungen zu religiösen Zwecken Eingang insbesondere in die juristische Debatte gefunden (vgl. Alwart 2014; Gotzmann 2014; Herzberg 2012; 2014; Putzke 2008; 2014; Putzke et al. 2008; Scheinfeld 2014). Mit zunehmendem Alter rückt diesbezüglich die Frage nach dem Mitbestimmungsrecht des Kindes gegenüber dem Recht der Eltern auf religiöse Erziehung und freie Religionsausübung in den Mittelpunkt.²⁸ Die grundsätzliche Frage lautet hier, „at what point a minor may be entrusted with the decision himself“ (Fox/Thomson 2010: 18). Das Forschungsinteresse dreht sich in dieser Diskussion also spezifisch um die Entscheidungsgewalt Heranwachsender und Jugendlicher gegenüber der Möglichkeit der Eltern, in Wahrung des Kindeswohls zu handeln. Die Religionsfreiheit der Eltern wird in der Praxis regelmäßig als Begründung für eine Ausnahme bezüglich des Rechts auf körperliche Unversehrtheit bzw. der Selbstbestimmungsmöglichkeit des Kindes

²⁷ Zabus (2010: 146) spricht insgesamt von einer diskursiven Asymmetrie, was Literatur über die Praxis der Beschneidung von Jungen im Vergleich zu der über weibliche Genitalverstümmelung angeht. Auch Alabay (2012: 135) hat auf die missliche Lage, was den Forschungsstand zur männlichen Beschneidung in Deutschland angeht, aufmerksam gemacht.

²⁸ Eine in diesem Zusammenhang interessante Analyse zur juristischen und medizinischen Konstruktion einwilligungsfähiger Personen legt Köllner (2009) in ihrer Dissertation vor. Der personale Körper werde demnach in den Kontext von Heiligkeit gestellt und damit aus rechtlicher Sicht als unverfügbares Gut konzipiert. Zwar findet bei Köllner keine Übertragung ihrer Analyse auf den Forschungsgegenstand der Beschneidung statt, jedoch scheint mir diese durchaus möglich und findet Bestätigung in den kontroversen juristischen Debatten um die Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Jungen. Köllner stellt fest, dass Kinder und Jugendliche bis zu einem Alter von 14 bzw. 16 Jahren in der medizinischen Praxis im Allgemeinen als einwilligungsunfähig angesehen werden (vgl. ebd.: 129).

herangezogen (vgl. Haustein 2014; Rose 2014). Zudem geht der Gesetzgeber davon aus, dass mit einer medizinisch fachgerecht durchgeführten Beschneidung keine lebensbedrohlichen Risiken verbunden sind und die Praxis der Beschneidung als Element der religiösen Tradition historisch und gesellschaftlich weitgehend akzeptiert ist. Dies legitimiert ‚Ausnahmeregelungen‘ wie das Beschneidungsgesetz (§ 1631d BGB) vor dem Hintergrund der besonderen religiösen Bedeutung der Beschneidung.

Der überwiegende Teil des wissenschaftlichen Diskurses rund um das Thema wird damit auch in Deutschland unter stark normativen Vorzeichen geführt. Neben den politik- und rechtswissenschaftlich geprägten Debatten zu Fragen der Ausbalancierung unterschiedlicher Menschenrechte geht es insbesondere um medizinische und medizinethische Entscheidungen und Relevanzsetzungen (vgl. Becker 2013; siehe dazu bspw. auch Kupferschmid 2014; Schäfer/Stehr 2014; von Loewenich 2014; WHO 2007). Die medizinische Debatte zu den Vorzügen sowie Risiken der Beschneidung hat sowohl innerhalb als auch außerhalb des Judentums eine lange Tradition (vgl. Konner 2009: 28ff).²⁹ Darauf weist auch Jütte (2016) in seiner geschichtswissenschaftlich ausgerichteten Analyse des ‚jüdischen‘ Leibs und Körpers hin:

„Seit dem frühen 19. Jahrhundert, als die Aufklärung im Judentum mehr und mehr Anhänger fand, existieren zwei Beschneidungsdiskurse zum Teil zeitlich versetzt, zum Teil aber auch gleichzeitig. In dem einen lautete die Argumentation, dass die Beseitigung der Vorhaut aus medizinischer Sicht von Vorteil ist, in dem anderen wurde genau das Gegenteil behauptet.“ (Jütte 2016: 244)

Auf der Seite der Beschneidungsbefürworter findet dabei der Schutz vor (Geschlechts-) Krankheiten, Entzündungen und Vorhautverengung Betonung, was sich bis heute daran zeigt, dass eine möglicherweise niedrigere Übertragungsrate des Aids-Virus und eine geringere Anfälligkeit für Harnwegsinfektionen damit in Verbindung gebracht werden (vgl. ebd.; Konner 2009: 28f). Auf der Seite der Gegner wird der operative Eingriff an einem Säugling als erhebliches medizinisches Risiko betrachtet, das zudem selbst Risiken der Übertragung von Krankheiten birgt.³⁰ In der aktuellen Debatte werden zudem kulturelle und religiöse Bedeutungsgehalte (vgl. Tutsch 2014) analysiert und mögliche psychologische Folgen der Beschneidung (vgl. de Klerk 2014; Franz 2014a) diskutiert. Bereits Freud hatte die

²⁹ Zu den historischen (Re-)Medikalisierungs- und Demedikalisierungstendenzen der Beschneidungsdebatte im englischsprachigen Raum vgl. Carpenter (2010).

³⁰ Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts wurde vor allem die mögliche Ansteckung mit Syphilis durch das damals noch weitverbreitete Absaugen des Blutes mit dem Mund (hebräisch: *meziza*) betont, woraufhin die Praxis in den meisten deutschen Staaten verboten wurde (vgl. Jütte 2016: 246f; Westreich 2009). In orthodoxen Kreisen wird bis heute teilweise ein Glasröhrchen mit einem Filter eingesetzt, das das Absaugen des Blutes weiterhin ermöglicht, ohne eine Berührung der Wunde mit dem Mund notwendig zu machen.

Beschneidung von Knaben mit dem Akt der Kastration in Verbindung gebracht (vgl. Jütte 2016: 248). Beschneidungsgegner sehen dies als Argument für eine möglicherweise auftretende frühkindliche Traumatisierung. Nicht ganz überraschend angesichts der Verortung des Eingriffs im Genitalbereich wird die Beschneidung zudem sowohl im Islam als auch im Judentum mal als Mittel der Steigerung, mal als Möglichkeit der Dämpfung sexueller Lust diskutiert (vgl. ebd.: 246).³¹ Selten wird jedoch in den normativen Beiträgen zur aktuellen Debatte zwischen der Beschneidung im Judentum und Islam differenziert. Der überwiegende Anteil der Beiträge steht dem Ritual kritisch gegenüber.

Des Weiteren sind im Nachgang der Beschneidungsdebatte in Deutschland auch einige Metaanalysen erschienen, die die Debatte selbst, die hier angeschnittenen Themen und Diskurse und ihre Bedeutung in den Blick nehmen (vgl. Bodenheimer 2012; Çetin 2012; Heil/Kramer 2012; Krall 2014; Öktem 2013; Wermke 2014b; Yurdakul 2016).³² Öktems empirische Studie „Signale aus der Mehrheitsgesellschaft“ aus dem Jahr 2013 geht in einem qualitativen Teilprojekt mit zehn Experteninterviews der Frage nach, wie die Beschneidungsdebatte in der muslimischen und jüdischen Gemeinschaft in Deutschland rezipiert und zu welchen Veränderungen in Bezug auf das eigene Sicherheitsgefühl, die empfundene Akzeptanz von Seiten der christlich-säkularen „Mehrheitsgesellschaft“ sowie das (inter-)religiöse Miteinander diese geführt hat. Insbesondere die „Versicherheitlichung“ der Debatte, in der die religiösen Minderheiten mit ihren strukturell bedingt von besonders starker Unsicherheit geprägten Positionen von Seiten der „Mehrheitsgesellschaft“ mehr und mehr als *Quelle* der Unsicherheit identifiziert werden, und die zunehmende Überwachung v.a. von muslimischen Organisationen führe zu einem zunehmenden Gefühl der Bedrohung in der jüdischen und muslimischen Gemeinschaft (vgl. ebd.: 4f). Die Beschneidungsdebatte werde vor allem von jüdischer Seite als Wendepunkt empfunden, die das Sicherheits- und Zugehörigkeitsgefühl jüdischer Personen in Deutschland massiv in Frage stelle (vgl. ebd.: 42). Auch hier steht jedoch nicht das religiöse Ritual selbst im Mittelpunkt der Untersuchung, sondern die Art und Weise, wie auf die Beschneidung im öffentlichen Diskurs Bezug genommen wird. Hinneburg (2014) macht in ihrer diskursanalytischen Betrachtung öffentlicher Expertenstatements zur Beschneidung in ähnlicher Weise darauf aufmerksam, dass Beschneidungsgegner die Beschneidung als ‚veraltetes‘ religiöses Element insbesondere in Opposition zum Topos der ‚Aufklärung‘ und der

³¹ Dieses Argument bezieht sich nicht selten auch auf die zukünftige Sexualpartnerin des Mannes (vgl. Deusel 2012; Alabay 2012; Gollaher 2002).

³² Einige Beiträge widmen sich hier nun auch differenzierter der Position der „Juden in der Beschneidungsdebatte“ (Bodenheimer 2012).

damit verbundenen Säkularisierung stellen. Die Theologin Miriam Rose (2014) verdeutlicht des Weiteren, dass die Debatte um die Beschneidung vor allem als juristische Auseinandersetzung geführt wurde. Dabei ginge es speziell um die Frage, was verboten bzw. nicht verboten sei und die diesbezügliche Ausgestaltung gesetzlicher Regelungen (vgl. ebd.: 97f). Dass dabei medizinische Argumente besonders einflussreich waren, sei mit der Sorge um die Rechtssicherheit ärztlichen Handelns zu begründen (vgl. ebd.: 97). Demgegenüber könnte jedoch auch argumentiert werden, dass in modernen Gesellschaften dem naturwissenschaftlich-medizinischen Bereich insgesamt die Deutungshoheit über Eingriffe am menschlichen Körper zugesprochen wird (vgl. Gugutzer 2010: 111) und aus diesem Grund möglicherweise auch der Beschneidungsdiskurs vorrangig durch medizinische Argumentationslinien geprägt war.

Aus der hier skizzierten Forschungslandschaft lässt sich bereits ablesen, dass es keine einheitliche Debatte in der Forschung zum Thema Beschneidung gibt, sondern dieses vielmehr als Schauplatz für juristische, politische, medizinethische, seltener auch sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen dient und daher von einer gewissen normativen Überlast geprägt ist. Die Beschneidung ist dabei Gegenstand von Symbolpolitik, deren eigentlicher Bezugspunkt häufig ein ganz anderer ist. Das Forschungsthema der Beschneidung befindet sich darüber hinaus buchstäblich an der ‚Schnittstelle‘ mehrerer sozialwissenschaftlicher Teildisziplinen. Geschichtswissenschaft, Migrationsforschung, Familiensoziologie, Kindheitsforschung, die Soziologie des Körpers, Geschlechterforschung sowie vor allem religionswissenschaftliche bzw. theologische Ansätze bilden nur einige der Zugänge und Perspektiven, unter denen die Beschneidung bisher (mit-)verhandelt wurde. Das soziologische Forschungsdesiderat zum Gegenstand der Beschneidung drückt sich vor allem in der geringen Zahl empirischer Studien aus, die das Thema der Beschneidung überhaupt in den Blick nehmen. Eine Ausnahme bildet Alabays (2012) qualitative Studie zur Beschneidung muslimischer Jugendlicher türkischer Herkunft in Deutschland. Ein ausführliches Kapitel widmet sich hier auch dem historischen Vergleich der Beschneidungstraditionen im Judentum, Christentum und Islam (vgl. ebd.: 148ff). Mit empirischem Material beleuchtet Alabay allerdings nur das türkisch geprägte muslimische Beschneidungsritual. Auch Haeger (2005) hat sich im Rahmen einer kleineren Studie mit der Bedeutung des muslimischen Beschneidungsrituals für marokkanische Jugendliche in der Pubertät auseinandergesetzt. Einen detaillierten Einblick in das *jüdische* Beschneidungsritual liefert dagegen vor allem die rabbinische bzw. religionswissenschaftliche, aber auch geschichtswissenschaftliche Literatur, während die *brit mila* in der empirisch-soziologischen Forschung eine Leerstelle bildet. Zwei besonders hervorhebenswerte, sozialwissenschaftlich

relevante Auseinandersetzungen mit dem Ritual finden sich bei Deusel (2012) und Gollaher (2002). Beide Werke – sowie zur Kontrastierung mit dem muslimischen Beschneidungsritual auch Alabays (2012) Studie – bilden eine wesentliche Grundlage für die vier folgenden Unterkapitel.³³

Sich innerhalb dieses Forschungsstands genau zu verorten, erfordert forschungspraktische Entscheidungen, durch die bestimmte Aspekte des Phänomens hervorgehoben – und andere unweigerlich ausgeblendet – werden. Ein Anspruch auf ‚Vollständigkeit‘ der gesamten vorliegenden Literatur zur Beschneidung kann und soll daher nicht erhoben werden. Um die eigenen Forschungsergebnisse dennoch adäquat einordnen zu können, steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen die im weitesten Sinne sozialwissenschaftliche Forschung zur *Bedeutung* der Beschneidung im Judentum, die neben der zugleich religionswissenschaftlichen und medizinischen Abhandlung Deusels (2012) sowie der historisch-kritischen Auseinandersetzung mit dem Ritual bei Gollaher (2002) vor allem durch englischsprachige Publikationen im Bereich jüdischer Studien geprägt ist. Daran anschließend ist es möglich, durch die Verortung der eigenen Arbeit als Beitrag zur religionssoziologischen Ritualforschung Verbindungslinien, Anschlussmöglichkeiten und die Abgrenzung der eigenen Studie in Bezug auf die bisherigen Erkenntnisse der ‚Beschneidungsforschung‘ herauszuarbeiten. Es lassen sich vier Stränge der vorliegenden Literatur unterscheiden, die jedoch auch Überschneidungen aufweisen: *Erstens* erscheint die Beschneidung als Akt ‚symbolischer Inklusion‘ (2.a), also des Einschlusses des zu beschneidenden Jungen in die Religionsgemeinschaft. Das Moment der ‚jüdischen Identität‘ steht bei dieser Deutung im Mittelpunkt und bildet den zentralen Topos der Literatur, auf den zumeist affirmativ Bezug genommen wird. Hier steht das Kind im Fokus der Untersuchungen, die Bedeutung der Beschneidung ist damit von vornherein auf dessen Stellung als religiöser Akteur festgelegt. In einem *zweiten* Teilgebiet der Forschungsliteratur geht es um die Beschneidung als religiöse Pflicht (2.b). Hier dient das Gebot zur Beschneidung als Ausgangspunkt, um die Bedeutung und angenommene Selbstverständlichkeit der Beschneidung im Judentum zu untermauern. Insbesondere mögliche Konsequenzen einer ausbleibenden Beschneidung werden mit Blick auf die religiösen Schriften wie auch die Praxis in den Gemeinden teils kontrovers diskutiert. Hier kommen etwas stärker auch die Eltern in den Fokus, denn das Beschneidungsgebot richtet sich zunächst an den Vater. Die Logik dieser ‚umwegigen‘ Verpflichtungsstruktur steht jedoch nicht eigens zur Diskussion, die zitierten

³³ Eine umfassende theologische Abhandlung über die Beschneidung, die eine Zusammenstellung und Analyse unterschiedlichster biblischer Quellen enthält, findet sich bei Blaschke (1998).

Autoren bleiben zumeist stehen bei der Erörterung der Umsetzung der religiösen Pflicht, möglichen Auslegungsvarianten sowie zulässigen Ausnahmen. *Drittens* ist bereits seit den 1990er Jahren das Verhältnis von Körper und Judentum Gegenstand vor allem der englischsprachigen religionswissenschaftlichen Debatte. Aus der Perspektive jüdischer Studien und theologischer Abhandlungen findet sich daher immer wieder der Verweis auf die Beschneidung als Teil der Konstruktion des ‚jüdischen Körpers‘, seine Darstellungs- und Instrumentalisierungsformen (2.c). Einen *vierten* Strang bildet die Literatur zum Themenkomplex Beschneidung und Geschlecht (2.d). Die Beschneidung erscheint hier als Symbol für Männlichkeit bzw. als Mittelpunkt einer männlich dominierten Praxis. Insbesondere die Tradierung über religiöses Handeln und die Bildung einer gemeinsamen Traditionslinie kommen damit in den Blick. Gleichwohl fehlt der Blick für die Ambivalenz und praktische Uneindeutigkeit des geschlechtlichen Bezugs, welche erst bei Analyse der leiblichen und zeithaften Struktur des Rituals in den Blick kommen. Alle vier Stränge werden im Laufe der vorliegenden Studie an unterschiedlichen Stellen wieder aufgenommen und mit Bezug auf die Ritualstruktur der Beschneidung im Judentum miteinander verknüpft. Dafür wird die Beschneidung begrifflich zunächst als Ritual bzw. *Passageritus* gefasst (2.e). Die Betonung der Körperlichkeit sowie der temporalen Funktion in der modernen Ritualforschung bieten fruchtbare Anschlussstellen für die vorliegende Analyse, sind jedoch hinsichtlich des verwendeten theoretischen Vokabulars ergänzungsbedürftig (vgl. Kapitel 3).

2.a Beschneidung als Aufnahme des Kindes in den göttlichen Bund

Zentral für das jüdische Beschneidungsritual ist die Annahme, dass der Beschnittene dadurch in den Bund mit Gott eingeführt werde (vgl. Bergson 1844; Blumenberg/Hegener 2013; Deusel 2012; Gollaher 2002; Römer 2016; Stein Kokin 2014; Wald 2010). Damit werde durch die Beschneidung in erster Linie *Zugehörigkeit* zum Ausdruck gebracht (vgl. Deusel 2012: 32, 45; Tilly 2007: 158).

„Die *Brit Mila*, die rituelle Beschneidung, ist eine [sic!] der grundlegenden Fixpunkte des jüdischen Glaubens. Selbst Juden, die ansonsten nicht nach den traditionellen Regeln des Judentums leben, legen dennoch Wert auf die Beschneidung ihrer Söhne. So ist die *Brit Mila* zu einem Symbol der Zugehörigkeit zum Judentum schlechthin geworden, im positiven wie im negativen Sinn.“ (Deusel 2012: 11; vgl. Gollaher 2002: 41; Wald 2010: 222)

Aus diesem Grund wird die Beschneidung – trotz ihrer prinzipiell geringen Sichtbarkeit im Alltagsleben – als eines der entscheidenden Symbole ‚jüdischer Identität‘ gehandelt (vgl. Bauks 2016). Was genau unter diesem komplexen Konstrukt zu verstehen ist, wird in der Literatur unterschiedlich behandelt. Neben dem religiösen Bekenntnis, Glauben und religiöser Praxis

scheinen vor allem zwei Dimensionen entscheidend: Entweder wird das Verhältnis zum Judentum stärker organisatorisch-mitgliedschaftlich gerahmt (vgl. Tilly 2007: 157) oder die Zugehörigkeit zum ‚jüdischen Volk‘³⁴ (vgl. Magonet 1995: 137) findet stärkere Betonung. Eine solch ethnisierende Betrachtung kommt auch darin zum Ausdruck, dass als Strafe einer nicht erfolgten Beschneidung die ‚Ausrottung aus dem jüdischen Volk‘ (hebräisch: *karet*) vorgesehen ist (vgl. Deusel 2012: 64; Gollaher 2002: 24; Mark 2003a: xxi; Susser 1997: 43).³⁵ Auch für die Konversion zum Judentum – für die die Beschneidung ebenfalls die Voraussetzung bildet – ist diese ethnische Dimension relevant:

„Da das Judentum zugleich Glaube ist und Volkszugehörigkeit, der Glaube eines ganz bestimmten Volkes nämlich, gestaltet sich der Akt der ‚Konversion‘ hier zugleich zum Akt der ‚Naturalisation‘, zum Eintritt in eben jenes Volk.“ (Magonet 1995: 137; vgl. Trepp 2006: 378)³⁶

Im Hinblick auf die Möglichkeit religiöser Praxis in der jüdischen Gemeinde bildet die Beschneidung zudem gleichsam die Voraussetzung für das gesamte religiöse Leben. Eine Vielzahl religiöser Rituale haben eine Beschneidung zur Voraussetzung. Dazu zählen etwa eine religiöse Hochzeit oder Beerdigung, aber auch die Möglichkeit, zum Lesen aus der Thora aufgerufen zu werden. Auch ist der Akt der Namensgebung bei Jungen unmittelbar in die Beschneidungszeremonie eingebettet (vgl. Deusel 2012: 26).³⁷ Das heißt auch, dass der (hebräische) Name des Jungen in den sieben Tagen zuvor in der Regel nicht genannt wird. Erst

³⁴ Ein solcher Typus von Zugehörigkeit kann auch als „Sozialform religiös-ethnischer Gemeinschaft“ (Lüddeckens/Walther 2013: 339) bezeichnet werden. Lüddeckens und Walther untersuchen diese spezifische Verbindung von religiösen mit ethnischen Grenzziehungen am Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien.

³⁵ Der Wortursprung im biblischen Text für Beschneidung und die Strafe bei deren Nicht-Einhaltung ist der gleiche. Die *karet*-Strafe kommt also buchstäblich einem ‚Aus-Schneiden‘ aus der jüdischen Gemeinschaft gleich (vgl. Jacobs 2014: 46ff).

³⁶ Tilly (2007) warnt demgegenüber, vor einer solch ethnisierenden Perspektive, vor allem, wenn sie von außen an das Judentum herangetragen wird: „Grundlegend gilt, dass das Judentum als lebendige und vielgestaltige Weltreligion ein kulturelles System und keine ethnische Größe ist, trotz der hohen Bedeutung der Genealogie. Alle jüdischen Gemeinden sind rechtlich und organisatorisch selbstständige, voneinander unabhängige Gemeinschaften. Das Judentum ist zunächst ein religiöses Bekenntnis. Jude ist man aufgrund der Anerkennung durch eine jüdische Gemeinschaft; Jude wird man durch Übertritt zum Judentum. Das Judentum anerkennt allerdings traditionell keinen Austritt aus der Religionsgemeinschaft. Das Selbstverständnis der Zugehörigkeit zum Volk Israel als geschichtlicher Gemeinschaft hat keinen von einem externen, außerjüdischen Standpunkt aus objektivierbaren Charakter“ (ebd.: 157).

³⁷ Bereits im biblischen Beschneidungsauftrag (vgl. Genesis 17) kommt dieser Zusammenhang zwischen Beschneidung und Namensgebung zum Ausdruck, denn Gott verändert Abrams Namen im Zuge des Versprechens des Bundes in Abraham: „Man wird dich nicht mehr Abram nennen. Abraham (Vater der Menge) wirst du heißen; denn zum Stammvater einer Menge von Völkern habe ich dich bestimmt“ (Genesis 17, 5). Allerdings etablierte sich die Verkündung des Namens eines männlichen Neugeborenen im Zusammenhang mit der Beschneidung erst im ersten Jahrhundert n. Chr. (vgl. Goldberg 2003: 40f).

mit der Beschneidung wird das Kind damit offiziell zum Subjekt der Anrufung und damit als religiöser Akteur verfügbar und anerkannt.³⁸

Damit hat sich die Beschneidung im Judentum von einem Initiationsritus, der ursprünglich im Jugendalter erfolgte, zu einer Art Aufnahmezeremonie in die religiöse und soziale Gemeinschaft entwickelt, das eng mit der Geburt verbunden ist (vgl. Deusel 2012: 49; Gollaher 2002: 10, 27).

„Das grundlegende Gebot der *Beschneidung* dient der Aufnahme in den Bund Gottes mit Israel [...] und wurde bereits von den antiken Rabbinen [...] als dessen Zeichen verstanden; der Beschneidene wird durch den Ritus Jude mit allen Rechten und Pflichten. Aufgrund ihres Charakters als unwiderrufliche, äußere Kennzeichnung der Gruppenzugehörigkeit in einer mehrheitlich unbeschnittenen Umwelt war und ist die Beschneidung von hoher, gemeinschaftsbildender Bedeutung für die jüdische Gemeinde.“ (Tilly 2007: 158)

Die Bedeutung des Rituals erscheint damit im Wesentlichen als Einschluss des beschnittenen Jungen in die jüdische Religionsgemeinschaft, denn hierdurch trete das Kind in eine spezifische Beziehung mit Gott ein. Somit lässt sich das Ritual auch als Passageritus beschreiben, welcher den Eintritt in eine Gemeinschaft markiert (vgl. Mark 2003b: 7; Römer 2016: 227; Tilly 2007: 157ff; Wald 2010: 222; siehe auch Kapitel 2.e). Wenngleich der jüdische Status des Jungen schon durch die Geburt durch eine jüdische Mutter ‚abgesichert‘ ist (vgl. Deusel 2012: 27; Olmer 2010: 13; Trepp 2006: 378), werde er erst durch die Beschneidung in den göttlichen Bund aufgenommen. Die Bedeutung der Beschneidung ließe sich demnach als eine *symbolische Inklusion des Kindes in die religiös-soziale Gemeinschaft* einer bestimmten Gruppe fassen (vgl. Deusel 2012: 52; Turner 2008: 173; van Veen-Viëtor 2000).³⁹ Die Vorhaut als Unterscheidungsmerkmal erscheint unrein und makelhaft (vgl. Grünwaldt 1992: 10f) und wird daher zur Abgrenzung gegenüber anderen verwendet. Sie ist also gleichzeitig auch immer ein Zeichen ‚symbolischer Exklusion‘ anderer, deren fehlende Zugehörigkeit damit evident wird. Gleichzeitig handelt es sich bei der Beschneidung um eine Art zweite, ‚symbolische‘ Abnabelung von der Mutter, mit ihr gehe eine individualisierende Wirkung zur Formung eines

³⁸ Die Namensgebung bei Mädchen erfolgt dagegen meistens während des ersten Schabbatgottesdienstes, an dem die Mutter nach der Geburt wieder teilnimmt (vgl. Tilly 2007: 160).

³⁹ Die Historikerin Elisheva Baumgarten (2003: 55ff) untersucht die Beschneidung als soziales Aufnahmezeremonie im Kontext der mittelalterlichen jüdischen Gemeinschaft in Europa. Dabei rückt sie nicht nur den Beschneideten selbst, sondern die Rollen der unterschiedlichen Beteiligten während des Ritualverlaufs in den Fokus. Sie geht dabei auch auf die bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit genannte Analogie zur Taufe ein, die das Ritual der Beschneidung im Zuge der Herausbildung und Konsolidierung des Christentums in den ersten Jahrhunderten unserer Zeit mehr und mehr ersetzte (vgl. ebd.: 57). In Bezug auf eine breite wissenschaftliche Debatte zu dieser Thematik merkt sie jedoch an, dass der Vergleich insbesondere aufgrund der geschlechtsspezifischen Ausrichtung des Beschneidungsrituals auf ausschließlich männliche Neugeborene nicht ganz stimmig ist (vgl. Kapitel 2.d).

eigenständigen religiösen Akteurs einher, die bedingt ist vom sehr frühen Zeitpunkt der Beschneidung (vgl. Deusel 2012: 55).

„Dies bezieht sich auf eine Zirkumzision im Neugeborenenalter: Mutter und Kind werden aus einem vereinten zu zwei verschiedenen Individuen; bei einer Zirkumzision im Pubertätsalter handelt es sich eher um eine soziale Abtrennung des Jungen von der Mutter, d.h. mit Vollzug des Rituals wechselt er von der Welt des Kindes, das seinen Alltag nahe bei seiner Mutter verlebt, in die Erwachsenenwelt, die ‚Welt der Männer‘, in deren Gesellschaft er nun aufgenommen ist.“ (Deusel 2012: 52)

Dass die Beschneidung als Aufnahmeeritus interpretiert wird, hängt also u.a. mit ihrer besonders frühen Terminierung am achten Lebenstag kurz nach der Geburt des Kindes zusammen. Damit kommt erneut zum Ausdruck, dass es sich hier nicht um ein einfaches Mitgliedschaftsverhältnis handelt. Gerade der frühe Zeitpunkt soll garantieren, dass die jüdische Religion nicht zu etwas Beliebigem oder frei Wählbarem wird (vgl. ebd.: 128). Die aktiv *Aufnehmenden* sind somit immer die ‚anderen‘, nicht das Kind selbst. Dahinter steckt der Gedanke, dass ohne religiöse Sozialisation und Erziehung im Kindesalter die spätere Entwicklung religiöser Orientierungen extrem unwahrscheinlich ist (vgl. Wermke 2014a: 71ff).

„Die religiöse Identifikation eines Erwachsenen wird sich in der Regel auf sein Erleben dieser Religion gründen, wie sie seine Umgebung ihm in der Kindheit vermittelt hat. Durch seine Abstammung ist das Kind bereits in die jüdische Tradition und Religion hineingeboren, in die es in der Folgezeit hineinwachsen wird; zu diesem Hineinwachsen in Tradition und Lehre gehört im Judentum aber unabdingbar auch die Beschneidung im frühen Kindesalter und damit die vollständige und uneingeschränkte Zugehörigkeit zu einer definierten Gruppe, geprägt durch Sprache, soziokulturelles Verhalten und religiöse Traditionen.“ (Deusel 2012: 128)

Die Beschneidung ist damit als Akt symbolischer Inklusion nicht von der Zustimmung des Betroffenen abhängig, er ist dem religiösen Leben und jeder Form aktiver und verantwortlicher Glaubenspraxis systematisch vorgelagert. Dies verhält sich anders bei Beschneidungen im Islam – zumindest, wenn sie, wie in der Türkei und vielen anderen muslimischen Ländern üblich, im fortgeschrittenen Kindesalter bis zum Zeitpunkt der Pubertät stattfinden. Alabay (2012: 126), der sich in seiner qualitativen Studie mit der Beschneidung türkischstämmiger Muslime beschäftigt hat, begreift die muslimische Beschneidung im Alter der Vorpubertät demgegenüber stärker als Initiationsritus, der den Übergang vom Kindes- zum Erwachsenenstatus markiert. Die Deutung als Aufnahmeeritus in die religiöse Gemeinschaft ist dagegen im Islam weniger verbreitet. Indem der Junge die Beschneidung aktiv auf sich nimmt, stellt er hier bereits unter Beweis, dass er als verantwortlicher religiöser Akteur betrachtet werden kann. Im Judentum bildet dagegen erst das Ritual der *bar mitzwa* mit 13 Jahren den Eintritt in die religiöse Mündigkeit (vgl. Tilly 2007: 161).

Zusammenfassend betrachtet überlagern sich in der Deutung der Beschneidung als Inklusionsritual mehrere Dimensionen der Zugehörigkeit, wobei vorläufig auf Basis der Literatur zumindest zwischen einer ethnischen, einer organisatorisch-mitgliedschaftlichen und einer religiös-bekennnishaften Dimension der Zugehörigkeit differenziert werden kann (vgl. Magonet 1995: 153). In der Literatur steht der jeweilige Bezug auf das zu beschneidende Kind dabei im Mittelpunkt. Es erscheint daher angezeigt, im praktischen Vollzug des Beschneidungsrituals zu rekonstruieren, wie und in Bezug auf wen hier leibliche sowie zeithafte Bezüge der Inklusion aktiviert werden, wie diese sich ausdifferenzieren lassen und inwiefern das beschnittene Kind durch die Beschneidung einen anderen Status erhält.

2.b Beschneidung als religiöse Pflicht des Vaters bzw. der Eltern

Ein immer wiederkehrendes Motiv der wissenschaftlichen Literatur zum Thema Beschneidung ist auch ihr Verpflichtungscharakter (vgl. Bergson 1844; Blumenberg/Hegener 2013; Deusel 2012; Gollaher 2002; Grünwaldt 1992; Mark 2003a; Susser 1997). Das Beschneidungsgebot gilt als eine der herausragendsten Pflichten des Judentums und richtet sich sowohl an religiös praktizierende als auch kaum oder gar nicht religiös lebende Juden (vgl. Deusel 2012: 11). Die Beschneidung ist ein direktes Gebot der Thora. Im ersten Buch Mose heißt es:

„Alles, was männlich ist unter euch, muss beschnitten werden. Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen [...].“ (Genesis 17, 10-12)

Damit ist die Beschneidung ein zentrales halachisches Gebot. Die Bedeutung dieses Gebots im Judentum drückt sich u.a. in seiner Bezeichnung als *mitzwa* aus: „Mitzwa heißt Gebot; es schließt Handeln ein. Durch die Mitzwa entspricht der Jude, vernehmend und verantwortend, dem Anspruch Gottes“ (Trepp 2006: 23). Im Gegensatz zu anderen Thorageboten hat die Beschneidung einen Vorrang (vgl. Deusel 2012: 45). Sie findet auch dann statt, wenn der achte Lebensstag des Kindes auf einen Schabbat oder einen hohen jüdischen Feiertag fällt. Allein medizinische Gründe sprechen für eine Verschiebung des Rituals. Die Beschneidung im Islam gilt dagegen als *sunna*, die zwar ebenfalls den Stellenwert eines religiösen Gebots hat, jedoch nicht direkt dem Koran entnommen ist und auch nicht zu einem festgelegten Zeitpunkt erfolgt (vgl. Alabay 2012: 158ff). Auch für Muslime ist sie jedoch ein wesentliches Element ihrer religiösen Praxis.

Die jüdische *brit mila* bezeichnet Trepp (2006) als „die erste Mitzwa, zu der der neugeborene Knabe hingeführt wird“ (ebd.: 24). Das Ritual wird für die weitere religiöse Lebenspraxis des

Kindes gleichsam selbstverständlich vorausgesetzt. Doch nicht der Beschnittene selbst ist es, der die Verpflichtung zu erfüllen hat. Zunächst ist sein *Vater* Adressat des Gebots.⁴⁰ In früheren Zeiten war er zugleich auch derjenige, der das Ritual praktisch vollzog:

„Die Beschneidungszeremonie wurde zunächst durch den Vater des Knaben im Rahmen einer familiären Feier und später in der Synagoge durchgeführt. In der Moderne findet die Beschneidung durch einen Laienspezialisten, den ‚*Mohel*‘ (‚Beschneider‘), der seine, während einer mehrjährigen Ausbildung erworbenen Fachkenntnisse zuvor in einer Prüfung vor dem zuständigen Rabbinat beweisen muss, oft auch zu Hause oder in einem Krankenhaus statt.“ (Tilly 2007: 159)

Der Vater (bzw. häufig auch die Eltern gemeinsam) veranlasst auch heute noch das Ritual der Beschneidung. Er ist nicht nur für die religiöse Erziehung, sondern auch die Einhaltung des Gebots der Beschneidung verantwortlich (vgl. Deusel 2012: 62f; von Lochner 2008: 126). Zwar stellt Alabay auch in Bezug auf das muslimische Beschneidungsritual fest, dass „die Entscheidung hierzu nicht die Person fällt, die beschnitten werden soll, sondern der Vater“ (Alabay 2012: 161), gleichwohl bezieht er sich hier eher auf den rechtlichen Status der Jungen als minderjährig – die Verantwortung für die Beschneidung liegt in stärkerem Maße auch auf dem heranwachsenden Kind selbst als im Judentum. Hier tragen die Beschnittenen selbst bis zum Alter der *bar mitzwa*, dem Erreichen der Religionsmündigkeit, noch keine Verantwortung für die Einhaltung des Gebots (vgl. Deusel 2012: 63).⁴¹ Allerdings gilt die *karet*-Strafe durchaus für den *Sohn*, sollte dieser nicht beschnitten sein (vgl. ebd.: 78f). Der vermeintliche Widerspruch zwischen dem Zustand des Beschnitten-Seins als elementarer Voraussetzung des religiösen Lebens einer Person und der jedoch an *andere* – nämlich den Vater bzw. die Eltern – gerichteten Verpflichtung, den Eingriff zu veranlassen, lässt sich nur auflösen, wenn man versteht, worauf sich die Pflicht im Kern bezieht, wie sie in der rituellen Praxis gedeutet und angewendet wird, ja wie sie eigentlich ‚funktioniert‘. In der Literatur bleiben diese Punkte zumeist offen. Einige wenige Anhaltspunkte finden sich bei Grünwaldt (1992: 60), der die Beschneidung zwar als Zeichen und Akt des Bekenntnisses des Einzelnen fasst, das jedoch gleichzeitig von Generation zu Generation weitergegeben wird. Damit lässt sich die Verbindung zu Gott auf Dauer stellen.

Goldberg (2003) widmet sich in seinem Buch „Jewish Passages“ jüdischen Ritualen im Lebenszyklus und macht ebenfalls auf den Bekenntnischarakter der Beschneidung für die

⁴⁰ So weist bspw. Jütte (2016: 322) auch auf die interessante Tatsache hin, dass etwa gehörlose („taubstumme“) Personen – die laut Talmud auch nicht zu einem *minjan*, das aus mindestens zehn mündigen Juden bestehen muss, zählen – nicht die Pflicht haben, ihren Sohn beschneiden zu lassen. Dabei ist unerheblich, ob der jeweilige Sohn eine entsprechende körperliche Beeinträchtigung hat oder nicht.

⁴¹ Sollte der Junge jedoch bis zu diesem Zeitpunkt nicht beschnitten worden sein, liegt es nun in seiner eigenen Verantwortung, dies nachzuholen.

jeweils verantwortlichen Eltern aufmerksam. Seine geschichtswissenschaftlich sowie anthropologisch-ethnografisch fundierte These ist, dass sich in lebenszyklischen Ritualen der Zusammenhang zwischen dem jüdischen ‚Individuum‘ – als Konzept selbst ein Produkt der Moderne – und der jüdischen Gemeinschaft manifestiere. Ein Ritual wie die Beschneidung zu zelebrieren sei daher auch immer ein Statement hinsichtlich der aktuellen, äußerst divergenten Auslegungsmöglichkeiten ‚jüdischer Identität‘, aber auch ein Bekenntnis zum Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft.⁴² So sei der vorliegende Ansatz

„[...] based on the assumption that in carrying out the rituals and celebrations associated with life-cycle events, people have linked themselves to the social and cultural settings in which they are enmeshed and reinforced their sense of connection to the Jewish past and its special sense of history. Whether or not individuals today give extensive forethought to rituals, preparation for and participation in them constitute gestures of collective identity, along with the enactment and reproduction of Jewish culture.” (Goldberg 2003: 3)

Damit konservieren Rituale Elemente der kollektiven Vergangenheit und sind zugleich potenzielle Zeichen der Identifikation des Individuums und der Gemeinde in der Zukunft. In Goldbergs Analyse des Beschneidungsrituals in unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen ist diesbezüglich vor allem die Verbindung und Vermischung familienorientierter sowie gemeinschaftsorientierter Aspekte zentral (vgl. ebd.: 33ff). Er kommt dabei zu dem Schluss, dass sich der Ausdruckscharakter der Beschneidung und anderer jüdischer Geburtsrituale über die Zeit gewandelt habe:

„These ceremonial occasions become public statements about the way a couple intends to live its life and to educate its children. While in the past a circumcision, or the naming of a girl in the synagogue, welcomed the newborn into an extant community, contemporary celebrations are frequently part of a process of *creating* communities.” (ebd.: 76)

Leider wird dieser durchaus interessante Gedanke bei Goldberg nicht weiter analytisch ausgeführt. Bei seiner Untersuchung steht vor allem die veränderte Rolle von Frauen im rituellen Ablauf im Mittelpunkt, was sich zugleich für andere von ihm untersuchte lebenszyklische Rituale belegen lässt. Was den Bekenntnischarakter angeht, besteht das Spezifikum der jüdischen *Beschneidung* jedoch darin, dass sich dieser nur für die indirekt

⁴² Doch wie schon für das betreffende Kind im vorhergehenden Teilkapitel herausgearbeitet kann *aus religionsgesetzlicher Perspektive* auch für die Eltern nicht von einer Entscheidung für oder gegen die Beschneidung gesprochen werden. Das Ritual ist also keine ‚Entscheidung für Gott‘ von Seiten der Eltern, sondern es gilt als gleichsam schon im Voraus göttlich eingesetzt: „Über allen Debatten für oder wider eine rituelle jüdische Beschneidung ist jedoch zu bedenken, daß es sich bei der Brit Mila nicht um eine Angelegenheit handelt, über die jüdische Eltern für ihre Söhne bzw. erwachsene jüdische Männer für sich selbst nach freiem Belieben entscheiden, sondern daß sie eines der wichtigsten Gebote des Judentums darstellt – und damit eine Verpflichtung dem Ewigen gegenüber, als Zeichen des immerwährenden Bundes mit Seinem Volk. [...] Die Brit Mila ist wie kein anderes Symbol und wie keine andere Mitzwa innerhalb des Judentums ein Zeichen des religiösen Bewußtseins für den Ewigen und gleichzeitig ein bewußtes Bekenntnis der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk“ (Tilly 2007: 151-152; vgl. Wermke 2014a: 78).

Beteiligten (Eltern, ‚Paten‘, Gäste) erschließt, während der Betroffene hiervon merkwürdigerweise ausgenommen zu sein scheint. Inwiefern der mit dem Ritual verbundene Bezug auf die Gemeinschaft auch für diesen relevant ist, bleibt mittels der mit dieser Arbeit vorliegenden Analyse empirisch erst noch zu erschließen.

Insgesamt haben die Eltern damit im Judentum offenbar eine herausgehobene Bedeutung, was die Verpflichtung zur Beschneidung angeht – zugleich sind sie aber nicht die direkt von ihr Betroffenen. Vor dem Hintergrund dieser scheinbar ‚umwegigen‘ Verpflichtungsstruktur, ist es sinnvoll, mithilfe empirischen Materials die offene Frage zu stellen, *wer* im praktischen Vollzug des Rituals mittels leiblicher und zeithafter Bezüge als Adressat der Zurechnung dieser Pflicht behandelt wird: Ist es das Kind, das damit den ersten Schritt seines ‚jüdischen Lebens‘ vollzieht? Ist es der Vater, der schließlich die religionsgesetzliche Verantwortung trägt? Oder ist es vielmehr die Mutter, die damit die körperliche ‚Abnabelung‘ vom Kind nach der Geburt noch einmal leiblich vermittelt reproduziert? Damit einher geht die Frage nach der Bezugsgröße des Sinngehalts der Beschneidung: Ist dies – wie Kapitel 2.a nahelegte – ausschließlich die ‚jüdische Identität‘ des *Kindes*? Oder muss auch das jüdische Selbstverständnis der *Eltern* im Vollzug des Rituals eine stärkere Gewichtung erfahren?

2.c Die Beschneidung zur Konstruktion des ‚jüdischen Körpers‘

Die Körperlichkeit des Rituals der Beschneidung bildet einen besonders prominenten Fokus der Forschung insbesondere im Bereich jüdisch-theologischer, aber auch geschichtswissenschaftlicher Studien zur jüdischen Beschneidung (vgl. Eilberg-Schwartz 1990; 1992a; 1992b; Jacobs 2014; Jütte 2016; Konner 2009). Zu Beginn der 1990er Jahre schlug Eilberg-Schwartz (1992b) in seinem Sammelband „People of the Body“ einen Perspektivwechsel von der religionswissenschaftlichen Betrachtung des Judentums als ‚Buchreligion‘ zur Betonung des besonderen Verhältnisses der jüdischen Religion zum Körper vor. Bereits die ethnisch-genealogische Definition des jüdischen Status eines Kindes über das Kriterium der Abstammung mache deutlich, dass noch vor jeglicher Auseinandersetzung mit der Schrift ein körperlich vermitteltes Kriterium von weitaus größerer Relevanz sei (vgl. Eilberg-Schwartz 1992a: 1). Gleichzeitig sei das Verhältnis zum eigenen Körper im Judentum von Ambivalenz geprägt: Einerseits sei auch in der Thora selbst der Bezug zu körperlichen Praktiken – von der Beschneidung über die Reinigung des Körpers bis hin zur Auseinandersetzung mit erlaubten Stellungen beim Geschlechtsverkehr – unübersehbar (vgl. ebd.: 2f). Andererseits habe die Konfrontation mit antisemitischen körperlichen Stereotypen im europäischen intellektuellen Diskurs seit der Aufklärung dazu geführt, dass in der

Selbstbeschreibung als ‚People of the Book‘ körperliche Bezüge der jüdischen Religion z.T. verschleiert bzw. heruntergespielt wurden (vgl. ebd.: 5).⁴³

Die mit dem Beschneidungsgebot zusammenhängende Aufforderung zur Veränderung des eigenen (gottgegebenen) Körpers dient als besonderes Beispiel für die Bedeutung des Körpers im Judentum. Durch den Vergleich mit Beschneidungsritualen in afrikanischen Stammesgesellschaften legt Eilberg-Schwartz (1990) offen, dass der männliche Penis als starkes körperliches Symbol für Fruchtbarkeit und Reproduktion sowie die intergenerationelle Kontinuität einer gemeinsamen Abstammungslinie stehe (vgl. ebd.: 147f). Zugleich diene die Beschneidung buchstäblich der *Herstellung* von Fruchtbarkeit, das heißt, das Versprechen des Bundes zwischen Gott und Abraham wird hierdurch nicht nur symbolisiert und erneuert, sondern zugleich auch erfüllt: Ein unbeschnittener Mann sei demnach mit jungen Obstbäumen zu vergleichen, die noch nicht dazu in der Lage sind, Früchte zu tragen (vgl. ebd.: 149f). Auch Sandra Jacobs (2014) geht auf diese Deutung mithilfe der Analyse biblischer Quellen näher ein. Die Beschneidung erscheint hier – ebenfalls unter Verweis auf die ‚Beschneidung‘ von Obstbäumen – als eine Kultivierung⁴⁴ des eigenen Körpers, welche den jüdischen Mann Gott ‚näher‘ bringe und Gottes Bund mit den Israeliten mit einem jeweils individuellen körperlichen Zeichen immer wieder aufs Neue besiegele (vgl. ebd.: 28ff, 43ff). Dafür ist entscheidend, dass die Beschneidung am achten Tag stattfindet – und nicht wie in anderen religiös-sozialen Gemeinschaften üblich als Pubertätsritus erfolgt. Der Beschnittene wächst auf mit dem Bewusstsein, das Zeichen des Bundes bereits in sein Fortpflanzungsorgan eingeschrieben zu haben. Dies verweist auf den Erhalt dieses Bundes in Bezug auf zukünftige Generationen. Zugleich erfolgt damit eine körperliche Abgrenzung zu anderen (unbeschnittenen) Gruppen und es markiert die gemeinsame Abstammungslinie eines ethnisch konzipierten ‚jüdischen Volks‘.

Jütte (2016) behandelt das Thema der Beschneidung an mehreren Stellen seiner Abhandlung über die historische Dimension des Körpers im Judentum im Anschluss an den *corporal turn* in der Geschichtswissenschaft (vgl. ebd.: 12). Er betont dabei ebenso zunächst, dass die jüdischen Religionsgesetze insbesondere auch der Regelung körperlicher Praktiken dienen. Ausgangspunkt ist dabei, dass der menschliche Körper im Judentum als Spiegel Gottes und der

⁴³ Die gegenläufige Strategie wurde von der zionistischen Bewegung ab Ende des 19. Jahrhunderts verfolgt, die die körperliche ‚Schwäche‘ der Juden als Produkt der historisch weit zurückreichenden Verfolgung und Diskriminierung sahen und daher eine körperliche Stärkung und Emanzipation anstrebten (vgl. ebd.: 5f). Auf das damit verbundene Körperideal des „Muskeljuden“ weist auch Jütte (2016: 94ff) hin.

⁴⁴ Einen ganz ähnlichen Kulturbegriff entwickelte Simmel (1919) Anfang des 20. Jahrhunderts, der sich in seiner Herleitung des Konzeptes von Kultur ebenfalls des Bildes der Beschneidung von Obstbäumen bediente.

Schöpfung betrachtet werde.⁴⁵ Daher spielt für den Autor als theoretischer Ausgangspunkt Korporalität im Sinne der Selbst- und Fremderfahrung des eigenen Körpers ebenso wie dessen Zeichenhaftigkeit eine besondere Rolle (vgl. ebd.: 93). Die Beschneidung als ritueller Zugriff auf den jüdischen Körper findet bei Jütte vor allem im Zusammenhang mit Geschlechtlichkeit und Vorstellungen von Gesundheit und Reinheit Erwähnung, bildet jedoch keinen eigenständigen Fokus der Untersuchung. Auch von Lochner (2008: 22f) betrachtet in einer Studie zur ‚jüdischen Bioethik‘ das besondere Verhältnis zwischen geoffenbartem Text (Thora) und Körper, die beide als Ausdruck des Bundes zu verstehen sein. Die Beschneidung als körperlich erfahrbares und erfahrenes Zeichen sei demnach als eine Konkretisierung des Bundesgedankens zu verstehen (vgl. ebd.: 23). Es handelt sich damit gleichsam um die leibkörperliche Erfahrung der Auserwähltheit (vgl. ebd.: 30).⁴⁶

Im Gegensatz zu diesen Deutungen der Beschneidung als körperliches Zeichen bzw. Symbol ist die Erfahrungsdimension der Beschneidung im Sinne des leiblichen Spürens während der Beschneidung im Bereich jüdischer Studien vergleichsweise unterbelichtet. Aus ethnografischen Studien zu Beschneidungen in anderen religiös-sozialen Gemeinschaften – etwa traditionellen Stammesgesellschaften in Afrika – geht hervor, dass das ‚Aushalten‘ der Beschneidung und der damit zusammenhängenden Schmerzerfahrung u.a. als Beweis der eigenen Tapferkeit und ‚Männlichkeit‘ diene (vgl. Eilberg-Schwartz 1990: 173f). Auch Alabay (2012; vgl. auch Haeger 2005: 143) weist darauf hin, dass ein ähnliches Deutungsmuster bei traditionellen Beschneidungen in der Türkei bis zum Ende des vorhergehenden Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hat. Dies kontrastiere jedoch mit dem ‚modernen‘ Verständnis der von ihm in Deutschland befragten Muslime türkischer Herkunft: Ihnen gehe es im Gegensatz dazu um eine zuverlässige *Vermeidung* von Schmerzen mittels unterschiedlicher Betäubungsvarianten bis hin zur Vollnarkose, da die Schmerzen ihrer Ansicht nach keine bestimmte Funktion erfüllen (vgl. Alabay 2012: 202, 300).

Die Schmerzempfindlichkeit der acht Tage alten Säuglinge im Judentum wurde dagegen lange Zeit explizit geringer eingestuft als die älterer Kindern und Erwachsener⁴⁷ (vgl. Gollaher 2002:

⁴⁵ Was etwa darin zum Ausdruck komme, dass sich die Anzahl der Ge- und Verbote in der Thora (insgesamt 613) nach traditioneller rabbinischer Zählung aus der Zahl der menschlichen Knochen (entsprechend den 248 Geboten) addiert mit der Zahl menschlicher Organe (entsprechend den 365 Verboten) ergebe (vgl. auch Weissler 1992: 102).

⁴⁶ Genauer: Die Beschneidung ist ein Zeichen, dass in erster Linie *Gott* – nicht den Menschen – an sein Bundesversprechen erinnern soll (vgl. Goldberg 2003: 34).

⁴⁷ Diese These vertrat bereits im Mittelalter der jüdische Gelehrte Maimonides (2014 [zuerst Ende des 12. Jahrhunderts]: 45; vgl. Deusel 2012: 84; Gollaher 2002: 37). Auch Alabay (2012) und Deusel (2012) beziehen

184ff). Z.T. erfahren potenzielle Schmerzen jedoch auch eine auffällige De-Thematisierung.⁴⁸ In der öffentlichen und medizinethischen Debatte um das Für und Wider der Beschneidung nimmt das Thema Schmerz und Schmerzvermeidung freilich einen großen Stellenwert ein. Aus psychoanalytischer Sicht stellt etwa de Klerk (2014) heraus, dass der Schmerz von Säuglingen sogar intensiver sei als der von Erwachsenen und daher Beschneidungen kurz nach der Geburt ohne ausreichende Betäubung zu frühkindlichen Traumatisierungen führten (vgl. auch Aurenque/Wiesing 2015: 205; Kupferschmid 2014; Manz 2013: 40f; Moll 2014; Schäfer/Stein 2014; von Loewenich 2014; WHO 2007).⁴⁹

Aus soziologischer Perspektive lässt sich aus den vorliegenden Studien schließen, dass sowohl dem Phänomen leiblichen Spürens als auch dem Aspekt der Verkörperung in der qualitativ-empirischen Untersuchung des jüdischen Beschneidungsrituals Raum gegeben werden muss. Zugleich kann die soziologische Untersuchung den Blick dafür öffnen, dass auch leibliche Erfahrungen und Bezüge in der Interaktionssituation der Beschneidung nicht ausschließlich vom beschnittenen Kind selbst ausgehen müssen. Welche leiblichen Erfahrungen machen etwa die Eltern während einer Beschneidung? Und wie wird das Schmerzerleben des Kindes innerhalb der rituellen Praxis gedeutet? Weiterhin ist es notwendig, die mit dem Ritual verknüpften Bezüge auf den ‚jüdischen‘ Körper genau zu analysieren und ihre Relevanz für den Betroffenen wie auch die übrigen beteiligten Personen herauszuarbeiten. So kann im Blick behalten werden, wie die körperliche Veränderung von den Beteiligten zeichenhaft gerahmt und symbolisch aufgeladen wird.

2.d Die Beschneidung zur Einschreibung geschlechtlicher Differenzen

Die Beschneidung ist auch aus einer geschlechterwissenschaftlichen Perspektive, die zum Teil eng mit der Verhandlung von Leib und Körper im Judentum verwoben ist, ein interessanter Forschungsgegenstand (vgl. Cohen 2005; Eilberg-Schwartz 1990).⁵⁰ Gleich an mehreren Stellen der rituellen Praxis gibt es einen Verweis auf das *männliche* Geschlecht: *Erstens* wird

sich (kritisch) auf die Annahme einer geringeren Schmerzempfindlichkeit bei Babys, deren Verbreitung den beiden Autoren zufolge jedoch zurückgeht.

⁴⁸ Dies gilt auch für das deutsche Beschneidungsgesetz (vgl. BMJ 2012e), das die Beschneidung von Kindern unter sechs Monaten durch Vertreter der Religionsgesellschaft erlaubt, wobei deren Möglichkeiten der Schmerzbetäubung aufgrund des Betäubungsmittelgesetzes (vgl. BMJV 2017) begrenzt sind, d.h. bspw. eine Lokalanästhesie in der Regel nicht möglich ist.

⁴⁹ Diesem Thema widmet sich auch ein ausführlicher Beitrag von Reinhard Merkel (2012) in der FAZ. Die medikamentöse Schmerztherapie bei Kindern ist jedoch nicht erst seit der ‚Beschneidungsdebatte‘ Thema in medizinischen Fachzeitschriften, sondern der ‚Mythos‘ einer geringeren Schmerzempfindlichkeit von Kindern wird bereits seit Anfang der 1990er Jahre verhandelt (vgl. etwa Lenhart et al. 1997; Taddio et al. 1994; Zech/Richter 1992).

⁵⁰ Vgl. für einen Überblick über die Literatur zur dieser Debatte Jütte (2016: 174ff).

das Ritual direkt an den primären Geschlechtsmerkmalen von Jungen vorgenommen. *Zweitens* sind in erster Linie die Väter, also wiederum Männer, zur Beschneidung verpflichtet, und *drittens* sind weibliche Babys von der Praxis ausgeschlossen. Sieht man vom Aufruf des Namens beim Schabbatgottesdienst in der Synagoge ab, gibt es für Mädchen kein vergleichbares religiöses Ritual, das ihre Zugehörigkeit zum Judentum über die ethnische Dimension der Zugehörigkeit aufgrund der Geburt durch eine jüdische Mutter hinaus reproduzieren und damit die Aufnahme in den Bund in gleicher Weise symbolisieren würde.⁵¹ Damit markiert die Beschneidung eine Differenz, wobei die Einheit der Unterscheidung Beschnittene/Nicht-Beschnittene im Judentum das Geschlecht bildet.

In den sozialwissenschaftlich-empirischen Untersuchungen steht diesbezüglich das muslimische Beschneidungsritual besonders im Fokus. Alabays (2012) qualitative Studie zur Beschneidung junger Muslime mit türkischen Wurzeln in Deutschland liefert eine genaue Beschreibung und Analyse der in Deutschland üblicherweise praktizierten türkisch-muslimischen Beschneidungszeremonie, wobei er die zunehmende Trennung des medizinischen Eingriffs, der häufig schon im Säuglings- und frühen Kindesalter stattfindet, von der rituell ausgeschmückten Beschneidungsfeier im späteren Kindes- und Jugendalter hervorhebt. In den Mittelpunkt rückt Alabay dabei Vorstellungen von Männlichkeit, die mit dem Ritual verbunden, initiiert und reproduziert werden. Die Beschneidung erscheint hier als Passageritus, der den – nicht selten problematischen – Übergang in den Bereich des Mannes symbolisiert. Als besondere Herausforderung erweist sich dabei dem Autor zufolge, dass das Zusprechen des Status eines Mannes infolge der Beschneidung bei in Deutschland lebenden türkischen Jungen zu einem kulturellen Vakuum führe: Der vermeintlich ‚höhere‘ Status kann in der hier bestehenden Jugendkultur nicht eingelöst werden – unbeschnittene (nicht-muslimische) Kinder und Jugendliche werden jedoch im Gegensatz zum eigenen Selbstbild als beschnittener ‚Mann‘ als ‚Kinder‘ wahrgenommen (vgl. ebd.: 127, 375). Genauso führe es bspw. zu Konflikten, wenn etwa weibliche Autoritäten in Bildungsinstitutionen aufgrund eines hierarchischen Verständnisses von Geschlechterbeziehungen mit dem neuen Status als ‚Mann‘ nicht mehr anerkannt werden (vgl. ebd.: 14). Zwar befinde sich der kulturelle Deutungsgehalt der Beschneidung bei in Deutschland lebenden türkischen bzw. türkischstämmigen Jungen im Moment im Wandel: Beispielsweise gebe es einen verstärkten Trend zur

⁵¹ Zwar wurden diverse ‚Ersatzrituale‘ für Mädchen bereits seit den 1970er Jahren vor allem im Reformjudentum diskutiert, diese haben sich jedoch bisher nicht durchgesetzt (vgl. Siegel 2012: 337). Für eine detaillierte Beantwortung der Frage „Why Aren't Jewish Women Circumcised?“ aus der Perspektive jüdischer Studien vgl. auch die gleichnamige Untersuchung von Cohen (2005).

Säuglingsbeschneidung oder der Beschneidung von Kleinkindern unter Vollnarkose, welche dann zeitlich entkoppelt von der oft Jahre später stattfindenden Beschneidungsfeier erfolgten (vgl. ebd.: 190f). Dennoch gilt die Beschneidung in der türkischen Gesellschaft – neben dem Militärdienst und der Hochzeit – immer noch als erste der drei wichtigsten Stationen in dem Prozess, ein „richtiger Mann“ (ebd.: 204) zu werden. Diese Deutung der Beschneidung als ‚Schwelle zur Mann-Werdung‘ werde auch von in Deutschland lebenden türkischen Muslimen im Beschneidungsritual reproduziert, wenn auch oft weniger *explizit* zum Thema gemacht (vgl. ebd.: 204ff, 304ff, 311). Aus einer ähnlichen migrations- und geschlechterwissenschaftlichen Perspektive beleuchtet Haeger (2005) die Beschneidung marokkanischer Jungen, die üblicherweise im Alter zwischen vier und sechs Jahren stattfindet. Auch sie stellt deren Bedeutung als Initiationsritus zur Formung der männlichen Geschlechtsidentität heraus. Dabei rückt sie jedoch vor allem die Verarbeitung der Beschneidungserfahrung in der Phase der Adoleszenz und damit zusammenhängende entwicklungspsychologische Herausforderungen in den Mittelpunkt. Deutungen im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen der Beschneidung und der Einführung in den Bereich der ‚Männlichkeit‘ gelten auch im Kontext von Konversionen zum Islam, wie Wohlrab-Sahrs (1996) in einer qualitativen Studie gezeigt hat. Die Beschneidung markiert in einigen Fällen einen Prozess ‚symbolischer Transformation‘ biografischer Erfahrungen in den Sinnbereich der Religion (vgl. ebd.: 19). Die Beschneidung als präsentatives Symbol männlicher Geschlechtsidentität und zugleich religiöser Haltung werde in diesem Zusammenhang von erwachsenen Konvertiten bewusst und reflexiv eingesetzt. In diesem Sinne ist die Beschneidung nicht primär als Erfüllung einer religiösen Vorschrift, sondern ebenfalls als Passageritus und Anerkennungsritual zu deuten.

Qualitative empirische Untersuchungen zur Beschneidung im *Judentum*, wo das Ritual in fast unmittelbarer Nähe zum Zeitpunkt der Geburt stattfindet, bilden gegenüber dem muslimischen Beschneidungsritual eine auffallende Leerstelle in der Forschung. Alabays (2012), Haegers (2005) und Wohlrab-Sahrs (1996) Annahmen im Hinblick auf einen Männlichkeit symbolisierenden Passageritus erscheinen auf den ersten Blick kaum übertragbar: „Ein entscheidender Unterschied ist, daß die Funktion des Übergangs zur Männlichkeit, der bei der islamischen Beschneidung manchmal impliziert ist, bei der jüdischen keinen Sinn machte, da das Kind als Säugling beschnitten wird“ (Alabay 2012: 53; vgl. Römer 2016: 237; Konner 2009: 32). Einer solchen Negation des Zusammenhangs widerspricht jedoch der Ansatz von Eilberg-Schwartz, welcher in seinem Aufsatz „The Fruitful Cut“ (1990) mithilfe der vergleichenden Betrachtung ethnografischen Materials von Beschneidungen in traditionellen

Stammesgesellschaften Afrikas und biblischer Texte zur jüdischen Beschneidung überzeugend darlegt, inwiefern der Bezug auf (männliche) Geschlechtlichkeit auch in das jüdische Beschneidungsritual eingeschrieben ist. Er arbeitet heraus, dass insbesondere die Symbolisierung männlicher Zeugungsfähigkeit und die Zugehörigkeit zu einer männlichen Abstammungslinie im Ritual erhalten bleiben, auch wenn es nicht (mehr) als Pubertätsritus, sondern am achten Tag nach der Geburt erfolge: „Although Israelite circumcision is not a rite of passage into manhood, it is a rite that marks the passage from the impurity of being born of woman to the purity of life in a community of men” (ebd.: 175). Auch die jüdische Beschneidung diene demnach der Verfügbarmachung und Symbolisierung von Geschlecht. George Wald (2010: 224) begründet denn auch den frühen Zugriff auf das Geschlecht durch die Praxis der Beschneidung am achten Tag nach der Geburt im Judentum aus einer ebensolchen geschlechtsbezogenen Perspektive. Dem Judentum liege eine grundsätzlich männliche Orientierung zugrunde. Deshalb erfolge die Beschneidung ausschließlich bei Jungen und diene dem Ziel, „[to be] wholly male, right from the start“ (ebd.: 225). In ähnlicher Weise beschreibt Gollaher (2002: 34) die Ausrichtung des religiösen Lebens im Judentum auf männliche Personen. Die Praxis der Beschneidung sei ein entscheidendes Symbol des Bundesrituals im Judentum, das auffälligerweise nur den Söhnen vorbehalten ist. Während das Menstrualblut der Frau ebenso wie die Beschneidung bei Männern der Symbolisierung des Bundes diene (vgl. auch Jütte 2016: 179; Goldberg 2003: 50ff), werde die Beschneidung – im Gegensatz zur Deutung der weiblichen Blutung als ‚unrein‘ – mit Vorstellungen von Reinheit, Hygiene und der Gesunderhaltung des Körpers in Verbindung gebracht, welche einen besonders hohen Stellenwert in der jüdischen rituellen Praxis genießen: „Da der Körper ein Werk Gottes ist, obliegt dieser nach jüdischer Auffassung der besonderen Sorge und Pflege“ (Jütte 2016: 235). Dass die Beschneidung gerade am männlichen Geschlechts-, d.h. Fortpflanzungsorgan vorgenommen wird, deutet von Lochner (2008) zudem als „Einschreibung der Schöpfungsverantwortung in den Mann“ (ebd.: 99). Die Beschneidung werde auch schon in der Thora – als Abraham den Beschneidungsauftrag von Gott empfängt – mit (männlicher) Fruchtbarkeit bzw. Zeugungsfähigkeit in Verbindung gebracht (vgl. Eilberg-Schwartz 1990: 141ff; 1992c: 23; Deusel 2012: 57; Goldberg 2003: 34ff; Gollaher 2002: 23f; Jacobs 2014: 44; Konner 2009: 28ff).

Des Weiteren wurde die Beschneidung im Judentum historisch betrachtet u.a. als Mittel der *sexuellen Erziehung* gedeutet (vgl. Gollaher 2002: 37; Cohen 2005: 143ff; Jütte 2016: 178f). Die Differenz zwischen männlicher und weiblicher Sexualität dient hier der Begründung für

eine rein ‚männliche Praxis‘: Männer müssten demnach viel stärker in ihre ‚sexuellen Schranken‘ verwiesen werden als Frauen, die gleichsam ‚von Natur aus‘ als moralisch gut und gottesfürchtig gelten. So halte die Beschneidung Männer von zu häufigem Onanieren ab oder diene dazu, die Berührungsempfindlichkeit des Penis zu vermindern (vgl. Jütte 2016: 243f). Die Beschneidung erscheint so als ein Mittel gerade zur Vorbeugung von Sexualität sowohl in den ersten Lebensjahren als auch zur Hemmung des männlichen Sexualtriebes in der Jugend und im Erwachsenenalter (vgl. Gollaher 2002: 140). Parallel existieren jedoch auch Deutungsvarianten einer *luststeigernden* Wirkung der Beschneidung für den Mann selbst und auch seine Partnerin. In beiden Fällen gewinnt man jedoch den Eindruck, hier werde der Beschnittene erst durch die Beschneidung zum ‚richtigen‘ – immer mit heterosexueller Männlichkeit konnotierten – Mann.

Eine andere Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Geschlecht und Beschneidung beleuchtet weniger die Symbolisierung von Geschlecht am beschnittenen Körper, sondern die Beschneidung als rein männlich strukturierte religiöse Praxis (vgl. Anidjar 1997; Eilberg-Schwartz 1990). Der beschnittene Penis wird in diesem Zusammenhang als ‚phallogenisches Symbol jüdischer Identität‘ interpretiert (vgl. Mark 2003a: xiv; siehe auch Anidjar 1997; Mark 2003b). Die Väter sind für die Beschneidung verantwortlich und diese erfolgt jeweils nur an den männlichen Nachkommen. Damit werde das männliche Geschlecht gewissermaßen in die Tradierungslinie religiöser Praxis eingeschrieben und es entstehe eine patrilineare Parallele zur rein matrilinearen – gewissermaßen ethnisch konzipierten – Tradierung jüdischer Religionszugehörigkeit durch die Geburt durch eine jüdische Mutter (vgl. Eilberg-Schwartz 1992c: 24; Cohen 2005: 13).⁵²

„The association between the male organ and the idea of kinship made the penis doubly appropriate as the spot for the symbol of God’s covenant. God had promised to make Abraham fertile and provide him with a successful progeny. As we have seen, the removal of the foreskin symbolizes the fertility of the organ. But the cut also suggests that this lineage, represented by the penis, is set apart from all others. In this way, circumcision symbolizes and helps create intergenerational continuity between men. It graphically represents patrilineal descent by giving men of this line a distinctive mark that binds them together.” (Eilberg-Schwartz 1990: 171)

So werde mit der Konstruktion und Aufrechterhaltung einer männlichen Abstammungslinie auch der geschlechtliche Unterschied konserviert. Eilberg-Schwartz weist in diesem

⁵² Olmer (2010: 15f) gibt jedoch zu bedenken, dass sich die Matrilinearität als allgemeines Zugehörigkeitskriterium zum Judentum erst seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. offenbar unter dem Druck ungünstiger demografischer Entwicklungen – „verursacht durch große Verluste unter den Männern der jüdischen Bevölkerung durch die Jahrzehnte dauernden kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Römern“ (Olmer 2010: 107) – durchgesetzt hat. Zuvor war auch die Weitergabe der Religionszugehörigkeit im Judentum patrilinear strukturiert (vgl. von Lochner 2008: 127).

Zusammenhang auf die interessante Tatsache hin, dass der Wortstamm des hebräischen Worts für ‚sich erinnern‘ bzw. ‚gedenken‘ (*zkr*) der gleiche sei wie für das Wort ‚männlich‘ (*zachar*) (vgl. ebd.: 172; Susser 1997: 44). Diesen Gedanken greift auch Bilu (2003) auf, der in seiner Untersuchung von Kindheitsritualen in der ultraorthodoxen jüdischen Gemeinschaft Israels die interessante These entwickelt, dass auch innerhalb der *individuellen* Biografie männlicher ultraorthodoxer jüdischer Kinder eine Ritualfolge etabliert werde, die sie den Übergang in die vom religiösen Studium geprägte männliche Welt sukzessive vollziehen lassen. Entgegen Deutungen der Beschneidung als Zäsur, die im Sinne eines Übergangsritus bereits eine vollständige Transformation in den Bereich der Männlichkeit, der Reinheit, der Reife und des Wissens ermögliche, geht Bilu vielmehr davon aus, dass die Beschneidung zunächst vor allem eine vorläufige, verkörperte symbolische *Markierung* dieser Bedeutungen sei. Vom Betroffenen wird der Übergang jedoch aufgrund des frühen Zeitpunkts noch nicht bewusst vollzogen: So kann der achte Tag nicht als Beginn des religiösen ‚Studiums‘ betrachtet werden. Zudem werde die Herauslösung aus dem weiblich geprägten – und damit potenziell durch Unreinheit gefährdeten – mütterlichen Kosmos nur angedeutet, nämlich temporär auf den Vollzug des Rituals begrenzt, während der Beschnittene anschließend direkt wieder in die mütterliche Obhut gegeben werde. Das Ritual des ersten Haareschneidens (*Upsherin*) sowie die Einführung in die religiöse Vorschule im Alter von drei Jahren werden von Bilu als Folgerituale interpretiert, die diese Deutungen aufgreifen und noch einmal enactieren. Bilu hebt dabei die Annahme hervor, dass der Zeitpunkt im Alter von drei Jahren typischerweise mit dem Beginn der Erinnerungsfähigkeit und des entwickelten Selbst-Bewusstseins in Verbindung gebracht werde. Damit erscheint das Ritual des ersten Haareschneidens als eine Art ‚zweite Beschneidung‘ (vgl. ebd.: 187), in der die Herauslösung aus der mütterlichen Sphäre des Babys und Kleinkinds und der Eintritt in die männlich geprägte Welt institutionalisierter religiöser Erziehung ungleich stärker vollzogen werden kann als bei der Beschneidung und damit ihre Bedeutung im Hinblick auf die Ausbildung einer männlichen jüdischen Identität aktualisiert, erneut ‚eingeschrieben‘ und verfestigt werde. Die *bar mitzwa* kann schließlich als ein ebensolches, jedoch stark entkörperlichtes Ritual des Eintritts in die männlich geprägte Sphäre des religiösen Studiums begriffen werden. Seinen Zielpunkt findet die Entwicklung Bilu zufolge in der jüdischen Hochzeit, durch die ‚Mann‘ in die Lage versetzt werde, die bereits zuvor angelegte Deutung männlicher Zeugungsfähigkeit und Manneskraft umzusetzen und auszufüllen:

“In this sense, the rites of childhood, from brit milah to bar mitzvah, are disjunctive (Grapanzano 1981). Based on an inherent discrepancy between ceremonial delineation of male values and their fulfillment, they constitute a temporal sense of anticipation requiring ritual continuation and repair. A possible resolution of the gap is offered only in marriage, the ceremonial event in which the twin ideals

of productivity—procreation and erudition—may converge. It may not be accidental, therefore, that marriage serves as the prime metaphor for describing the ritual status of the novices in all the rites of childhood.” (ebd.: 197)

Vor dem Hintergrund, dass Bilus Darstellung sich vornehmlich auf die – psychoanalytisch durchdrungene – Auslegung von Schriften, Symbolen und den ethnografischen Vergleich mit Beschneidungen in anderen Gesellschaften stützt, merkt auch dieser selbst an, dass qualitative empirische Untersuchungen zu dem Thema noch ausstehen. Es erscheint damit notwendig, bei der empirischen Erforschung des Beschneidungsrituals darauf zu achten, inwiefern geschlechtliche Bezüge in Hinblick auf den kindlichen Körper, ein Entwicklungsprozess hin zur Sphäre der Männlichkeit sowie eine männliche Tradierungsfolge im Rahmen der Beschneidung hergestellt werden: Inwieweit wird auf den beschnittenen Penis als verkörpertes Symbol von Fruchtbarkeit und ‚Manneskraft‘ verwiesen? Inwiefern wird das Kind als zukünftiger jüdischer Mann adressiert? Welche praktische Relevanz erhält die Verpflichtung des *Vaters* zur Beschneidung seines Sohnes im Hinblick auf die Konstruktion einer männlichen Stammfolge?

2.e Die Beschneidung als Ritual

Beim Blick auf den bisherigen Forschungsstand zum Thema Beschneidung wird deutlich, dass die Beschäftigung mit der Thematik der jüdischen Beschneidung einige bemerkenswerte Leerstellen aufweist: *Erstens* sind empirische soziologische Studien zur Beschneidung im Judentum kaum vorzufinden. Zwar ist die Beschneidung bereits in mehreren Ländern und zu unterschiedlichsten historischen Zeitpunkten Gegenstand heftiger Diskussionen gewesen, aber sowohl quantitative Daten über ihre genaue Verbreitung als auch qualitatives Material zur rituellen Praxis im westlich geprägten europäischen Kontext scheinen zu fehlen. Zwar liegt zur Beschneidung türkischstämmiger muslimischer Jungen immerhin die qualitative Studie von Alabay (2012) vor. Auch wird das Thema im Rahmen der empirischen Auseinandersetzung mit der Konversion zum Islam (vgl. Wohrab-Sahr 1996) oder der Frage nach Konzepten von Männlichkeit (vgl. Haeger 2005; Selek 2010) gelegentlich verhandelt. Jedoch findet sich keine solche Studie zum jüdischen Beschneidungsritual, die nach dessen Sinngehalten bezogen auf die konkrete religiöse Praxis fragen würde. *Zweitens* scheint es – neben der gesellschaftlichen – keine gesonderte, klar zu umreißen- theoretische Debatte zu geben, die als Bezugspunkt der unterschiedlichen Beiträge zur jüdischen Beschneidung gelten kann. Die Beschneidung im Folgenden als religiöses Ritual zu betrachten, ist daher eine forschungslogische Entscheidung, die praktische Konsequenzen für die Anlage und Umsetzung der Studie hat. Damit wird die (religions-)soziologische Ritualforschung zum Referenzpunkt der eigenen Arbeit. Leib-

körperliche und zeithafte Aspekte ritueller Praxis stehen im Mittelpunkt des ritualtheoretischen Diskurses. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, an einige klassische und aktuelle soziologische Forschungsansätze zur Dimension der ‚Verkörperung‘ im Ritual anzuschließen und zugleich die sozialwissenschaftliche Debatte um die temporale Funktion von Ritualen aufzugreifen und fruchtbar auf die vorliegende Analyse der jüdischen Beschneidungspraxis zu beziehen. Dass die Beschneidung je nach theoretischer und fachdisziplinärer Perspektive als verkörpertes Symbol für einen göttlichen Bund, religiöse Zugehörigkeit, ‚jüdische Identität‘, eine gemeinsame Abstammungslinie, aber auch eine gewissermaßen religiös geformte Geschlechtszugehörigkeit betrachtet wird, war bereits Gegenstand in den vorangegangenen Teilkapiteln. Zudem erscheint die Praxis als religiöses Initiationsritual, das einer eigentümlich ‚umwegigen‘ Verpflichtungsstruktur unterliegt und erst ‚nachträglich‘ für den individuell Betroffenen Relevanz erlangt. Ich möchte nun aufzeigen, inwiefern sich dies mit ritualtheoretischen Begrifflichkeiten und Konzepten präzise fassen lässt und welche Leerstellen es durch die vorliegende Analyse sowohl in sozialtheoretischer als auch empirischer Hinsicht zu füllen gilt.

Der Ritualbegriff⁵³ hat innerhalb der Soziologie in den letzten Jahren eine Ausdehnung erfahren: Gemeint sind jegliche „förmliche, repetitive, performative“ (Brosius et al. 2013b: 13; vgl. Krieger/Belliger 2003: 7) symbolische Handlungen – und nicht nur solche, die sich auf den religiösen Sinnbereich beziehen. Dücker (2007: 29f) erläutert zudem ausführlicher die folgenden Hauptmerkmale von Ritualen: Sequenzierung, Stereotypie, Formalität, Reduktion von Komplexität, Feierlichkeit, Repetitivität, Öffentlichkeit, dramatische Struktur, Selbstbezüglichkeit, Ästhetik, Subjektivität, Singularität sowie die Herstellung von Gemeinschaft. Rituale werden von den beteiligten Akteuren intentional hervorgebracht – sie laufen nicht etwa habitualisiert wie bestimmte Alltagspraxen gleichsam unter der Aufmerksamkeitsschwelle der Handelnden ab, sondern werden inszeniert, gestaltet und oft förmlich beschlossen (vgl. Brosius et al. 2013b: 14). Sie sind durch bestimmte zeitlich und räumlich herausgehobene Momente – etwa eine Glocke oder Gesang als ein bestimmtes Anfangssignal oder die Situierung in einem anderweitig nicht zur Verfügung stehenden Raum – vom Alltag abgehoben, sodass sich das Hier-Jetzt der leiblich erlebten Gegenwart als besonders bedeutsam für die Beteiligten herauskristallisiert (vgl. ebd.). Genau daraus resultiert jedoch auch die Flüchtigkeit der Durchführung des Rituals im leiblichen Tun, die ihrer

⁵³ Einen Überblick über die Geschichte des Ritualbegriffs, seine analytische Verwendung und kritische Weiterentwicklung findet sich bei Bell (2009 [1992]).

Beständigkeit als Form gegenübersteht. Der Ritualverlauf, ja mitunter sogar emotionale Reaktionen, sind vom Ritual vorgegeben und bis zu einem gewissen Grad standardisiert und gelenkt (vgl. Wimmer/Schäfer 1998: 12). Formalität im Sinne ihrer regelhaften Zusammensetzung „aus wiederholten und wiederholbaren“ (Brosius et al. 2013b: 14) Elementen ist daher ein maßgebliches Kennzeichen von Ritualen. So lässt sich das Ritual in den hier überblicksartig vorgestellten Definitionen im Wesentlichen über seine *Form* und die Struktur seines Ablaufs charakterisieren.

In der ‚klassischen‘ Ritualforschung ist im Gegensatz dazu der systematische Bezug zur religiösen Sinnwelt ein wesentliches Element der Definition von Ritualen. Émile Durkheim (1981 [1912]: 61f) – als Begründer eines funktionalistischen Religionsbegriffs immer noch zentraler Bezugspunkt auch der heutigen Ritualforschung (vgl. Gugutzer/Staack 2015: 12; Krieger/Belliger 2003: 31) – nimmt zu Beginn seines religionssoziologischen Hauptwerks „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ eine vorläufige Einteilung religiöser Phänomene in Riten als Sonderform sozialer Handlungen und Glaubensüberzeugungen als ein Korpus von Vorstellungen vor. Der Bezug zum Religiösen ist laut Durkheim allen Ritualen inhärent: So richten Riten sich auf Objekte, die dem Kreis des *Heiligen* – im Gegensatz zum Profanen – zugeordnet werden und geben Verhaltensregeln gegenüber diesen Dingen vor. Diese können im Sinne eines ‚negativen Kults‘ (Verbote), aber auch im Sinne eines positiven Kults (Gebote) ausgerichtet sein (vgl. Durkheim 1981 [1912]: 405ff).⁵⁴ Auch Hans-Georg Soeffler (2010) spricht vom Ritual als „Aktionsform des Symbols“ (ebd.: 40), die stets in Beziehung zu einer als heilig wahrgenommenen Ordnung stehe. Ein solches Ritual lässt sich zudem abgrenzen von „routinisierten Alltagshandlungen oder Ritualisierungen“ (Brosius et al. 2013b: 12) durch die Einbettung in „kulturelle Ordnungszeichen“ (ebd.), die die Handlung im Sinne überpersönlicher Wertvorstellungen überhöhen und ihr normative Orientierungskraft verleihen.⁵⁵ Damit erfolgt im Gegensatz zur oben erläuterten weiten Fassung des Ritualbegriffs eine explizite Verortung von Ritualen im religiösen Sinnbereich. Im Fall der Beschneidung findet eine Überlagerung dieser beiden Perspektiven statt, denn als jüdisches Ritual erfährt es eine gesellschaftlich institutionalisierte sowie feldspezifische Anerkennung und damit auch Legitimierung als ‚religiös‘, die anderen symbolischen und ritualisierten Handlungen – wie bspw. der ‚säkularen‘ Schuleinführung – nicht in gleicher Weise zur Verfügung stehen.

⁵⁴ Wobei sich beide wechselseitig bedingen (vgl. ebd.: 419). Als Typen des ‚positiven Kults‘ (vgl. ebd.: 441ff) unterscheidet Durkheim Opferriten, mimetische Riten, Darstellungs- oder Gedenkriten sowie Sühneriten.

⁵⁵ Gemeint sind in diesem Kapitel daher auch nicht die von Erving Goffman (2003) beschriebenen „Interaktionsrituale“.

Gleichzeitig folgt die Beschneidung jedoch von ihrer Form und dem Ablauf her nicht in jedem Fall einer typisch ‚rituellen‘, das heißt repetitiven, förmlichen, sequenzierten und dramatischen Struktur – ja der Ritualcharakter wird bisweilen explizit negiert. So folgen einige der dem empirischen Material zugrundeliegenden Fälle keinem formalisierten Muster und werden mehr oder weniger zwanglos in alltägliche Kontexte – etwa als medizinische Behandlung in der Arztpraxis oder im eigenen Wohnzimmer – eingebaut, ohne eine religiöse Deutung etwa in Bezug auf den Eintritt in die Sphäre ‚heiliger‘ Dinge zu erfahren. In solchen Fällen entfallen auch bestimmte, andernfalls tragende repetitive Elemente, die Beschneidung ‚ist‘ dann eigentlich keine Beschneidung.⁵⁶ Auch ist die Beschneidung ein Ritual, dessen ‚Spielregeln‘ in Deutschland aufgrund seiner vergleichsweise geringen Verbreitung nicht immer bekannt sind und das deshalb von Seiten der Durchführenden zum Teil mit großer Unsicherheit behaftet ist. Auch dies ist womöglich der Grund dafür, dass die dem empirischen Material zugrundeliegenden Beschneidungen formal gesehen eine äußerst große Varianz aufweisen.⁵⁷

2.e.i Ritual, Körper und Leib

Durkheim (1981 [1912]) interessierte sich in seinem Werk vor allem für die *gesellschaftliche Funktion* von Ritualen: Eine soziale Gruppe, die ein Ritual verbindlich anerkennt, konstituiert sich über das Ritual als spezifische gesellschaftliche Handlungsweise und die in der damit verbundenen Versammlung erzeugte Erfahrung kollektiver Erregung (‚Efferveszenz‘)⁵⁸ und bringe gleichzeitig ihre Zugehörigkeit intern wie extern zum Ausdruck. Aus der identitätsbildenden Kraft von Ritualen speist sich also u.a. ihr typischer Verpflichtungscharakter sowie ihr ‚Zwang‘ zur Anerkennung. Sie sind damit insgesamt auf den Erhalt und die Reproduktion sozialer Ordnung ausgerichtet (vgl. auch Wimmer/Schäfer 1998: 12). Auch die Ethnologin und Kulturanthropologin Mary Douglas (1988 [1966]) hebt in ihrem klassischen Werk „Reinheit und Gefährdung“ die soziale Bedeutung von Ritualen hervor:

„Die Rituale sind Darstellungen sozialer Beziehungen, und indem sie diesen Beziehungen einen sichtbaren Ausdruck verleihen, ermöglichen sie es den Menschen, ihre eigene Gesellschaft zu erkennen. Die Rituale wirken durch das symbolische Medium des physischen Körpers auf den politischen Körper.“ (ebd.: 169)

Dabei stellt Douglas insbesondere die *Symbolfunktion des menschlichen Körpers* zentral, der über seine Grenzen zugleich die unsicheren Grenzen der Gesellschaft spiegele (vgl. ebd.:

⁵⁶ Vgl. den Abschnitt „[E]r hat keine Beschneidung, aber ‚beschnitten muss er sein‘: Substitution ritueller durch ‚biologische‘ Inklusion“ in Kapitel 5.b.ii.

⁵⁷ Siehe dazu die ausführlichen Analysebeispiele in Kapitel 5.

⁵⁸ Eine ausführliche Beschreibung solcher außeralltäglichen Kollektivzustände bei unterschiedlichen Stammesgesellschaften Australiens findet sich bei Durkheim (1981 [1912]: 295ff).

152).⁵⁹ Die Aus- und Eingänge des Körpers eignen sich vor allem für Minderheiten in besonderer Weise zur Symbolisierung der Bedeutung von Einheit, sind sie doch gewissermaßen bedrohte Begrenzungen, die die Einheit des Systems potenziell gefährden. Mit Verweis auf das Theorem des ‚embodiment‘ (vgl. Csordas 1990) spielt der Aspekt der Verkörperung und der leiblichen Erfahrung bei Ritualen auch in der modernen Ritualforschung eine wichtige Rolle (vgl. Bell 2009 [1992]: 94ff; Gugutzer/Staack 2015; Hahn 2010).⁶⁰ Dabei ist sowohl die Hervorbringung des Rituals durch die beteiligten interagierenden Körper-Leiber als auch die Formung des Körpers als Gegenstand des Rituals sowie die dadurch evozierte leibliche Erfahrung von Interesse (vgl. Gugutzer/Staack 2015: 11; Wulf/Zirfas 2004a: 8). Die Bedeutsamkeit des Zusammenhangs von Ritual, Körper und Leib scheint im Fall der Beschneidung besonders auf der Hand zu liegen, wenn auch zu klären bleibt, wie leibliche Erfahrungen im Beschneidungsritual vermittelt sind und der Körper hier mit Bezug auf unterschiedliche Beteiligte – etwa die Eltern und das Kind – gedeutet wird. Der Körper als Symbol des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem man sich befindet, spielt laut Douglas insbesondere für die ‚Israeliten‘ eine besondere Rolle:

„Ihre Sorge um die Integrität, um die Einheit und Reinheit des physischen Körpers wäre ein angemessener Ausdruck für die bedrohten Grenzen ihres politischen Gemeinwesens.“ (Douglas 1988 [1966]: 164)

Das Ritual der Beschneidung erweise sich in diesem Sinne gerade deshalb als so beständig, weil sich die jüdische Religionsgemeinschaft historisch betrachtet zumeist in einer bedrohten Minderheitenposition befand, von sozialer Ausgrenzung und Verfolgung betroffen war. Es symbolisiert sowohl Einheit und Zusammenhalt ‚nach innen‘ wie auch Bedrohungen und Gefährdungen ‚von außen‘. Zudem spiegeln sich darin die Reinheitsvorschriften des Judentums wider, wobei die Unterscheidung zwischen rein und unrein in Douglas‘ Ritualtheorie ein zentrales Element ist und eng an Vorstellungen von Moral als Kernbereich des Religiösen gekoppelt ist (vgl. ebd.: 170f). In diesem Sinne ‚macht‘ die Beschneidung nicht nur rein, sondern auch moralisch gut, während der unbeschnittene Penis als verwerflich, makelhaft und

⁵⁹ Vgl. auch den Abschnitt „Die zwei Körper“ in Douglas (1974: 99ff), in dem sie je unterschiedliche Verhältnisse des sozialen und physischen Körpers analysiert, klassifiziert und begründet.

⁶⁰ Wobei beide Aspekte – die material-gegenständliche Verkörperung einerseits und die erlebte unmittelbar leibliche Erfahrung – aufgrund mangelnder begrifflich-theoretischer Differenzierung oft miteinander vermischt werden oder aber entweder das Moment der Leiblichkeit oder das der Materialität unterbelichtet bleibt (vgl. etwa Brosius et al. 2013b: 13; Polit 2013; Walsdorf 2013). In der „Soziologie des Körpers“ (Gugutzer 2010; vgl. Gugutzer 2002; Lindemann 2011a) wurde diese Unterscheidung unter Rückgriff auf die von Helmuth Plessner (1981 [1928]) eingeführte Unterscheidung zwischen Leib und Körper freilich schon länger diskutiert.

unrein zugleich gilt (vgl. Grünwaldt 1992: 10f). Er wird so zum Einfallstor für gesellschaftszerstörende und die soziale Gemeinschaft bedrohende Tendenzen.

Der Körper symbolisiert in rituellen Prozessen jedoch nicht nur gesamtgesellschaftliche Einheiten, sondern tritt auch in seiner Funktion als individuell-personaler Körper von Gesellschaftsmitgliedern in Erscheinung, der der gesellschaftlichen Formung unterliegt:

„Über rituelles Handeln und Verhalten werden soziale Normen in die Körper eingeschrieben. Mit diesen *Einschreibungsprozessen* werden auch soziale Machtverhältnisse inkorporiert. Diese Prozesse verlaufen weitgehend außerhalb des Bewußtseins der Beteiligten und entfalten daher umso nachhaltigere Wirkungen.“ (Wulf 1997: 1029)

Ein solcher Einschreibungsprozess vollzieht sich bei der jüdischen Beschneidung unmittelbar am Körper-Leib des Kindes, jedoch ist er für den acht Tage alten Beschnittenen selbst noch nicht unmittelbar bedeutsam. Seine normierende Wirkung erscheint für den individuell Betroffenen grundsätzlich auf die Zukunft gerichtet (vgl. Bilu 2003). Nur ein Perspektivwechsel, der zusätzlich auch die leibliche Gegenwart und verkörperte Praxis anderer beteiligter Akteure (z.B. der Eltern) einbezieht, macht sichtbar, inwiefern solcherlei Einschreibungsprozesse leiblich und körperlich verarbeitet werden.

2.e.ii Initiations-, Übergangs- und Passageriten

Initiationsriten haben gegenüber anderen rituellen Formen eine Sonderstellung, denn sie haben den besonderen Charakter der Einführung in das religiöse Leben (vgl. Durkheim 1981 [1912]: 65).⁶¹ Hier muss gleichsam eine ‚Metamorphose‘ bewerkstelligt werden, nämlich der Austritt aus der profanen Welt und der Wechsel in den Kreis heiliger Dinge, ein Bruch mit der Kontinuität und die Neubegründung der Person.⁶² In Durkheims Beispielen geht dieser Verwandlung oft eine lange Periode voraus, die vor allem durch negative Riten – Askese, Fasten, Schweigen etc. – gekennzeichnet ist. Im Fall der Beschneidung bezieht sich ein solcher ‚negativer Kult‘ stärker auf die Mutter, die in den Wochen, vor allem aber den ersten Tagen nach der Geburt noch als ‚unrein‘ gilt. Es lässt sich jedoch auch annehmen, dass hier letztlich auch der ‚Initiand‘ – der zu beschneidende Junge – aufgrund seiner Nähe zum mütterlichen Kosmos einem negativen Kult unterliegt (vgl. Bilu 2003).⁶³

⁶¹ Initiationsriten setzen sich laut Durkheim (vgl. ebd.: 517f) aus Elementen von Riten verschiedener Gattungen zusammen, weshalb sie in seinem Hauptwerk nicht gesondert behandelt werden.

⁶² Zur Radikalität dieses Übergangs und zur Unvereinbarkeit beider Welten vgl. auch van Gennep (1986 [1909]).

⁶³ Etwa dadurch, dass dessen (hebräischer) Name i.d.R. bis zur Beschneidung noch nicht benannt bzw. genutzt wird.

Der Wandlungsprozess bei einem Initiationsritus wird laut Durkheim typischerweise zeichenhaft dargestellt: „Nach außen zeigt sich der Gegensatz durch ein sichtbares Zeichen, das diese besondere Klassifizierung überall dort, wo er existiert, leicht zu erkennen erlaubt“ (Durkheim 1981 [1912]: 66). Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Beschneidung, erscheint sie zunächst als hervorragendes Zeichen, um die Markierung des Eintritts in die religiöse Sphäre zu gewährleisten, ist sie doch irreversibel und zugleich – etwa im Gegensatz zur Taufe – körperlich dauerhaft sichtbar. Zudem sind die durch das Ritual hervorgerufenen Schmerzen laut Durkheim nicht nur eine unangenehme Begleiterscheinung, sondern tragen gerade zur erwünschten Zustandsveränderung bei (vgl. ebd.: 424).⁶⁴ Der Schmerz habe im Rahmen des Rituals „eine heiligende Wirkung“ (ebd.: 427). Doch selbst wenn man Initiationsrituale wie etwa bei Dücker (2007: 161ff) nicht auf den religiösen Bereich im engeren Sinne bezieht, sondern allgemeiner als Teil eines Aufnahmeprozesses in ein Kollektiv versteht, zeigt sich deren transformatorische Kraft im Hinblick auf den sozialen Status des Neueingeführten. Im Kern geht es damit um Zugehörigkeit, die Kontinuität der Gemeinschaft sowie die – im Fall der Beschneidung buchstäbliche – „Inkorporation kollektiver Wertmuster, Traditionen und Wissensbestände“ (ebd.: 162). Interessanterweise wird jedoch die Aufnahme in die Religionsgemeinschaft im Judentum schon durch die Geburt durch eine jüdische Mutter gewährleistet (vgl. Deusel 2012: 27). Offenbar ist jedoch bei Jungen ein zusätzliche ‚Initiationsritual‘ notwendig, eine zweite ‚Metamorphose‘, die die Zugehörigkeit zur religiös-sozialen Gemeinschaft erneut aktiviert (vgl. Kapitel 2.a).

Von Initiationsritualen geht also eine wirklichkeitsverändernde Kraft aus – man ist nach dem Ritual ein *anderer* als zuvor.⁶⁵ Die transformatorische Wirkung einer solchen ‚Schwellenerfahrung‘ mit Bezug auf das von ihm entwickelte Konzept der Liminalität hat Turner (1989 [1969]) eingehend analysiert. Treffend kommt der Wandel auch in der mittlerweile klassisch gewordenen Bezeichnung als *Passage-* bzw. *Übergangsritus* zum Ausdruck (vgl. van Gennep 1986 [1909]). Van Gennep weist darauf hin, dass mit der Beschneidung „auf eine für alle sichtbare Weise die Persönlichkeit eines Individuums“ (ebd.:

⁶⁴ Die Beschneidung verweist laut Durkheim – wobei allerdings hier ein ganz bestimmter Beschneidungsritus in den von ihm untersuchten Stammesgesellschaften der Ureinwohner Australiens gemeint ist – dabei zusätzlich auf die ‚gefährlichen Kräfte‘, die durch die Vereinigung der Geschlechter freigesetzt werden: „Wenn man ein Glied unter Schmerzen verstümmelt, enthält es einen heiligen Charakter, denn damit hat man es instandgesetzt, anderen gleichfalls heiligen Kräften zu widerstehen, denen es auf andere Weise nicht hätte trotzen können“ (ebd.: 427).

⁶⁵ Die Betrachtung der auch mit den enthaltenen Sprechakten zusammenhängenden *performative* Dimension dieses Wandels ist eine der prägendsten Strömungen der modernen Ritualforschung (vgl. etwa Tambiah 2003; Wulf/Zirfas 2004b; zur Aktualität des Performanzbegriffs siehe auch die Sammelbände von Brosius et al. 2013a sowie Belliger/Krieger 2003).

76) verändert werde. Auch beim jüdischen Beschneidungsritus gehe es vorrangig um die Hervorhebung des einzelnen Individuums (Trennung) sowie die Bindung über die bleibende Markierung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft (Angliederung). Die Beschneidung kommt insbesondere in ihrer Deutung als symbolische Inklusion in den religiösen Sinnbereich als ein solcher Initiations- oder Passageritus in den Blick – tritt der Aspekt der Geschlechtlichkeit und Mannmachung, wie im Fall vieler muslimischer Beschneidungen, explizit hinzu, wird die Ritualität der Praxis besonders im Hinblick auf den Übergang zwischen den Lebensphasen Kindheit und Erwachsenenalter zentral gestellt. Doch die jüdische Beschneidung wird in der Literatur auch als Beispiel eines Passageritus genannt, welcher bereits am Lebensanfang den Übergang bzw. Eintritt in ein Kollektiv gestalte. Betonung findet diesbezüglich sowohl die Bedeutung des Rituals für die individuelle Biografie des Betroffenen (vgl. Wohlrab-Sahr 1995; Wohlrab-Sahr/Frank 2018) als auch – wiederum unter Rückgriff auf Durkheim – die Bedeutung des Rituals für das Kollektiv im Sinne der Aktivierung eines Gemeinschaftsgefühls und der Herstellung religiöser Wirklichkeit (vgl. Wermke 2014a: 75). Die Deutung der Beschneidung mit Bezug auf das Konzept der Biografie eröffnet eine individualisierende Perspektive im Hinblick auf den beschnittenen Jungen. Ritualen komme demzufolge in erster Linie eine lebensgeschichtlich-ordnende Funktion zu (vgl. Wohlrab-Sahr 1995: 10). Sie haben im Lebenslauf – verstanden als strukturierte äußere Abfolge von Lebensereignissen – die Funktion einer transzendental legitimierten ‚Ordnung richtiger Zeit‘ (vgl. Wohlrab-Sahr/Frank 2018: 450f). Rituale bieten damit eine institutionalisierte Form der Bewältigung ganz unterschiedlicher Übergänge und vermögen das damit verbundene Unsicherheitspotenzial durch die in ihnen bereitgestellte Form und gesellschaftlich objektivierete Deutung des Übergangs – man ist nicht der Erste, der den Übergang zu meistern hat – zu verarbeiten. Für den betroffenen Jungen ist die Beschneidung jedoch noch nicht gegenwärtig im Moment ihrer Durchführung relevant, sondern wird erst zukünftig zum Gegenstand biografischer Reflexion, nämlich im Sinne der ‚Vergegenwärtigung von Vergangenen‘ (ebd.: 452; vgl. auch Bilu 2003).⁶⁶ Die Eltern als Initiatoren und gewissermaßen ‚Durchführende‘ des Beschneidungsritus geraten aus dieser Perspektive jedoch im Gegensatz zu dem beschnittenen Jungen aus dem Blickfeld. Wermke (2014a) beschreibt die wesentliche Funktion der Beschneidung dagegen unter Bezug auf Durkheim als die Stiftung

⁶⁶ Aus dieser theoretischen Perspektive spielt eine subjektiv orientierte Vorstellung von Zeitlichkeit eine Rolle, die man mit Schmitz (1964: 153) als Modalzeit – welche die Dreigliedrigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschreibt – fassen könnte (vgl. Kapitel 3.a.iii). Eine solche Vorstellung von Zeit steht im Gegensatz zu der temporalen Funktion von Ritualen im Sinne ihrer dauerhaften rituellen Reproduktion, die im nachfolgenden Unterkapitel behandelt wird (vgl. 2.e.iii.).

sozialer und personaler Identität. In der Inszenierung des religiösen Rituals der Beschneidung wird das Kind als Mitglied des sozialen Kollektivs einbezogen, das sich darin widerspiegelt und aktualisiert. Als religiöser Initiationsritus scheint die Beschneidung mit der christlichen Taufe vergleichbar, welche ebenfalls als Akt religiöser Erziehung und Bildung stattfindet, noch bevor eine selbstbestimmte Entscheidung für eine religiöse Zugehörigkeit erfolgen könne und der damit die religiöse Biografie des Betroffenen nachhaltig prägt (vgl. Wermke 2014a: 71; Zimmermann 2006). Die Beschneidung ist damit eingebettet in das Spannungsfeld religiöser Selbst- und Fremdbestimmung, durch welche jede Art religiöser oder nicht-religiöser Sozialisation vermittelt ist (vgl. Wermke 2014a: 73). Die von Wermke aufgeworfene interessante Frage nach der Funktion des Beschneidungsrituals für religiöse Gemeinschaften im Hinblick auf religiöse Erziehung und Bildung (vgl. ebd.: 74) wird allerdings auch von diesem Autor nicht etwa empirisch beantwortet, sondern unter Rückgriff auf bestehende Ritualtheorien und den Vergleich mit dem jüdischen Pessachfest (vgl. ebd.: 75). Die empirische Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Beschneidungsrituals für die jüdische Religionsgemeinschaft – das heißt sowohl für den einzelnen Beschneidenden als auch die anderweitig am Ritual Beteiligten – steht damit noch aus.

2.e.iii Zur temporalen Funktion von Ritualen

Die temporale Funktion von Ritualen, nämlich des Erhalts der Form in der *Dauer*, verdient für die Erforschung der Beschneidung besondere Beachtung (vgl. Dücker 2007: 39ff). Im Gegensatz zum Gros der Ritualtheorien, die im Zuge des *performative turn* den Fokus vor allem auf das Konzept der Performanz sowie die Wirkmächtigkeit rituell geformter Sprechakte und körperlicher Praktiken legten (vgl. Brosius et al. 2013b: 12; Gugutzer/Staack 2015: 12; Krieger/Belliger 2003: 7; Wulf/Zirfas 2004a: 8; siehe auch Wulf/Zirfas 2004b; Tambiah 2003), ist dies ein eher randständigeres Thema der Ritualforschung. Die Bedeutung erlebter Gegenwart, die in den Performanztheorien der Ritualforschung Betonung findet (vgl. Walsdorf 2013), bildet einen wesentlichen Kontrastpol zur Etablierung von Dauer und Kontinuität, die im Folgenden als wesentlichste temporale Funktion von Ritualen herausgearbeitet werden soll. Beide Aspekte werden jedoch leider zumeist getrennt voneinander behandelt und nicht systematisch aufeinander bezogen.⁶⁷

⁶⁷ In dem Sammelband von Brosius et al. (2013a) widmen sich beispielsweise die Beiträge sehr kleinteilig unterschiedlichen Dimensionen von Ritualen (etwa „Performanz“ oder „Tradition, Tradierung“), ohne aber deren Zeitbezüge entsprechend ins Verhältnis zueinander zu setzen.

Dücker (2007: 39ff) betrachtet unter dem Aspekt der rituellen Zeitstruktur zunächst die Funktion des Rituals als kultureller Ordnungsfaktor: Rituale gliedern das Jahr, den Kalender sowie die individuelle Lebenszeit. Das in dieser Arbeit im Fokus stehende zeithafte Erleben der Beschneidung hebt jedoch eher auf den Aspekt der Wiederholbarkeit ab (vgl. ebd.: 42ff), der sich bei der Beschneidung im Sinne eines rituell (re-)produzierten ‚Zwangs‘ zur Wiederholung erweist. Auslöser für den Rückgriff auf rituelle Handlungsmuster seien laut Dücker bestimmte soziale Konstellationen, die als „Handlungsaufforderung“ (ebd.: 42) interpretiert werden. Die Geburt eines Kindes kann damit bspw. als Aufforderung verstanden werden, das Ritual der Taufe oder auch der Beschneidung in Gang zu setzen. Zwar werden auch frühere Ritualaufführungen „als Berufungs- und Referenzinstanzen“ (ebd.) betrachtet, Rituale also durch Tradition legitimiert, den Anlass zu ritueller Praxis sieht Dücker damit insgesamt jedoch eher ritualextern. Demgegenüber nähert sich diese Arbeit dem Beschneidungsritual durch die Rekonstruktion seiner *internen* Struktur leiblichen und zeithaften Erlebens, die zur (bisweilen kontrafaktischen) Wahrnehmung einer *Dauer* kontinuierlicher intergenerationaler Wiederholung führt (vgl. Grünwaldt 1992: 60; Eilberg-Schwartz 1990).

Auch Durkheim (1981 [1912]: 464ff) hat auf die Periodizität der positiven Riten – insbesondere der Opferriten – verwiesen: „Wir wissen, daß der positive Kult natürlicherweise dazu neigt, periodische Formen anzunehmen; es ist eines seiner bestimmenden Merkmale“ (ebd.: 471). Er begründet diese zunächst vergleichbar mit Dücker (2007) ritualextern mit den oft jahreszeitlich gebundenen wiederkehrenden „Unterbrechungen des sozialen Lebens“ (Durkheim 1981 [1912]: 466) in Form von Kollektivzuständen gegenüber der stärkeren Vereinzelung im alltäglich-profanen Leben:

„Der Rhythmus, dem das religiöse Leben gehorcht, ist nur Ausdruck des Rhythmus des sozialen Lebens; er ist dessen Resultat. Die Gesellschaft kann das Gefühl, daß sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt. Aber sie kann diese Versammlungen nicht ständig abhalten. Die Lebensbedürfnisse erlauben ihr nicht, ohne Ende versammelt zu bleiben. Sie zerstreut sich also, um sich aufs neue zu versammeln, wenn sie neuerlich das Bedürfnis dazu spürt. Diesem notwendigen Wechsel entspricht der regelmäßige Wechsel von heiligen und profanen Zeiten. Da ursprünglich der Kult scheinbar wenigstens den Zweck hat, den Lauf der natürlichen Phänomene zu regulieren, hat der Rhythmus des kosmischen Lebens seine Zeichen auf dem Rhythmus des rituellen Lebens hinterlassen.“ (ebd.: 471)

Die rhythmisierte *intergenerationelle* Wiederkehr bestimmter religiöser Riten, wie beispielsweise die Beschneidung, wird an dieser Stelle jedoch nicht eigens beleuchtet, wengleich Durkheim vage darauf verweist, dass auch „andere Ereignisse“ (ebd.: 472) – und hierzu könnte durchaus die Geburt eines Kindes zählen – den Anlass für solcherlei Versammlungen bilden können. In dem Kapitel, in dem es ihm um die Darstellungs- und

Gedenkriten geht (vgl. ebd.: 498ff), verweist er dagegen noch auf ein weiteres Element, das die Wiederkehr und Reproduktion bestimmter Riten erklärt – das der *Tradition*:

„Aber zu behaupten, daß der Ritus gehalten wird, weil er von den Ahnen kommt, heißt anerkennen, daß seine Autorität sich mit der Autorität der Tradition vermischt, die im höchsten Grad eine soziale Angelegenheit ist. Man begeht ihn, um den moralischen Charakter der Kollektivität zu bewahren und nicht wegen physischer Wirkungen, die er bewirken könnte.“ (ebd.: 499)

Durch die Erinnerung an die Tradition und die gemeinsame Geschichte erhalte die Gruppe ein Gefühl für sich und ihre Einheit (vgl. ebd.: 505), das im Ritual periodisch aktualisiert werde. Damit wird ein durchgängiger Bezug zur Vergangenheit aufrechterhalten, der auch im Beschneidungsritual eine tragende Rolle spielt (vgl. Eilberg-Schwartz 1990). Die Verbindung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft durch das Ritual findet auch in der aktuellen Ritualforschung Betonung (vgl. Brosius et al. 2013b: 16; Gugutzer/Staack 2015: 13; Wulf/Zirfas 2004a: 7f, 21f).⁶⁸ Das Ritual erscheint hier als zwar prinzipiell wiederholbarer, jedoch jeweils singulärer Punkt im Raum-Zeit-Kontinuum, in dem sich Erinnerung und Tradition auf der einen Seite sowie eine gemeinsame Zukunftsorientierung auf der anderen Seite aktualisieren und somit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verschmelzen (vgl. Wulf 2015: 34f).

Auch nach Andreas Pries (2013) ist der Begriff des Rituals eng bezogen auf den der Tradition.⁶⁹ Als eine der wesentlichsten Funktionen von Ritualen erscheint seiner Ansicht nach die Konstitution einer Tradition bzw. die Tradierung von materiellen und immateriellen Gegenständen wie Werten, Vorstellungen, Wissen und Handlungsmustern von der Vergangenheit in die Gegenwart. Dabei möchte Pries den Fokus auf den Prozess der Weitergabe selbst lenken und grenzt ihn klar ab von bestimmten Kulturgütern, die den *Gegenstand* der Tradierung, nämlich die Tradition selbst, bilden:

„Während erstere Bezeichnung [Tradition; Anmerkung der Autorin] primär auf das überkommene und als traditionell bewertete Kulturgut (die *tradita*), also den anzunehmenden Gesamtbestand von Herkommen und Brauchtum abhebt, sucht man mithilfe Letzterer [Tradierung; Anmerkung der

⁶⁸ Wobei die erwartete Fortführung in der Zukunft in den Beiträgen des Sammelbandes von Brosius et al. (2013a) ausgeklammert wird, für das Ritual der Beschneidung jedoch auch wesentlich zu sein scheint (vgl. Eilberg-Schwartz 1990). Verhandelt wird hier unter den Stichworten ‚Ritualdynamik‘ und ‚Ritualtransfer‘ vor allem das Veränderungspotenzial und die Weiterentwicklung bzw. Auflösung von Ritualen. Wulf und Zirfas (2004a) betonen dagegen stärker den zeitlich übergreifenden Zusammenhang: „Rituelle Handlungen erzeugen einen Zusammenhang zwischen Geschichte, Gegenwart und Zukunft; sie ermöglichen Kontinuität und Veränderung, Struktur und Gemeinschaft sowie Erfahrungen von Transition und Transzendenz“ (ebd.: 7f).

⁶⁹ Vgl. zum Zusammenhang von Tradition und Ritual auch Dücker (2007: 43ff). Einen solchen Zusammenhang legen auch Berger und Luckmann (2004 [1969]) nahe, die in ihrer Theorie zur „gesellschaftliche[n] Konstruktion der Wirklichkeit“ die symbolische Sinnwelt – und damit verknüpfte Rituale – als letzte und allumfassendste Ebene der Legitimation darstellen. Legitimation wird immer dann besonders relevant, wenn die Tradierung einer sinnhaften Ordnung an eine neue Generation erfolgen soll.

Autorin], den Prozess der Weitergabe, namentlich das Tradieren (lat. *tradere*) und Rezipieren dieser Inhalte zu bestimmen.“ (ebd. 205)

Diese Perspektivverschiebung gelingt allerdings nicht vollständig. Da, wo Tradition und Ritual aufeinander bezogen werden, sind wiederum Glaubensinhalte und althergebrachte Wertvorstellungen gemeint. Rituale und Tradition bedingen sich wechselseitig, ja werden laut Pries bisweilen sogar synonym im Sinne von Sitte oder Brauch verwendet (vgl. ebd.: 208). Durch Rituale wird der Tradition Autorität verliehen. Zugleich sind Rituale durch Tradition festgelegt:

„Etwas, das der Tradition entspricht, erfolgt gleichsam *rite*, d.h. in der überkommenen und rechtlich vorgeschriebenen Form. Ein Ritual bündelt von der Tradition vorgegebene Handlungsmuster, wobei eben nicht die Handlung selbst, sondern nur ein Muster oder Abbild, welches diese impliziert oder repräsentiert, tradiert werden kann.“ (ebd.)

Das Ritual wird damit zur „Darstellungsform“ (ebd.) von Tradition, während diese vor allem in ihrer Funktion als kulturelles Gedächtnis von Bedeutung ist. Damit haben Rituale einen weitgehend expressiven⁷⁰ Charakter.

Auch bei der Analyse der Beschneidung erscheint es sinnvoll und notwendig, zwischen der Art und Weise der Tradierung im Sinne der Herstellung ritualimmanenter Vergangenheits- sowie Zukunftsbezüge, die auf die unendliche Kontinuität von Dauer verweisen, auf der einen Seite und der Weitergabe einer bestimmten ‚jüdischen Tradition‘, das heißt bestimmten religiösen Vorstellungen, Geboten, Zugehörigkeit und ‚Identität‘ auf der anderen Seite zu unterscheiden. Letzteres bildet den Kern der Literatur, die sich mit der Beschneidung als Ritual befasst (vgl. Alabay 2012; Deusel 2012; Gollaher 2002). Der zeithafte Modus der Weitergabe selbst ist – wie sich zeigen wird – für die Beschneidung allerdings ein Spezifikum, aus dem sich sowohl ihr praktischer Sinn als Tradition als auch ihre Beständigkeit im Sinne einer fortlaufenden Pflicht zur Tradierung generiert (vgl. Kapitel 5.b).

In ausführlicher Weise hat sich auch Danièle Hervieu-Léger (2006 [1993]) mit einer solchen *generationenübergreifenden zeitlichen Tradierungsstruktur* religiöser Rituale beschäftigt. Sie widmet sich damit der ritualübergreifenden Prozessualität im Sinne des strukturellen Modus ihres Fortbestehens und ihrer Reproduktion in der Dauer.⁷¹ Die Verkettung von tradierten

⁷⁰ Vgl. auch den Terminus Expressivität bei Helmuth Plessner (1981 [1928]), ein Charakteristikum, das für Plessner aus der exzentrischen Positionalität des Menschen abgeleitet ist.

⁷¹ Dies lässt sich abgrenzen von der im Anschluss an van Gennep (1986 [1909]; vgl. Turner 1989 [1969]) ausführlich behandelten ‚innerrituellen‘ Prozessualität einer dreischrittigen Unterteilung in eine Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase.

Erinnerungsbeständen, ihr Wiederaufrufen, Aktualisieren, Auf-Dauer-Stellen und Erhalt im Ritual finden dabei besondere Betonung:

„At the source of all religious belief, as we have seen, there is belief in the continuity of the lineage of believers. This continuity transcends history. It is affirmed and manifested in the essentially religious act of recalling a past which gives meaning to the present and contains the future. The practice of anamnesis, of the recalling to memory of the past, is most often observed as a rite. And what characterizes a religious rite in relation to all other forms of social ritualization is that the regular repetition of a ritually set pattern of word and gesture exists in order to mark the passage of time (as well as the transience of each individual life incorporated in the chain) with the recall of the foundational events that enabled the chain to form and/or affirm its power to persist through whatever vicissitudes have come, and will still come, to threaten it.“ (ebd.: 125)

Hervieu-Léger zeigt damit, dass der Sinn von Religion im Allgemeinen und religiösen Ritualen im Besonderen darin begründet liegt, *Kontinuität* – in die Zukunft gerichtet – herzustellen. Religiöse Rituale haben eine elementare zeitliche Funktion, die aus der Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehe. Die dadurch entstehende Kette („chain“; „lineage“) der Erinnerung fungiert als der definitorische Kern ihres funktionalistischen Religionsbegriffs. Damit legt sie den Fokus auf die Kontinuitäts- und Erinnerungsfunktion religiöser Rituale. Stephan Feuchtwang (2010: 285ff) betont ebenfalls, dass die Wirkmächtigkeit von Ritualen von ihrer intrinsischen Temporalität ausgehe. Das Ritual sei eine Institution der Weitergabe von gesellschaftlich relevantem Wissen in Form beständiger Wiederholung. Im Anschluss an das Zeit-Konzept von Alfred Gell argumentiert Feuchtwang, dass in Ritualen der Modus einer einmaligen, sequenziellen Zeit mit dem Modus einer zyklischen Zeit verschmelze. So werde Erinnerung an Vergangenes in der herausgehobenen, außeralltäglichen Gegenwärtigkeit der Ritualdurchführung abgerufen und so mit der Gegenwart verknüpft. Unabhängig von der veränderbaren Interpretation von Ritualen sei die intrinsische Zeithaftigkeit von Ritualen zu verstehen als die der Dauer, Kontinuität und des Fortbestands, die in der fortgeführten Wiederholung des Rituals selbst begründet liege.⁷²

Für den hier interessierenden Sachverhalt der Weitergabe und strukturell angelegten Kontinuität von Ritualen schlage ich den Terminus der *rituellen Reproduktion* vor. Bereits durch die eingangs zu diesem Kapitel beschriebene typische Ritualform ist Wiederholbarkeit und damit prinzipielle Reproduzierbarkeit gewährleistet. Somit sichern Rituale ihre eigenen Entstehungsbedingungen selbst wiederkehrend ab, was zu ihrer Beständigkeit und Kontinuität beiträgt. Der Sinn vieler Rituale, die bisweilen über die Zeit mehr oder weniger an ‚Bedeutung‘

⁷² In seinen Beispielen bezieht sich Feuchtwang jedoch vor allem auf Rituale, in denen die *Vergangenheit* – gleichsam das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft – durch die vom Ritual direkt Betroffenen aktualisiert wird. Den Bezug zur Zukunft arbeitet er dagegen nicht so systematisch heraus.

eingebüßt haben – etwa der weihnachtliche Kirchgang in stark säkularisierten Bevölkerungssegmenten –, liegt dann vor allem in ihrem Fortbestand selbst: „Indem sich die Menschen in (religiösen) Ritualen das Unveränderliche und Zeitlose inszenieren, widersetzen sie sich in mancher Hinsicht der Unsicherheit des Neuen und der Zukunft, der Kontingenz und dem Wechsel von Leben und Tod“ (Michaels 2013: 43; vgl. auch Michaels 1999: 44). Durch Rituale wird also in der Terminologie Hermann Schmitz‘ (1964) so etwas wie Dauer im Sinne einer gleichsam (modal- und lage-)zeitlosen Ausdehnung hergestellt und inszeniert. Erst dadurch entstehe die Transzendenz des Individuums im Sinne von ‚religio‘ (vgl. Michaels 1999: 45). Die Rekonstruktion zeithafter Bezüge im Beschneidungsritual erlaubt es, genau dieser zeitlichen Struktur gewissermaßen ‚ritualimmanent‘ auf den Grund zu gehen.

2.f Abgrenzung des eigenen Vorhabens

Die Erkenntnisse zur Ritualform, zum Zusammenhang von Ritual, Körper und leiblicher Erfahrung, zur Funktion von Ritualen als Übergangsriten sowie zu ihrer zeitlichen Struktur liefern eine erste wertvolle Heuristik zur Erforschung der Praxis der Beschneidung. Die aus dem Forschungsstand entnommenen Thesen der Inklusion des Beschnittenen als religiösen Akteur, der transformatorischen Kraft dieses Übergangs, der körperlich-zeichenhaften Markierung einer männlich geformten fortdauernden Abstammungslinie sowie der Relevanz leiblicher Erfahrung im außeralltäglichen, herausgehobenen Moment der Beschneidung lassen sich vor diesem Hintergrund besser nachvollziehen. Die zu Anfang dieses Kapitels vornehmlich aus der Sichtweise jüdischer Studien generierten vier Perspektiven auf das Beschneidungsritual sollen deshalb mit Blick auf die Erkenntnisse der Ritualforschung noch einmal reformuliert werden:

- zu 2.a: Die Beschneidung lässt sich als Initiationsritus betrachten, der der Aufnahme des betreffenden Kindes in den göttlichen Bund dient und seinen Status im Hinblick auf die jüdische Gemeinschaft nachhaltig verändert.
- zu 2.b: Zugleich entfaltet das Ritual auch eine Wirkung für das beteiligte Kollektiv, das sich im Ritual aktualisiert, ein Gemeinschaftsgefühl aktiviert und damit die eigene Wirklichkeit herstellt. Die ‚umwegige‘ Verpflichtungsstruktur der Beschneidung ist ein Indiz dafür, dass die Rolle der Eltern in diesem Zusammenhang eine stärkere Beachtung erfahren muss.

- zu 2.c: Rituale formen den Körper, zugleich repräsentiert der rituell geformte Körper einen kollektiven Zusammenhang. In diesem Sinne wird im Beschneidungsritual buchstäblich der Bezug zur jüdischen Traditionsgemeinschaft in den Körper eingeschrieben und diese damit auf Dauer gestellt.
- zu 2.d: In gleicher Weise können auch geschlechtliche Differenzen und eine männliche Tradierungslinie in den Körper eingeschrieben werden. Die fortwährende rituelle Reproduktion dieser Abstammungslinie ist durch die Ritualstruktur selbst gewährleistet.

In der vorliegenden Arbeit dient dieser konzeptionelle Rahmen jedoch nur als Ausgangspunkt. Gezeigt werden soll, *wie* im praktischen Interaktionszusammenhang der Beschneidung mittels leiblicher und zeithafter Bezüge zwischen den Akteuren eine Struktur entfaltet wird, die jeweils ganz bestimmte der vier hier vorgestellten Deutungsdimensionen des Rituals aktiviert. Die Differenzierung der beiden Dimensionen Leib und Zeit hilft dabei, die konkreten Mechanismen zu verstehen, durch die die Beschneidung aus Sicht der Beteiligten ‚wirkt‘ und bedeutsam wird.

Die Beschneidung konzeptuell ausschließlich mit einem ‚engen‘ ritualtheoretischen Zugang zu erfassen, ist dabei aus unterschiedlichen Gründen problematisch: In den Blick kommen dann nämlich nur solche Beschneidungen, die in einen festen formalisierten Rahmen gebettet, mit repetitiven Elementen ausgestattet, durch zeitliche und räumliche Merkmale von der Alltagspraxis unterschieden sowie durch Einbettung in religiös-kulturelle Weisungszusammenhänge normativ erhöht werden. Dies ist sicherlich der Idealtypus einer Beschneidung. Für den beschnittenen Jungen entfaltet sich im Moment der Beschneidung eine transformatorische Kraft: Er wird in den Bund mit Gott aufgenommen und als Teil dieses Bundes von nun an kommunikativ adressierbar, erhält er doch gleichzeitig seinen hebräischen Namen. Es lassen sich jedoch noch eine ganze Reihe weiterer Formen der jüdischen Beschneidung unterscheiden, die auf den ersten Blick vollständig ‚entritualisiert‘ erscheinen. Geht man jedoch von der Interaktionsordnung der Beschneidung aus und rekonstruiert die leiblichen und zeithaften Bezüge zwischen den beteiligten Akteuren, kommen insbesondere die Eltern verstärkt in den Blick. Für diese bleibt die wirklichkeitsverändernde Kraft der Beschneidung erhalten, selbst wenn es sich nicht um ein Ritual im engen Sinne handelt. In welcher Weise die Beschneidung hier ‚wirkt‘, soll im empirischen Teil aufgezeigt werden.

Mit den vorgestellten ‚klassischen‘ sowie aktuellen Ritualtheorien lassen sich zusammenfassend betrachtet vor allem drei Aspekte hervorheben: *Erstens* lässt sich im Anschluss an Émile Durkheim und Mary Douglas der beschnittene Körper als Symbol für

gesellschaftliche Zusammenhänge und Strukturen deuten. *Zweitens* kommt die Beschneidung als Übergangsritus im Sinne von van Gennep in den Blick – wobei hier ein stärkerer Fokus auf der Statusveränderung des Kindes als auf derjenigen möglicher anderer Beteiligten liegt. *Drittens* lässt sich mit Hervieu-Léger die ritualübergreifende Prozessualität von Beschneidungen analysieren. Auch diese Zugänge greifen jedoch bisweilen zu kurz, denn sie setzen nicht bei der empirisch-soziologischen Rekonstruktion leiblicher (anstatt ‚nur‘ körperlicher) und zeithafter Bezüge (die es ebenfalls theoretisch zu differenzieren gilt) im Ritual selbst an. Für eine solche Analyse soll das theoretische Instrumentarium der bisherigen Forschungsansätze im Folgenden erweitert werden. Leiblichkeit und Zeithaftigkeit dienen dabei als sozialtheoretische Prämissen, die den Akteursstatus einer sozialen Person definieren und daher von diesem ausgehend als Fokus der empirischen Untersuchung genutzt werden. Das Moment des leiblichen Spürens muss damit aus soziologischer Perspektive analytisch ins Zentrum gerückt und die zeithafte Erfahrung der Akteure systematisch in die Analyse einbezogen werden. Die Herausarbeitung der dem jüdischen Beschneidungsritual innewohnenden Zeitstruktur und der vorhandenen körper-leiblichen Bezüge bildet jedoch eine Leerstelle in der empirischen Forschung. Die vorliegende qualitative Analyse des jüdischen Beschneidungsrituals kann damit die überwiegend ethnografische Vergleichsperspektive der bisherigen Forschung zu diesem Untersuchungsgegenstand systematisch ergänzen.

3. Theoretische Perspektiven

Nach dieser weitgehend gegenstandsbezogenen Einführung möchte ich mich im Folgenden der Erforschung der jüdischen Beschneidung noch auf zwei weiteren theoretischen Ebenen nähern.⁷³ *Erstens* lege ich das sozialtheoretische Vokabular offen, mit dem ich mich dem Forschungsgegenstand nähere (3.a). Im weitesten Sinne lässt sich dieses als eine kultursoziologische Beschreibungssprache charakterisieren (vgl. Alexander/Smith 2001; Schmidt-Lux et al. 2016), die jedoch ergänzt ist um eine Forschungsheuristik, die die Leiblichkeit und Prozessualität sozialer Praktiken in besonderer Weise fokussiert. Mit Helmuth Plessner (1981 [1928]) und Hermann Schmitz (1964; 1980a; 1980b) wird diesbezüglich ein leibphänomenologischer Ansatzpunkt für die Forschung gewählt, von dem ausgehend sich zeithafte (sowie raumhafte) Bezüge sozialer Akteure systematisch entfalten lassen.

⁷³ Zur begrifflichen Unterscheidung der Ebenen von Sozialtheorie, gegenstandsbezogenen Theorien und Gesellschaftstheorie vgl. auch Lindemann (2008: 107ff) sowie Kapitel 4.a in dieser Arbeit.

Zweitens soll die gesellschaftstheoretische Dimension dieser Arbeit, nämlich die rituelle Inklusion von Kindern als soziale Personen am Lebensanfang schlaglichtartig beleuchtet werden (3.b). In modernen Gesellschaften gelten grundsätzlich alle lebendigen Menschen ab der Geburt als soziale Akteure. Gleichwohl gehe ich davon aus, dass Personen am Lebensanfang – im Sinne eines *doing social person* – gleichsam erst zu solchen sozialen Akteuren ‚gemacht‘ werden müssen. Diese Idee diente der Arbeit einmal als Ausgangspunkt. Wie sich herausgestellt hat, muss die Analyse des Akteursstatus der Beschneitenden aus methodologischen und theorieimmanenten Gründen jedoch ein blinder Fleck bleiben. Bei der Interpretation der Daten finden sich dennoch immer wieder Sequenzen, die auf den bisweilen prekären Status von Kindern als soziale Akteure kurz nach der Geburt hinweisen. Der Personenstatus bedarf, wie sich im empirischen Material zeigt, gerade in dieser Phase des ‚Übergangs‘ einer beständigen Absicherung und Bestätigung. Da, wo es für das Verständnis der leiblichen sowie zeithaften Vermittlungsstruktur des Beschneidungsrituals relevant ist, gehe ich auch bei der nachfolgenden Analyse auf diesen Aspekt ein.

3.a Sozialtheoretische Prämissen: Phänomenologisch fundierte Kultursoziologie

Sozialtheoretischer Ausgangspunkt dieser Arbeit ist eine kultursoziologische Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand der Beschneidung, die im Folgenden anhand der Klärung wesentlicher Begriffe kurz skizziert werden soll. Danach sollen in einem ersten Unterkapitel zwei weitere für diese Arbeit wesentliche Konzepte, die in der heuristischen Beschreibung der jüdischen Beschneidung als Ritual (vgl. Kapitel 2.e) von Relevanz waren – der Symbol- und Transzendenzbegriff –, aufgegriffen und im Rahmen der hier vorausgesetzten sozialtheoretischen Prämissen zur Lebenswelt sozialer Personen näher bestimmt werden (Kapitel 3.a.i). Darauf folgend widmet sich ein Unterkapitel dem Leib-Körper-Konzept Helmuth Plessners (Kapitel 3.a.ii), um dann im Anschluss die Bedeutung von Zeit und Raum bei Plessner (1981 [1928]) und Schmitz (1964; 1980a; 1980b) sowie die Weiterentwicklung dieser Konzepte durch Lindemann (2014) in den Blick zu nehmen (Kapitel 3.a.iii). Die raumhafte Verfasstheit sozialer Akteure wird hier ebenso wie ihre leibliche und zeithafte Bestimmtheit als sozialtheoretische Kategorie eingeführt, jedoch bildete sie für die empirische Erforschung des Beschneidungsrituals im Judentum keine eigenständige Analysedimension. Dies hängt mit der vorgefundenen geringeren Relevanz raumhafter Bezüge im Vergleich zum leiblichen und zeithaften Erleben im empirischen Material zusammen. Gleichwohl macht sich die raumhafte Verfasstheit von Personen auch in der Analyse der leiblichen und zeithaften

Vermittlungsstruktur der Beschneidung bemerkbar. Die strikte Unterscheidung zwischen allen drei Dimensionen ist dabei ausschließlich analytisch zu verstehen – im praktischen Vollzug gehen sie dagegen ineinander über. Die Konzepte werden zur Analyse des empirischen Materials erneut aufgegriffen und für die Bildung von empirisch gesättigten Kategorien nach der Grounded Theory im Sinne eines ‚Kodierparadigmas‘ verwendet.⁷⁴

Die Perspektive der Kulturosoziologie als sozialtheoretischer Ausgangspunkt dieser Arbeit ist maßgeblich von der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners (1981 [1928]), der Schütz’schen Phänomenologie (vgl. Schütz 1974 [1932]; Schütz/Luckmann 2003 [1975]), der Wissenssoziologie Berger und Luckmanns (2004 [1969]) sowie Weiterentwicklungen durch Vertreter der Praxistheorie (vgl. Bourdieu 1976; 1987; siehe auch Alkemeyer et al. 2015; Reckwitz 2010; Schatzki et al. 2001) geprägt. Kultur lässt sich aus dieser Perspektive definieren als Sinn- und Verweisungszusammenhang, durch den jegliches Handeln sozialer Akteure vermittelt ist, der jedoch paradoxerweise für diese gerade erst die Unmittelbarkeit der Erfahrung ermöglicht.⁷⁵ Einen solchen umfassenden Begriff von Kultur hat bereits Helmuth Plessner (1981 [1928]) begründet, der Kultur auch als ‚zweite Natur‘⁷⁶ des Menschen begreift. Jegliche Äußerungen sozialer Akteure⁷⁷ – fasst man sie als Kommunikationen, Handlungen, Artefakte oder Institutionen – lassen sich somit als Kultur begreifen, denn hierdurch *konstituieren* sich diese erst als soziale Personen, d.h. immer auch als kulturelle Wesen (vgl. ebd.: 71; Schmidt-Lux et al. 2016: 15ff, 57ff). Plessner leitet die grundsätzliche ‚Kulturbedürftigkeit‘ des Menschen aus der exzentrischen Form seiner Positionalität ab, die zugleich seinen Personencharakter begründet (vgl. Plessner 1981 [1928]: 360ff). Der Mensch stehe demnach in reflexiver Beziehung zu seiner eigenen „positionalen Mitte“ (ebd.: 360) und erlebe sich dadurch als Subjekt seines Handelns:

⁷⁴ Zur methodologischen Ausrichtung dieser Arbeit vgl. auch Kapitel 4. Hier wird die Anpassung des klassischen Kodierparadigmas der Grounded Theory (vgl. Strauß 1991) für die vorliegende Analyse erläutert.

⁷⁵ Vgl. zu dem hier verwendeten Kulturbegriff auch Schmidt-Lux et al. (2016: 15ff).

⁷⁶ Eine Formel, die schon in der Antike bei Cicero (1988 [45 v. Chr.]) Verwendung fand. Vgl. dazu auch den Kulturbegriff bei Simmel (1919).

⁷⁷ Im Sinne eines analytischen Begriffs soll sich das Konzept ‚sozialer Akteur‘ in dieser Arbeit auf all diejenigen Entitäten beziehen, die in einer Gesellschaft als soziale Personen gelten (vgl. Luckmann 2007 [1980]; Lindemann 2005). Da in modernen Gesellschaften die Annahme existiert, dass es sich dabei stets um lebendige Menschen handelt (vgl. Lindemann 2005: 69), ist in den meisten soziologischen Theorien im Sinne mehr oder weniger expliziter anthropologischer Prämissen ausschließlich vom ‚Menschen‘ als sozialem Akteur die Rede, ohne dass diese Eingrenzung auf ihre historische Situiertheit hin reflektiert würde. Diesen ‚Kurzschluss‘ möchte ich im Anschluss an Lindemann (2009) vermeiden: Prinzipiell ist nicht ausgemacht, welche Entitäten innerhalb einer bestimmten historischen Gesellschaftsform als soziale Akteure bzw. Personen gelten. Gleichwohl verwende ich den Begriff ‚Mensch‘ dort, wo die betreffenden Autoren ihn selbst als Synonym für ‚sozialen Akteur‘, ‚Person‘ oder das ‚Soziale‘ nutzen. Vgl. zu den gesellschaftstheoretischen Konsequenzen dieser sozialtheoretischen ‚Öffnung‘ des Akteursbegriffs auch Kapitel 3.b.

„Es [das menschliche Wesen] hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigene Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“ (ebd.: 363)

Um eine solche vollkommene Selbstreflexivität zu erlangen – um zugleich absolute Mitte *und* auf sich selbst zurückblickendes Subjekt des eigenen Erlebens zu sein –, müsse es den Subjektkern nicht etwa vervielfältigen, sondern diese Steigerungsform des Selbstbewusstseins ist dem Menschen gegeben im Sinne der von Plessner beschriebenen *ex-zentrischen* Positionalität. Das bedeutet, dass sich für den Menschen – im Gegensatz zum Tier mit seiner zentrischen Positionalität – sein ‚selber Sein‘ abhebt, während für das Tier zwar das gesamte Umfeld zum eigenen Hier-Jetzt der positionalen Mitte *in Beziehung* steht, das eigene ‚selber Sein‘ darin aber aufgeht. Damit ist der tierischen Organisationsform zwar auch ein Außenfeld sowie der Körperleib gegeben – jedoch kein *Ich* (vgl. ebd.: 305f). Die Welt des Menschen gliedert sich dagegen in Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt (vgl. ebd.: 366), wobei er sich durch letztere als Teil der Wir-Sphäre sozialer Personen, des ‚allgemeinen Iches‘ erfasst: „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position“ (ebd.: 375). Dies ist wiederum etwas anderes als die ‚Sozialwelt‘ der Tiere: Jene sind zwar bspw. durch Phänomene wie Witterung mit anderen Tieren auch im ‚Mitverhältnis‘, dieses hebt sich aber nicht als ‚Mitwelt‘ im Sinne einer personalen Sphäre gegenständlich ab, bleibt dem Tier also grundsätzlich verborgen (vgl. ebd.: 380ff). Da es sich selbst nicht als ‚Ich‘ begreift, kann es auch nicht von der Existenz einer Sphäre anderer Iche ausgehen. Plessner wendet sich hier allerdings gegen die Vorstellung einer *Projektion* der eigenen Daseinsweise auf andere(s) – wie etwa bei Luckmann (2007 [1980]) im Anschluss an Husserl –, sondern betont die *Voraussetzung* der Existenz der Mitwelt zur Erfassung der eigenen Position und der Wahrnehmung einer Wir-Sphäre (vgl. Plessner 1981 [1928]: 374ff).

Aus der hier beschriebenen wesentypischen „Gegenüberstellung des Menschen gegen seine Lebendigkeit und Lebenssituation“ (ebd.: 383) leitet Plessner drei ‚anthropologische Grundgesetze‘ ab, die für die anfangs vorgenommene Bestimmung von Kultur und damit die sozialtheoretische Grundkonzeption der vorliegenden Arbeit von unmittelbarer Relevanz sind.

- 1) *Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*: ‚Direktheit‘ und ‚Natürlichkeit‘, wie Plessner sie für das Tier annimmt, sind für den Menschen als ergänzungsbedürftigem Wesen nicht (mehr) zugänglich (vgl. ebd. 384). Nur der Umweg über künstliche Dinge – seine oben beschriebene, von ihm selbst geschaffene ‚zweite Natur‘ – erlaubt es ihm, ein

Gleichgewicht zwischen sich als im Zentrum stehend und dem Wissen um seine Gestelltheit aufgrund seiner exzentrischen Positionalität herzustellen. Er ist also gleichsam ‚von Natur aus‘ künstlich: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen“ (ebd.: 383).

- 2) *Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit*: Soziale Personen schaffen auf diese Weise kulturelle Ausdrucksleistungen, die von ihren Entstehungsbedingungen als Objektivationen wiederum abgekoppelt sind und somit ein Eigengewicht erlangen. Die *Expressivität*, d.h. das ausdruckshafte Wesen des Menschen, ist wiederum der Grund dafür, dass er zur Welt in einer Beziehung vermittelter Unmittelbarkeit steht. Erst ein *vermittelndes* Zwischenglied schafft die *Unmittelbarkeit* des Erlebens. Wiederum führt Plessner dies auf die exzentrische Positionalität des Menschen zurück: „Er bildet den Punkt der Vermittlung zwischen ihm und dem Umfeld *und* er ist in diesen Punkt gesetzt, er steht in ihm. D.h. einmal: Seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier“ (ebd.: 401). Laut Plessner weiß der Mensch um die Mittelbarkeit seiner Beziehung zu den Objekten. Alles ist ihm nur als Bewusstseinsinhalt gegeben. Zugleich unterliegt er dem „Schein der Unmittelbarkeit, von dessen Haltlosigkeit uns die Reflexion überzeugt“ (ebd.: 406). In der Wahrnehmung des Subjekts dominiert damit die Unmittelbarkeit über die Vermitteltheit, denn das Subjekt selbst bildet die Vermittlung und geht gerade deshalb in dieser Vermittlung auf, erlebt also die Beziehung als unmittelbar, weil es dadurch sein Umfeld gegenständlich als Welt erfasst. Erst durch die Vermittlung der ‚Bewusstseinsimmanenz‘ entstehe überhaupt der Wirklichkeitscharakter aller Erscheinungen, ihre buchstäbliche Objektivität.
- 3) *Das Gesetz des utopischen Standorts*: Die exzentrische Positionalität des Menschen ist auch der Grund dafür, dass sich dieser als wurzellos, haltlos und nichtig, die Welt als einmalig, damit aber auch kontingent empfindet. Der Mensch erlangt nur Individualität, weil er sich darüber klar ist, dass er auch ein anderer sein könnte. Er ist also prinzipiell ersetzbar. Das Bewusstsein einer solchen absoluten Zufälligkeit ist die Bedingung für die Entwicklung aller Vorstellungen von Transzendenz im Sinne eines Weltgrundes oder des Glaubens an Gott, die die Gewissheit des eigenen Standorts als unersetzbares Individuum wiederherstellen sollen – laut Plessner der „Kern aller Religiosität“ (ebd.: 420). Zugleich ist die exzentrische Form jedoch auch die Bedingung für den Zweifel an ebendiesen Vorstellungen, denn absolute Gewissheit über die eigene Stellung steht im

Widerspruch zur Erfahrung von sich als Teil der Mitwelt im Sinne der „*Vertretenheit* und *Ersetztheit* jedes Einzelnen durch jeden Anderen in Form des Wir“ (ebd.: 422).

Alle drei ‚anthropologischen Grundgesetze‘ enthalten wesentliche sozialtheoretische Konzepte, die auch für die vorliegende Analyse an unterschiedlichen Stellen relevant sein werden. Während es in diesem Abschnitt zunächst um den Kulturbegriff im Anschluss an das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit und das der vermittelten Unmittelbarkeit sowie die damit einhergehende Definition sozialer Personen ging, soll das Theorem der vermittelten Unmittelbarkeit sowohl im methodologischen Kapitel (4.a) als auch im Ergebnisteil erneut aufgegriffen werden. Ein gegenüber dem Gesetz des utopischen Standorts erweiterter Transzendenzbegriff soll zudem im folgenden Unterkapitel (3.a.i) vorgestellt und ebenfalls für die Analyse des empirischen Materials herangezogen werden.

Auch aus phänomenologischer Perspektive (vgl. Schütz 1974 [1932]; Schütz/Luckmann 2003 [1975]), die sich auf Grundlage der Soziologie Max Webers (1972 [1922]) entwickelte, erscheint das Soziale, d.h. hier in erster Linie die ‚Lebenswelt‘ des Menschen, als Gegenstand der Soziologie immer schon durch Kultur als dessen Sinn- und Bedeutungszusammenhang vermittelt – und darauf bezogen mittels qualitativer empirischer Analyse versteh- und rekonstruierbar (vgl. Schmidt-Lux et al. 2016: 17f). In der vorliegenden Studie zum jüdischen Beschneidungsritual soll – in dieser Tradition stehend – der Sinn und die Bedeutung des Phänomens der Beschneidung über die interaktiven leiblichen sowie zeithaften Bezüge der beteiligten Akteure innerhalb der rituellen Praxis rekonstruiert werden. Dagegen wende ich mich mit einem solchen Ansatz gegen die analytische Verwendung des Kulturbegriffs im Sinne eines abgrenzbaren sozialen Felds oder gesellschaftlichen Subsystems neben anderen wie der Politik, Wirtschaft oder der Religion (vgl. ebd.: 21).⁷⁸ Auch erfolgt in dieser Arbeit nicht etwa die Analyse ‚der‘ jüdischen Kultur. Dies würde einen mehr oder weniger essentialisierenden, gemeinschaftsorientierten Kulturbegriff implizieren, der stärker auf Prozesse sozialer Schließung im Sinne von ‚Kulturkreisen‘⁷⁹ abhebt (vgl. ebd.: 23), mir jedoch gerade deshalb für die vorliegende soziologische Analyse problematisch erscheint.

⁷⁸ Davon unbenommen bleibt die Tatsache, dass sich *empirisch* durchaus ein bestimmtes ‚kulturelles Feld‘ wie das der Kunst identifizieren lässt (vgl. Bourdieu 1987). Hier wird der Kulturbegriff allerdings nicht analytisch, sondern eher deskriptiv zur Beschreibung des Feldes mit Bezug auf die hier produzierten ‚Kulturgüter‘ – also in einem sehr viel engeren Sinne – verwendet.

⁷⁹ Auch wenn der Begriff von Seiten meiner Interviewpartner selbst gelegentlich so verwendet wird.

3.a.i Symbol, Transzendenz und Inklusion

Der Symbolbegriff wurde in dieser Arbeit bereits zur Beschreibung der jüdischen Beschneidung verwendet – etwa, wenn davon die Rede war, dass es sich um ein ‚verkörpertes Symbol‘ des göttlichen Bundes (vgl. Kapitel 2.a), der Markierung einer Geschlechtszugehörigkeit (Kapitel 2.d) oder eine ‚symbolische Handlung‘ im Sinne einer ritualtheoretischen Perspektive handelt. Der Symbolbegriff selbst hat jedoch noch keine sozialwissenschaftliche Einordnung und Erläuterung erfahren, weil er gleichsam dem sozialtheoretischen Grundvokabular zugerechnet werden kann, das in dieser Arbeit als soziologisches ‚Sprachspiel‘ (vgl. Wittgenstein 1971 [1953]), als Beschreibungssprache für den Forschungsgegenstand der Beschneidung, dient. Ich möchte daher in diesem Unterkapitel kurz auf die Verwendung des Begriffs im Anschluss an die bereits eingeführte kultursoziologische Perspektive eingehen.

Symbole stellen Hans-Georg Soeffner (2010) zufolge eine „bindende Beziehung zwischen (1) zeichenhaftem Ausdruck, (2) zeichenhaft repräsentierten ‚Gegenständen‘ und (3) Zeichenbenutzern“ (ebd.: 16) her. Dabei hält Soeffner an einer von Ernst Cassirer (2007 [1944]: 57ff) eingeführten Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbolen fest und betont die *Unmittelbarkeit* der Wirkung von Symbolen. Trotz ihres aufgrund des Abstraktionslevels als „Teil der menschlichen Bedeutungswelt“ (ebd.: 58) hohen *Vermittlungsgrads*, werden sie als unmittelbarer Bestandteil der Wirklichkeit erfahren. Die Universalität und gleichzeitige Variabilität von Symbolen gehören des Weiteren zu den Hauptmerkmalen, die sie von einfachen Zeichen oder Signalen als „Teil der physikalischen Seinswelt“ (Cassirer 2007 [1944]: 58) unterscheiden (vgl. ebd. 63ff).

„Symbole setzen nicht lediglich ein Zeichen für etwas – sie sind selbst die Realität oder ein Teil jener Realität, die sich in ihnen ausdrückt und die von ihnen geschaffen wird.“ (Soeffner 2010: 17)

Der Symbolbegriff hat bei Cassirer (2007 [1944]: 49ff) freilich noch eine weiterreichende Funktion, charakterisiert doch das ausschließlich dem Menschen vorbehaltene ‚Symbolnetz‘, das zwischen den auch tierischen Lebensformen gegebenem Merk- und Wirknetz stehe, seine besondere Stellung unter den Lebewesen. Für Cassirer ist der Mensch daher ein „animal symbolicum“ (ebd.: 51). In einem solchen Verständnis tritt der Symbolbegriff als ein sozialtheoretisches Konzept in Erscheinung, das vergleichbar ist mit den anthropologischen Grundgesetzen der natürlichen Künstlichkeit und der vermittelten Unmittelbarkeit, wie sie sich bei Helmuth Plessner (1981 [1928]: 383ff) finden. Auch jener stellt – wie oben erläutert – fest, dass der *direkte* Bezug zur Umwelt mit dem Wissen um die eigene Existenz bedingt durch die exzentrische Positionalität personaler Wesen verloren gegangen ist (vgl. ebd.: 384). Der

Symbolbegriff Cassirers ist damit auch mit dem hier in Anschlag genommenen Kulturbegriff vergleichbar. Das Prinzip des Symbolischen konstituiere Cassirer zufolge die Sonderstellung menschlicher Existenz.

Ein solch weiter Symbolbegriff erscheint mir für die Erforschung der Beschneidung als symbolische Handlung jedoch unzuweckmäßig. Um die Beschneidung analytisch als symbolischen Ausdruck zu fassen, möchte ich daher zusätzlich zu der sinnvollen Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol auf das Symbolkonzept zurückgreifen, das Alfred Schütz herausgearbeitet hat und das in Teilen von Peter Berger und Thomas Luckmann adaptiert wurde (vgl. Berger/Luckmann 2004 [1969]). Die Lebenswelt des Menschen gründet sich laut Schütz wesentlich in der Alltagswelt als dessen vornehmlicher und ausgezeichneter Wirklichkeit (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 29). In der ‚natürlichen Einstellung‘ der Alltagswelt ist diese ihm als unhinterfragt gültige Wirklichkeit gegeben. Sie ist die Welt des ‚Common Sense‘ (vgl. Schütz 2004 [1953]), auf die die Sozialisation des sozialen Akteurs von Beginn des Lebens an ausgerichtet ist. Neben der als ‚unmittelbar‘ empfundenen Wirklichkeit der Alltagswelt existieren jedoch noch weitere geschlossene Sinngebiete (z.B. Religion, Traum, Wissenschaft etc.), die durch einen je spezifischen Erlebnis- und Erkenntnisstil der in ihnen enthaltenen Erfahrungen gekennzeichnet sind und „deren jedem wir den Akzent der Wirklichkeit verleihen können“ (Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 55). Auch Berger und Luckmann (2004 [1969]: 21ff) schlagen als theoretischen Ausgangspunkt ihrer konstruktivistisch ausgerichteten Wissenssoziologie die Wirklichkeit der Alltagswelt und das in ihr vorherrschende Orientierungswissen ‚jedermanns‘ vor. Ähnlich wie Schütz gehen sie zudem von gesellschaftlichen Subwelten aus, die sie als besondere „Ausschnitte der objektiven Welt“ (ebd.: 141) beschreiben. Im Gegensatz zu Schütz‘ Konzept geschlossener Sinngebiete mit einer je unterschiedlichen Bewusstseinsspannung sowie divergentem Erkenntnis- und Erlebnisstil ist hier jedoch ein auf rollenspezifischem Wissen gründender mehr oder weniger institutionalisierter gesellschaftlicher Teilbereich gemeint. Daher ist mit Berger und Luckmann die Wirklichkeit der Alltagswelt auch nicht gleichsam ‚natürlich‘ die oberste Wirklichkeitsstufe, sondern wird erst im Rahmen einer jeweiligen symbolischen Sinnwelt dazu gemacht (vgl. ebd.: 104f). Symbolische Sinnwelten legitimieren als institutionalisierte Ordnungen also eine bestimmte „Hierarchie der Wirklichkeiten“ (ebd.: 105) – und weisen im Fall ‚moderner‘ westlicher Gesellschaften im Rahmen einer naturwissenschaftlichen ‚Weltanschauung‘ die Alltagswelt als „oberste Wirklichkeit“ (ebd.: 105) aus. Damit kann dem möglichen Missverständnis einer gewissermaßen universell gültigen ‚Sonderbehandlung‘ der Alltagswelt

als einer rein ‚unmittelbaren‘ Wirklichkeit vorgebeugt werden. Auch für die Wirklichkeit der Alltagswelt gilt im Anschluss an Plessner das Prinzip vermittelter Unmittelbarkeit – allerdings mit einer Dominanz der Unmittelbarkeit über die Vermitteltheit in der Wahrnehmung der handelnden Akteure (vgl. Plessner 1981 [1928]: 402). Die Common-Sense-Annahmen des Alltags wirken ja gerade so, dass alles als direkt wahrgenommen wird. Vermittelnde Interaktionsregeln sind bspw. weitgehend unsichtbar und kommen erst in Krisensituationen zum Vorschein (vgl. Garfinkel 1967). Für andere Sinngelbiete gilt das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit mit einem stärkeren Pol der Vermitteltheit. Die vermittelte Unmittelbarkeit des Alltags wird damit überlagert durch andere Vermittlungsstrukturen bzw. die Normen- und Regelsysteme anderer Sinngelbiete.⁸⁰

Symbole – im in dieser Arbeit veranschlagten Sinne – schlagen nun gewissermaßen eine ‚Brücke‘ zwischen unterschiedlichen Sinngelbieten (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 653ff). Damit verbunden ist bei Schütz ein Konzept von Transzendenz – genauer gesagt handelt es sich dabei um eine ‚große‘ Transzendenz –, das sich auf ebendiese Überbrückung, den ‚Sprung‘ zwischen einem bestimmten Sinngelbiet (bspw. der Religion) und dem Wirklichkeitsbereich der Alltagswelt bezieht. Symbole unterscheiden sich laut Schütz insofern von Anzeichen, Merkzeichen und Zeichen, dass sie nicht nur auf gegenwärtig nicht präsente Gegenstände und Ereignisse oder die Bewusstseinsinhalte des ‚Anderen‘ in der Alltagswelt verweisen, sondern einen anderen *Wirklichkeitsbereich* mit dem der Alltagswelt verbinden.⁸¹ Als Symbole, deren Bedeutungen immer auch dem historischen Wandel unterliegen, dienen dabei oft mehrfach symbolisch aufeinander ‚aufgestufte‘ Bedeutungsträger wie etwa Gegenstände, Ereignisse, Handlungen und Sprache. Durch den ihnen inhärenten Verweis auf andere Sinngelbiete repräsentieren sie das Außeralltägliche im Alltag (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 53). So ermöglichen sie es gleichsam, den Alltag zu transzendieren. Die Beschneidung verweist etwa auf die religiöse Sinnwelt, die im Moment der Durchführung des Rituals aktualisiert und mit dem Symbol der beschnittenen Vorhaut als beständigem Verweisungszusammenhang auch in der Wirklichkeit der Alltagswelt präsent gehalten wird.

⁸⁰ Man könnte diesbezüglich auch – analog zu den Schütz’schen ‚Konstruktionen zweiten Grades‘ durch qualitative Forschung – von einer ‚Vermittlung zweiten Grades‘ sprechen. Denn die zusätzliche Ebene der Vermittlung gibt es aus dem gleichen Grund wie die zusätzliche Ebene der Konstruktion – sie wird bei Schütz ebenfalls vom Wissenschaftsbereich als einem von der Alltagswirklichkeit unterschiedenen Sinngelbiet aus entwickelt.

⁸¹ So definieren wiederum auch Berger und Luckmann (2004 [1969]) im Anschluss an Schütz: „[S]ymbolische Vorgänge sind Verweisungen auf andere Wirklichkeiten als die der Alltagserfahrung“ (ebd.: 102).

Berger und Luckmann (2004 [1969]) weisen zusätzlich zu diesem Verständnis von Symbol darauf hin, dass bei der Integration auf der Legitimationsebene symbolischer Sinnwelten solche ‚Gesamtheiten‘ erzeugt werden, „die im Alltagsleben gar nicht mehr erfahren werden können“ (ebd.: 102). Gemeint ist hier allerdings nicht so etwas wie der beschnittene Penis als mehr oder weniger ‚singuläres‘ Symbol, sondern ein umfassendes Legitimationssystem (wie z.B. religiöse oder politische Ideologien), welches „*alle* Ausschnitte der institutionalen Ordnung in ein allumfassendes Bezugssystem integriert, das eine Welt im eigentlichen Sinn begründet, weil *jede* menschliche Erfahrung nun nurmehr als etwas gedacht werden kann, das *innerhalb* ihrer stattfindet“ (ebd.: 103). Lindemanns (2018: 51ff) Theorie ‚reflexiver Institutionalisierung‘ basiert ebenfalls auf dieser Vorstellung von Symbolen als Möglichkeit der legitimierenden Verbindung von institutionalisierten Subsinnwelten einer Ordnung. Beide Ansätze sind jedoch vom hier verwendeten Symbolbegriff zu unterscheiden, der stärker auf die Funktion der Repräsentation des Außeralltäglichen im Alltag mithilfe symbolischer Bedeutungsträger abhebt.

Während sich der auf Grundlage der Schütz’schen Phänomenologie erarbeitete Symbolbegriff für die nachfolgende Analyse des empirischen Materials sinnvoll anwenden lässt, erscheint mir der Begriff der Transzendenz – der sich zumindest in seiner Variante einer ‚großen‘ Transzendenz analog zum Symbolbegriff auf die Überbrückung zwischen unterschiedlichen Sinngebieten bezieht – weniger anschlussfähig. Ist im Rahmen dieser Arbeit von Transzendenz die Rede, ist dagegen allgemeiner die Erfahrung von Akteuren gemeint, dass die individuelle Existenz zugunsten einer Einbettung in eine ‚chaotische Mannigfaltigkeit‘ (vgl. Schmitz 2014: 15ff) eine zeitweilige Auflösung erfährt.⁸² Mit chaotischer Mannigfaltigkeit bezeichnet Schmitz (1964: 243) die Unentschiedenheit hinsichtlich der Identität bzw. Verschiedenheit einzelner Elemente einer Menge. Das Konzept chaotischer Mannigfaltigkeit findet auch bei Lindemann (2014) eine detaillierte Erläuterung. Im Gegensatz zur ‚individualisierten Mannigfaltigkeit‘ sei damit eine Menge von Elementen bezeichnet, für die nicht entschieden ist, „ob sie miteinander identisch oder voneinander verschieden sind“ (ebd.: 159) und die daher nicht zählbar sind. Als Beispiel nennt Schmitz (1964) dabei u.a. das anschauliche Kontinuum, das etwa bei Betrachtung einer weitgehend homogen erscheinenden Fläche gegeben sei, bei der das (individualisierende) Ausmachen einzelner Abschnitte nicht möglich sei (vgl. ebd.: 339f).

⁸² Der Terminus ‚individueller Existenz‘ bezieht sich auf die Vorstellung vom leiblichen Selbst (vgl. Lindemann 2014: 89ff), das laut Plessner (1981 [1928]: 360ff) auf der Stufe exzentrischer Positionalität mit der reflexiven Bezugnahme auf das eigene ‚Selber-Sein‘ einen Personencharakter im Sinne der ‚Ich‘-Form ausbildet (vgl. auch Kapitel 3.a.ii).

Das Konstrukt chaotischer Mannigfaltigkeit steht innerhalb der Schmitz'schen Theoriekonstruktion der Gegenwart als ‚principium individuationis‘ polar gegenüber. Auch wenn die Anwendung des Konzepts der chaotischen Mannigfaltigkeit bei ihm insbesondere seiner Analyse der Zeit (vgl. Kapitel 3.a.iii) zuzurechnen ist, möchte ich in der vorliegenden Arbeit den Vorschlag machen, dieses Konzept auch auf die Dimension des Leibes zu übertragen, denn Leib, Zeit und Raum sind bei Schmitz gleichursprünglich mit dem Ausgang von der Gegenwart als Pol der Individuation angelegt (vgl. Schmitz 2011: 132). Insofern ist eine Auflösung dieses individualisierenden Pols im Sinne leiblicher Gegenwart mit Bezug zu einer spürbaren Enge prinzipiell genauso möglich wie das Transzendieren modalzeitlicher Unterscheidungen und einer absoluten subjektiven Gegenwart in der Dauer.

Innerhalb der Religionssoziologie hat der Transzendenzbegriff als zentrale Kategorie zur Beschreibung religiöser Erfahrungen eine lange Tradition. Bereits William James (1997 [1901/02]) beschäftigte sich in „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ mit dem spezifischen Bewusstseinszustand während religiöser Erlebnisse, „in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes“ (ebd.: 79). Das personale Selbst erlebe dabei ein Übergehen in ein „größeres Selbst“ (ebd.) außerhalb des Individuums. James schlägt – als eine Möglichkeit der Deutung religiöser Erfahrung – eine psychologische Interpretation dieser äußeren Macht im Sinne einer „unterbewußte[n] Fortsetzung unseres bewußten Lebens“ (ebd.: 491) vor. Demgegenüber entwickelt Émile Durkheim (1981 [1912]) seine Religionstheorie anhand der Unterscheidung zwischen dem Bereich des Heiligen und des Profanen. Er leitet in diesem Zusammenhang das Gefühl des ‚Heiligen‘ von außeralltäglichen Versammlungen von Menschen, also aus der Kraft des Sozialen selbst, ab (vgl. ebd.: 290ff). Erfahrungen kollektiver Erregung (‚kollektiver Efferveszenz‘) erscheinen ihm damit als Quelle von Sakralität. Auch hier geht es zentral um die Überwindung des Einzelnen zugunsten einer überpersönlichen Kraft, nämlich der des Kollektivs. Im Anschluss an die Überlegungen James‘ und Durkheims beschreibt Hans Joas (2007) Erfahrungen von Selbsttranszendenz als „Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt [...] im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung und Befreiung von der Fixierung auf mich selbst“ (ebd.: 17). Während Joas sich vor allem der Deutung jenes ‚anderen‘, in spezifischer Weise ‚Unverfügbaren‘ widmet (vgl. ebd.: 22ff), möchte ich mit der oben vorgeschlagenen Definition von Transzendenz bei dem ansetzen, was die Erfahrung auf

struktureller Ebene mit dem ‚Selbst‘ macht, nämlich eine Auflösung individueller Zurechnung im Sinne des Übergehens in chaotische Mannigfaltigkeit. Ich beziehe mich dabei auf die gemeinsame formal-logische Struktur des religionssoziologischen Verständnisses von Transzendenz, das mal als Aufgehen des Selbstes in etwas Höherem (vgl. James 1997 [1901/02]), mal als Selbstverlust in Zuständen kollektiver Effervescenz (vgl. Durkheim 1981 [1912]), mal als Erfahrung des Sich-selbst-Überschreitens (vgl. Joas 2007) beschrieben wird. Es geht dabei in jedem Fall um eine Auflösung und Einbettung des Individuums in eine übergreifende ‚höhere‘ Ordnung – wodurch die Wirklichkeit der Alltagswelt ‚überschritten‘ und der Eintritt bspw. in den Sinnbereich der Religion möglich (jedoch nicht notwendig) ist. Ein solch erweitertes Konzept von Transzendenz bringt auch Schütz in Anschlag, wenn er die Unterscheidung zwischen ‚kleinen‘, ‚mittleren‘ und ‚großen‘ Transendenzen einführt (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 593ff). Laut Schütz kann etwas als ‚kleine Transzendenz‘ bereits in der Common-Sense-Einstellung der Alltagswelt über sich hinausweisen (vgl. ebd.: 597). Eine ‚Überbrückung‘ zum jeweiligen anderen, nicht selbst Gegebenen ist beispielsweise durch alltagsweltlich routinisierte Vorgänge wie Erinnerung, logisches Schließen oder Handlungsentwürfe möglich. ‚Mittlere Transendenzen‘ beziehen sich demgegenüber auf das Verstehen anderer sozialer Personen, also auf Erfahrungen, die dem eigenen Ich nicht selbst zugänglich sind. Erst ‚große Transendenzen‘ erlauben die Überschreitung von Sinnwelten. Hier werden etwa religiöse Erfahrungen bedeutsam. Allen drei Formen liegt aber ein *gemeinsames* Verständnis von Transzendenz zugrunde:

„Im weitesten, jedoch genauen Sinn des Wortes heißt Erfahrung von ‚Transzendenz‘, daß der jeweilige Inhalt der Erfahrung, was immer dieser auch sein mag, also auch, wenn er nicht etwas Fremdes vergegenwärtigt beziehungsweise erfaßt, über sich hinausweist.“ (ebd.: 596)

Dieses *Über-sich-Hinausweisen* ist denn auch die grundsätzliche Form der Vermittlung, die für den Fall der Beschneidung in leiblicher und zeithafter Hinsicht rekonstruiert werden konnte. Nicht immer muss dabei die Ebene der ‚großen Transzendenz‘ – nämlich der explizite Bezug zur religiösen Sinnwelt – erreicht oder auch nur angestrebt werden. Auch Beschneidungen, die in einem weitgehend ‚säkularen‘ Milieu stattfinden, wohnt mit Bezug auf die Dimensionen des Leibs und der Zeit ein Transzendenzbezug inne, wie sich im empirischen Teil zeigen wird. Gleichwohl handelt es sich bei dieser Verwendung des Transzendenzkonzeptes um eine Art ‚invertierte Transzendenz‘, denn die formal-logische Definition mithilfe chaotischer Mannigfaltigkeit lässt prinzipiell offen, in welche ‚Richtung‘ das individuelle Selbst überschritten wird. Klassischerweise geht es bei religionssoziologischen Konzepten um das Selbst-*über*-schreiten in Richtung Jenseitigkeit. Bei den Beispielen leiblichen und zeithaften

Tranzendierens, die ich mit Bezug auf das jüdische Beschneidungsritual vorstellen möchte, handelt es sich jedoch gleichsam um ein *Implodieren* leiblicher Gegenwart – das heißt ein Auflösen des Selbstes in Richtung Diesseitigkeit.

Kurz soll an dieser Stelle auch auf das Konzept der ‚Inklusion‘ eingegangen werden, das im Zusammenhang mit der Rekonstruktion des jüdischen Beschneidungsrituals gleichursprünglich zur Transzendenz ist und gewissermaßen ihr Pendant auf der Ebene des Falles darstellt.⁸³ Inklusion meint im Gegensatz zum hier beschriebenen erweiterten Verständnis von Transzendenz ein *In-ein-Selbst-Hineinweisen*. Hier geht es um eine Verortung und Vergegenwärtigung des leiblichen Individuums im Hier und Jetzt, um das Einfügen in eine Gemeinschaft, eine Reihe, ein Ganzes. Dafür muss das Individuum leiblich, zeitlich und räumlich gleichsam festgehalten werden. Inklusion meint also eine Dynamik, die der durch Transzendenz gegebenen Auflösungsbewegung entgegensteht, da hier die Grenzen des Selbstes ‚nach innen‘ überschritten werden. Beide bedingen sich jedoch wechselseitig: Das eine kommt nur durch das jeweils andere zustande. Die Dialektik von Transzendenz und Inklusion im Fall jüdischer Beschneidungen soll im empirischen Teil anhand des qualitativen Materials herausgearbeitet werden.

3.a.ii Leib und Körper

Während bisher mit dem Fokus auf den Kulturbegriff als sinn- und bedeutungsbezogenen Vermittlungszusammenhang personaler Akteure die grundlegende leibliche Verfasstheit sozialer Akteure noch nicht im Fokus stand, soll in diesem Unterkapitel gezeigt werden, inwiefern Leiblichkeit – und darauf aufbauend auch Zeit- und Raumhaftigkeit – als sozialtheoretische Kategorien den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung gebildet und die Rekonstruktion des Phänomens jüdischer Beschneidungen angeleitet haben.

Die Relevanz des „Körpers“ und des „Leibs“ wird spätestens seit dem sogenannten „body turn“ (Gugutzer 2006) Anfang der 1990er Jahre in vielen soziologischen Feldern hervorgehoben (vgl. etwa Alheit et al. 1999; Böhle/Wehrich 2010; Hahn 2010; Hahn/Meuser 2002; Keller/Meuser 2011; Tervooren 2001; Tervooren 2007; Turner 1992).⁸⁴ Dabei tritt der Körper Gugutzer (2006) zufolge jedoch vor allem als Forschungsobjekt, weniger als eigenständige sozialtheoretische Kategorie in Erscheinung (vgl. ebd.: 11). Betont wird die Bedeutung des Körpers für die

⁸³ Und damit nicht zu verwechseln ist mit bspw. im pädagogischen Diskurs vorhandenen – normativ auf den Anspruch der Einbindung von Menschen mit Beeinträchtigung bezogenen – Konzepten von Inklusion.

⁸⁴ Einen guten Überblick zum „Körper als Gegenstand und Problem der Sozialwissenschaften“ bietet auch Jäger (2004: 23ff).

gesellschaftliche Ordnungsbildung zwar auch schon bei den soziologischen Klassikern von Simmel über Mead und Goffman bis hin zu Bourdieu, doch hier gilt er im Kern als Projektionsfläche sozialer Zuschreibungen, während die Dimension des Leiblichen – entsprechend dem klassischen cartesianischen Dualismus – dem Bereich der Biologie bzw. Naturwissenschaft zugerechnet wird (vgl. Plessner 1981 [1928]: 78ff). Andreas Reckwitz (2010) macht einen Ansatz zum Einbezug des Körpers auch für die neuere Kulturosoziologie stark, indem er hinsichtlich des Kulturbegriffs einen Wechsel von der Ebene der Idealität zu materialen Prozessen des Einsatzes, der Produktion und Reproduktion von Wissensordnungen vorschlägt. Theoretischer Ausgangspunkt ist für ihn jedoch nicht der handelnde Akteur, sondern eine typisierte gesellschaftliche ‚Praxis‘, die selbst zeitlich und räumlich vermittelt ist und ihre materiale Verankerung in Körpern und Artefakten findet. Bei Reckwitz ist der personale Körper also den jeweiligen sozialen Praktiken nachgelagert, in ihm findet erst durch die Einverleibung kultureller Sinn- und Bedeutungssysteme der Prozess der Subjektivierung statt. Weder fungiert damit der personale Körper als zentrale sozialtheoretische Prämisse, noch wird eine weitere Ausdifferenzierung etwa in Leib und Körper vorgenommen. Mit der Fokussierung auf die Begriffe Praxis sowie kulturelle Wissensordnungen scheint Reckwitz daher seinem eigenen Anspruch, Materialität und Körperlichkeit von Beginn an systematisch in die kulturosoziologische Analyse einbeziehen zu wollen, nicht vollständig gerecht zu werden. Denn letztlich wird der Kulturbegriff hier für sinnhafte Phänomene reserviert, die auch getrennt von ihrer Materialisierung in Körpern und Artefakten erfasst werden könnten.

Aktuelle soziologische Ansätze (vgl. etwa Alkemeyer 2015; Gugutzer 2002; Jäger 2004; Lindemann 2011a; Lindemann 2011b; Lindemann 2014), die dagegen den personalen Körper als grundlegende Dimension von Sozialität systematisch in ihr theoretisches Vokabular miteinbeziehen, gründen ihre Argumentation wiederum maßgeblich in der philosophischen Anthropologie Plessners (1981 [1928]).⁸⁵ Dessen bereits oben eingeführter Ansatz basiert im

⁸⁵ Freilich wird die Theorie Plessners nicht nur für körpersociologische Zugänge im engeren Sinne verwendet, sondern hat auch insgesamt „in der bundesrepublikanischen Soziologie eine erhebliche Wirkung gezeitigt“ (Fischer 2011; vgl. für einen Überblick über die Wirkungsgeschichte auch Krüger 2006: 23ff; Fischer 2008). Aus diesem Grund soll die Darstellung Plessners in diesem Teilkapitel auf die für diese Arbeit wesentliche Unterscheidung zwischen Körper und Leib auf Grundlage der exzentrischen Positionalität des Menschen sowie die von hier aus abgeleiteten Annahmen über die Raum- und Zeithaftigkeit personaler Entitäten beschränkt bleiben. Für eine detaillierte und wesentlich umfangreichere Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Plessners vgl. die Bände von Krüger und Lindemann (2006), Becker et al. (2010), Müller et al. (2011) sowie De Mul (2014). Nico Lüdtke (2015) hat Plessners Ansatz in seiner Arbeit „Das Soziale ohne Grenzen?“ zudem als Beobachtungstheorie fruchtbar gemacht, mit dem er gesellschaftstheoretisch und im historischen Vergleich anhand empirischen Materials unterschiedliche Grenzziehungen in Bezug auf das Soziale herausgearbeitet hat (vgl. ebd.: 45ff).

Wesentlichen auf dem Axiom der Grenze. Von hier aus entwickelt er seine Theorie der „Stufen des Organischen“, welche unterschiedliche Organisationsformen des Lebendigen analytisch differenziert und in der Stellung des Menschen als exzentrisch positioniertem Wesen mündet. Besonders zentral und auch in der Soziologie häufig rezipiert ist dabei seine Unterscheidung zwischen *Leib* und *Körper*. Gleichzeitig bezieht Plessner die Dimensionen von Raum und Zeit in seine Theorie des Organischen mit ein, was den Ansatz auch für die vorliegende Arbeit besonders fruchtbar macht. Daher soll in diesem und im nächsten Teilkapitel auf einige grundlegende sozialtheoretische Postulate Plessners zur leib-körperlichen sowie zeit- und raumhaften Verfasstheit sozialer Personen hingewiesen werden, bevor ich letztere durch die Überlegungen von Schmitz (1964; 1967; 1980a; 1980b) bzw. Lindemann (2014) ergänze.⁸⁶

Laut Plessner (1981 [1928]: 138, 148) erscheint alles Lebendige nicht nur material, sondern auch formal im Doppelaspekt einer gegenständlich auftretenden zum jeweiligen Sein gehörigen prinzipiell divergenten Außen-Innen-Beziehung. Das lebendige Ding ist ‚über ihm hinaus‘ und ‚in ihm hinein‘ (vgl. ebd.: 179ff). Dies macht die wahrgenommene ‚Ganzheit‘ lebendiger Gegenstände aus (vgl. ebd.: 149). Plessners Ausgangspunkt ist dabei „das Faktum der Begrenzung und der durch sie gewährleisteten Selbständigkeit eines für belebt geltenden physischen Körpers“ (ebd.: 30) als Minimalbedingung der Lebendigkeit. Dies gelte also bereits für Pflanzen und Einzeller. „Die Grenze gehört reell dem Körper an“ (ebd.: 154) – sie ist mehr als das reine Zwischen dem Körper und dem angrenzenden Medium. Das jeweilige Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze bestimmt dabei seine spezifische Form der Positionalität. Alle Eigenschaften des lebendigen Dings haften an seiner kernhaften Mitte, einer Art Zentralpunkt des lebendigen Systems (vgl. ebd.: 218ff). Erst die geschlossene Organisationsform – prototypisch sieht Plessner dafür die Tiere im Vergleich zur offenen Form der Pflanze – ermöglicht es, dass die kernhafte Mitte des lebendigen Dings als Einheit des *Leibes* real in Erscheinung tritt:

„Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt.“ (ebd.: 296)⁸⁷

Das Selbst besitzt nun den eigenen Körper als Leib und hat zugleich das angrenzende Medium als Umfeld. Damit entsteht ein nicht relativierbares Hier-Jetzt, in das der Organismus gestellt ist. Ein Hund sieht z.B. seinem Frauchen beim Wurf des Balls zu, reagiert auf ein Handzeichen

⁸⁶ Zunehmend wird auch das Leib-Konzept von Hermann Schmitz (1965) in die Diskussion mit einbezogen (vgl. Alkemeyer 2015; Gugutzer 2012; Jäger 2004; Lindemann 2014). Jäger (2004: 169ff) zieht für ihre „Theorie der Inkorporierung“ zusätzlich die Habitus-Theorie Bourdieus (1987) heran.

⁸⁷ Für weitere Ausführungen zur geschlossenen Form und zum Leib vgl. auch Plessner (1981 [1928]: 291ff).

und schnappt den Ball noch in der Luft – oder verfehlt ihn und springt ins Leere. Bei alledem wird ihm die Wahrnehmung des Umfelds – das Heranfliegen des Balls, die Bewegung des Frauchens, der Duft der Wiese und der Markierungen anderer Hunde – durch den Leib vermittelt, der ihm gleichsam als Nullpunkt eines sich raum- und zeithaft aufspannenden Feldes, als nicht relativierbares Hier und Jetzt dient. Leib als eigene Mitte, aus dem heraus ein Tier agiert, sein Umfeld wahrnimmt und darauf reagiert, „ist [jedoch] nicht dasselbe wie Körper, mit dem er doch objektiv identisch ist“ (ebd.: 74). Der eigene Körper als Körperding, auf den das Selbst reflexiv Bezug nehmen kann, entsteht erst auf der Stufe *exzentrischer Positionalität*, die Plessner prototypisch dem Menschen als personalem Wesen vorbehalten sieht. Auf dieser Stufe ist wie eingangs beschrieben das eigene Selbst-Sein noch einmal auf die positionale Mitte bezogen und damit dem exzentrisch positionalisierten Wesen gegeben. Die Person erlebt *sich* und sein Erleben, weiß um sich selbst, bildet ein eigenes Ich als „Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ (ebd.: 363). Mit Bezug auf den Körper entwickelt Plessner auf dieser Basis die folgende Definition personaler Wesen:

„Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person.“ (Plessner (1981 [1928]): 365)

Entsprechend dieser dreifachen Charakterisierung sind Personen Teilhaber von Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt. Der eigene Organismus selbst ist dann vergegenständlichtes Körperding dieser Außenwelt, in diesem Sinne *hat* der Mensch einen Körper. Zugleich bleibt er jedoch als absolute Mitte gerichtet in Raum und Zeit, er *ist Leib*.⁸⁸ Körper und Leib sind im Modus exzentrischer Positionalität in spezifischer Weise miteinander verschränkt: Das im kollektiven gesellschaftlichen wie auch individuellen Wissensvorrat historisch gewachsene Körperwissen – welches in modernen Gesellschaften seinen Ursprung vor allem im medizinisch-naturwissenschaftlichen Sinnbereich hat – bestimmt die eigenleibliche Erfahrung, wie Gugutzer (2010: 110f) unter Verweis auf Gesa Lindemann festgestellt hat.⁸⁹ Während dementsprechend also auch der Mensch ein leibliches Zentrum hat, aus dem heraus er bspw. Hunger empfindet, einem entgegenkommenden Fahrradfahrer ausweicht, einen Stift beim

⁸⁸ Eine Entsprechung der Unterscheidung zwischen Körper und Leib findet sich auch mit Bezug auf die Innenwelt in der Differenz zwischen Seele und Erlebnis (vgl. Plessner 1981 [1928]: 368ff). In der Mitwelt geht damit die Unterscheidung zwischen dem ‚allgemeinen Ich‘ der Wir-Sphäre (Geist) und dem individuellen Ich einher (vgl. ebd.: 373ff). Zu der grundsätzlich ähnlichen Unterscheidung von Körper und Leib bei Hermann Schmitz, die hier jedoch nicht systematisch mit der Plessners verglichen werden soll, vgl. Schmitz (2011: 143ff). Interessanterweise kommt letzterer in seinem Buch „Der Leib“ jedoch ohne einen Verweis auf Plessner aus.

⁸⁹ Vgl. auch die ausführliche Auseinandersetzung mit den Konzepten des Leibes und des Körpers und deren Relevanz für ‚personale Identität‘ bei Gugutzer (2002).

Schreiben führt, ist ihm sein Leib zugleich gegenständlich als Körper gegeben, zu dem er sich reflexiv in Bezug setzen kann – der Hunger kann aufgeschoben werden, wenn ein wichtiges Kapitel der Dissertation zu Ende geschrieben werden muss, mit dem Wissen, dass der Körper das schon noch bis zum Abend ‚aushält‘. Man schätzt sich glücklich, den eigenen Körper vor einem möglicherweise gefährlichen Zusammenprall mit einem anderen Radfahrer geschützt zu haben. Der Stift kann zur Seite gelegt werden, wenn die Hand schmerzt und es können entsprechende ‚Entspannungsübungen‘ zur Auflockerung der Handmuskulatur durchgeführt werden, die Sehnenscheidenentzündungen vorbeugen sollen.

Gugutzer wirft in diesem Zusammenhang jedoch eine für den Fall der Beschneidung von Säuglingen im Judentum interessante Frage auf:

„Wie vermittelt bei Säuglingen das ‚Wissen von der visuellen Gestalt‘ zwischen Leib und Selbst? Wie prägt bei Säuglingen das je historische Körperwissen die Leiberfahrung? Empfindet ein Säugling Schmerzen, Hunger und Müdigkeit nur, weil er weiß, dass ein Zahn kommt und weiß, was ein Zahn ist, dass sein Körper Energiezufuhr oder Schlaf benötigt?“ (ebd.: 111)

Dieser Einwand berührt die Frage nach den Grenzen der sozialen Person am Lebensanfang (vgl. Kapitel 3.c). Um auch Säuglinge ab der Geburt im gesellschaftlichen Diskurs als soziale Personen einzuschließen, muss die Vorstellung zumindest als normative Bezugsgröße aufrechterhalten werden, sie seien es bereits. Genau hier zeigt sich das Spannungsverhältnis zwischen dem angenommenen Einschluss aller lebendigen Menschen als soziale Personen in ‚modernen‘ Gesellschaften (vgl. Lindemann 2011b: 598) und ‚empirisch‘ wahrgenommenen Abweichungen.

Ist es daher – in Weiterentwicklung des Plessner’schen Theorieentwurfs – theoretisch möglich, dass sich das Verhältnis zur eigenen Grenze im Laufe des Lebens verändert: vom Baby, zum Kind, zum Erwachsenen, zum Greis? Kann es sein, dass das Kind im Laufe seiner Entwicklung die exzentrische Positionalität gleichsam als ‚Typus‘ (vgl. Plessner 1981 [1928]: 192) – im Sinne der ‚Existenz im Werden‘ – bereits in sich trägt, jedoch diese Potenz erst in der zukünftigen Gegenwart entfaltet? Damit kann man einerseits das ‚Leistungsargument‘⁹⁰ zurückweisen, dass Kinder bzw. Neugeborene noch keine Symbolverwender sind, die sich in exzentrischer Positionalität befinden. Sie tragen aber möglicherweise dennoch die jeweilige Potenz in sich. Bei Säuglingen ist die Symbolverwendung also gewissermaßen *noch nicht* aktualisiert. Andererseits kann bei Menschen mit Behinderung oder Demenz die Potenz durch

⁹⁰ Das ‚Leistungsproblem‘ scheint sich allerdings nur aufgrund der grundsätzlich handlungstheoretischen Ausrichtung der hier veranschlagten kultursoziologischen Perspektive zu stellen – für triadische Kommunikationstheorien wäre das Argument dagegen nicht in gleicher Weise relevant (vgl. Lindemann 2014).

die Existenz im Typus Mensch im Sinne eines ‚Gattungswesens‘ anerkannt werden. Ihnen wird ein personaler Status zugeschrieben, auch wenn ihre exzentrische Positionalität nicht in all ihren Ausprägungen anschaulich aktualisiert wird. Diese weiterführenden Überlegungen im Anschluss an die Differenzierung von Leib und Körper bei Plessner sind insofern wichtig, als dass in der vorliegenden Untersuchung u.a. das leibliche und zeithafte Erleben von Säuglingen und Kleinkindern den Forschungsgegenstand bildet. Eine solche sozialtheoretische Positionierung lässt offen, inwiefern der eigene Leib hier in jedem konkreten empirischen Fall als gegenständlicher Körper von den Beteiligten wahrgenommen wird.

3.a.iii Zeit und Raum

Die für alle lebendigen Wesen typische Grenzrealisierung, d.h. die Zugehörigkeit der Grenze zum eigenen Körper, der damit ‚über ihm hinaus‘ bzw. ‚ihm entgegen‘ ist, bedingt zugleich die grundsätzliche Raum- und Zeithaftigkeit des Organischen (vgl. Plessner (1981 [1928]: 181ff).⁹¹ Damit ist nicht etwa eine Orientierung an einer gesellschaftlich institutionalisierten Ordnung von Raum und Zeit gemeint, sondern vielmehr der natürliche Ort, den jedes Lebewesen einnimmt. Es wird damit zu einem ‚raumbehauptenden‘ anstatt nur raumerfüllenden Körper (vgl. Plessner 1981 [1928]: 186). Gemeint ist außerdem seine Existenz im Werden, d.h. der Prozesscharakter lebendigen Seins, gleichsam das ‚Sein im Modus der Potenz‘ (ebd.: 232), wobei dem wesenhaften Übergehen das Moment des Beharrens im ‚Jetzt‘ gegenübersteht. Beide – Raum- und Zeithaftigkeit – entspringen dem Wesen der Grenze: Sie bilden die physische Realisierung der lebendigen Positionalität. Erst durch Raum- und Zeithaftigkeit führt der lebendige Körper die Aspektdivergenz seines Außen-Innen-Verhältnisses gegenständlich als Eigenschaft, d.h. auch anschaulich gegeben, mit sich. Auf der Stufe geschlossener Organisationsformen (beim Tier) entsteht – wie in Kapitel 3.a.ii erläutert – zunächst ein nicht relativierbares Hier-Jetzt, das die nicht nur raum- und zeithafte, sondern bereits räumliche und zeitliche Daseinsweise als ‚leibliches Selbst‘ (vgl. Lindemann 2014: 89ff) bedingt:

„In seinem Körper ihn beherrschend, von innen her ihn impulsiv bewegend steht der Organismus ‚im‘ Hier, ist seine Existenz ins Zentrum der eigenen Körperfülle gestellt, geht er als Mitte der positionalen Raum-Zeit-Union in ihr auf.“ (Plessner 1981 [1928]: 305)

Nur in Relation zum eigenen Leib erlebt das Tier damit sein Umfeld als räumlich und zeitlich gegliedert. Der Hund kann bspw. die Bewegung des Balls räumlich verfolgen, seinen Aufprall

⁹¹ Für eine sehr ausführliche, mit anschaulichen Beispielen gesättigte Herleitung von Plessners Vorstellungen zu Raum und Zeit aus seiner Positionalitätstheorie vgl. auch Lindemann (2014: 135ff). Begrifflich unterscheidet Lindemann hier jedoch verschiedene Weisen der Zeit und des Raums bereits anhand der durch Schmitz (1964; 2011) vorgegebenen Kategorien.

an einer bestimmten Stelle der Wiese antizipieren – jedoch stets vermittelt durch Bezug auf den eigenen Leib als Nullpunkt und absolute Mitte. Genauso kann die Erwartung eines ‚Leckerlis‘ zeitlich vermittelt sein – erst nach Apportieren des Balls wird Frauchen ein Stückchen Wurst aus ihrer Tasche hervorholen. Auch das Vergangene, die gestrige Rauferei mit dem Nachbarshund, bleibt noch einige Zeit im Gedächtnis. Dabei ist jedoch auch das zeitliche Erleben durch den eigenen Leib als Jetzt vermittelt, das Tier ‚ist‘ also seine Vergangenheit (vgl. ebd.: 351) – samt möglicherweise noch immer schmerzender Pfote.

Auf der Stufe exzentrischer Positionalität tritt jedoch noch eine weitere Bestimmtheit hinzu. In der ‚Außenwelt‘ (vgl. ebd.: 365ff) ist dem Menschen eine Art ‚leerer‘ Raum und ‚leere‘ Zeit gegeben: „Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte *Außenwelt*, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt“ (ebd.: 366). Dies kann als Grundlage der Ausbildung einer subjektunabhängigen Ordnung von Raum und Zeit betrachtet werden, denn der eigene Organismus ist ebenfalls nur ein Körperding in dieser Leere „relativer Örter und Zeiten“ (ebd.).⁹² Zugleich bleibt er dem absoluten, ‚natürlichen‘ Raum sowie der absoluten, ‚natürlichen‘ Zeit leiblich verhaftet:

„Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als *Körper* und *Leib*, als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen.“ (ebd.: 367)

Als Körper kann ich bspw. meinen Standort genauso über die Angabe eines Längen- und Breitengrades bestimmen wie den des Mount Everests, des Berliner Fernsehturms oder eines Items beim Geocaching. Ich könnte prinzipiell aber auch meine Position im Sonnensystem oder in der Milchstraße im Vergleich zu anderen Planeten heranziehen, um eine Ortsbestimmung vorzunehmen. *Zugleich* sehe ich jedoch *vor mir* den Bildschirm eines Computers, *hinter mir* höre ich die ebenfalls tippende Kollegin, schräg links blinkt das Telefon und *über mir* spüre ich die bei Sturm wackelnden, losen Deckenplatten des Büros, deren Herabfallen auf meinen Kopf ich bei jeder größeren Böe befürchten muss. Auch kann ich ein Datum für die Abgabe eines Manuskripts benennen, das sich über Angabe von Tag, Monat und Jahr genauso bestimmen lässt wie der Tag der deutschen Wiedervereinigung oder die nächste Bundestagswahl. Ich kann diese Daten in eine zeitlich chronologische Folge bringen, die Abstände messen und diese bleiben immer gleich – egal, ob *ich* mich im Jahr 2018 oder bereits im Jahr 2022 befinde. Gleichzeitig bin auch ich ins Jetzt gestellt, es lassen sich die noch verbleibenden Wochen, Tage

⁹² Diese entspricht etwa den nachfolgend erörterten Konzepten von Ortsraum bzw. Lagezeit bei Schmitz (1964: 153ff, 207ff) und Lindemann (2014: 147f, 169ff).

und Stunden bis zur Abgabe des Textes oder der Wahl berechnen. Und diese schrumpfen aus meiner Perspektive der ‚Existenz im Werden‘ heraus immer mehr zusammen, bis die Zukunft zu meiner leiblichen Gegenwart geworden ist und ich den Stimmzettel in die Wahlurne werfe. Neben dieser leiblichen Erfahrung, gleichsam der Mittelpunkt eines ‚Koordinatensystems‘ mit dem eigenen Hier und Jetzt als Nullpunkt zu sein, von hier ausgehend also ein Oben, Unten, Links, Rechts, Vorn und Hinten unterscheiden sowie eine Vergangenheit, leibliche Gegenwart und Zukunft ausdifferenzieren zu können, gibt es für den Menschen also auch einen gewissermaßen ‚objektiven‘ Raum und eine ‚objektive‘ Zeit, die vor allem über das *Nichtsein* charakterisiert ist (vgl. ebd.: 366). Beide werden jeweils erst durch Gegenstände ‚aufgefüllt‘. Örter und Zeiten sind somit relativ, auch der menschliche Körper nimmt auf der Stufe exzentrischer Positionalität eine mit beliebigen anderen Gegenständen oder Lebewesen vergleichbare Position in dieser Leere ein.

Mit Hermann Schmitz lassen sich auf dieser Grundlage weitere Differenzierungen einführen, um die Unmittelbarkeit leiblicher Erfahrung wie auch die grundlegende zeit- und raumhafte Verfasstheit sozialer Akteure begrifflich noch systematischer fassen zu können.⁹³ Schmitz geht von drei grundlegenden Typen des Raums und der Zeit aus: Weiteraum, Richtungsraum und Ortsraum auf der einen Seite; Dauer, Modalzeit und Lagezeit auf der anderen Seite (vgl. Schmitz 1964: 153). Ich möchte zunächst kurz auf die Unterscheidung in der Zeitdimension näher eingehen:

- „1. *Lagezeit* ist ein Inbegriff von Dingen (im allgemeinsten Sinn, worunter auch Ereignisse und Zustände fallen), sofern er durch die Verhältnisse des Früher- Später- und Zugleichseins zwischen diesen Dingen geordnet ist.
2. *Modalzeit* ist ein Inbegriff von Dingen (Ereignissen, Zuständen), sofern diese in vergangene, gegenwärtige und zukünftige eingeteilt sind.
3. *Dauer* ist ein Kontinuum von Dingen (Ereignissen, Zuständen), zu dessen Begriff weder eine Ordnung noch eine Einteilung dieser Dinge gehört.“ (ebd.: 153)

Diese Weisen der Zeit sind prinzipiell voneinander unterschieden.⁹⁴ „Wenn die Modalzeit in die Lagezeit hineinprojiziert wird, kann allerdings definiert werden: das Vergangene als das, was früher und das Künftige als das, was später als das Gegenwärtige ist“ (ebd.: 154). Diese –

⁹³ Wobei ich mich hier im Sinne einer Forschungsheuristik allerdings nur auf die wesentlichen Unterscheidungen ohne spezielle Übergangsformen – insbesondere in Bezug auf die Lagezeit wie etwa prämetrische und metrisierte Lagezeit (vgl. Schmitz 2014) – konzentrieren werde.

⁹⁴ Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Modalzeit und Lagezeit entspricht zudem in etwa der Konzeption der A- und B-Reihe nach McTaggart (1908), wenn sich Hermann Schmitz auch äußerst kritisch von den daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen zur Unwirklichkeit von Zeit abgrenzt und selbst die A-Reihe von McTaggart als im Kern lagezeitlich bestimmt ‚entlarvt‘ (vgl. Schmitz 2014: 106f). Das Konzept der C-Serie als gleichsam zeitloses, permanentes Verhältnis bestimmter Ereignisse zueinander ist dagegen nicht mit Schmitz‘ Idee der Dauer vergleichbar, sondern entspricht eher der Idee der ‚reinen Lagezeit‘ (vgl. ebd.: 107, 142).

alltagsweltlich vorherrschende – Projektion der ‚modalen Lagezeit‘ soll allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich analytisch betrachtet um grundsätzlich verschiedene Weisen der Zeit handelt. Die Lagezeit kann also z.B. keine Klassen von Dingen unterscheiden, sondern sie nur in Bezug auf eine Zeitreihe *ordnen* (wie die oben beispielhaft genannten Daten der deutschen Wiedervereinigung, des Abgabetermins des Manuskripts und der nächsten Bundestagswahl), während die Modalzeit keinerlei ordnende Funktion besitzt, sondern allein die *Einteilung* in ein ‚Gegenwärtiges‘ (Jetzt), ein ‚Noch-nicht‘ (Bundestagswahl, Abgabe des Manuskripts) und ein ‚Nicht-mehr‘ (Deutsche Wiedervereinigung) gewährleistet und damit das „Werden und Vergehen“ (ebd.: 155) umfasst. Die Wahrnehmung von Dauer als „Weile“ bzw. „Dehnung oder Streckung“ (ebd.: 154) ist wiederum anderer Natur und kann daher nicht quantitativ aus der Anzahl bestimmter lagezeitlich geordneter Zeitpunkte einer Zeitreihe abgeleitet werden. Sie ist „als Kontinuum durch chaotische Mannigfaltigkeit charakterisiert“ (ebd.: 360). Die Zuweisung eines konkreten Datums im Sinne einer Zäsur oder auch ‚nur‘ die Einteilung in Zukünftiges, Gegenwärtiges oder Vergangenes ist aus dieser Perspektive heraus nicht möglich, es handelt sich vielmehr um die Erfahrung des *Fortbestehens*. Das modalzeitliche Jetzt der Gegenwart ist dieser chaotischen Mannigfaltigkeit „polar entgegengesetzt“ (ebd.), die Bestimmung als Jetzt ist dauerlos und individuierend. Dementsprechend beschreibt Schmitz die Gegenwart auch als das „principium individuationis“ (ebd.: 450).⁹⁵ Hier erst wird also Individualisierung verwirklicht – denn ‚mein‘ Hier und Jetzt als absoluter Nullpunkt gilt eben *ausschließlich* für mich.

Auch wenn in der vorliegenden Arbeit der Raum keine eigenständige Analysedimension in Bezug auf das empirische Material bildet, möchte ich die von Schmitz vorgeschlagenen Differenzierungen im Hinblick auf Raumhaftigkeit hier ebenfalls kurz vorstellen, da ich mit Plessner sozialtheoretisch davon ausgehe, dass das Erleben leiblicher Akteure stets sowohl zeit- als auch raumhaft vermittelt ist. Es tauchen daher gelegentlich die im Folgenden dargestellten Differenzierungen im Hinblick auf den Raumbegriff – genauso wie die im Hinblick auf Leib und Zeit – auch bei der Darstellung der Ergebnisse in Bezug auf die jeweils *anderen* fokussierten Analysedimensionen auf (vgl. Kapitel 5.a und 5.b). Die Unterscheidungen in der Raumdimension lassen sich m.E. weitgehend analog zu den Weisen der Zeit bestimmen. Mit ‚räumlicher Orientierung‘ – also einer Platzierung im *Ortsraum* (vgl. Schmitz 2011: 124ff;

⁹⁵ Die Gegenwart ist einerseits Teil der dreigliedrigen modalzeitlichen Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, spielt jedoch bei Schmitz in einem umfassenderen Sinne eine besondere Rolle als Prinzip der Philosophie – ein Prinzip, das „in der Beirung des Sichfindens in der Umgebung immer zugänglich und unverwechselbar Stand zu halten“ (ebd.: 149) vermag. Das Selbst ist also auch bei Schmitz im Hier-Jetzt der Gegenwart bereits mit angelegt (vgl. ebd.: 197).

Lindemann 2014: 135) – sind relative Lagebestimmungen basierend auf Abstandsbeziehungen gemeint (vgl. Schmitz 1964: 207ff). Die Angabe von Längen und Breitengraden kann hier bspw. als Hilfsmittel dienen. Demgegenüber ist der ‚absolute Ort‘ eine Bestimmung des Ichs in einer Art reinen, räumlichen Gegenwart: „Er expliziert die primitive Gegenwart zum Hier“ (ebd.: 208). Ein solches Erleben – etwa im Rauschzustand – ist gekennzeichnet durch die Unmöglichkeit der lage- und abstandsmäßigen Bestimmung als relativer Ort (vgl. ebd.: 209). Von diesem Punkt aus lässt sich jedoch der ‚*Richtungsraum*‘ entfalten, der das eigene Hier stets als absoluten Bezugspunkt einer davon ausgehenden Einteilung als Über, Unter, Rechts, Links etc. mitführt (vgl. Schmitz 2011: 122f; Lindemann 2014: 135). Davon ist wiederum die *Weite* (vgl. Schmitz 1964: 208) zu unterscheiden, die als sich ausdehnender Hintergrund, ebenfalls als eine Art ‚chaotische Mannigfaltigkeit‘ (vgl. Lindemann 2014: 157ff), in Erscheinung tritt. Weite- und Richtungsraum werden bei Schmitz vom Leib aus entwickelt:

„Die einfachste Form, in der der Raum vom Leib aus zugänglich wird und Gestalt annimmt, ist der reine Weiteraum, in dem bloße Weite ohne jede Richtung mit einem absoluten Leibesort besetzt ist.“ (Schmitz 2011: 121)

Als Beispiel nennt Schmitz etwa das Klima, den uns umgebenden Schall oder die Wirkung des unbewölkten Himmels auf die flach auf dem Boden liegende Beobachterin, der einerseits mit zunehmender Länge der Betrachtung immer ‚näher‘ zu kommen, andererseits Kategorien wie Entfernung oder Richtung vollständig enthoben zu sein scheint (vgl. Schmitz 1967: 47ff).

„Die nächste Komplikation der Raumform entsteht, wenn in den Weiteraum Richtungen eingetragen werden [...], in dem die Weite nach Richtungen durch Gegenden gegliedert wird. Diese Richtungen sind teils leibliche, teils Bewegungssuggestionen von Partnern der Einleibung, teils abgründige Richtungen. Leibliche Richtungen führen unumkehrbar aus der Enge in die Weite; hier kommen hauptsächlich die Richtungen des Blickes und des motorischen Verhaltens (des motorischen Körperschemas und seiner Ausübung) in Betracht.“ (ebd.: 122-123)

An das obige Beispiel anknüpfend nennt auch Schmitz hier den Blick von unten gen Himmel, allerdings unter einer anderen Ausgangsbedingung: Der Blick folge nun beispielsweise entlang eines Baumstamms der Richtung nach oben, wodurch sich der Eindruck „überwältigender räumlicher Tiefe“ (ebd.: 54) ergebe.⁹⁶

⁹⁶ Schmitz unterscheidet wiederum vier Typen von Richtung: „leiblich spürbare Richtungen, Richtungsbahnen leiblich spürbarer Richtungen, leiblich-geometrische Richtungen und objektiv-geometrische Richtungen“ (Schmitz 1967: 55), die aber in dieser Arbeit nicht aufgegriffen werden und daher im Folgenden keine weitere Erläuterung erfahren. Lediglich der Genauigkeit halber sei hier jedoch angemerkt, dass das Beispiel der richtungsräumlichen Orientierungen mit Kategorien wie oben und unten, links und rechts den leiblich-geometrischen Richtungen bei Schmitz entspricht (vgl. ebd.: 57).

Obwohl Schmitz ursprünglich auch den Ortsraum neben Weite- und Richtungsraum als eine der drei „Weisen des leiblichen Raums“ (Schmitz 1967: 47) bezeichnet hat, erscheint dieser als etwas Abstrakteres, das eine qualitativ neue Stufe der Raumwahrnehmung konstituiert:

„Während der Weite- und der Richtungsraum aus der leiblichen Dynamik und der leiblichen Kommunikation hervorgehen und die hinzukommenden abgründigen Richtungen leiblich gespürt werden, tritt mit der Fläche etwas Leibfremdes in den Raum ein. [...] Mit Hilfe von Abstands- und Lagebeziehungen lassen sich Orte einführen, die nicht mehr absolute Orte sind, sondern relative in einem System sich gegenseitig durch Abstände und Lagen bestimmende Orte. Ich bezeichne ein solches System als einen *Ortsraum*.“ (Schmitz 2011: 124-126)

Ähnlich dem leeren, ‚objektiven‘ Raum bei Plessner ist dies also ein Raum, in dem auch der eigene Körper als Ding unter Dingen auftaucht und der allein durch relative Lage- und Abstandsbeziehungen gekennzeichnet ist. Die Unterscheidungen der Weisen des Raums sind freilich idealtypischer Natur. Wie schon für die Dimension der Zeit die ‚Mischform‘ der modalen Lagezeit als alltagsweltlich besonders relevant herausgearbeitet wurde, ist in der Dimension des Raumes eine nur richtungsräumliche Orientierung, die reine Erfahrung der Weite oder eine ausschließlich ortsräumliche Lagebestimmung kaum alltagsweltlich relevant. Stattdessen lässt sich mit dem Konzept des ‚leiblichen Erfahrungsraums‘ ein Raum bezeichnen, in dem wechselseitige leibliche Bezüge eine besondere Rolle spielen, der aber weder richtungsräumlich nur von einem absoluten Pol aus bestimmt wird, noch ausschließlich ‚leibfern‘ über Abstände und Lagemaße konstituiert wird.

Gesa Lindemann (2014: 135ff) schließt sich im Hinblick auf die idealtypische Differenzierung der Dimensionen von Raum und Zeit in Weite- und Richtungsraum und Ortsraum auf der einen Seite und Dauer, Modalzeit und Lagezeit auf der anderen Seite Hermann Schmitz‘ phänomenologischer Analyse an. In modernen Gesellschaften bilden Ortsraum und Lagezeit Lindemann (2014: 148ff, 169ff) zufolge die charakteristische Form der digitalen Raumzeit. Wenngleich es bei Lindemann des Weiteren so scheint, dass die von Plessner beschriebene Zeithaftigkeit lebendigen Seins der modalen Differenz zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entspricht⁹⁷, sind der „natürliche“ (Plessner 1981 [1928]) bzw. „absolute“ (Schmitz 1964) Ort sowie die Eigenzeitlichkeit des lebendigen Seins Konzepte, die über eine solche Bestimmung hinausgehen. In beiden Fällen scheint daher durch die ‚Übersetzung‘ und Vermischung der Konzepte von Plessner und Schmitz in der Theoriesprache Lindemanns ein wichtiges Element der Raum- und Zeithaftigkeit verloren zu gehen, das vor allem Plessner

⁹⁷ Das zeithafte Grundcharakteristikum aller Positionalität bzw. Lebendigkeit ist bei Plessner deren Modalzeitlichkeit mit Akzentuierung der Gegenwart (vgl. Plessner 1981 [1928]: 187ff). Die Entfaltung des leiblichen Richtungsraums als Ausprägung der Raumhaftigkeit des Lebendigen ist jedoch erst der Stufe zentrischer Positionalität vorbehalten (vgl. Lindemann 2014: 140ff).

genau herausgearbeitet hat. Darunter ist nicht nur die grundlegende, auf das Wesen der Grenze bezogene modalzeitliche und raumhafte Gerichtetheit zu verstehen, sondern ein Verhältnis zum eigenen Sein, das sich in einem *absoluten Raum- und Zeitmaß* ausdrückt (vgl. Plessner (1981 [1928]: 243). Der lebendige Körper wächst und altert. Damit ist ihm ein grundsätzliches Eigenmaß in Bezug auf die eigene Körpergröße sowie die eigene Lebenszeit gegeben. Aufgrund der jeweiligen *Eigenzeitlichkeit* und *Eigenräumlichkeit* können bestimmte Dinge wahrgenommen werden und andere nicht – manche Dinge wären demnach schlichtweg in Bezug auf die eigene Körpergröße zu klein oder zu groß für die Wahrnehmung bzw. in Bezug auf die Geschwindigkeit des eigenen Alterns gleichsam zu schnell oder zu langsam. Eine solche zusätzliche Bestimmtheit des Lebendigen wird in der ‚Übersetzung‘ als Modalzeit und Richtungsraum jedoch verdeckt.

Im Hinblick auf die Schmitz’schen Unterscheidungen zu Zeit und Raum selbst sind Lindemanns (2014) weiterführende Überlegungen zur Systematisierung dieser Differenzierungen jedoch relevant und anschlussfähig im Rahmen dieser Arbeit. Außer bezüglich der konzeptuellen Nähe von Ortsraum und Lagezeit⁹⁸, die beide eine Art objektives Maß zur Messung und Bestimmung von Raum und Zeit einführen und im Medium der digitalen Raumzeit verbunden sind, gibt es bei Lindemann jedoch keine Verbindung zwischen Richtungsraum und Modalzeit sowie Weiteraum und Dauer. Die Analogie zwischen Ortsraum und Lagezeit wird denn auch besonders klar herausgearbeitet: Es handelt sich um ein Maß, das jeweils die Relation zu einem dem Lebendigen äußerlichen Bezugspunkt herstellt und damit Gültigkeit für belebte ebenso wie unbelebte Dinge hat (vgl. ebd.: 173).⁹⁹

⁹⁸Das wäre einmal ein Koordinatensystem, dessen Nullpunkt nicht mit der eigenen leiblichen Mitte identisch ist und ein andermal die chronologische Ordnung im Nacheinander, die wiederum von der Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu trennen ist.

⁹⁹M.E. entsprechen sich in gewisser Hinsicht zudem auch das räumliche Sich-Richten-in-der-Weite und die Modalzeit, denn beide hängen mit dem grundlegenden Charakter der Lebendigkeit und Subjektivität bzw. Individualität aufs Stärkste zusammen, da sie durch die raum- und zeithafte Gerichtetheit alles Lebendigen gekennzeichnet sind. Gerichtet im Raum heißt, dass die eigene Mitte als absoluter Nullpunkt fungiert, von dem aus oben, unten, links und rechts abgeleitet werden. Gerichtet in der Zeit heißt ein Werden, das die mit der Zukunft gegebene Potenz bereits in der Gegenwart einschließt und zugleich die Vergangenheit des eigenen Seins in der Gegenwart bewahrt. Die grundsätzliche Richtung ist also die von der Zukunft in die Gegenwart hinein und bildet damit die Grundlage für die modale Differenzierung der Zeit – die Gegenwart ist in der Zukunft fundiert. Die Gerichtetheit des Lebendigen ist also im Raum und der Zeit gleichermaßen gegeben. Schmitz (2011) selbst unterscheidet das Verhältnis seiner raum- und zeithaften Konzepte zueinander dagegen nur dadurch, dass lebendigen Menschen alltagsweltlich in zeitlicher Hinsicht eine starke Abhängigkeit der Lagezeit von der Modalzeit gegeben ist, während seiner Ansicht nach in räumlicher Hinsicht der Ortsraum als weitgehend unabhängig vom Richtungs- und Weiteraum wahrgenommen wird (wenn er es auch logisch nicht ist): „Wenn die Entfaltung der primitiven Gegenwart nach der zeitlichen Seite ebenso glatt gelungen wäre, könnte man über der Lagezeit deren Abkunft aus dem plötzlichen Einbruch des Neuen ebenso vergessen wie über dem Ortsraum die tieferen Schichten der Räumlichkeit, von denen er doch logisch abhängt“ (ebd.: 133).

Dauer und Weiteraum bilden meiner Meinung nach jedoch ein weiteres Paar zeit- und raumhafter Entsprechung und sind bereits bei Schmitz (2014) so angelegt. Beide wurden schon als durch chaotische Mannigfaltigkeit gekennzeichnet charakterisiert – wenn etwas dauert, ist es also gegenüber der Einteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unentschieden (vgl. Lindemann 2014: 160) und entsprechend könnte man von einer Unentschiedenheit gegenüber den Einteilungen von links, rechts, vorne und hinten im Weiteraum ausgehen. Es geht dabei jeweils um die Wahrnehmung eines Gedehntseins, einer Kontinuität, die keine Abhebung einzelner Punkte oder Momente des Anfangs bzw. Endes zulässt.¹⁰⁰ Deshalb wirken Dauer und Weite im Gegensatz zur Modalzeit und dem Richtungsraum auch gewissermaßen de-individualisierend – sie heben Subjektivität gleichsam auf.¹⁰¹ Zwar ist dies auch für die (reine) Lagezeit (vgl. Schmitz 2014: 102)¹⁰² und den (reinen) Ortsraum der Fall, gleichwohl handelt es sich bei diesen letzteren um eine Art kulturelle *Abstraktion*, denn sie sind nicht mehr leiblich verankert. Lagezeit und Ortsraum sind also eher soziale Konstrukte ‚höherer‘ Ordnung (vgl. Lindemann 2014). Demgegenüber erscheinen Dauer und Weite – aus der von der Forscherin geteilten Perspektive exzentrischer Positionalität – als ‚vorsozial‘ angelegt. Sie sind gewissermaßen eine *Konkretion* von Raum und Zeit überhaupt.¹⁰³

Grundsätzlich bestimmt eine Haltung, die die Konstitution von Raum in sozialen Handlungen und dessen Bedeutsamwerden als institutionalisierte soziale Struktur fokussiert, auch die vorliegende Analyse der leib- und zeithaften Bezüge, welche in der Vermittlungsstruktur der Beschneidung aktualisiert werden. Jedoch soll in der Präsentation der Interpretationsergebnisse die raumhafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung nicht gesondert vorgestellt werden, sondern diese fließt vielmehr in die Darstellung der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur mit ein. Dies entspricht auch der vorgefundenen Relevanz raumhafter Bezüge im Feld, denn die Bedeutung des Leibes und der zeithaften Bezüge scheint im Rahmen des Beschneidungsrituals für die Beteiligten von ungleich stärkerer Bedeutung zu sein, sodass

¹⁰⁰ Dauer wird daher bei Schmitz (2014: 61) als ‚intensive‘ – im Gegensatz zur ‚extensiven‘, der Messbarkeit zugänglichen – Größe beschrieben, die durch Projektion in den Raum jedoch in eine extensive Größe umgewandelt werden kann: „*Intensiv* ist eine Größe, wenn ihre Teile mit einander in absolut unspaltbarem Verhältnis stehen“ (ebd.: 65).

¹⁰¹ Die Irrelevanz des Subjektiven wird insbesondere bei dem, was Schmitz (2014: 59) als ‚Urweite‘ bzw. ‚Urkontinuum‘ bezeichnet, deutlich. Diese breche sich erst „an der primitiven Gegenwart zur räumlichen Weite und zur zeitlichen Weite (Dauer)“ (ebd.).

¹⁰² Ähnlich argumentiert auch Plessner, der die Geltung der ‚Maßzeit‘ – m.E. ein Äquivalent zur Lagezeit – für leblose Dinge behauptet (vgl. Plessner 1981 [1928]: 239).

¹⁰³ So geht Gesa Lindemann (2014) davon aus, dass der Weiteraum zunächst nur einen *potenziell* sozialen Raum darstellt, „in den hinein sich personale leibliche Selbst richten und in dem ein Selbst von anderen berührt werden kann“ (ebd.: 145).

sich die jeweilige Vermittlungsstruktur eindeutiger aus dem Material rekonstruieren lässt. Nichtsdestotrotz sind die Unterscheidungen des Raums bei Schmitz und Plessner eine zusätzliche sinnvolle Heuristik, die die Divergenz und Kopräsenz unterschiedlicher Raumbezüge mit jeweils *unterschiedlichen* Bedeutungen für die Vermittlungsstruktur der Beschneidung rekonstruieren lässt. Die Beschäftigung mit bestehenden Ritualtheorien (vgl. Kapitel 2.e) eröffnete zudem bereits zwei grundsätzliche Fragerichtungen: Zum einen lässt sich nach der Funktion *von* leib- und zeithaften Bezügen *für* das betreffende Ritual fragen. Welche Bedeutung hat etwa die leibliche Erfahrung von Schmerz und wie wird sie körperlich vermittelt? Welche Rolle spielt es des Weiteren, ob die Beschneidung am achten Tag stattfindet? Relevant werden hier lagezeitliche Bezüge, die dann im Ritual selbst unmittelbar modalzeitlich im Sinne einer herausgehoben erlebten Gegenwart bedeutsam werden. Zum anderen lässt sich aber auch auf einer übergeordneten strukturellen Ebene danach fragen, was die jeweilige rituelle Praxis mit der Erfahrung des Leibs und der Zeit macht. Wie verändert sie deren Wahrnehmung und Sinnhaftigkeit? Hier geht es also um die Funktion *von* Ritualen *für* die Konstruktion und Reproduktion leib- und zeithafter Bezüge. Inwieweit wird durch das Ritual der Beschneidung etwa eine Traditionsgemeinschaft angerufen, die das Individuum leiblich transzendiert und die zeitübergreifend aktualisiert werden kann? Hier geht es u.a. um die Eingliederung in eine kontinuierliche Dauer, die nur über die zeitliche Reproduktionsstruktur des Beschneidungsrituals in den Blick kommt. Um solche Unterscheidungen zu machen, bedarf es differenzierterer Konzepte von Leib, Zeit und Raum, als sie bislang in der Ritualforschung vorherrschen. Die Anleihen aus der philosophischen Anthropologie Plessners (1981 [1928]) und der phänomenologischen Tradition Herrmann Schmitz‘ (1964; 1967; 1980a; 2011; 2014) systematisieren und ergänzen zentrale Ergebnisse der Ritualforschung. So ist es möglich, am Beispiel der Beschneidung die Relevanz leiblicher und zeithafter Bezüge sowie die Entfaltung einer übergreifenden Struktur leiblicher und zeithafter Vermittlung nachzuzeichnen.

3.b Die „Grenzthese“ und der Akteursstatus von Kindern – ein blinder Fleck?

Die Entstehungsgeschichte der vorliegenden Arbeit zeigt, dass das Phänomen der Beschneidung auch auf einer übergeordneten gesellschaftstheoretischen Ebene von Bedeutung ist. Dem Forschungsgegenstand der Beschneidung wurde sich ursprünglich aus dem Verdacht heraus zugewandt, Kinder hätten – trotz aller Stellungnahmen zu ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, ihrem Schutz und ihrer Ebenbürtigkeit vor dem Hintergrund der allgemeingültigen Menschenwürde – einen grundsätzlich prekären Status als soziale Wesen inne. Schließlich

kommt ein Kind mit der Geburt im wahrsten Sinne des Wortes ‚auf die Welt‘. Demgegenüber gehen Hirschauer et al. (2014) davon aus, dass die Zuweisung des Personenstatus in der Regel schon *vorgeburtlich* erfolgt:

„Biologisch gesehen ist die Schwangerschaft eine enge Symbiose von zwei Organismen, die mit der Geburt getrennt werden – eine Wachstumsphase zwischen der Verschmelzung zweier Keimzellen und der Teilung in zwei Organismen. Soziologisch gesehen ist es umgekehrt: Schon in der Schwangerschaft werden die Teilungen vollzogen, indem die elterliche Deutung der Kindsregungen zwei Personen voneinander differenziert, während die Geburt die Fusionierung der Personen erheblich verstärkt. Wo zwei Organismen sich trennen, entstehen zugleich soziale Beziehungen. Das Ergebnis unserer ‚soziologischen Embryonenforschung‘ lautet also: Ein Ungeborenes, also ein erwartetes Kind, wird personifiziert, indem mit der organischen *Teilung* von Körpern zugleich eine soziale *Bindung* konstituiert wird. Niemand kann eine soziale Person werden, ohne zuvor jemandes persönliches Kind gewesen zu sein.“ (ebd.: 291)¹⁰⁴

In dieser Darstellung scheint es, als sei für die vorgeburtliche Zuschreibung des Personenstatus ausschließlich die ‚elterliche Deutung‘ relevant. Auch Hirschauer et al. betonen jedoch mit der Geburt die Möglichkeit des Beginns sozialer Beziehungen – eine soziale „Fusionierung der Personen“ trotz organischer Teilung. Die Geburt bildet also eine gesellschaftlich institutionalisierte Zäsur in der Personenwerdung. Ich schließe mich in Bezug auf den hier stattfindenden Personenwerdungs-Prozess der These Lindemanns (2008: 115ff) an. Demnach bedarf es einer triadischen – d.h. mehr oder weniger institutionalisierten – Absicherung dieser ‚fundierenden Deutung‘ als soziale Person durch relevante Dritte, um Personalität auf Dauer zu stellen und allgemein verpflichtend anerkannt zu werden. Dies geschieht in ‚modernen‘ Gesellschaften mit der Institution der Geburt und der Zuerkennung der allgemeinen Menschenrechte (vgl. Lindemann 2018: 115f; 2011b; 2014; Büsing 2019; Schaeffer 2019). Lindemann (2009: 98) hat jedoch des Weiteren plausibel herausgearbeitet, dass der Beginn des Lebens – ebenso wie das Lebensende – gleichsam ein *fließender* Übergang von einer Entität, die noch keine soziale Person ist, zu einem Wesen ist, das als sozialer Akteur begriffen werden kann. Sie konzeptualisiert die für moderne Gesellschaften etwa seit dem 18. Jahrhundert typischen – und stets umkämpften – Grenzziehungen dabei als ein ‚anthropologisches Quadrat‘ (vgl. ebd.). Dieses sei neben der Grenzziehung in Bezug auf die Feststellung der Lebendigkeit am Lebensanfang und -ende zudem durch die im Kontrast dazu ‚unüberschreitbaren‘ Differenzen Mensch-Maschine und Mensch-Tier gekennzeichnet. Aufgrund des angenommenen fließenden Übergangs am Lebensanfang liegt die Vermutung nahe, dass das Kind während und auch nach der Geburt noch intersubjektiv zu einem sozialen Akteur *gemacht*

¹⁰⁴ Der vorgeburtliche Status von menschlichen Lebewesen ist ein eigenes Forschungsfeld und wird in der sozialwissenschaftlichen, philosophischen und medizinethischen Forschung in jeweils unterschiedlichem Maße behandelt (vgl. etwa auch Duden 2002; Boltanski 2007). Der Beginn der *Kindheit* wird demgegenüber bspw. bei Schickhardt (2012: 17) selbstverständlich mit der Geburt gesetzt.

werden muss – etwa im Sinne eines *doing social person* in Anlehnung an andere konstruktivistisch, performativ und praxeologisch virulente Konzepte wie *doing gender*, *doing class* etc.¹⁰⁵ Die heuristische Ausgangsthese dieser Arbeit folgte ursprünglich einer solchen Konzeption. Gesellschaftstheoretischer Bezugspunkt ist in dieser Hinsicht die These von den „Grenzen der Sozialwelt“ (Luckmann 2007 [1980]; vgl. Berger/Luckmann 2004 [1969]: 109f) – kurz ‚Grenzthese‘ – und ihre Weiterentwicklung durch Gesa Lindemann (2009) sowie Mitglieder der Arbeitsgruppe Sozialwissenschaftliche Theorie (AST) an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (vgl. etwa Lüdtker 2015; Lüdtker/Matsuzaki 2011; Büsing 2019; Schaeffer 2019). Demnach können Gesellschaftsformationen danach unterschieden werden, wie die Grenzziehungen zwischen Personen und anderen Entitäten erfolgen. Für ‚moderne‘ Gesellschaften gilt mit dem bereits erläuterten anthropologischen Quadrat, dass nur lebendige Menschen als Personen gelten, während in anderen Gesellschaftstypen selbstverständlich auch Yams-Wurzeln, Steine, bestimmte Tiere, Götter oder Ahnen als Teil der Sozialwelt betrachtet werden (vgl. Luckmann 2007 [1980]). Das jüdische Beschneidungsritual erscheint aus dieser Perspektive einerseits als grundlegendes ‚modernes‘ Inklusionsritual neben vielen anderen wie dem Erlangen von Rechtsfähigkeit mit der Geburt (vgl. Schickhardt 2012: 52), der Namensgebung, der Zuweisung eines eindeutigen Geschlechts¹⁰⁶ etc., um den Einschluss als soziale Person zu gewährleisten. Andererseits legt das Ritual jedoch auch eine gewisse ‚Statusprekarität‘ von Kindern offen – zeigt sich doch in den Debatten über die Beschneidung, dass diese von ihren Gegnern gerade als *Verletzung* des sozialen Status von Kindern als Personen mit einem Recht auf körperliche Unversehrtheit gedeutet wird.

Schnell stellte sich bei der Bearbeitung jedoch heraus, dass die Analyse des sozialen Status von Kindern im Hinblick auf das jüdische Beschneidungsritual ein blinder Fleck der Forschung bleiben muss. *Erstens* steht die Literatur zur Persönlichkeit von Kindern in modernen Gesellschaften unter dem normativen Vorzeichen, Kinder als legitime soziale Akteure in die gesellschaftliche Realität einzubeziehen, wenn sie auch aus bestimmten Teilbereichen der Gesellschaft – begründet etwa durch mangelnde Kompetenzen, Fähigkeiten und fehlendes Selbstbewusstsein (vgl. Schickhardt 2012: 18) – ausgeklammert bleiben müssen. So betont Schickhardt (2012) gleich in der Einleitung zu seiner Abhandlung zum Thema „Kinderethik“:

„Die für die Untersuchung zentrale moralphilosophische These, die das Fundament für die weiteren Erörterungen bildet, besagt, dass Kinder einen eigenständigen moralischen Status haben, der dem

¹⁰⁵ Zur Kritik an einer solchermaßen grundlegend konstruktivistisch angelegten Sichtweise auf den Übergang von ‚Natur‘ zu ‚Kultur‘ mit der Geburt vgl. Fischer (2011: 23ff).

¹⁰⁶ Eine Entscheidung, die mit der modernen Gesetzgebung nun wieder fließend erscheint.

moralischen Status Volljähriger gleichgestellt ist, und dass Kinder im Vergleich mit Volljährigen als Gleiche zu behandeln sind.“ (ebd.: 14-15)

Damit verunmöglichen solcherlei Untersuchungen, die mögliche ‚Prekarität‘ des Status von Kindern – im Sinne ihrer notwendigen intersubjektiven Herstellung – überhaupt auf gesellschaftstheoretischer Ebene in den Blick zu nehmen. Vielmehr weisen sie einen vollumfänglichen Personenstatus selbst durchgängig und unverrückbar zu.

Zweitens ist es jedoch ebenso problematisch, den Akteursstatus von Kindern *empirisch* anhand des Rituals der Beschneidung von Jungen zu erforschen. Alltagsweltlich gelten Kinder in modernen Gesellschaften unfraglich als soziale Personen: Alle modernen Grenzinstitutionen sind in der Weise gesellschaftlich objektiviert, dass jeder lebendige Mensch von der Geburt bis zum Tod als soziale Person anerkannt werden muss (vgl. Lindemann 2009). Die dem Personenstatus von Kindern widerstrebenden empirischen Beobachtungen werden durch ebendiese Institutionen ‚verschleiert‘. Wenn etwa das Erleben des eigenen Erlebens im Sinne exzentrischer Positionalität – z.B. die kindliche Erfahrung des Eingriffs der Beschneidung *als* Schmerz (vgl. Kapitel 5.a.i) – für Säuglinge bis zu einem gewissen Alter von den Beteiligten schlichtweg nicht ‚gesehen‘ oder auch offen negiert bzw. praktisch zurückgewiesen wird, werden dafür zum Teil umwegige biologische und psychologische Begründungsmuster gesucht (etwa das Argument eines noch nicht vorhandenen Schmerzgedächtnisses), die die Möglichkeit des Erlebens des eigenen Erlebens zwar als (Entwicklungs-)Potenz aufrechterhalten, ihre Aktualisierung jedoch zeitlich auf ein höheres Lebensalter als das der Beschneidung verschieben (vgl. Kapitel 3.a.ii). Die offene Frage nach dem Akteursstatus von Kindern ist dagegen für die Beforschten als Teilnehmende der Alltagswirklichkeit mit einem bestimmten Verständnis von Personalität, das sich orientiert am anthropologischen Quadrat, äußerst irritierend, weshalb es kaum möglich ist, sie im Rahmen dieser Forschungsarbeit zu stellen.¹⁰⁷ Die wissenschaftliche Problemstellung befindet sich damit im Prinzip immer schon *diesseits* der modernen ‚Grenzen der Sozialwelt‘. Andererseits gibt es bei genauerem Hinsehen m.E. alltagsweltliche Hinweise darauf, dass der Akteursstatus von Kindern möglicherweise doch weniger eindeutig geregelt ist als zunächst angenommen. Mit dem sozialtheoretischen Vokabular Plessners (1981 [1928]) formuliert scheint Säuglingen und Kleinkindern bisweilen

¹⁰⁷ So lässt sie sich auch in diesem Teilkapitel nur aus einer ganz bestimmten gesellschaftstheoretischen Perspektive heraus stellen, die vor dem erläuterten Hintergrund nicht ganz zufällig eher ein randständiges – wenn auch zunehmend Beachtung findendes – Feld soziologischer Forschung bildet (vgl. Duelle 2011; Lindemann (2009); Luckmann 2007 [1980]; Lüdtke 2015; Lüdtke/Matsuzaki 2011; Büsing 2019; Schaeffer 2019).

eher ein Status auf der Stufe zentrischer Positionalität zugeschrieben zu werden.¹⁰⁸ Einige wenige Beispiele sollen genügen, um diesen Sachverhalt zu erläutern. Auf einer mehr oder weniger ‚symbolischen‘ Ebene fällt zunächst die Tatsache ins Auge, dass in Deutschland¹⁰⁹ eine Zeitspanne von maximal 28 Tagen *nach* der Geburt besteht, in der das Kind einen Namen bekommen soll. Der Name des Kindes wird also keineswegs unmittelbar *mit* der Geburt in das Personenstandsregister eingetragen, sondern sowohl rechtlich-bürokratische Institutionen als auch unmittelbar anwesende Personen können das Kind so lange nicht *namentlich* als individuellen Akteur identifizieren, bis dieses wirkmächtige Symbol seitens der Eltern ausgewählt wurde.¹¹⁰ Des Weiteren fällt abgesehen von vielen Praktiken, von deren *Teilhabe* das Kind in ökonomischer, rechtlicher oder kommunikativer Hinsicht ausgeschlossen ist (vgl. Schickhardt 2012)¹¹¹ – die aber durch eine Vertretungslogik bzw. das Elternrecht alltagspraktisch gelöst werden und somit etwa dem Umgang mit Menschen mit Behinderungen oder stark einschränkenden Krankheiten wie etwa Demenz ähneln –, aber auch bei vielen das Kind *betreffenden* Praktiken anderer Akteure auf, dass hier offenbar eine Grauzone vorliegt

¹⁰⁸ Plessner (1981 [1928]) verweist explizit darauf, dass es rein körperlich auch auf der Stufe der Exzentrizität keinen Unterschied zur tierischen bzw. geschlossenen Organisationsform gibt. Das Menschsein ist nicht an eine bestimmte Gestalt gebunden, die gleichsam mit der Geburt im ‚Menschenkörper‘ gegeben ist – ja die zentralistische Organisationsform dient gerade als Basis exzentrischer Positionalität durch das erneute Reflexivsetzen des reflexiven Gesamtsystems des Körpers (vgl. ebd.: 361ff).

¹⁰⁹ In Dänemark kann die Namensgebung sogar bis maximal sechs Monate nach der Geburt erfolgen.

¹¹⁰ Wie schwer es fallen kann, keinen Namen für ein Kind zu haben, verdeutlicht die folgende Passage aus einem meiner Familieninterviews, in dem der Vater (Alex) und die Mutter (Anja) die Situation nach der Geburt ihres Sohnes Avi schildern:

Anja: [...] Und keiner konnte es verstehen, dass wir noch keinen Namen hatten unmittelbar nach der
L Alex: (Except the)

Anja: Geburt

Alex: That's the tradition, you have eight days before / I: mhmh / the baby has a name / I: mhmh / @

L Anja: Nichts auf die Karte (nachher)

Anja: "Äh mh?"

Alex: It's "What? No name?" No. Not until the eighth day.

L Anja: Was ja wirklich'n..

Alex: {Entrüstet} "Oh you have to think of a name!" It's, {gibt pustendes Geräusch von sich} well.. maybe we did, we are just not saying @

L Anja: Was ja wirklich'n..

I: mhmh

Alex: Ja (1) it's totally different.

L Anja: Da hieß er dann Herr XX {nennt Nachnamen von Alex} zu Anfang. (Transkription Anja und Alex, Z. 1007-1033; vgl. Kapitel 5.a.ii)

Eine Übersicht über die verwendeten Transkriptionszeichen befindet sich im Anhang (vgl. Anhang, S. II).

¹¹¹ Offenbar gelten für die Teilnahme an diesen spezifischen gesellschaftlichen Sinnwelten ‚leistungsgebundene Kriterien‘ (vgl. Lindemann 2018: 325). Lindemann argumentiert jedoch, dass der Personenstatus davon unabhängig zu betrachten ist, denn die „Offenheit horizontaler Differenzierung“ (ebd.) mache es notwendig, dass kein festgelegtes Set an gesellschaftlichen Funktionsbereichen (bzw. im hier gewählten sozialtheoretischen Vokabular: Sinnwelten) besteht, für das dann festgelegte Kriterien gelten könnten. Horizontale Differenzierung sei vielmehr ein prinzipiell *unabgeschlossener Prozess*, sodass Kriterien für die Teilhabe an einzelnen Funktionsbereichen/Sinnwelten nicht als Kriterien für die ‚Erfüllung‘ des Personenstatus herangezogen werden können.

(vgl. Schickhardt 2012: 40ff). So wurde die Tötung eines Säuglings durch die eigenen Eltern noch bis 1998 als „Kindstötung“ strafrechtlich ‚privilegiert‘ behandelt und damit den strafrechtlich schwerer wiegenden Kategorien „Totschlag“ und „Mord“ entzogen. Auch das Recht auf eine gewaltfreie Erziehung wurde erst im Jahr 2000 in das BGB (§ 1631) integriert. Beide Fälle zeigen zwar für die letzten Jahrzehnte eine deutliche Tendenz auf, Kindern den gleichen Status wie Erwachsenen zu gewähren, doch lässt die Tatsache aufmerken, dass dies erst vor wenigen Jahren rechtlich wirksam wurde und die Frage nach der alltagsweltlichen Wirkmächtigkeit der veränderten juristischen Rahmenbedingungen bleibt davon unbenommen.

Die Beschneidungsdebatte selbst ist ebenfalls innerhalb dieses Spannungsverhältnisses anzusiedeln. Von ihren Gegnern wird das Ritual als Gewaltakt¹¹² beschrieben, dem Kinder mit einem eigenen Recht auf körperliche Unversehrtheit entzogen werden müssen. Von ihren Befürwortern wird dagegen im Rahmen der oben genannten Stellvertreterlogik argumentiert: Das Kind (nicht die Eltern) habe ein Recht auf eine religiöse Erziehung, für dessen Gewährleistung jedoch wiederum die Eltern stellvertretend zuständig sind. Da im Judentum nicht-beschnittenen Jungen der Zugang zu wesentlichen religiösen Ritualen und Statuspassagen untersagt ist, ermöglicht erst die Beschneidung des noch nicht einwilligungsfähigen Kindes seine vollständige Teilhabe an der jüdischen Religion. Warum die Diskussion um die Beschneidung auf Seiten von Befürwortern und Gegnern der Beschneidung mit solch hitzigen Reaktionen verbunden war, lässt sich damit als Widerspruch zweier divergenter Symbolpolitiken verstehen: Das zentrale Argumentationsmuster beruht offenbar darauf, die jeweils andere Seite zu beschuldigen, Kinder potenziell aus dem Kreis sozialer Personen auszuschließen – ein Vorwurf, der in modernen Gesellschaften gewissermaßen unerträglich ist, denn wie bereits deutlich wurde, sind alle gesellschaftlichen Institutionen auf den Erhalt des derzeitigen ‚Grenzregimes‘ (vgl. Lindemann 2009) ausgerichtet. Beschneidungsgegner argumentieren, das Recht auf körperliche Unversehrtheit ist ein Menschenrecht und müsse somit auch für Kinder uneingeschränkte Gültigkeit haben. Die Beschneidung als körperlicher Zugriff auf das Geschlechtsorgan von Jungen verletze ebendieses Symbol des intakten lebendigen menschlichen Körpers, das für eine Zugehörigkeit zum Kreis sozialer Personen stehe. Im religiösen Kontext dient die Praxis jedoch umgekehrt gerade als Symbol der Inklusion

¹¹² Folgt man Gesa Lindemanns (2014: 277ff) These, dass Gewalt ausschließlich im Hinblick auf andere soziale Personen ausgeübt werden kann, wäre die Anwendung von Gewalt gegenüber Kindern jedoch geradezu ein Beleg für deren Status als personaler Akteur und zumindest kein gesellschaftstheoretisches Problem. Die moderne Verfahrensordnung von Gewalt sieht jedoch ein staatliches Gewaltmonopol vor, weshalb ein gewaltförmiger Zugriff auf Kinder auf gesellschaftlicher Ebene wiederum geregelt werden muss – oder aber eben gerade nicht von Gewalt im Zusammenhang mit der Beschneidung gesprochen werden darf.

in den göttlichen Bund, das betroffene Baby wird damit nicht nur zu einer sozialen Person, sondern zugleich in die religiöse soziale Gruppe integriert und gelangt zu einer jüdischen ‚Identität‘. Durch die Aufnahme als religiöse Person wird die Aufnahme in den Bereich des Sozialen gleichsam mitvollzogen, denn es handelt sich um eine Gruppe innerhalb des Kreises sozialer Personen. Dagegen läuft ein Kind, dem diese Aufnahme verwehrt wird, Gefahr, religiös und sozial exkludiert zu bleiben. Die Anschuldigungen bzw. wechselseitigen Missverständnisse innerhalb der Beschneidungsdebatte sind der Inkompatibilität beider Argumentationsebenen geschuldet.

Bei all diesen Überlegungen und Problematisierungen fällt der Umstand ins Gewicht, dass bislang die von Lindemann (2009) betonte *Prozesshaftigkeit* bestimmter Phänomene des Ein- und Ausschlusses in die Sozialwelt noch zu wenig berücksichtigt wurde. In gesellschaftstheoretischen Analysen – so auch in Luckmanns (2007 [1980]) Analyse „Über die Grenzen der Sozialwelt“ – wird Inklusion in bzw. Exklusion aus dem Bereich des Sozialen zumeist als etwas für den jeweils ausgewählten Fall unter Berücksichtigung aller gesellschaftlich relevanten Bedingungen eindeutig Bestimmbares dargestellt. Geht man jedoch sozialtheoretisch von der Annahme aus, dass Personen beständig im *Werden und Vergehen* begriffen sind, wird deutlich, dass es äußerst schwer ist, den Einschluss als soziale Person in zeitlicher Hinsicht *eindeutig* zu markieren. Diese Annahme widerspricht jedoch der modernen Organisation von Zeit und dem rational-wissenschaftlichen Verständnis von Geburt und Tod, das diese im Rahmen der *digitalen Raumzeit* als punktuell determinierbare Ereignisse begreift (vgl. Lindemann 2014). Ich gehe jedoch davon aus, dass diese Annahmen von einer alltagsweltlich ebenso wirksamen *Logik der Leibzeit* überlagert werden.¹¹³ Gegenwart wird hier als etwas zeithaft Ausgedehntes erlebt, einzelne „Punkte“ der digitalen Raumzeit lassen sich vielleicht im Nachhinein bestimmen, jedoch niemals „erleben“. In der Alltagswelt haben wir es nun mit einer permanenten Vermischung beider Vorstellungen von Zeit zu tun. Die *Akteurswerdung* als zeithaft strukturierter Prozess müsste deshalb systematisch mit in die Analyse eingeschlossen werden, denn sie liefert eventuell Erklärungen für Uneindeutigkeiten und Spannungen in Bezug auf die personale Anerkennung am Lebensanfang. Der Punkt, an dem Zuschreibungen an soziale Akteure – beispielsweise als exzentrisch positionierte Wesen, die Symbole verwenden – von *Soll-Erwartungen*, die auf ihre zukünftige Realisierung Bezug nehmen und in der Gegenwart ausschließlich als *noch nicht* aktualisierte Potenz

¹¹³ Diese Leibzeit ist von ihrer Grundstruktur her wie Schmitz' (1964) Konzept der Modalzeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterteilt, gehorcht aber grundsätzlich der mit Plessner (1981 [1928]) herausgearbeiteten Perspektive der Eigenzeitlichkeit des Lebendigen.

enthalten ist, in *Seins-Erwartungen* umschlagen, das heißt als gegenwärtig aktualisierte Potenz erlebt werden, ist demnach nicht eindeutig bestimmbar. Auch Schaeffer (2019) und Büsing (2019) verweisen in ihrer jeweils gesellschaftstheoretisch auf die Grenzziehung am Lebensanfang ausgerichteten Analyse des Einschlusses von Frühgeborenen als soziale Personen auf die prozessuale Steigerung des moralischen Status. Dieser wird durch die zunehmende Bedeutung von Dritten garantiert, die relevant werden für die Entscheidung über das Leben von Fötus und Neugeborenem. Aus dieser Perspektive kommuniziert das Neugeborene – im Gegensatz zum Fötus – durch seine leib-körperliche Ausdrucksgestalt, dass es behandelt werden will.

Für das Anliegen der vorliegenden Arbeit lassen sich die auch für die eigene empirische Analyse relevanten Aspekte dieser gesellschaftstheoretischen Rahmung wie folgt zusammenfassen: Mit dem Durchtrennen der Nabelschnur nach der Geburt eines Kindes scheint sich in modernen Gesellschaften nicht nur eine *leib-körperliche* Trennung, sondern auch eine *symbolische* ‚Abnabelung‘ zu vollziehen. Das Kind gilt nun als eigenständiger sozialer Akteur, dem individuelle Schutzrechte¹¹⁴ zuzuordnen sind, der als solcher angerufen wird durch die Einführung eines eigenen Namens und dessen Leben einen eigenen Wert – unabhängig von dem der Mutter – besitzt. Während in das institutionalisierte Wissen moderner Gesellschaften all diese Annahmen scheinbar unverbrüchlich eingeschrieben sind, stellt sich im Rahmen der empirischen Analyse der Beschneidung von Jungen im Judentum selbst der zuerst genannte, hier so selbstverständlich eingeführte Schritt einer körperlichen Abgrenzung als Person mit eigener leiblicher Mitte als ein zu hinterfragendes normatives Konstrukt moderner Gesellschaften heraus, das in der Alltagspraxis immer wieder Aufweichungen erfährt (vgl. Kapitel 5.a.i).¹¹⁵ Mithilfe des Konzepts der leiblichen Verbundenheit, das in Kapitel 5 aus dem empirischen Material hergeleitet wird, lässt sich demgegenüber erstens verdeutlichen, dass die leibliche Erfahrung, die bei der Beschneidungszeremonie im Zentrum steht, zwar über den Körper des Kindes vermittelt wird, dieser jedoch temporär dem Leib der Mutter bzw. Eltern zugerechnet wird. Zentral ist die Beschneidung insbesondere als sinnhaft erlebbare Erfahrung der Eltern. *Sie* sind – zweitens – auch die Zurechnungsadresse des symbolischen Gehalts der

¹¹⁴ Wobei es hier eine interessante Unterscheidung zwischen Straf- und Zivilrecht gibt. Strafrechtlich relevant wird ein Neugeborenes als sozialer Akteur ab dem Einsetzen der Wehen, zivilrechtlich erst mit Vollendung der Geburt.

¹¹⁵ Ganz abgesehen davon, dass in anderen Gesellschaftsformationen der Schritt der 'Abnabelung' – ob körperlich oder symbolisch – überhaupt keine Rolle spielen dürfte, da der Status eines sozialen Akteurs dort nicht Individuen, sondern 'Dividuen', die sich erst in einem Verweisungsnetz divergenter Akteursbeziehungen konstituieren, zugerechnet wird (vgl. Lindemann 2014: 297ff).

Beschneidung: Mit der Beschneidung manifestiert sich ihre religiöse Zugehörigkeit und zugleich wird ein religiöser Tradierungsauftrag an den beschnittenen Jungen vermittelt, den dieser im beschneidenden Zugriff auf seinen zukünftigen eigenen Sohn einzulösen hat. Damit verschiebt sich der Fokus insgesamt von der Betrachtung der Ebene des Kindes auf die der Eltern, welche in der öffentlichen Diskussion bisher weitgehend vernachlässigt wurde. Die Diskursebene, bei der eine gesellschaftstheoretische Analyse auf Basis der These fließender Grenzen der Sozialwelt am Lebensanfang durchaus sinnvoll erscheint, muss deshalb von der praktisch-empirischen Ebene getrennt werden, bei der der Einschluss des Kindes als soziale Person notwendigerweise ein blinder Fleck bleibt. Setzt man die graduelle Inklusion sozialer Akteure am Lebensanfang bereits voraus, ist es logisch ausgeschlossen, eine Grenze bzw. Zäsur im Sinne eines *Vorher-Nachhers* mithilfe einzelner symbolischer Praktiken wie der Beschneidung zu konstruieren. Die Beschneidung kommt in dieser Arbeit daher vielmehr als Mechanismus der intergenerationellen Tradierung religiöser Zugehörigkeit in den Blick.

4. Methodologische Positionierung und Forschungsmethoden

Im Folgenden wird die der empirischen Forschung zugrundeliegende methodologische Positionierung eingehend beleuchtet, um dann im Einzelnen auf den übergeordneten Forschungsstil der Grounded Theory, den Zugang zum Feld, die Methoden der Datenerhebung, des Samplings, der Auswertung und Generalisierung zu sprechen zu kommen. An ausgewählten empirischen Beispielen erläutere ich zudem Besonderheiten der Datenerhebung im Feld der jüdischen und muslimischen Beschneidung sowie die Umsetzung der einzelnen Interpretationsschritte, bevor ich im Ergebnisteil in stärker systematisierender Weise die leibliche und zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung aus den empirischen Daten rekonstruiere.

4.a Methodologische Grundprinzipien der Studie

Um die methodologische Positionierung im Hinblick auf das vorliegende Forschungsprojekt deutlich zu machen, möchte ich an dieser Stelle zunächst noch einmal auf die Differenzierung unterschiedlicher theoretischer Ebenen und ihre je spezifische Relevanz für die qualitativ-rekonstruktive Erforschung der Beschneidung im Judentum eingehen. Von Gesa Lindemann (2008: 107ff; vgl. 2014: 328ff) habe ich im Hinblick auf die Erarbeitung des Forschungsstandes und des theoretischen Ansatzes dieser Arbeit die Unterscheidung zwischen Sozialtheorie, gegenstandsbezogenen Theorien und Gesellschaftstheorie im Anschluss an Simmel übernommen (vgl. Kapitel 3):

1. Sozialtheorien legen fest, wie die Grenzen des Sozialen im Hinblick auf die Erforschung eines ganz bestimmten Untersuchungsgegenstandes analytisch gezogen werden sollen – d.h., was man mit der soziologischen Analyse eigentlich in den Blick bekommt. Im Anschluss an Max Weber wären dies bspw. soziale Akteure, die ihren Handlungen einen – immer auch typisierten – subjektiven Sinn verleihen, mit Niklas Luhmann kommunikative Anschlüsse etc. In dieser Arbeit wurde die sozialtheoretische Positionierung in der Weise vorgenommen, dass es sich bei der Analyse des ‚Sozialen‘ immer um die zeit- und raumhaft strukturierten sinnhaften Bezüge der beteiligten leiblich verfassten Akteure handelt (vgl. Kapitel 3.a).
2. Dagegen beziehen sich Gesellschaftstheorien hinsichtlich empirisch vorfindbarer Realitäten auf historische Veränderungsprozesse bzw. liefern ‚Gegenwartsdiagnosen‘ – wenn z.B. die ‚moderne‘ oder ‚kapitalistische‘ Gesellschaft im Gegensatz zur mittelalterlichen Standesgesellschaft beschrieben oder eine Theorie der Säkularisierung (bzw. auch der Desäkularisierung) entwickelt wird. Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive wurde in dieser Arbeit die Frage aufgeworfen, welchen Entitäten innerhalb ganz konkreter gesellschaftlicher Formationen ein ‚sozialer‘ Status nach den Vorgaben der gewählten Sozialtheorie zugesprochen wird. In Kapitel 3.b habe ich in diesem Zusammenhang den Prozess des Einschlusses als Person am Lebensanfang in ‚modernen‘ westlichen Gesellschaften diskutiert.
3. Gegenstandsbezogene soziologische Theorien bzw. Theorien begrenzter Reichweite sind dagegen Annahmen über konkrete soziale Phänomene. Sie beruhen ihrerseits auf jeweils mehr oder weniger explizit eingeführten sozialtheoretischen Prämissen. Die Beschneidung beispielsweise aus Perspektive der Geschlechterforschung als Mannmachungsritus oder ausgehend von einem körpersociologischen Standpunkt als Formung des ‚jüdischen Körpers‘ zu interpretieren, wären hier Beispiele aus dem Forschungsstand dieser Arbeit (vgl. Kapitel 2). Zudem ist die Zielstellung der Studie, eine gegenstandsbezogene Theorie auf Basis der oben beschriebenen sozialtheoretischen Annahmen aus dem empirischen Material zu entwickeln (vgl. Kapitel 5).

Sozial- und Gesellschaftstheorie stehen – und dies wird besonders anschaulich, wenn *beide* sich wie in dieser Arbeit auf die Grenzziehung zwischen Sozialem und Außersozialem beziehen – in einem besonderen Verhältnis: Die sozialtheoretischen Annahmen ließen sich prinzipiell in

gesellschaftstheoretische Aussagen überführen. Auch Sozialtheorien sind ein Produkt ganz bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse, erfahren möglicherweise einen ‚Hype‘ oder kommen wieder ‚aus der Mode‘. Sie sind also ebenfalls standortgebunden. Es handelt sich hierbei streng genommen also nicht um ein universales bzw. ‚formales‘, sondern vielmehr ein ‚historisches Apriori‘ (vgl. Foucault 2013 [1973]: 183ff; Barth 2015). Was die methodologische Bedeutung der Sozialtheorie für die empirische Forschungspraxis angeht, macht ihre historische Situiertheit jedoch keinen *Unterschied* für die sich auf dieser Basis entwickelnde gegenstandsbezogene Theorie. Daher wird sie in der Regel – und so auch in dieser Arbeit – in der jeweiligen konkreten Forschung so verwendet, *als ob* es sich um formal-universale Annahmen handele.

Der Umgang mit den jeweiligen beobachtungsleitenden Annahmen einer Untersuchung – auf allen drei genannten Theorieebenen – ist bedeutsam für den gesamten weiteren Forschungsverlauf. Die Reflexion und Offenlegung der theoretischen Vorannahmen gewährleistet dabei die Möglichkeit des *methodisch kontrollierten Fremdverstehens* „als Kernstrategie qualitativer Forschung“ (Lindemann et al. 2018; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 11). Klassischerweise reflektiert die Soziologie auf die zur Erforschung eines Untersuchungsgegenstands jeweils heuristisch ins Feld geführten Theorien mittlerer Reichweite bzw. gegenstandsbezogenen Theorien auf der einen Seite und die in diesem Zusammenhang veranschlagten Gesellschaftstheorien¹¹⁶ auf der anderen Seite. Zudem zählt die Offenlegung der ‚metatheoretischen‘ – d.h. auch sozialtheoretischen – Grundannahmen der jeweils angewendeten Forschungsmethoden zu den Qualitätsstandards rekonstruktiver Forschung (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 29ff). Diejenigen Annahmen, die im Rahmen qualitativ-rekonstruktiver Forschung typischerweise jedoch einer besonderen methodologischen Reflexion ausgesetzt werden, bilden – im Gegensatz zum herausgehobenen Status der Sozialtheorie als Set beobachtungsleitender Annahmen bei Lindemann (2008) – des Weiteren die *Common-Sense-Annahmen* der Alltagswelt (vgl. Schütz 2004 [1953]: 157ff; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 12ff). Laut Schütz (2004 [1953]) bestimmen die Common-Sense-Konstruktionen auch die sozialwissenschaftliche Praxis des Interpretierens ebendieser Alltagswirklichkeit. Sozialwissenschaftliche Aussagen sind „Konstruktionen zweiten Grades“ (Schütz 2004 [1953]: 159), die sich auf die Konstruktionen ersten Grades – nämlich die

¹¹⁶ Welche manchmal allerdings auch als „Sozialtheorien“ bezeichnet werden, wobei die Begriffe zumeist völlig synonym gebraucht werden. Als Beispiel eines solchen Verständnisses von Gesellschaftstheorie sei Richard Münchs (2004) „Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie“ angeführt. Es gibt natürlich weitere, zum Teil dazu querliegende, mögliche Differenzierungen wie etwa die Unterscheidung zwischen Mikro-, (Meso-) und Makrosoziologie (vgl. Reckwitz 2010).

Common-Sense-Annahmen – beziehen.¹¹⁷ Die Vereinbarkeit beider ‚Konstruktionen‘ lässt sich nach Alfred Schütz durch die Postulate der logischen Konsistenz, der subjektiven Interpretation sowie der Adäquanz gewährleisten (vgl. ebd.: 193f). Für die Umsetzung des Postulats logischer Konsistenz sind vor allem begriffliche Klarheit und die Einhaltung der Prinzipien der formalen Logik von Bedeutung. Das Postulat der subjektiven Interpretation beschreibt die Orientierung der soziologisch-typisierenden Analyse und Modellbildung am subjektiven Sinn der im ‚Feld‘ Handelnden. Das Postulat der Adäquanz verweist schließlich auf die notwendige Konsistenz der sozialwissenschaftlichen Konstruktionen mit den Common-Sense-Konstruktionen der Alltagswelt. Der Ansatz qualitativ-rekonstruktiver Forschung macht sich die Gleichursprünglichkeit alltagsweltlichen und sozialwissenschaftlichen Wissens zu Nutze – und sie ermöglicht den Forschenden damit die grundsätzliche *Zugänglichkeit* qualitativer Daten im Rahmen der eigenen Forschungspraxis. Der permanente Rückgriff auf die Common-Sense-Annahmen der Alltagswelt stellt also insofern kein methodologisches Problem dar, als die wechselseitige Bedingtheit qualitativer Forschung und alltagsweltlicher Annahmen bzw. Typisierungsleistungen in den methodologischen Prämissen qualitativer Forschung ja gerade transparent gemacht und reflektiert wird.

Wie bereits erörtert entstammen diese auf den Ansatz qualitativ-rekonstruktiver Forschung bezogenen Annahmen einer ganz bestimmten Theorietradition. Sie sind entstanden im Rahmen des maßgeblich von Schütz‘ Phänomenologie geprägten wissenssoziologischen Ansatzes, der davon ausgeht, dass die Wahrnehmung, Herstellung von Zusammenhängen, Typisierung und Generalisierung im Alltag sich nicht grundsätzlich von den (Erhebungs-, Interpretations- und Generalisierungs-)Verfahren der qualitativen soziologischen Forschung unterscheidet. Bei diesem Theorem handelt es sich somit nicht etwa um eine ‚Übersetzung‘ der methodologischen Prämissen Lindemanns (2008) hinsichtlich der Offenlegung der beobachtungsleitenden Annahmen einer Untersuchung in eine andere Theoriesprache – oder umgekehrt – sondern beide Positionen zielen auf einen jeweils anderen Zugang zu soziologischen Untersuchungsgegenständen ab und haben deshalb unterschiedliche Konsequenzen für die Erhebung und Interpretation sowie Darstellung qualitativer Forschungsergebnisse. Beide Ansätze werden jedoch in dieser Studie zusammengebracht, weshalb nun kurz skizziert werden

¹¹⁷ Freilich bleibt qualitative Forschung in der Regel nicht bei der systematisierenden Rekonstruktion von Common-Sense-Theorien stehen, sondern vielmehr widmet sie sich auf einer zweiten (latenten) Sinnenebene den „Prozessstrukturen der Hervorbringung praktischen Handelns und anderer sozialer Gegenstände“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 21).

soll, wie sie die empirische Forschung strukturiert haben und dafür systematisch miteinander verzahnt werden.

Die in der vorliegenden Arbeit vorgenommene sozialtheoretische Positionierung im Anschluss an Alfred Schütz und die sich daraus ableitenden methodologischen Konsequenzen bei gleichzeitiger Differenzierung zwischen den drei Ebenen der Theoriebildung im Anschluss an Gesa Lindemann führt zunächst zu einem methodologischen Problem: Einerseits kann man mit Lindemann (2008) den Anschluss an Schütz und die darauf basierende Trennung zwischen Konstruktionen erster und zweiter Ordnung als eine – unter vielen möglichen – sozialtheoretischen Prämissen identifizieren. Andererseits ließen sich im Sinne von Schütz (2004 [1953]) Aussagen auf der Ebene der Sozialtheorie bereits als beobachtungsleitende Annahmen ‚zweiter Ordnung‘ betrachten.¹¹⁸ Mit anderen Worten: Die Unterscheidung zwischen Konstruktionen ersten und zweiten Grades ist eine spezifische sozialtheoretische Annahme. Innerhalb *dieser* Sozialtheorie taucht Sozialtheorie als Beobachtungsgegenstand jedoch erneut auf – nämlich als sozialwissenschaftliche Theorie und daher immer schon Konstruktion *zweiten* Grades. Die methodologischen Prämissen rekonstruktiver Sozialforschung, die für das empirische Forschen im Rahmen der vorliegenden Studie leitend waren, sind also selbst sozialtheoretische Annahmen, die jedoch wiederum inhaltlich auf ihre eigenen Entstehungsbedingungen bezogen sind.¹¹⁹

Die Offenlegung der beobachtungsleitenden Annahmen mithilfe der Differenzierung in Sozialtheorie (Kapitel 3.a), gegenstandsbezogener Theorie (Kapitel 2) und Gesellschaftstheorie (Kapitel 3.b) bietet ein sinnvolles Mittel zur methodischen Kontrolle des Fremdverstehens, zur intersubjektiven Nachvollziehbarkeit der Analyse und zum Nachweis der Adäquanz von Beobachtungstheorie, Untersuchungsgegenstand und der hier entwickelten Theorie transzendenzvermittelter Inklusion. Zugleich wurde die Schütz'sche ‚Sozialtheorie‘ genutzt und auf dieser Grundlage auch der grundsätzlich qualitativ-rekonstruktive Anspruch der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung als Konstruktion zweiter Ordnung verfolgt. Ich möchte an dieser Stelle unentschieden lassen, ob hier Sozialtheorie mit Schütz als Konstruktion

¹¹⁸ Dies lässt sich analog zu der obigen Feststellung begreifen, auch Sozialtheorien seien prinzipiell historisch situiert.

¹¹⁹ Ein solches erkenntnistheoretisch-methodologisches Problem charakterisierten Berger und Luckmann (2004 [1969]) in ihrer Einleitung zur „Gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ mit den Worten, dies sei, „als wenn man einen Bus schieben will, in dem man fährt“ (ebd.: 14). Ihre Lösung besteht nun darin, das Problem an die Methodologie der Sozialwissenschaften als Teilgebiet der *Philosophie* zu delegieren – eine Lösung, die in dem Abschnitt einer soziologischen Arbeit, der explizit mit „methodologischer Positionierung“ überschrieben ist, freilich nicht möglich ist.

zweiter Ordnung oder umgekehrt vielmehr die Unterscheidung von Konstruktionen erster und zweiter Ordnung mit Lindemann als Sozialtheorie zu betrachten ist: Denn auch wenn es sich bei den Schütz'schen Annahmen selbst wiederum um Konstruktionen zweiter Ordnung handeln sollte – und nicht etwa bspw. ‚außersozioologisch gesetzte‘ Prämissen – werden sie im Folgenden so behandelt, *als ob* es sich um gleichsam universal gültige Annahmen handelt.

In jedem Fall fungieren damit die theoretischen Vorannahmen im Forschungsprozess als *Heuristik* (vgl. Lindemann 2014: 329) – sie ermöglichen es, erste ‚Interpretationsschneisen‘ in das Material zu schlagen, ohne jedoch deterministisch zu einem ganz bestimmten Ergebnis zu führen. Dies gilt genauso für die mit der Grounded Theory Methodologie (GTM) verbundenen sozialtheoretischen Annahmen, die in dieser Arbeit um das Leib-Körper-Konzept Plessners und die Differenzierungen der Formen von Zeit und Raum bei Schmitz ergänzt wurden (vgl. Kapitel 4.b.i). Im Sinne von Plessners Prinzip der ‚offenen Frage‘ ist mit der jeweiligen Sozialtheorie somit zwar bereits ein Vorentwurf des Gegenstandes verbunden, welcher die Garantie der *Beantwortbarkeit* der Frage beinhaltet – nicht jedoch die Garantie ihrer *Beantwortung* (vgl. Plessner 1981 [1931]: 181; Lindemann et al. 2018). Durch das deutende Verstehen der ‚Antworten‘ der beforschten Subjekte – also des erhobenen empirischen Materials – werden erst theoretische Zusammenhänge entwickelt. Es handelt sich hier also keineswegs um die bloße ‚Übersetzung‘ des empirischen Materials in vorab festgelegte theoretische Kategorien, sondern vielmehr ist der Forschungsprozess als Ganzes gekennzeichnet durch das beständige Changieren zwischen Forschungsheuristik und Analyseergebnissen, Theorie und Empirie. Diese zirkuläre Vorgehensweise liegt qualitativ-empirischer Forschung – wissenschaftstheoretisch begründet in ihrer hermeneutischen Tradition – zugrunde und wird sich auch in der Darstellung der angewendeten Verfahren der Datenerhebung und -auswertung wiederfinden.

Der Zugang zum Forschungsgegenstand für Forschende ist also nicht etwa ‚direkt‘, sondern vermittelt – sowohl durch den theoretischen Vorentwurf des Gegenstandes als auch die Forschungsbeziehung zum Forschungssubjekt, die zumeist mittels des *gleichen* Vorentwurfs methodologisch reflektiert wird (vgl. Lindemann et al. 2018). In dieser Arbeit wurden bspw. zu Beginn von Kapitel 3.a zwei sozialtheoretische Ausgangspunkte, die einen Vorentwurf meines Untersuchungsgegenstands der jüdischen Beschneidung liefern, benannt: Erstens die exzentrische Positionalität des Menschen sowie die Ableitung der drei anthropologischen Grundgesetze mit Plessner (1981 [1928]) und zweitens die Annahme alltagsweltlich ‚verankerter‘, sinnhaft handelnder leiblich sowie zeit- und raumhaft situierter Akteure mit

Schütz (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]). Beides taucht im Rahmen dieses Kapitels nun erneut auf, in dem es u.a. um die methodologische Reflexion der Forschungsbeziehung zwischen mir als Forscherin und den Forschungssubjekten geht. Wie bereits erläutert wurde qualitative Forschung und sozialwissenschaftliche Theoriebildung mit Schütz (2004 [1953]) als Konstruktion zweiten Grades, die auf den Konstruktionen der alltagsweltlichen Akteure aufbaut, beschrieben. Zudem lässt sich der Zugriff auf den Forschungsgegenstand mit Plessners Konzept der ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ charakterisieren (vgl. Lindemann et al. 2018). Dieses Prinzip wird im Folgenden für die drei Ebenen des theoretischen Vorentwurfs (1), der Annahmen über die Beziehungen der Beforschten ‚untereinander‘ sowie zur Forschenden im Feld (2) und die methodologische Reflexion dieser Forschungsbeziehung (3) erläutert:

1. Die Beziehung zwischen Forscherin und Forschungsgegenstand ist *vermittelt* über einen theoretischen Vorentwurf des Gegenstandes: Es handelt sich bei der Untersuchung der jüdischen Beschneidung in dieser Arbeit um die sinnhaft strukturierte Praxis leiblicher Akteure, deren zeit- und raumhafte Bezüge es zu analysieren gilt.
2. Gleichzeitig erscheint gerade *aufgrund* dieser Annahmen der Vollzug dieser Praktiken in der Alltagswirklichkeit als unmittelbar. Auf der Ebene sozialer Wirklichkeit spielt daher auf den ersten Blick die *Unmittelbarkeit* eine größere Rolle.
3. Auch die Forschungsbeziehung – bspw. der Zugang und die Aufnahme im ‚Feld‘ oder das Interagieren mit den Beforschten während der Interviews (was in den folgenden Teilkapiteln jeweils ausführlich erläutert wird) – wird primär als *unmittelbar* erfahren.

‚Vermittelt unmittelbar‘ ist das Verhältnis deshalb, weil Vermittlung und Unmittelbarkeit trotz einer möglichen stärkeren Gewichtung eines Pols auf der jeweiligen Ebene prinzipiell jedoch *zusammenzudenken* sind:

1. Für den Zweck der Analyse tritt die Vermitteltheit des Untersuchungsgegenstandes durch den theoretischen Vorentwurf in den Hintergrund. Die Daten werden als unmittelbare Grundlage der Interpretation behandelt, obwohl deren Vermitteltheit – etwa durch die Offenlegung im ‚Theoriekapitel‘ – reflexiv eingeholt werden kann.
2. Auch auf der Ebene dessen, was unmittelbar als Forschungsgegenstand erscheint, wird nicht nur die Erfahrung von Unmittelbarkeit gemacht, sondern auch die Vermitteltheit immer wieder thematisiert. Die Forschungssubjekte antworten selten unmittelbar auf

‚die‘ Forschungsfrage, sondern Hinweise finden sich gerade in den *latenten* Sinnstrukturen, die den konkreten sozialen Praktiken zugrundeliegen.

3. Wird die Forschungsbeziehung selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht, erfolgt auch dies theoretisch vermittelt durch den Vorentwurf des Gegenstands. Das Interpretieren der Daten selbst kann also ebenfalls als eine zeit- und raumhaft situierte Praxis leiblicher Akteure reflektiert werden.

Nachdem in diesem Teilkapitel die methodologische Positionierung im Hinblick auf die Rolle der beobachtungsleitenden Annahmen, den Ansatz qualitativ-rekonstruktiver Forschung sowie die methodologischen Prinzipien der offenen Frage und der vermittelten Unmittelbarkeit zur Gewährleistung der methodologischen Kontrolle des Fremdverstehens erläutert wurden, widmen sich die folgenden Unterkapitel der konkreten methodischen Reflexion des Forschungsprozesses. Dabei steht zunächst die Grounded Theory Methodologie (GTM) als übergeordneter Forschungsstil im Mittelpunkt, bevor die einzelnen Schritte der Datenerhebung und Auswertung ausführlich beschrieben werden.

4.b Methodische Reflexion des Forschungsprozesses

Die Grounded Theory Methodologie (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 190ff; Strauss 1998; Strauss/Corbin 1996; Strübing 2018) ist – trotz ihrer häufigen ‚Nutzung‘ in genau diesem Sinne – mehr als ein reines Kodierverfahren. Vielmehr war die GTM in dieser Arbeit als *Forschungslogik* von der Formulierung des Erkenntnisinteresses und der Fragestellung über die Entwicklung des Zugangs zum Feld, die Datenerhebung, das Sampling bis hin zur sukzessiven Interpretation des empirischen Materials und der Integration der Ergebnisse zu einer Theorie in Form der hier vorzustellenden mehrdimensionalen Vermittlungsstruktur der Beschneidung bedeutsam. Im Hinblick auf die Datenerhebung legte das Ziel der Studie, die leibliche und zeithafte Struktur des Beschneidungsrituals in seinem praktischen Vollzug zu rekonstruieren, zudem ein methodisches Verfahren nahe, das den konkreten Ablauf des Rituals und seine praktische Umsetzung in den einzelnen Familien in den Fokus rückt. Zunächst erschien in diesem Zusammenhang die teilnehmende Beobachtung als die Methode der Wahl. Jedoch gestaltete sich der Feldzugang – insbesondere zum jüdischen Feld – als zentrale Herausforderung dieser Arbeit. Sensibilisiert durch die anhaltende öffentliche und mediale Debatte in den Jahren 2012 und 2013 wurde meinen Anfragen zumeist mit Skepsis, bisweilen auch direkter Ablehnung, begegnet – obwohl ich bereits während der Kontaktaufnahme auf die Unterschiede zwischen journalistischen Anfragen, normativ-politischen Urteilen und meinem

soziologischen Forschungsinteresse sowie die strenge Einhaltung datenschutzrechtlicher Bestimmungen und forschungsethischer Richtlinien explizit verwiesen habe. Zusätzlich bedingt durch die geringe Fallzahl von nur ca. 150 bis 250¹²⁰ durchgeführten jüdischen Beschneidungen in Deutschland pro Jahr kam deshalb im jüdischen Feld keine teilnehmende Beobachtung zustande. Stattdessen ermöglichten es mir jedoch sechs Experteninterviews mit Rabbinern¹²¹ und Beschneidern auf der einen Seite sowie elf narrativ angelegte Familieninterviews mit jüdischen Eltern und/oder ihren Kindern, einen Einblick in die konkreten Erfahrungen mit der Umsetzung des Rituals zu erlangen. Die Durchführung der narrativ orientierten Interviews – welche schließlich das Kernstück der Analyse bildeten – hatte gegenüber einer Ritualanalyse mittels teilnehmender Beobachtung zudem den Vorteil, insbesondere die Zeitstruktur des Rituals genauer in den Blick zu bekommen, denn das Erhebungsverfahren ist mit seiner Präferenz für die Darstellungsform der Erzählung selbst auf Zeit- bzw. Prozesshaftigkeit angelegt. Familiengeschichtliche Entwicklungen und Prozesse, die in die Zeitstruktur des Rituals eingeschrieben sind, wurden so zum Teil im Interview interaktiv reproduziert. Auch konnte so das leibliche Erleben – in Differenz zur Veränderung des gegenständlichen Körpers – aus der Perspektive der unterschiedlichen Beteiligten genauer thematisiert werden. Die Unterscheidung zwischen leiblichem Erleben und körperlichen Bezügen würde in der ‚Außenperspektive‘ möglicherweise verschwimmen, denn alltagsweltlich wird ja in der modernen Gesellschaft gerade von einer Deckung zwischen Leib und Körper ausgegangen. Schließlich waren für die Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Strukturlogik des Rituals insbesondere die feldinternen Deutungen und Semantiken als gemeinsame Orientierungen der Beteiligten von Relevanz. Dagegen kann keine Aussage über das *tatsächliche Erleben* bspw. des Kindes getroffen werden, was eine teilnehmende Beobachtung möglicherweise suggerieren würde. Relevant sind also z.B. nicht so sehr die während der Beschneidung erfolgten kindlichen Äußerungen, sondern die aus den empirischen Daten rekonstruierbare Sensibilisierung der beteiligten Akteure für ebendiese Äußerungen als *kommunikative Ausdrucksakte*.

Zusätzlich zu den Interviews im jüdischen Kontext wurden in einer zweiten Erhebungswelle weitere fünf Expertengespräche mit religiösen Gelehrten, Beschneidern und medizinischem Personal sowie zehn Familiengespräche im Feld muslimischer Beschneidung geführt. Die Daten aus dem muslimischen Feld konnten zudem durch vier teilnehmende Beobachtungen in

¹²⁰ Zur Ermittlung dieses Schätzwertes vgl. Kapitel 1.

¹²¹ Aus Datenschutzgründen möchte ich alle Rabbiner und Beschneider im Folgenden als männliche Gesprächspartner vorstellen (vgl. Kapitel 4.b.iii).

einer ärztlichen Praxis ergänzt werden. Sie dienten insgesamt dem Vergleich, der Kontrastierung sowie der Schärfung der theoretischen Konzepte, die mit Bezug zum jüdischen Feld entwickelt wurden. Das der Analyse zugrundeliegende qualitative Datenmaterial wurde insgesamt in einem Zeitraum von eineinhalb Jahren zwischen März 2013 und November 2014 erhoben.

Das im Kern sequenzanalytische Vorgehen des offenen Kodierens der Transkripte, das bereits nach der Durchführung des ersten Interviews begann, diente der systematischen und intensiven Analyse des empirischen Materials. Bei der Feinanalyse unter Hinzuziehen von Techniken der Objektiven Hermeneutik (vgl. Oevermann et al. 1979; Wernet 2009) und der – entsprechend der mal individuellen, mal kollektiven Erhebungsform im Sinne narrativer Einzel-, Paar- oder Familieninterviews – Narrationsanalyse (vgl. Schütze 2016 [1983]; Rosenthal 2011) bzw. der Dokumentarischen Methode (vgl. Bohnsack 2014; Przyborski 2004) konzentrierte ich mich auf die Interviews mit meinen jüdischen Gesprächspartnern. Erst beim axialen und selektiven Kodieren zog ich die Daten aus dem Feld der muslimischen Beschneidung heran. Durch das konstante Vergleichen, die Arbeit mit dem Kodierparadigma unter Berücksichtigung der eigenen sozialtheoretisch festgelegten Analysedimensionen sowie die Anwendung der Techniken zur Erhöhung der theoretischen Sensibilität (vgl. Strauss/Corbin 1996: 41ff) wurde während des offenen Kodierens zunächst eine Fülle von Konzepten und Lesarten produziert, die sicherstellte, dass sich das Datenmaterial in seiner Interpretationsbreite voll ausschöpfen und im Laufe des axialen und schließlich selektiven Kodierens zu theoretisch gesättigten Konzepten und Kategorien¹²² verdichten ließ. Die Arbeitsschritte der Erhebung von immer wieder neuen Daten nach dem Prinzip des theoretischen Samplings, der Interpretation des empirischen Materials sowie des Schreibens theoretischer Memos wurden miteinander verschränkt, d.h. sie erfolgten im ständigen Wechsel, sodass es zur Generierung einer dichten und in sich kohärenten Theorie gekommen ist, die in den empirischen Daten gründet und auf den eingangs vorgestellten sozialtheoretischen Annahmen basiert.

Die Einhaltung des Datenschutzes, die Berücksichtigung der forschungsethischen Prinzipien der informierten Einwilligung und des sorgsamsten, streng vertraulichen Umgangs mit dem empirischen Material bildeten insbesondere vor dem Hintergrund der besonderen Sensibilität sowie der quantitativen Begrenztheit des Feldes durchgehende Prämissen des

¹²² Die Begriffe Kode, Konzept und Kategorie verwende ich in Anlehnung an Strauss (1998) an dieser Stelle weitgehend synonym, wenngleich Kategorien in der Methodoliteratur bisweilen auch als ‚höherwertige Konzepte‘ dargestellt werden (vgl. Bischof/Wohlrab-Sahr 2018: 87; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 210).

Forschungsprozesses (vgl. Hopf 2013; von Unger 2015). Dabei dienten mir die Richtlinien des Ethik-Kodexes der Deutschen Gesellschaft für Soziologie als Orientierung (vgl. DGS/BDS 2017). Die strenge Einhaltung der hier enthaltenen Vorgaben insbesondere bezogen auf den vertraulichen Umgang mit den erhobenen personenbezogenen Daten sowie die Datensicherung und den Datenschutz hatte zur Folge, dass auch für die Veröffentlichung weitreichende Strategien der Anonymisierung und Maskierung der Fälle eingesetzt wurden, die bei der Vorstellung des empirischen Materials im Detail erläutert werden. Aus insgesamt 32 durchgeführten Interviews sind so 33 ‚Fälle‘ entstanden, die die Grundlage der Analyse gebildet haben. Dies war auch deshalb möglich, weil es sich bei dem Forschungsergebnis primär um die Rekonstruktion eines übergreifenden Idealtypus des jüdischen Beschneidungsrituals in den Dimensionen des Leibs und der Zeit handelt, während die einzelfallbezogene Bildung von (Real-)Typen auf Basis der jeweils herausgearbeiteten familienspezifischen Fallstruktur diesem Interesse nachgeordnet war. Nichtsdestotrotz wurde bei der Maskierung darauf geachtet, keine Sinnverfälschungen vorzunehmen, sodass die Fälle auch für sich genommen eine wertvolle Grundlage der Analyse bildeten.

Im Folgenden möchte ich zunächst wesentliche Grundprinzipien der Grounded Theory Methodologie (4.b.i) sowie die einzelnen Methoden der Datenerhebung (4.b.ii) vorstellen. Dann gehe ich auf die Verfahren der Datenaufbereitung (4.b.iii) ein, bevor ich den Fokus auf die verwendeten Methoden der Interpretation des empirischen Materials (4.b.iv) lege. Dazu werde ich mich vor allem mit den Aspekten genauer befassen, die die spezifische Umsetzung der methodischen Prinzipien und die Besonderheiten des Feldes betreffen. An Beispielen aus dem empirischen Material erläutere ich das eigene Vorgehen, sodass nachvollziehbar wird, wie ich bei der Erhebung und Interpretation der Daten vorgegangen bin und die Ergebnisse des nachfolgenden Kapitels zustande gekommen sind. Abschließend gehe ich auf die vorliegende Form der Generalisierung der Interpretationsergebnisse ein (4.b.v).

4.b.i Grounded Theory Methodologie als übergeordneter Forschungsstil

Der Bezug zur GTM in dieser Arbeit war Bestandteil der eigenen methodologischen Positionierung und leitete den gesamten Forschungsprozess vom Anfang bis zum Ende an (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 190ff; Strauss 1998; Strübing 2018). Einige der mit der GTM verbundenen, oft mehr oder weniger implizit bleibenden beobachtungsleitenden Annahmen, die mit den Theorietraditionen des Symbolischen Interaktionismus der Chicago School sowie der Handlungstheorie des amerikanischen Pragmatismus verbunden sind, wurden jedoch in ihrer Anschlussfähigkeit kritisch hinterfragt und um einige der sozialtheoretischen Kategorien aus

dem Theorieteil ergänzt (vgl. Strübing 2018: 31ff). Die Abfolge von *induktiven* Schritten – der Datenerhebung und Hypothesengenerierung auf Basis des empirischen Materials – und *deduktiven* Schritten – des theoretischen Samplings und der Überprüfung und Ausdifferenzierung bereits entwickelter Konzepte mit neuem Material – erscheint in diesem Zusammenhang als ein probates Mittel der Theoriebildung auf Basis qualitativer Forschungsdaten (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 196ff). Auch die sich aus der handlungstheoretischen Fundierung ergebende Notwendigkeit einer prozessualen Methode zur Erfassung der Veränderbarkeit von Phänomenen der sozialen Wirklichkeit entspricht im Großen und Ganzen der in dieser Arbeit veranschlagten Perspektive, durch die ja insbesondere auch die zeithaften Bezüge, welche im Beschneidungsritual aktualisiert werden, herausgearbeitet werden sollen. Das Kodierparadigma, welches ebenfalls im symbolischen Interaktionismus verwurzelt ist, um beim Kodieren der Daten den Fokus auf *Bedingungen, Konsequenzen, Strategien und Taktiken* sowie *Interaktionen* zu legen (vgl. Strauss 1998: 56f), ist zudem weitgehend konform mit den akteursorientierten Annahmen der hier in Anschlag genommenen kultursoziologischen Perspektive. Allerdings ist es für die vorliegende Arbeit zum einen zu ergänzen um die Annahmen, die der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners entspringen, zum anderen um Kategorien, die aus der Leibphänomenologie von Herrmann Schmitz übernommen wurden.¹²³

Zentral ist in dieser Hinsicht einmal das bereits in Kapitel 3.a eingeführte und im methodologischen Teil aufgegriffene Prinzip der *vermittelten Unmittelbarkeit*, welches die Welterfahrung von Akteuren strukturiert und bei der Analyse des empirischen Materials mal eine stärkere Gewichtung des Pols der Vermitteltheit, mal eine stärkere Gewichtung des Pols der Unmittelbarkeit rekonstruieren lässt. Dies zeigt sich – wiederum methodologisch gewendet – auch bei der Reflexion auf die GTM als übergeordnete Forschungslogik dieses Projektes.¹²⁴ Das Kodierparadigma dient einerseits der ‚Vermittlung‘ der empirischen Daten durch die theoretische Brille des symbolischen Interaktionismus. Die Daten werden aber gerade durch diese Vermittlung von den Forschenden als vermeintlich ‚unmittelbar‘ erfasst. Die für die

¹²³ Die Möglichkeit der dem jeweiligen Forschungsgegenstand angemessenen Ergänzung, Differenzierung bzw. Veränderung des Kodierparadigmas legt bereits Glaser (1978) nahe, „der in seiner Schrift ‚Theoretical Sensitivity‘ auf die Diversität möglicher theoretischer Hintergründe für die Analyse nach der Grounded Theory hinweist und das oben beschriebene Kodierparadigma als nur eine Form unter vielen Möglichkeiten behandelt, die Daten analytisch aufzubrechen“ (Lindemann et al. 2018: 11f). Der Artikel von Tiefel (2005) sei ebenfalls als Beispiel dafür genannt, inwiefern das Kodierparadigma der Grounded Theory ergänzt bzw. verändert werden kann.

¹²⁴ Wir – vgl. Gesa Lindemann, Jonas Barth und Susanne Tübel (2018) – haben daher bereits an anderer Stelle den Vorschlag gemacht, das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit als *Gütekriterium* qualitativer Forschung zu etablieren.

Grounded Theory charakteristische Beschreibung des Kodiervorgangs als das „Entdecken von Kategorien“ (Strauss/Corbin 1996: 47) macht diese Wahrnehmung in Bezug auf die Praxis des Kodierens besonders deutlich. Gleichzeitig legt der Anspruch des ‚theorieorientierten Kodierens‘ (vgl. Bischof/Wohlrab-Sahr 2018; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 201ff) offen, dass mittels der analytischen Konzeptualisierung eine „Distanzierung von den Daten“ (Strauss 1998: 59) erreicht werden soll, die die Ebene einer bloßen Deskription oder Alltagsdeutung von Phänomenen überschreitet und stattdessen zu einer theoretisch gesättigten, wissenschaftlichen Theorie führt. Strauss grenzt sich deshalb explizit gegen ein rein zusammenfassendes, paraphrasierendes Vorgehen beim Bilden von Kategorien ab (vgl. ebd.). Erst durch das Stellen von Fragen mit Bezug auf die vier zentralen Dimensionen des Kodierparadigmas gelinge es, theoretische Zusammenhänge *aus dem Material heraus* zu entwickeln (vgl. ebd.: 44; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 212).¹²⁵

Das unauflösbare Verhältnis zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit in der GTM, welches sich im methodologischen Prinzip der *vermittelten Unmittelbarkeit* ausdrückt, hat in den letzten Jahrzehnten zu heftigen Debatten zwischen unterschiedlichen Vertretern und schließlich zu der Ausdifferenzierung unterschiedlicher „Schulen“ der Grounded Theory nach Strauss und Glaser geführt (vgl. Mey/Mruck 2011):

„Während Glaser für ein eher offenes induktives Vorgehen plädiert, das so wenig theoretische Vorannahmen wie möglich enthält, und damit den Aspekt der Unmittelbarkeit stark macht, gehört für Strauss – vor allem in späterer Zusammenarbeit mit Juliet Corbin – der eher werkzeugmäßige Gebrauch des Kodierparadigmas, aber auch die Verifikation und Nutzung bestehender Theorien zum Forschungsprozess dazu. Das analytische Vorgehen wird mit seiner lehrbuchartigen Explikation zugleich stärker reflektiert, wodurch der Aspekt der Vermitteltheit nun etwas stärker in den Vordergrund tritt.“ (Lindemann et al. 2018: 14)

In dieser Arbeit schließe ich an die Strauss'sche Weiterentwicklung der Grounded Theory an, indem die sozialtheoretischen Prämissen der Analyse transparent gemacht und auf dieser Grundlage wiederum theoretische Zusammenhänge deutend aus dem empirischen Material entwickelt werden. Zugleich *scheinen* viele der theoretischen Kategorien im Prozess des Interpretierens unmittelbar aus dem empirischen Material zu *emergieren* – die theoretische

¹²⁵ Freilich können ‚generative‘ Fragen zunächst auch noch viel allgemeiner sein – etwa: „Welcher Art von Studie sind diese Daten angemessen“ (Strauss 1998: 60)? Zudem gibt es auch noch weitere, häufig verwendete Versionen des Kodierparadigmas. Strauss und Corbin (1996: 75) unterscheiden zusätzlich bspw. noch Phänomen und Kontext sowie zwischen ursächlichen und intervenierenden Bedingungen. Glaser (1978: 74ff) differenziert in seiner Schrift „Theoretical Sensitivity“ sogar zwischen 18 unterschiedlichen ‚Kodierfamilien‘, wobei die ‚C-Familie‘ im Großen und Ganzen dem klassischen, auch von Strauss und Corbin genutzten Kodierparadigma entspricht.

Vermitteltheit des Zugangs zu den Daten tritt während der Arbeit nach den Prinzipien der GTM gewissermaßen ‚systematisch‘ in den Hintergrund.

Neben den bereits in Kapitel 4.a aufgegriffenen Annahmen, die vor allem der kultursoziologischen Perspektive Schütz’scher Prägung entsprechen und gut vereinbar mit den Annahmen des Kodierparadigmas im Sinne seiner Fundierung in Handlungstheorie und Symbolischem Interaktionismus sind, soll nun noch auf zwei weitere Aspekte hingewiesen werden, die das ‚klassische‘ Kodierparadigma nach Strauss (1998: 57) – mit dem Fokus auf Bedingungen, Konsequenzen, Strategien und Taktiken sowie Interaktionen – für die in dieser Arbeit vorgenommene Analyse ergänzen. Zum einen handelt es sich um die analytische Differenzierung zwischen Leib und Körper nach Plessner (1981 [1928]), welche in Kapitel 3.a.ii eingeführt wurde. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die leiblichen Bezüge, die in der jüdischen Beschneidungspraxis von den Beteiligten in der Interaktion wahrgenommen werden, systematischer zu rekonstruieren. Im Fokus der Analyse steht damit also nicht nur der gegenständliche kindliche Körper, von dem die Vorhaut ‚abgeschnitten‘ wird, sondern auch das leibliche Spüren der Beteiligten. Eng damit verbunden ist zum anderen die analytische Differenzierung zwischen unterschiedlichen Formen von Zeit und Raum. Eine, die Plessner’sche Unterscheidung unterschiedlicher Raum- und Zeitformen gewissermaßen systematisierende Differenzierung der Weisen von Zeit – als Dauer, Modalzeit und Lagezeit – sowie des Raums – als Weite, Richtungsraum und Ortsraum – habe ich von Schmitz (1964; 1980a; 2011; 2014; vgl. Lindemann 2014) übernommen. Damit lassen sich auch die zeit- und raumhaften Bezüge, die im Beschneidungsritual für die beteiligten Akteure relevant werden, genauer in den Blick nehmen und der Interpretation besser zugänglich machen. Noch einmal muss jedoch betont werden, dass die hier vorgestellten – und in Kapitel 3 ausführlich beschriebenen – sozialtheoretischen Kategorien im Forschungsprojekt lediglich als Heuristik dienen. Wie sich zeigen wird, hat die empirische Forschung dazu geführt, dass auch einige der sozialtheoretischen Grundannahmen während des Forschungsprozesses ‚irritiert‘ (vgl. Lindemann 2008) und daher differenziert bzw. ergänzt wurden.¹²⁶

4.b.ii Datenerhebung – Experteninterviews, Familiengespräche und teilnehmende Beobachtung

Im Folgenden möchte ich detailliert auf die einzelnen Schritte der Datenerhebung nach dem Prinzip des Theoretical Samplings im Sinne der GTM und die spezifischen qualitativen

¹²⁶ Ein Beispiel dafür ist das Konzept „leiblicher Verbundenheit“, das in Kapitel 5.a.i herausgearbeitet wird.

Erhebungsmethoden eingehen, die dabei zum Einsatz gekommen sind. Im Mittelpunkt stehen Experteninterviews sowie Familiengespräche, welche jedoch bisweilen den Charakter narrativer Einzel- oder auch Paarinterviews angenommen haben, während andere wiederum – abhängig vom Interaktionsgrad – Züge von Gruppendiskussionen getragen haben. In einem ersten Schritt der Feldforschung fragte ich zunächst Rabbiner und Beschneider für die explorativen Experteninterviews an. Dazu bediente ich mich eines Kurzexposés, das inhaltlich in Bezug auf die genaue Ausrichtung meines Forschungsprojekts recht allgemein gehalten war, um während der Erhebung mehr Raum für Relevanzsetzungen seitens der Interviewpartner zu lassen. Diese Interviews lieferten einerseits grundlegende ‚feldinterne‘ Informationen, die Beschreibung unterschiedlicher Beschneidungsmöglichkeiten sowie primär religionsgesetzliche Begründungs- und Deutungsmuster. Andererseits ermöglichten sie es auch, den Kontakt zu Familien herzustellen, die bereits die Beschneidung eines oder mehrerer ihrer Söhne erlebt hatten. Die in ihrer Form narrativ angelegten Einzel-, Paar- oder Familiengespräche mit den Eltern und/oder Kindern in den jeweiligen Familien bildeten dann den Kern der Datenerhebung. Im Mittelpunkt stand die jeweilige ‚Beschneidungsgeschichte‘ der Jungen. Der Einsatz der Familieninterviews in den Fällen, in denen sich die Beteiligten dazu bereiterklärten, diente u.a. dazu, die Perspektive mehrerer Generationen auf den Forschungsgegenstand einzufangen. Es galt dabei, zu analysieren, wie ein gemeinsames Verständnis der Bedeutung des Rituals innerhalb der Familien ausgehandelt wird, wobei jeweils maximal zwei Generationen, nämlich die Eltern und ihre Kinder, anwesend waren (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2009: 30). Waren die Kinder während des Interviews nicht zugegen bzw. noch nicht sprachfähig, ermöglichten es Paarinterviews als kollektive Erhebungsform, dass sich Aushandlungen über Entscheidungen im Vorfeld und während der Beschneidung gleichsam innerhalb der Interaktion des Paares im Interview reproduzierten (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 6ff). In den Fällen, in denen ein Familien- oder Paarinterview nicht zustande kam, wurden narrative Einzelinterviews (vgl. Schütze 2016 [1983]; Rosenthal 2011) geführt, die das Erzählen der individuellen Beschneidungsgeschichte – mal aus der Sicht eines Elternteils, mal aus der Sicht des jugendlichen oder schon erwachsenen Sohnes, wenn dieser im erinnerungsfähigen Alter beschnitten wurde – zum Gegenstand hatten. Je nach Alter der Kinder und Kontext der Beschneidung konnten so nach und nach ganz unterschiedliche Fälle nach dem Prinzip des minimalen und maximalen Vergleichs im Zuge des Theoretical Samplings zusammengetragen werden: von der Beschneidung durch einen *mohel* am achten Lebenstag des Kindes im familiären Rahmen auf dem eigenen Wohnzimmertisch oder eingebettet in eine

öffentliche Zeremonie in der jüdischen Gemeinde bis hin zur Beschneidung im frühen Jugendalter im Vorfeld der *bar mitzwa* in einer Arztpraxis.

(1) Zugang zum Feld und explorative Experteninterviews

Der erste Schritt der Feldforschung begann bei diesem Projekt damit, sich mit der Struktur jüdischer Gemeinden in Deutschland vertraut zu machen, diese aufzusuchen und geeignete Kontakte ausfindig zu machen. Es erschien mir dabei sowohl praktisch notwendig als auch forschungsethisch geboten von Anfang an mein Forschungsinteresse gegenüber wichtigen ‚Gatekeepern‘ wie den Rabbinern in den Gemeinden offenzulegen. Die Kontaktaufnahme erfolgte, wenn möglich, persönlich oder telefonisch, teilweise aber auch per E-Mail. Dabei wurde die Gelegenheit genutzt, die Experten, von denen vermutet wurde, dass sie bereits in eine Reihe von Beschneidungen involviert waren und daher über ihre Erfahrungen berichten könnten, für Interviews anzufragen.¹²⁷ Dabei musste ich jedoch berücksichtigen, dass ich als Forscherin aus Perspektive des Feldes durch ‚doppelte Fremdheit‘ gekennzeichnet bin. Zum einen bin ich selbst nicht jüdisch, wobei zu beachten ist, dass sich insbesondere die orthodoxen Gemeinden – nicht zuletzt aus Sicherheitsgründen – zum Teil recht stark von der nicht-jüdischen Öffentlichkeit abschirmen. Zweitens bin ich eine Frau, die sich mit einem Ritual befasst, das ausschließlich für männliche Juden vorgesehen ist.¹²⁸ Bedenkt man, dass in vielen (orthodoxen) Synagogen eine Trennung der Männer- und Frauenbereiche existiert und Frauen bei der Beschneidung zumeist nicht anwesend sind, wird deutlich, dass mit der Ansprache von Rabbinern und Gemeindemitgliedern zu ihren persönlichen Erfahrungen mit dem Thema Beschneidung gleich in mehrfacher Hinsicht eine Grenzüberschreitung erfolgte. Sich als nicht-jüdische Frau für ein Forschungsthema zu interessieren, bei dem das männliche Geschlecht buchstäblich im Mittelpunkt des Interesses steht, erscheint wie das Eindringen in einen Tabubereich und daher als große Herausforderung der Feldforschung. Andererseits erwies sich meine ‚doppelte Fremdheit‘ in gewisser Hinsicht sogar als Vorteil. Da auf mich als Nicht-Jüdin bestimmte geschlechterspezifische Regeln, die innerhalb der Gemeinde gültig sind, keine Anwendung fanden, wurde ich in vielen Fällen von der Offenheit meiner Interviewpartner überrascht. Als außenstehende Forscherin genoss ich somit in gewisser Weise einen Sonderstatus. Auch schien meinen Interviewpartnern in vielen Fällen eine genauere und

¹²⁷ Für eine detaillierte Beschreibung des typischen Ablaufs und der methodischen Prinzipien von Experten- und Leitfadeninterviews vgl. Meuser/Nagel (2002) sowie Przyborski/Wohlrab-Sahr (2014: 118ff).

¹²⁸ Vgl. zur Bedeutung des Geschlechts für die Interaktion zwischen Forschender und Beforschten auch Behnke/Meuser (1999: 77ff).

gleichsam unumwundenere Explikation der thematisierten Sachverhalte notwendig, als wenn ich mit dem Gemeindeleben eng vertraut gewesen wäre.¹²⁹

In einigen Fällen kam es bei den Experteninterviews zudem bereits zu interessanten Überschneidungen unterschiedlicher Perspektiven, wenn etwa eine rabbinische Sichtweise mit der eines Beschneiders zusammenfiel oder zugleich Expertenwissen aus dem medizinischen Feld vorlag. Auch wurden – soweit vorhanden – die Erfahrungen mit den Beschneidungen eventuell vorhandener eigener Söhne nicht etwa ausgeklammert, sondern ebenfalls zum Gegenstand der Interviews gemacht. Wie sich herausstellte, waren dies bisweilen sogar die einzigen direkten Erfahrungen der Rabbiner mit dem Beschneidungsritual, was auf die geringe ‚Beschneidungsdichte‘ in den jüdischen Gemeinden Deutschlands zurückzuführen ist (vgl. Kapitel 1).

In Vorbereitung auf die Interviews, die zumeist in den Räumlichkeiten der jeweiligen jüdischen Gemeinde stattfanden, wurde ein Leitfaden erstellt. Dabei handelt es sich lediglich um ein thematisches Gerüst zur Orientierung. Der Aufbau folgt – wie bei allen qualitativen Interviews – grundsätzlich dem folgenden Ablaufschema (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b 67ff; 121ff; 127ff):

1. Eine mehr oder weniger thematisch eingegrenzte Aufforderung zur selbstläufigen Darstellung.
2. Immanente Fragen, die an bereits Gesagtes anschließen und die Darstellung von Sachverhalten detaillieren bzw. inhaltliche Lücken schließen sollen.
3. Exmanente Fragen, welche im Anschluss zusätzliche, bisher noch nicht erwähnte thematische Komplexe berühren und wiederum zu einer selbstläufigen Darstellung anregen.

Die Reihenfolge der Fragen in allen ‚Leitfäden‘ dieser Studie wurde je nach Bedarf verändert. Thematische Aspekte, die unvorhergesehen im Interview aufkamen, wurden aufgegriffen und mittels immanenter Nachfragen vertieft, bestimmte exmanente Nachfragen aber auch zurückgestellt oder gänzlich weggelassen, wenn diese sich als nicht passend für den Gesprächspartner erwiesen. Der Leitfaden für die Gespräche mit den Beschneidern und

¹²⁹ Dass das Ziel einer solchen Offenheit möglicherweise auch Provokation bis hin zur ‚Abschreckung‘ der Forscherin von ihrem Forschungsthema sein könnte, möchte ich an dieser Stelle zumindest erwähnen.

Rabbinern folgt in seinem Aufbau dem Prinzip ‚vom Allgemeinen zum Besonderen‘: Nach der Selbstpräsentation der Experten entstand durch die Aufforderung zur Beschreibung des typischen Ablaufs einer Beschneidung aus Sicht des jeweiligen Experten zu Beginn in den meisten Fällen bereits eine längere selbstläufige Darstellung. An diese ließ sich mittels immanenter Nachfragen anknüpfen, die auf detailliertere Beschreibungen und das Erzählen von Beispielepisoden abzielten. Erst zum Ende hin wurden Fragen zum jeweiligen „Deutungswissen“ (ebd.: 124) gestellt, also Fragen, die auf argumentativer bzw. theoretischer Ebene angesiedelt waren. Die Beschneidungsdebatte klammerte ich – soweit dies möglich war – aus allen Interviews zunächst aus bzw. griff sie erst gegen Ende der Gespräche auf, um zu vermeiden, dass die Interviewpartner sich auf eine zu stark argumentierende oder möglicherweise rechtfertigende Position zurückziehen, und stattdessen im Hauptteil des Gesprächs ihr Erfahrungswissen preisgeben (vgl. Meuser/Nagel 2002: 75).

Da die Expertengespräche insgesamt von explorativer Natur waren, wurden die enthaltenen Wissensbestände auch als „Kontextwissen“ (ebd.: 76) zur Vorbereitung der familienbiografisch orientierten Einzel-, Paar- oder Familiengespräche genutzt. Einige Expertengespräche enthielten jedoch selbst einen solch hohen Anteil an familiärem Erfahrungswissen, dass dieses ebenfalls zur Grundlage der Analyse gemacht wurde. Auch das „Betriebswissen“ (ebd.) von Beschneidern war für diese Untersuchung von besonderem Interesse und wurde detailliert im Sinne des weiter unten ausführlich beschriebenen Kodiervorgangs ausgewertet.

Die Akquise weiterer Interviewpartner erfolgte, nachdem der Feldzugang einmal eröffnet war, weitgehend im Schneeballsystem nach den Prinzipien des Theoretical Sampling. Bei der Auswahl der Interviewpartner orientierte ich mich also an den bereits entwickelten Kategorien, d.h. der sich sukzessive entwickelnden Theorie. Dieses für die GTM typische Vorgehen diente dazu, gefundene theoretische Zusammenhänge zu verifizieren, zu differenzieren und weiterzuentwickeln (vgl. Strauss 1998: 70f; Strübing 2018: 38ff). Angeleitet durch das Prinzip der minimalen und maximalen Kontrastierung (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 204ff; Strauss/Corbin 1996: 44ff) suchte ich zunächst nach systematisch ähnlich gelagerten Fällen und dann auch nach kontrastierenden Fällen im Hinblick auf die Dimensionen, die sich bei der Datenauswertung als besonders relevant herausstellten. Das heißt auch, dass die Analyse bereits nach der Erhebung des ersten Interviews begann und im ständigen Wechsel mit der Erhebung neuer Daten und dem Verfassen theoretischer Memos erfolgte. Sowohl in Hinblick auf die Experteninterviews als auch die Familiengespräche erschien die Größe und religiöse Ausrichtung der Gemeinde, die jeweilige geschlechtliche Perspektive als Mann oder Frau auf

den Untersuchungsgegenstand sowie das Herkunftsland¹³⁰ der Interviewpartner besonders bedeutsam. Letzteres steht wiederum in engem Zusammenhang mit der erlebten Selbstverständlichkeit der Beschneidung im eigenen Umfeld und bereits gesammelten Erfahrungen mit der rituellen Praxis. Bei den Familieninterviews stellte sich zusätzlich – neben der bereits vorab festgelegten Kontrastierung des jüdischen mit dem muslimischen Beschneidungsritus – insbesondere das Alter der beschnittenen Kinder sowie die jeweilige religiöse Zugehörigkeit der Eltern bei gemischt-religiösen Familien als relevante Kontextbedingung für die divergierende Umsetzung der rituellen Praxis heraus.¹³¹ Bei der Auswertung des empirischen Materials werde ich auf diese Dimensionen der Kontrastierung noch einmal genauer eingehen (vgl. Kapitel 5).

(2) Narrative Interviews, Paar- und Familiengespräche

Zwar stand die Methode des narrativ-biografischen Interviews als eigenständiges Erhebungsinstrument nicht im Fokus der Untersuchung, sondern der Hauptteil des empirischen Materials sollte durch Familien- und Paarinterviews generiert werden. Gleichwohl sind auch diese beiden kollektiven Erhebungsformen weitgehend narrativ strukturiert, weshalb im Folgenden einige der erzähltheoretischen Grundprinzipien, an denen sich die Datenerhebung orientiert hat, erläutert werden (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 79ff; Rosenthal 2011; Schütze 2016 [1983]). Zudem führte ich in den Fällen ‚klassische‘ narrative Interviews durch, in denen sich nur ein Familienmitglied zum Interview bereiterklärte.¹³²

Eine zentrale erzähltheoretische Grundannahme narrativer Interviews ist die – vielfach auch zum Anlass für Kritik an dem Verfahren gewordene – „Homologietheorie“ (Przyborski/Wohlrab-

¹³⁰ Der überwiegende Teil meiner Interviewpartner wurde in einem anderen Land als Deutschland geboren und spricht Deutsch nicht als Muttersprache. Viele Interviewpartner mussten sich daher bei der Darstellung ihrer Erlebnisse in einer Fremdsprache ausdrücken. In den meisten Fällen nutzten meine Gesprächspartner im Interview jedoch mehrere Sprachen (z.B. Deutsch und Russisch). Zur Problematik der Übersetzung von Interviews sowie den damit zusammenhängenden Konsequenzen für die Interpretation der Daten vgl. Kapitel 4. b. iv.

¹³¹ Die jeweilige Religionszugehörigkeit allein war jedoch kein hinreichender Indikator für den Deutungsgehalt der Beschneidung. Es wäre also bspw. falsch zu behaupten, bei islamischen Beschneidungsritualen gehe es grundsätzlich um einen Initiationsritus zur Einführung in den Bereich der Männlichkeit – eine ‚Mann-Machung‘ (vgl. Alabay 2012: 375) – und bei der jüdischen Beschneidungspraxis immer und ausschließlich um die religiöse Vollinklusion der Eltern. Die hier rekonstruierten Deutungsmuster sind vielmehr von der kulturellen Prägung der jeweiligen Familie insbesondere im Kontext von Migration, dem Alter der Kinder, der religiösen Ausrichtung der Gemeinde sowie der individuellen Religiosität bzw. Religionsferne der Betroffenen bedingt.

¹³² Die Literatur zum narrativen Interview ist mittlerweile breit gefächert. Das Verfahren wurde zunächst von Fritz Schütze (1977) im Rahmen einer Studie zu kommunalen Machtstrukturen erarbeitet und im Laufe mehrerer Jahrzehnte weiterentwickelt. Ausgewählte Grundlagentexte, die für die Darstellung in diesem Abschnitt relevant waren, sind die folgenden: Schütze (1987; 2006; 2016 [1983]); Rosenthal (1995; 2011); Küsters (2009).

Sahr 2014b: 80). Schütze (2016 [1983]: 56) begründete mit dieser Annahme, warum narrativen Darstellungen in Form von spontanen autobiografischen Stegreiferzählungen im Vergleich zu anderen Textsorten¹³³ ein solch hoher Stellenwert beigemessen wird.

„Die Struktur der Erfahrung – so die These – reproduziert sich in der Struktur der Erzählung, während andere Formen der Sachverhaltsdarstellung – wie das Beschreiben oder das Argumentieren – in größerer Distanz zu dieser Erfahrung stehen.“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 80)

Erzähltheoretisch ist also davon auszugehen, dass sich diejenigen Orientierungen, die das faktische Handeln und Erleben in der Vergangenheit prägten, gleichsam durch das chronologische *Nach-Erzählen* der Ereignisse in Form einer Stegreiferzählung vor einem aufmerksamen und weitgehend unbekanntem Zuhörer reproduzieren und im Anschluss wiederum aus den Erzählpassagen rekonstruiert werden können. Demgegenüber sei bei *Argumentationen* eher der gegenwärtige Standpunkt des Sprechenden als Orientierungsstruktur der Darstellung relevant, während in *Beschreibungen* Generalisierungen enthalten sind, die ein retrospektives Hineinversetzen in vergangene Ereignisfolgen behindern.

Um selbstläufige detaillierte Erzählungen zu generieren, macht man sich als Interviewerin im Hinblick auf die Techniken der Gesprächsführung drei „Zugzwänge des Erzählens“ (Rosenthal 2011: 155; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 80f) zunutze – den Detaillierungs-, den Gestaltschließungs- und den Kondensierungszwang:

1. Durch den *Detaillierungszwang* werden in der Regel mehr Informationen preisgegeben als ursprünglich geplant, denn ein bestimmtes Hintergrundwissen und das Preisgeben von Details ist notwendig, um eine Geschichte für andere verständlich und plausibel zu machen.
2. Der *Gestaltschließungszwang* führt dazu, dass einmal begonnene Erzählungen auch zu Ende geführt werden ‚wollen‘, wobei in der Regel ebenfalls mehr erzählt wird, als zu Beginn der narrativen Darstellung vom Erzählenden angenommen wurde.
3. Schließlich legen die Interviewten durch den *Kondensierungszwang* Relevanzen fest und nehmen Selektionen vor, denn es steht für jede Erzählung – und sei das Interview auch noch so ausgedehnt – nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung, in der unmöglich

¹³³ Eine ausführliche Differenzierung unterschiedlicher Textformen der Darstellung findet sich bei Rosenthal (2011: 153).

jedes Detail miterzählt werden kann. Dadurch bekommt die Geschichte eine ganz bestimmte Gestalt, mit der gleichzeitig auch eine Botschaft transportiert wird.

Das konkrete Vorgehen bei narrativen Interviews folgt prinzipiell dem weiter oben beschriebenen allgemeinen Ablaufschema, das bereits bei den Experteninterviews zum Tragen kam – mit dem Unterschied, dass beim narrativen Interview in allen Teilen des Interviews die Hervorlockung von *Erzählungen* angestrebt wird (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 85ff; Rosenthal 2011: 157ff). Nach der Phase des Joinings erfolgt daher die Aufforderung zum Erzählen bestimmter selbst erlebter Geschichten – in diesem Fall zunächst die Geschichte der Familie im Allgemeinen sowie die Geschichte der Beschneidung der Söhne im Besonderen. Im Anschluss findet jeweils die selbst strukturierte Eingangserzählung ohne Unterbrechung seitens der Interviewerin statt. Schließlich wird mit immanenten, erzählgenerierenden Fragen an bereits angesprochene lebensgeschichtliche Episoden angeschlossen, um detailreichere Erzählungen über Situationen, Ereignisse und Gedanken anzustoßen. Mit den exmanenten Nachfragen werden im letzten Teil des Interviews dann auch Fragen zu Themenbereichen gestellt, die zuvor noch nicht aufgekommen sind. Auch diese Fragen müssen aber prinzipiell erzählgenerierend formuliert werden.¹³⁴ Zur Vorbereitung auf die narrativen Interviews habe ich einen Interviewablaufplan mit einigen vorbereitenden Hinweisen, dem Erzählstimulus, möglichen immanenten und exmanenten Nachfragen sowie einigen zusätzlichen Fragen für den Schlussteil des Interviews erstellt, die dann auch auf Theoretisierungen bzw. Argumentationen abzielen. Dieser Ablaufplan wurde fallspezifisch eingesetzt und jeweils individuell abgewandelt. Die Interviewführung orientierte sich stets an den Relevanzsetzungen meiner Interviewpartner.

Das Familien- bzw. Paarinterview wird in der qualitativen Forschung weit weniger häufig eingesetzt als ‚Klassiker‘ wie das narrative oder das Experteninterview (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 109).¹³⁵ Schütze (2016 [1983]) und auch Rosenthal (2011) beziehen ihre Ausführungen zum narrativen Interview explizit auf die Form der autobiografischen Stegreiferzählung *einzelner* Personen.¹³⁶ Daher sind die Annahmen über

¹³⁴ Vorschläge, wie z.B. auch narrative Darstellungen zu Argumenten oder Zukunftsvorstellungen angeregt werden können, liefert Rosenthal (2011: 163).

¹³⁵ Einen aktuellen methodischen Beitrag zum Einsatz, den Spezifika und Herausforderungen dieses Verfahrens lieferten kürzlich Christian Thiel und Susanne Görtz (2018).

¹³⁶ Ein Beitrag zur Thematik *familienbiografischer* Interviews findet sich dagegen im aktuellen „Handbuch Biographieforschung“ (vgl. Rosenthal/Hinrichsen 2018). Interessanterweise entwickelte sich dieses Verfahren der Datenerhebung mit Bezug auf den Forschungsgegenstand der Weitergabe traditioneller Praktiken in jüdischen Familien (vgl. ebd.: 247).

Erzählungen im narrativen Interview nicht ohne Weiteres auf die Strukturen der Darstellung in Familien- und Paarinterviews übertragbar (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 82), die als kollektive Erhebungsformen *geteilte* Erfahrungen und *gemeinsames* Erleben stärker in den Fokus rücken und daher weniger Raum für individuelle Relevanzsetzungen, Schließungen und Detaillierungen lassen (vgl. Thiel/Götz 2018). Ich habe dennoch versucht, im ersten Teil der von mir geführten Paar- und Familieninterviews verstärkt Erzählungen hervorzulocken, die dann von den Gesprächsteilnehmenden *gemeinsam* elaboriert wurden. Dieses Vorgehen folgt der Annahme, dass damit zumindest die in einer Familie oder Paarbeziehung *geteilten* Orientierungen und Deutungsmuster, welche während des vergangenen Handelns relevant waren, im gemeinsamen Erzählen und Erinnern erneut zum Tragen kommen.

Gleichzeitig kann man sich im Paar- und Familieninterview jedoch auch die Vorteile bestimmter *kollektiver* Erhebungsformen wie etwa des Gruppendiskussionsverfahrens zunutze machen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 88ff). Das Familiengespräch erscheint als kollektives Erhebungsinstrument eher dafür geeignet, auch die im Vorfeld einer Beschneidung auftretenden *gemeinsamen* Aushandlungsprozesse und Entscheidungen, die konkrete Organisation und ‚Arbeitsteilung‘ hinsichtlich des Ablaufs des Rituals und dessen praktischer Umsetzung im Interview zu thematisieren und kommunikativ zu reproduzieren. Zugleich gewinnt man mit dieser Interviewform Einblick in eine alltägliche und gewissermaßen ‚natürliche‘ Praxis der Kommunikation. Außerdem macht es bei Familiengesprächen bereits die quantitative ‚Überzahl‘ der Interviewten gegenüber der Interviewerin den Gesprächspartnern leichter, sich auf die ungewohnte Situation eines sozialwissenschaftlichen Interviews einzustellen und die Anwesenheit der Interviewerin bis zu einem gewissen Grad sogar auszublenden. Insofern bieten – neben den narrativen Passagen – gerade die selbstläufigen Passagen, in denen die Teilnehmenden *miteinander* reden und diskutieren, sich auf geteilte Wissensbestände und einen ‚konjunktiven Erfahrungsraum‘ berufen sowie zentrale gemeinsame Erlebnisse und kollektive Orientierungen interaktiv elaborieren, besonders ergiebige Material für die Auswertung (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 88ff; vgl. Mannheim 1980).

Hinsichtlich der Rahmenbedingungen der Durchführung von Familiengesprächen empfiehlt Hildenbrand (2005: 29; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 64; Thiel/Görtz 2018: 51ff), diese jeweils bei den Familien zu Hause durchzuführen. Hier sind die Beteiligten in der Regel entspannt und fühlen sich wohl. Nachdem die Familien – je nach Art der oftmals durch die Experten übermittelten Kontaktdaten – per E-Mail, telefonisch oder persönlich angesprochen wurden, vereinbarten wir einen Termin, an dem ich die Familie aufsuchte. Auf diese Weise

bekam ich auch einen Einblick in den häuslichen Kontext und das familiäre Setting an einem alltäglichen Ort des Familienlebens wie z.B. dem Wohnzimmeresstisch, der häufig von den Familien als Ort für das Interview ausgewählt wurde.¹³⁷ Im Anschluss an jedes meiner Interviews fertigte ich ein Beobachtungsprotokoll und ein Postskript an, in dem ich alle Erinnerungen an die Lage und Gestaltung der Wohnung und des Wohnorts sowie in der Wohnung anwesende Personen notierte und den Verlauf des mit einem digitalen Recorder aufgezeichneten Gesprächs reflektierte. Dies war eine wertvolle Hilfe für die Interpretation des Datenmaterials und machte es im Nachhinein möglich, die subjektiven Eindrücke und Ad-hoc-Interpretationen im Feld systematisch mit den Ergebnissen der qualitativen Analyse in Beziehung zu setzen. Aus Gründen der Anonymisierung werde ich diese ‚Daten‘ jedoch nicht veröffentlichen und werte sie entsprechend auch nicht als eigenständiges empirisches Material systematisch aus.

Auch für die Familieninterviews habe ich einen Interviewablaufplan entwickelt, der thematisch ähnlich aufgebaut ist wie die narrativen Einzelinterviews. Der zunächst recht allgemein gehaltene familienbiografische Stimulus zu Beginn meiner Interviews lautete (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2009: 45):

Es wäre für mich interessant, wenn Sie zu Beginn etwas über Ihre Familie erzählen könnten. Vielleicht können Sie damit anfangen, wie Sie sich kennengelernt haben und ein Paar geworden sind und auch von der Phase erzählen, als Sie eine Familie gegründet haben, und wie sich alles entwickelt hat bis zum heutigen Zeitpunkt.

In vielen Fällen – üblicherweise findet die Beschneidung am achten Lebenstag des Kindes statt – erwähnte das Paar bzw. die Familie die Beschneidung im Zuge der Elaborierung der jeweiligen Familiengeschichte bereits, sodass direkt mit immanenten Nachfragen angeschlossen werden konnte (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 116). Dennoch entwickelte ich bezüglich der Beschneidungsthematik einen zweiten, gewissermaßen ‚zusätzlichen Stimulus‘, mit dem insbesondere in den Fällen noch einmal nachgehakt werden konnte, in denen zur Beschneidung selbst noch keine detaillierte Erzählung hervorgerufen wurde. Die Beschneidungsgeschichte sollte dabei möglichst vom ersten Relevantwerden in der Familie bis zum Zeitpunkt des Interviews in den Blick genommen werden:

Sie erwähnten bereits die Beschneidung Ihres Sohnes, vielleicht können Sie ja noch einmal ganz ausführlich erzählen, wie das genau abgelaufen ist. Sie können gern noch einmal dort ansetzen, wo die Beschneidung zum ersten Mal überhaupt Thema in Ihrer Familie geworden ist, über die Planung,

¹³⁷ Wie sich gleich in mehreren Interviews herausstellte, war dieser Tisch in bestimmten Fällen zugleich der Ort, an dem die Beschneidung stattgefunden hatte. Die Beteiligten konnten so im Sinne eines räumlichen Verweisungszusammenhangs oftmals einen unmittelbaren Bezug zur Beschneidungsgeschichte herstellen.

Vorbereitung, die Beschneidung selbst und die Zeit danach, also alles, was Sie zu dem Thema in Erinnerung haben.

Wichtig ist bei der Formulierung des Stimulus ebenso wie bei den immanenten und exmanenten Nachfragen, die Familie zunächst als kommunikative Einheit anzusprechen. Sie bildet die „Erzählgemeinschaft“ (Hildenbrand 2005: 28), die beim Familieninterview im Mittelpunkt steht. Die Familienmitglieder sprechen nicht nur *über*, sondern zugleich *als* Familie (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2009: 37). Wohlrab-Sahr, Karstein und Schmidt-Lux (2009) gehen davon aus, dass bestimmte konflikträchtige Sachverhalte deshalb nicht so offen angesprochen werden wie in Einzelinterviews. Das biografische Familieninterview ist jedoch auch durch die *Verschränkung* der individuellen, familiären und generationellen Perspektive gekennzeichnet (vgl. ebd.: 36). So hoben die Familien in der Eingangserzählung zumeist noch stark auf eine „kollektive Identität als Familie“ (ebd.: 38) ab. Die anfänglich eingenommene „Repräsentationsfassade“ (ebd.) verflüchtigte sich im Verlauf des Interviews jedoch zum Teil, sodass im immanenten und exmanenten Nachfrageteil auch durchaus konträre Perspektiven zur Sprache kamen. Im Verlauf des Gesprächs entstanden daher in manchen Fällen sogar völlig divergente Erzählstränge, die zugleich Einblick in die individuellen Relevanzsetzungen der Partner bzw. Familienangehörigen gaben. An den Stellen, wo Differenzen implizit oder explizit zum Gegenstand des Gesprächs *zwischen* den Teilnehmenden wurden, war es von besonderem Interesse zu verfolgen, wie die entstehende Spannung gelöst und erneut eine Einheitskonstitution ermöglicht wurde (vgl. ebd.: 40). Phasenweise fand allerdings keine Überbrückung zwischen oppositionellen Standpunkten statt und es erfolgte eine regelrechte ‚Spaltung‘ des Interviews.

Als Beispiel möchte ich kurz auf das Familieninterview mit Anna und Boris eingehen, in dem die Divergenz der Darstellung im Laufe des Interviews durch das Aufeinandertreffen mehrerer Umstände buchstäblich auf die Spitze getrieben wurde. Das Interview wurde als einziges mit zwei Interviewern durchgeführt, wobei der zweite Interviewer aufgrund seiner weitreichenden russischen Sprachkompetenzen hinzugezogen wurde.¹³⁸ Während es anfangs noch eine einheitliche Form der Darstellung in der Familie gab, vornehmlich kollektive Orientierungen präsentiert wurden und immer wieder Übersetzungen der russischsprachigen Darstellungen des Vaters durch den männlichen Interviewer oder die Mutter, die ebenfalls beide Sprachen relativ

¹³⁸ Die betreffende Familie wohnt erst seit einigen Jahren in Deutschland und lebte zuvor in einer der ehemaligen Sowjetrepubliken. Die Autorin selbst verfügt nur über erweiterte Grundkenntnisse der russischen Sprache, sodass die Hinzunahme eines zweiten Interviewers mit vertieften Russischkenntnissen notwendig wurde.

gut sprach, vorgenommen wurden, entwickelten sich nach und nach zwei zeitgleich geführte Gespräche: eines zwischen dem Interviewer (Im) und dem Vater (Boris) sowie eines zwischen mir (I) und der Mutter (Anna). Für diese Aufspaltung erschien insbesondere die Dimension des Geschlechts relevant. Zwischen dem Vater und dem männlichen Interviewer wurde – buchstäblich auf der einen Seite des Wohnzimmertischs – unterstützt durch die Präsentation von Erinnerungsgegenständen und Materialien über die örtliche jüdische Gemeinde der besondere ‚Beschneidungserfolg‘ der Familie verhandelt, während zeitgleich zwischen der weiblichen Interviewerin und der Mutter – auf der anderen Seite des Tisches – ernsthafte Bedenken und Zweifel an der Entscheidung für die Beschneidung erörtert wurden, die im gemeinsamen Interview zuvor völlig ausgespart geblieben waren. Die Interviewerin beginnt die parallele Konversation, nachdem Im bereits mit dem Vater in ein Gespräch verstrickt ist, an dem die Mutter und I weitgehend unbeteiligt sind. In diesem Moment macht I sich gleichsam die ‚Ablenkung‘ des Vaters zunutze, denn dadurch ist es möglich, die einheitliche ‚Repräsentationsfassade‘ der Familie zu durchbrechen und die möglicherweise abweichende Perspektive der Mutter einzufangen. Das gleichzeitig geführte Gespräch zwischen Boris und Im über die jüdische Gemeinde kann hier nur unvollständig wiedergegeben werden, da es in der Aufnahme schwerer verständlich ist als das zwischen der Interviewerin und Anna. Doch auch mit diesen Lücken in der Transkription und ohne eine ausführliche Interpretation der Passage wird deutlich, dass an dieser Stelle eine zeitweilige Spaltung des Familieninterviews stattfindet und innerhalb des Einzelgesprächs der Frauen von der zuvor konstatierten kollektiven Orientierung – die in ihrem Absolutheitsanspruch hinsichtlich der notwendigen Durchführung der Beschneidung besonders eindrücklich war – stark abgewichen wird:¹³⁹

I: Ich habe gerade schon Ihren Mann gefragt, gab’s für Sie Momente während der Beschneidung die irgendwie schwierig oder besonders, vielleicht auch besonders schön waren, während dieses.. Beschneidungstages

L Boris: Mh..... weiß ich nicht. Danach hier, {nennt einen russischen Nachnamen}, ah is Foto {nennt einen ähnlich klingenden Namen} gemacht aber

Im: mhm

Anna: Nee für mich war schlimm {das Baby lallt} [...] mit diese andere Kinder war ich nicht so. War aber jünger vielleicht @

L Boris: nu.. früher besonders früher ähm, äh hat uns hier geholfen

I: ja

Anna: Und meine Mutter sagt „Die beide hast du nicht gesagt ‚Machen wir nicht.‘“

L Im: Ja das steht auch, genau steht auch drinnen

Boris: Ja, jetzt nicht so aber früher war () (Wirklichkeit).

L Anna: „Aber hier sagst du ‚machen sie nicht.‘“

I: @

Anna: „Er ist anderes?“ Ich sage „ja, er ist so klein“ @ / I: @ja@ / (ich kann eigentlich) so, sie sagt „Waren sie nicht klein?“ @ Mit er da auch äh ein bisschen (anderes, sieht das anders aus), ganz anders schon. Und für mich das schlimm war.., ich hab

¹³⁹ Es gelten die Transkriptionszeichen im Anhang (vgl. Anhang, S. II).

L Boris: Mhm. Unsere Gemeinde ist nicht so groß [...]

L Anna: das ganze letzte Monat / I: mhm / Schwangerschaft ja schon (immer das gesagt, unbedingt) {stöhnt} „Och, müssen wir die Beschneidung machen?“ (Oh, wir müssen machen), will ich nicht () ein Monate schon war

L Boris: Jeder Jahr weniger weniger junge Leute besuchen nicht äh Gemeinde / Im: ja / und ältere Leute gestorben / Im: ja / kommt nicht neues.

Anna: Und dann dieser Ravvin hat gesagt, kann er „ich nicht kommen“, ich habe gesagt „dann machen wir nichts.“ (Transkription Anna und Boris, Z. 3041-3096)

Die Möglichkeit der Entwicklung solcher stark divergenten Diskurse wurde in den von mir durchgeführten Interviews dadurch begünstigt, dass die Beteiligten oft keine deutschen Muttersprachler waren, die deutsche Sprache zum Teil unterschiedlich gut beherrschten und entsprechend auch im Interview unterschiedliche Sprachen für die jeweiligen Darstellungen verwendeten. Dass durch die Nutzung der jeweiligen Fremd- oder Muttersprache auch Machtverhältnisse innerhalb von Familien manifestiert bzw. unterlaufen werden können, zeigte sich auch in anderen Interviews. Die Sprache diente dabei als ein Medium, das bereits durch seine kompetente Verwendung Deutungshoheit erzeugt. So konnte der gebürtige Amerikaner Alex einigen Teilen des Interviews, in denen seine Freundin Anja ausschließlich Deutsch sprach, nur mehr oder weniger passiv folgen, da ihm das Sprechen in der Fremdsprache weniger leichtfiel als das Hörverstehen. Bisweilen entfaltete sich aber auch hier ein ‚oppositioneller Diskurs‘ (vgl. Przyborski 2004: 95ff), indem sich widersprechende Orientierungen ohne Verbindung zueinander in der jeweils eigenen Muttersprache einander gegenübergestellt wurden.¹⁴⁰ In wieder anderen Interviews wurde gerade die Einheit der Familie als Gegenüber des Gesprächs in Abgrenzung zur Interviewerin durch Nutzung der gemeinsamen Sprache in besonders starker Form symbolisch dargestellt – so etwa im Interview mit Fiona und ihrer Tochter Flora, die sich während des Interviews immer wieder auf Russisch austauschten. Passagen in den Familieninterviews, in denen sprachliche Wechsel vollzogen wurden, waren daher bei der Analyse von besonderem Interesse.

Auch wenn alle familienbiografisch orientierten Interviews – ob als Einzel-, Paar- oder Familiengespräche durchgeführt – grundsätzlich narrativ angelegt waren, indem etwa zum Erzählen von Geschichten (der Familie, der Beschneidung etc.) angeregt, das Interesse an einer chronologischen Darstellung signalisiert wurde und die Interviewerin sich grundsätzlich an der Struktur narrativer Interviews orientierte, entstanden bei den Paar- und Familieninterviews sehr viel häufiger Argumentationen als in den narrativen Einzelinterviews (vgl. Wohlrab-Sahr 2009: 45ff). Das Zustandekommen unterschiedlicher Textsorten – Erzählungen, Beschreibungen,

¹⁴⁰ Vgl. den Abschnitt „Semantik der elterlichen Erinnerung: Zwischen Bekenntnis und Verdrängung“ in Kapitel 5.a.ii.

Argumentationen – ist jedoch nicht generell als Nachteil zu verstehen, sondern vielmehr erscheint der Wechsel zwischen den jeweiligen Arten der Sachverhaltsdarstellung aufschlussreich für das Verhältnis zum Gesprächsgegenstand. Wohlrab-Sahr et al. (2009: 49) machen zudem deutlich, dass die Rolle der Interviewerin im Familiengespräch sehr viel aktiver ausgestaltet werden müsse als bei anderen qualitativen Erhebungsverfahren. Zwar habe ich versucht, möglichst wenig Orientierungen in das Gespräch einzubringen, gleichwohl war es auch für mich zum Teil notwendig, eine etwas stärkere inhaltliche Strukturierung des Gesprächsverlaufs vorzunehmen als bei den Einzelinterviews.

Bei den Interviews zur muslimischen Beschneidung war das Vorgehen bei der Durchführung der Experten-, Familien-, Paar- und Einzelinterviews analog zu den hier beschriebenen Verfahren der Datenerhebung im jüdischen Feld. Hinzu kamen vier teilnehmende Beobachtungen, die ich in der chirurgischen Arztpraxis eines muslimischen Arztes durchgeführt habe (vgl. Breidenstein et al. 2013; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 39ff; Rosenthal 2011: 99ff). Meine Rolle im Feld war hier auf die einer weitgehend passiven Zuschauerin beschränkt. Ich war sowohl beim Aufklärungs- bzw. Vorgespräch zwischen Arzt und Familie als auch im OP-Saal während des medizinischen Eingriffs der Beschneidung zugegen. Dort hielt ich mich jeweils am Rand des Geschehens bzw. im Hintergrund auf und nutzte ein Aufnahmegerät, um nicht immer wieder, möglicherweise auf die Beforschten irritierend wirkende Notizen machen zu müssen. Im Nachhinein verschriftlichte ich dann mein Gedächtnisprotokoll unter Nutzung der Audioaufnahme zu einem Beobachtungsprotokoll im Fließtext, indem ich sowohl die Kontextbedingungen der Beobachtung, die konkreten Sinneseindrücke, methodische Reflexionen zu meiner Rolle im Feld als auch erste Interpretationsansätze festhielt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 49ff). Damit wurde – vergleichbar mit den Postskripten – die Möglichkeit hergestellt, einerseits eine erste Distanzierung zum Geschehen im Feld für die beteiligte Forscherin herzustellen, andererseits systematisch die auf Basis des theorieorientierten Kodierens gewonnenen Kategorien mit den ersten Deutungen ‚aus dem Feld‘ heraus in Beziehung zu setzen. Aufgrund des vergleichsweise kurzen Aufenthalts in der Arztpraxis stellten sich typische Probleme der Feldforschung etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Nähe und Distanz zu den Beforschten weniger als bei einem klassisch ethnografischen Forschungsdesign. Während der Beobachtung blieb ich gewissermaßen ‚außenstehende‘ Forscherin – aus Perspektive der Beteiligten durchaus vergleichbar mit dem medizinischen Personal. Zugleich nutzte ich die Gelegenheit, um im Anschluss an den Eingriff

persönlichen Kontakt zu den Familien herzustellen und sie um ein Interview zu bitten, welches in allen vier Fällen zustandekam.

4.b.iii Datenaufbereitung und Überblick über das empirische Material

In diesem Abschnitt möchte ich nun darauf eingehen, wie ich mit den gewonnenen Daten aus forschungspraktischen sowie forschungsethischen Gründen im Zuge der Auswertung umgegangen bin und inwiefern ich sie für die Analyse ‚aufbereitet‘ habe (vgl. Gebel et al. 2015; Hopf 2013; von Unger 2014). Im Zuge der Inventarisierung der Daten und der Anfertigung von Transkriptionen der einzelnen Interviews stellten sich insbesondere zwei zentrale Herausforderungen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 162ff):

1. Die Anonymisierung der Daten: Dieser Aspekt betrifft vor allem die Auswahl von Pseudonymen und die Möglichkeiten der Maskierung bestimmter Merkmale, die eine Identifikation der Befragten ermöglichen würden: „Dabei ist wichtig, daß der Sinngehalt trotz der Veränderungen erhalten bleibt. Dies gilt sowohl für die Eigennamen als auch für die Berufe und die geographische Herkunft“ (Hildenbrand 2005: 25; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 164f).¹⁴¹
2. Der Umgang mit Mehrsprachigkeit: Dabei entsteht zunächst ein Darstellungs- und Übersetzungsproblem, denn es kann bspw. nicht vorausgesetzt werden, dass russischsprachige Interviewpassagen, die in kyrillischer Schrift transkribiert wurden, von allen Lesern dieser Arbeit verstanden werden. Des Weiteren hat die Verwendung fremdsprachiger Interviews jedoch auch Konsequenzen für die Datenauswertung (vgl. Kapitel 4.b.iv).

Im Folgenden möchte ich die gewählten Lösungsstrategien für die beiden genannten forschungspraktischen Problembereiche offenlegen, ihre Sinnhaftigkeit für das vorliegende Projekt begründen, jedoch auch auf entsprechende Nachteile hinweisen.

Zu 1.: Einen Einblick in das Vorgehen bei der Transkription der Interviews geben die in dieser Arbeit verwendeten Transkriptionsregeln (vgl. Anhang, S. II).¹⁴² Das Transkriptionssystem wurde ausgewählt, weil es sich leicht – und gewissermaßen intuitiv – praktisch umsetzen lässt, genügend Raum zur Erfassung unterschiedlichster sprachlicher und parasprachlicher

¹⁴¹ Saunders et al. (2015) stellen in ihrem Artikel zudem einige spezifische Anonymisierungsstrategien vor, die über die Auswahl von Pseudonymen hinausgehen.

¹⁴² Die Regeln sind angelehnt an das Transkriptionssystem TiQ, auf deren Verwendung Przyborski und Wohlrab-Sahr (2014: 167ff) ausführlich eingehen.

Gesprächsdaten lässt und zugleich auch für ‚Ungeübte‘ vergleichsweise gut lesbar ist (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 166f). Ich habe mich bei der Transkription einerseits bemüht, eine möglichst ‚wortwörtliche‘ Überführung – zum Teil unter Mitarbeit von Hilfskräften mit der jeweiligen sprachlichen Expertise (Russisch, Türkisch etc.) – der Audiodateien in die schriftliche Form des Transkripts vorzunehmen. Grammatikalische Fehler, Wortabbrüche, die Beschreibung von Störgeräuschen sowie typische Pausenfüller bzw. Rezeptionssignale („äh“, „mhm“) sind daher in den transkribierten Texten enthalten und liefern für die anschließende Interpretation wertvolle Anhaltspunkte. Andererseits mussten für die Veröffentlichung der Auszüge aus den Transkripten in dieser Arbeit wiederum zum Teil leichte ‚Bereinigungen‘ einiger Passagen vorgenommen werden. Aufgrund der geringen Fallzahl von Beschneidungen in Deutschland wäre andernfalls eventuell eine Identifikation der Forschungssubjekte über sprachliche Auffälligkeiten (Dialekt, Akzent etc.) möglich. Ansonsten wurden aus Gründen der Maskierung für die Darstellung in dieser Arbeit durchgängig Pseudonyme vergeben (vgl. ebd.: 170). Ich habe jedoch darauf geachtet, „den kulturellen Kontext, aus dem ein Name stammt, beizubehalten, bspw. kann Mehmet zu Kamil oder Nadine zu Juliette werden“ (ebd.). Ortsangaben habe ich dagegen in ihrer maskierten Form belassen (z.B. A-Stadt, B-Kleinstadt, C-Dorf etc.). Bei den Experten habe ich mich zudem dazu entschieden, allen Interviewpartnern unabhängig von ihrem Geschlecht *männliche* Pseudonyme zuzuordnen, um die Identifizierbarkeit der einzelnen beteiligten Personen in dem recht kleinen empirischen Feld zu verhindern. Eine ebenfalls weitreichende Strategie setzte ich in Bezug auf Fälle ein, in denen es zur Überschneidung der familienbiografischen und der Expertenperspektive kam. Hier entschied ich mich für ein sogenanntes ‚Fall-Splitting‘, d.h. bspw., dass ein von mir geführtes Interview sowohl als Fall im Sample meiner Experten als auch im Sample der jüdischen Familien auftauchen kann. Um eine Zuordnung und damit potenzielle Deanonymisierung zu verhindern, habe ich in Bezug auf den gleichen Interviewpartner im Zuge dessen unterschiedliche Pseudonyme vergeben. Ich habe jedoch darauf geachtet, solche Eingriffe in das Datenmaterial nur so sparsam und behutsam vorzunehmen, dass die jeweilige Fallstruktur erhalten bleibt.

Zu 2.: Wie bereits angesprochen stellten sich nicht nur aus forschungsethischen und datenschutzrechtlichen Gründen Herausforderungen an den Umgang mit dem Material, sondern auch die Mehrsprachigkeit in den Interviews bedarf einer systematischen methodologischen Reflexion. Nur fünf Interviews meines gesamten Samples führte ich mit deutschen ‚Muttersprachlern‘ und komplett in deutscher Sprache durch. In allen anderen Interviews wurde

das Interview entweder aus Perspektive meiner Interviewpartner in einer Zweit- bzw. Fremdsprache (auf Deutsch oder Englisch) geführt oder es wurde innerhalb des Gesprächs zwischen unterschiedlichen Sprachen – vor allem zwischen Deutsch und Russisch – gewechselt („Code-Switching“). Zunächst liegt auf der Hand, dass hinsichtlich der Interpretation von Daten, die aus Perspektive der Interviewpartner nicht in der eigenen Muttersprache ‚produziert‘ werden konnten, insbesondere bei (objektiv) hermeneutischen Verfahrensweisen wie der Anwendung des Prinzips der Wörtlichkeit eine gewisse Vorsicht angebracht ist, denn es handelt sich um einen weniger intuitiven Sprachgebrauch als bei Interviews, die in der eigenen Muttersprache durchgeführt werden können. Auch das für narrative Interviews bedeutsame Kriterium der selbstläufigen Stegreiferzählung ist deshalb bisweilen nur eingeschränkt erfüllt. Ich wollte – wenn möglich – allen Interviewpartnern die Gelegenheit geben, sich auch in ihrer Muttersprache auszudrücken, was dazu führte, dass insbesondere bei russischsprachigen Interviewpartnern auf Übersetzer aus dem Feld (z.B. Familienangehörige, die beide Sprachen gut beherrschen) oder in einem Fall auch einen zweiten Interviewer zurückgegriffen werden musste (vgl. Kapitel 4.b.iii). Auch dies birgt einige Risiken hinsichtlich der ‚Verfälschung‘ der Antworten der Interviewten, jedoch blieben somit auch die Originalantworten in der jeweiligen Muttersprache in der Audiodatei erhalten und konnten mittranskribiert werden (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 315). Die *Übersetzung* solcher fremdsprachigen Passagen zum Zweck der Interpretation ist wiederum mit spezifischen methodologischen Problemen verbunden:

„Wir übersetzen eine Sprache, eine Idee, ein Konzept, indem wir sie vergleichen, mit einer anderen Sprache, einer anderen Idee oder einem anderen Konzept, das heißt, wir suchen nach der Entsprechung in einem vorhandenen Bezugssystem. [...] Da eine identische Übertragung des Wortgehalts und der grammatischen Struktur aus einer Sprache in eine andere Sprache als ausgeschlossen gelten kann, geht jede Übersetzung von einer Ähnlichkeitsbeziehung aus. Diese Ähnlichkeit kann auf inhaltlicher oder formaler Ebene angestrebt werden. Sie kann sich entweder am Ausgangs- oder am Zieltext orientieren. Wenn sich die Übersetzung an der Zielsprache und deren formaler Struktur orientiert, kann es erforderlich sein, dass Inhalte und Begriffe umschrieben und nachgebildet werden, sodass sich die Übersetzung selbst wie ein Original liest (Enzenhofer/Resch 2011: 56). Insofern sich die Übersetzung wie ein Original der Zielsprache liest, muss sie den Regeln der gültigen Diskurse folgen (Foucault 1991). Das heißt auch, dass die kulturellen Deutungsmuster der Zielsprache ihre Anwendung finden müssen.“ (Bittner/Günther 2013: 188)

Ich habe mich daher dazu entschlossen, alle englischsprachigen Passagen in den von mir geführten Interviews ausschließlich im Original ohne Übersetzung darzustellen und meine Interpretationen direkt auf diesen englischsprachigen Daten gegründet. Bei russisch- oder auch türkischsprachigen Sequenzen in den Transkripten, die unter Mitarbeit von jeweils zweisprachigen Hilfskräften angefertigt wurden, habe ich jedoch eine grobe Übersetzung in eckigen Klammern jeweils direkt im Transkript notiert, die zwar an der Zielsprache Deutsch

orientiert war, jedoch bei bestimmten besonders markanten Begriffen (z.B. Metaphern) auch eine wörtliche Übersetzung orientiert an der Ausgangssprache enthielt. Zugleich wurde versucht, die formale Ebene der Sprache (z.B. Wortreihenfolge, Abbrüche etc.) mitdarzustellen, da sie für die hermeneutische Interpretation relevant ist. Die Interpretation erfolgte, soweit es möglich war, mit Bezug auf die ‚Originalaussagen‘, die im Transkript enthalten blieben. Damit wird dem Prinzip der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit folgend den Lesenden dieser Arbeit die Möglichkeit gegeben, ggf. eigene (möglicherweise abweichende) Übersetzungen und Interpretationen vorzunehmen. Die Interpretationen entsprechender Passagen der Interviews wurde zudem mithilfe mehrsprachiger Interpretationsgruppen ‚abgesichert‘ (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 314).

Ich möchte nun kurz auf das der Auswertung zugrundeliegende Sample eingehen und eine Übersicht über die vorhandenen Fälle geben. Es wurden sechs Experten- sowie elf Familieninterviews mit jüdischen Gesprächspartnern geführt. Aufgrund der Technik des ‚Fall-Splittings‘ ergibt sich jedoch, dass ich im Folgenden sechs Experteninterviews und *zwölf* Fälle aus dem Sample jüdischer Familien vorstellen werde. Des Weiteren führte ich fünf Experteninterviews mit muslimischen Beschneidern, Imamen und medizinischen Experten, zehn Interviews mit muslimischen Familien sowie vier teilnehmende Beobachtungen von Beschneidungen muslimischer Kinder in einer Arztpraxis durch. Wie bereits erläutert stelle ich alle Experten im Folgenden als männliche Gesprächspartner vor.¹⁴³ Ich habe meinen Interviewpartnern zudem aus Gründen der besseren Lesbarkeit ausschließlich pseudonymisierte *Vornamen* zugewiesen, wobei im Interview die Experten in der Regel gesiezt und förmlich unter Verwendung des Nachnamens angesprochen wurden, während viele Familien mir schnell das ‚Du‘ anboten und ich die Beteiligten auch mit ihren Vornamen ansprach. Solcherlei sprachliche Auffälligkeiten in der Ansprache der Adressaten des Interviews wurden innerhalb der Transkriptionen an den entsprechenden Stellen kenntlich gemacht.

¹⁴³ Wobei jedoch bereits erwähnt wurde, dass die geschlechtliche Perspektive für die jeweils zugeschriebene Bedeutung der Beschneidung durchaus relevant war. Während der Interpretation wurden daher alle Mitglieder der Interpretationsgruppe – unter Hinweis auf den notwendigen streng vertraulichen Umgang mit dieser Information – über das Geschlecht der Befragten aufgeklärt und dies als relevante Kontextbedingung in die Auswertung des Materials einbezogen. Für die Darstellung in dieser Arbeit erhält jedoch die Anonymisierung der Interviewtexte den Vorrang, weshalb in Kauf genommen wird, dass möglicherweise nun nicht mehr alle Aspekte, die im Prozess der Interpretation des Materials relevant wurden, dargestellt werden können.

Tabelle 2: Fallübersicht Experteninterviews Judentum

Nr.	Interview-partner	Funktion	Ausrichtung der Jüdischen Gemeinde	Herkunftsland
1	Aron	Rabbiner	Nicht-orthodox ¹⁴⁴	Deutschland
2	Benjamin	Rabbiner und Beschneider	Orthodox	Israel
3	Charon	Rabbiner und Beschneider	Nicht-orthodox	Deutschland
4	Manuel	Rabbiner	Nicht-orthodox	Ehemalige UdSSR
5	Efrem	Rabbiner	Orthodox	Israel
6	Fjedor	Rabbiner	Orthodox	Ehemalige UdSSR

Tabelle 3: Fallübersicht Familieninterviews Judentum

Nr.	Anwesende während des Interviews	Angaben zur Mutter	Angaben zum Vater	Anzahl und Alter der Kinder zum Zeitpunkt des Interviews	Kurzangaben zur Beschneidung des Sohnes/der Söhne
1	Anja (Mutter), Alex (Vater) und Avi (Sohn)	Herkunftsland: Deutschland, nicht-jüdisch	Herkunftsland: USA, jüdisch	Sohn: ca. 8 Monate alt	Beschneidungszeremonie am achten Tag zu Hause
2	August (Vater)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: Deutschland, jüdisch	Sohn: ca. 1 Jahr alt	Beschneidungszeremonie mit ca. zwei Wochen in der jüdischen Gemeinde
3	Anna (Mutter), Boris (Vater) sowie die Söhne Bastian und Bela	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	1. Sohn (Pawel): ca. 19 Jahre alt 2. Sohn (Bela): ca. 14 Jahre alt 3. Sohn (Bastian): ca. 10 Monate alt	Beschneidungszeremonien mit ca. 3 Monaten zu Hause (Pawel), mit ca. 2 Wochen in jüdischer Gemeinde (Bela) und am achten Tag zu Hause (Bastian)
4	Maya (Mutter), Daniel (Ehemann der Mutter) sowie Mayas Söhne Caspar und Osha	Herkunftsland: Israel, jüdisch	Herkunftsland: Deutschland, nicht-jüdisch	Tochter: ca. 16 Jahre alt 1. Sohn (Caspar): ca. 13 Jahre alt 2. Sohn (Osha): ca. 11 Jahre alt	Beschneidung jeweils im Krankenhaus mit ca. 3 Wochen (Caspar) und ca. 2 Jahren (Osha)

¹⁴⁴ Im Folgenden werden ausschließlich die Bezeichnungen „orthodox“ und „nicht-orthodox“ verwendet, da es innerhalb der jeweiligen Strömungen unterschiedliche, bisweilen uneinheitliche Differenzierungen gibt (bspw. „liberal“, „konservativ“, „reformorientiert“ etc.).

5	Dana (Mutter)	Herkunftsland: Israel, jüdisch	Herkunftsland: Deutschland, nicht-jüdisch	Sohn: ca. 18 Jahre alt	<i>hatafat dam brit</i> ¹⁴⁵ vor der <i>bar mitzwa</i> mit 13 Jahren, da die Beschneidung aus medizinischen Gründen nicht erfolgen konnte
6	Eva (Mutter)	Herkunftsland: Deutschland, jüdisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Sohn: ca. 1 Jahr alt	Beschneidungszeremonie am achten Tag zu Hause
7	Fiona (Mutter) und Flora (Tochter)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, nicht-jüdisch	Tochter (Flora): ca. 19 Jahre alt Sohn (Finn): ca. 11 Jahre alt	Beschneidung im Krankenhaus mit ca. 6 Jahren
8	George (Sohn)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: Land in Westafrika, nicht-jüdisch	Sohn: ca. 33 Jahre alt	Selbst initiierte Beschneidung in Arztpraxis im Erwachsenenalter
9	Hanah (Mutter)	Herkunftsland: Israel, jüdisch	Herkunftsland: Deutschland, nicht-jüdisch	Sohn: ca. 23 Jahre alt	Beschneidungszeremonie am achten Tag in Israel
10	Jona (Sohn)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Sohn: ca. 33 Jahre alt	Beschneidung in einem jüdischen Ferienlager im Alter von 12 Jahren
11	Colja (Sohn), Karina (Tochter) und zeitweise Kira (Mutter)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, nicht-jüdisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Tochter: ca. 16 Jahre alt Sohn: ca. 14 Jahre alt	Selbst initiierte Beschneidung in Arztpraxis mit 13 Jahren
12	Dora (Mutter)	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, jüdisch	Herkunftsland: Deutschland, jüdisch	Sohn: ca. 2 Jahre alt	Beschneidungszeremonie mit ca. zwei Wochen in der jüdischen Gemeinde

Tabelle 4: Fallübersicht Experteninterviews Islam

Nr.	Interviewpartner	Funktion
1	Zafer	Imam in einer türkisch-muslimischen religiösen Gemeinde
2	Davut	Türkischstämmiger Arzt und Beschneider
3	Abdi	Gemeindeleiter und Vertreter einer konservativ-religiös geprägten Organisation für deutschsprachige Muslime
4	Werner	Ehemaliger Mitarbeiter einer chirurgischen Arztpraxis, in der muslimische Beschneidungen durchgeführt wurden
5	Uca	Theologe in einem türkisch-muslimischen Verband

¹⁴⁵ Bei diesem Ritual wird ein Tropfen Blut aus dem Penis entnommen, wenn beispielsweise zuvor schon eine Beschneidung in einem nicht-rituellen Rahmen durchgeführt wurde oder die *brit mila* aus anderen Gründen nicht erfolgen kann.

Tabelle 5: Fallübersicht Familieninterviews Islam

Nr.	Anwesende während des Interviews	Angaben zur Mutter	Angaben zum Vater	Anzahl und Alter der Kinder zum Zeitpunkt des Interviews	Kurzangaben zur Beschneidung des Sohnes/der Söhne
1	Zeycan (Sohn)	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Sohn: ca. 36 Jahre alt	Traditionelles Beschneidungsfest mit 8 Jahren während eines Türkei-aufenthalts
2	Yalaz (Vater), Yilmaz (Sohn) und Yuva (Freundin des Sohnes)	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	1. Sohn (Yilmaz): ca. 27 Jahre alt 2. Sohn (Yakub): ca. 24 Jahre alt	Gemeinsame Beschneidung der Söhne im Krankenhaus verbunden mit traditionellem Beschneidungsfest mit 9 und 6 Jahren
3	Mara (Mutter)	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Sohn (Mert): ca. 6 Monate alt	Beschneidung in Arztpraxis eines muslimischen Beschneiders mit 5 Monaten
4	Aylin (Mutter) sowie die Söhne Can und Esra	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	1. Sohn (Eda): ca. 9 Jahre alt 2. Sohn (Can): ca. 5 Jahre alt 3. Sohn (Esra): ca. 9 Monate alt	Beschneidung des ältesten Sohnes mit 5 Jahren zusammen mit dem mittleren mit 10 Monaten, Beschneidung des jüngsten Sohnes mit 8 Monaten in Arztpraxis eines muslimischen Beschneiders
5	Velida (Mutter) sowie die Söhne Valon und Vid	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, muslimisch	Herkunftsland: ehemalige UdSSR, muslimisch	1. Sohn (Valon): ca. 15 Jahre alt 2. Sohn (Vid): ca. 4 Jahre alt	Beschneidung des älteren Sohnes mit 6 Monaten im Zuge einer medizinischen Behandlung in einem Krankenhaus und des jüngeren Sohnes mit 4 Jahren in Arztpraxis eines muslimischen Beschneiders
6	Narges (Mutter), Umed (Vater) und Iman (Sohn)	Herkunftsland: Iran, muslimisch	Herkunftsland: Iran, muslimisch	Sohn: ca. 1 Jahr alt	Beschneidung im Krankenhaus mit ca. 3 Wochen
7	Talaz (Sohn)	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Sohn: ca. 30 Jahre	Beschneidung mit 7 Jahren während einer Sammelbeschneidung in der Türkei
8	Safiye (Mutter) und Sabah (Sohn)	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Herkunftsland: Türkei, muslimisch	Sohn: ca. 1 Jahr alt	Beschneidung in Arztpraxis eines muslimischen Beschneiders mit 8 Monaten
9	Roga (Mutter, Ramin (Vater) und Roshan (Sohn)	Herkunftsland: Iran, muslimisch	Herkunftsland: Iran, muslimisch	Sohn: ca. 2 Jahre alt	Beschneidung im Krankenhaus mit ca. 4 Monaten
10	Shirin (Mutter)	Herkunftsland: Afghanistan, muslimisch	Herkunftsland: Deutschland, muslimisch	Sohn: ca. 4 Monate alt	Beschneidung in der Arztpraxis eines muslimischen Beschneiders mit ca. 3 Monaten

Bei den *Experteninterviews* mit jüdischen Rabbinern habe ich zu gleichen Teilen Vertreter aus orthodoxen und nicht-orthodoxen jüdischen Gemeinden befragt. Zwei der Interviewpartner stammten aus Deutschland, zwei aus der ehemaligen UdSSR und zwei aus Israel. Zudem waren zwei Experten auch als *mohel* ausgebildet und konnten daher von deutlich mehr Erfahrungen mit dem Thema Beschneidung berichten als die Rabbiner in den anderen Gemeinden, welche im Allgemeinen kaum in die Beschneidungen, die bisher in ‚ihren‘ (deutschen) Gemeinden stattfanden, involviert waren. Die meisten Experteninterviews enthielten zudem auch stärker narrativ geprägte autobiografische Passagen zu eigenen Erfahrungen mit Beschneidungen im familiären Umfeld. Auch bei den muslimischen Experteninterviews habe ich darauf geachtet, sowohl konservative Strömungen und Vereine als auch gemäßigte Vertreter von Gemeinden zu befragen. Bis auf einen Interviewpartner hatten alle Experten türkische Wurzeln, lebten aber zum Zeitpunkt des Interviews bereits längere Zeit in Deutschland. Zwei der muslimischen Experten waren zudem auch über einen längeren Zeitraum im medizinischen Umfeld von Beschneidungen – als Beschneider sowie Mitarbeiter einer chirurgischen Arztpraxis – tätig.

Aus den tabellarischen Fallübersichten zu den *Familieninterviews* sowohl im jüdischen als auch im muslimischen Feld geht außerdem hervor, dass das Sample überwiegend aus Müttern bestand, die mir – entweder im Zusammenspiel mit ihrem Mann und/oder dem Kind/den Kindern – von ihren Erfahrungen im Zusammenhang mit der Beschneidung erzählten. Im jüdischen Feld gibt es nur ein einziges Einzelinterview mit einem Vater zur Beschneidung seines Sohnes (August). Dafür enthalten die Aufstellungen jedoch jeweils drei Interviews mit jugendlichen bzw. bereits erwachsenen Söhnen im jüdischen (George, Jona und Colja) sowie im muslimischen (Zeycan, Yilmaz und Talaz) Feld. In diesen Fällen konnten mir die Befragten selbst von ihren Beschneidungserlebnissen im erinnerungsfähigen Alter erzählen. Dass die väterliche Perspektive auf den Forschungsgegenstand – zumindest im jüdischen Feld – damit möglicherweise weniger systematisch erfasst wird bzw. im Rahmen der Paar- oder Familieninterviews nicht in gleicher Weise elaboriert werden kann wie in den Einzelinterviews, ist mir bewusst. Leider gestaltete sich der Feldzugang zu den Vätern jedoch als schwieriger bzw. die Beschneidung wurde bei der Ansprache der Familien oft direkt in den ‚Verantwortungsbereich‘ der Mutter übertragen, sodass diese gewissermaßen auch als ‚zuständig‘ für die Erzählung über die Beschneidung galt.¹⁴⁶ Ansonsten handelt es sich im jüdischen im Gegensatz zum muslimischen Feld nicht selten um gemischt-religiöse Familien,

¹⁴⁶ Wobei es jedoch interessanterweise die Väter sind, die religionsgesetzlich für die Beschneidung verantwortlich sind.

was insbesondere im Hinblick auf die angenommene Selbstverständlichkeit der Beschneidung in jüdischen Familien interessante Kontrastierungen ermöglicht. Auch gelang es, eine große Vielfalt von Fällen im Hinblick auf das Alter (von acht Tage alten Säuglingen bis zu Beschneidungen im Erwachsenenalter) und den Kontext der Beschneidung (Wohnzimmer, jüdische Gemeinde, Restaurant, Arztpraxis, Krankenhaus, Ferienlager, Beschneidungssaal) zu vergleichen. Insofern war es möglich, das Prinzip der minimalen und maximalen Kontrastierung entsprechend einzulösen und insbesondere im Hinblick auf die im Fokus stehenden leiblichen und zeithaften Bezüge im Beschneidungsritual verschiedene Vergleichsdimensionen zu verknüpfen.

4.b.iv Auswertungsmethoden

Im Folgenden möchte ich auf die einzelnen Schritte der Auswertung des Datenmaterials eingehen, die dem Prinzip des Theoretical Samplings folgend bereits nach Erhebung der ersten Daten einsetzte und sich bis in die Phase der Verschriftlichung der Ergebnisse erstreckte. Die Interpretation der Daten folgt den bereits erläuterten Prinzipien der *Grounded Theory Methodologie*. Jedoch bildet den Kern der Auswertung die *sequenzielle Feinanalyse* ausgewählter Interviewpassagen im Sinne einer grundsätzlich hermeneutischen Herangehensweise, die den meisten qualitativ-interpretativen Methoden – und so auch der GTM – gemein ist (vgl. Bischof/Wohlrab-Sahr 2018: 79; Pryzborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 213ff). Daran zeigt sich bereits, dass ich hier keinerlei ‚Methodenpurismus‘ das Wort reden möchte, sondern es vielmehr für sinnvoll halte, dass Kodierverfahren der GTM – je nach Materialtyp – bei Bedarf um bestimmte Elemente der Narrationsanalyse, der Dokumentarischen Methode oder der (Objektiven) Hermeneutik zu ergänzen (vgl. Pryzborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 190). Ich verstehe daher die kodierende Auswertung nach der GTM auch nicht wie Flick (2014: 387) als ein kategoriales, das Datenmaterial gleichsam reduzierendes Vorgehen *im Gegensatz* zu sequenziellen Interpretationsverfahren, mit dem Ziel der Fallstrukturekonstruktion. Das theorieorientierte Kodieren ist vielmehr eine Form der Interpretation von Daten, die zumindest beim offenen Kodieren ebenfalls an der sequenziellen Struktur der gewählten Textpassage orientiert ist (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 201ff). Im Anschluss an die Beschreibung des so verstandenen Kodierverfahrens im ersten Abschnitt dieses Kapitels (1) folgt ein Analysebeispiel, um die praktische Anwendung der genannten Prinzipien zu demonstrieren (2). Das Teilkapitel endet mit einem kurzen Exkurs zum Umgang mit normativen Gehalten im empirischen Material am Beispiel der Transformation religiöser in säkulare Argumentationslinien (3).

(1) Theorieorientiertes Kodieren als hermeneutische Methode der Dateninterpretation

Das theorieorientierte Kodieren im Stil der GTM zielt auf eine systematische und intensive Analyse des empirischen Materials ab. Die Organisation des Forschungsablaufs anleitend ist dabei die Unterscheidung zwischen offenem, axialem und selektivem Kodieren (vgl. Strauss 1998: 57ff). Während des offenen Kodierens als erstem Kodiervorgang wird anfangs sehr kleinteilig in einer Zeile-für-Zeile-Analyse durch konstantes Vergleichen und das „Stellen generativer Fragen“ (Przyborski/Wohlrab-Sah 2014b: 212; vgl. Strauss 1998: 44) eine Fülle von Lesarten produziert, die sicherstellt, dass das Datenmaterial in seiner Interpretationsbreite voll ausgeschöpft und dann zu theoretischen Konzepten und Kategorien verdichtet werden kann (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sah 2014b: 211). Dabei gibt es noch keinerlei theoretische Einschränkungen – theoretische Leitlinie ist lediglich die eigene Forschungsfrage –, sodass eine ganze Reihe auch vorläufig-provisorischer Konzepte generiert wird, die bereits eine erste analytische Abstraktion ermöglichen. Konzepte sind dabei Bezeichnungen für theoretische Zusammenhänge, die sich aus dem Material rekonstruieren lassen. Nicht immer handelt es sich dabei um einzelne, ‚knackige‘ theoretische Begriffe, sondern auch Zitate aus dem Material können als ‚In-vivo-Kodes‘ (Strauss/Corbin 1996: 50) dienen oder aber soziologisch konstruierte Kodes, die aus Begriffen aus der Fachliteratur sowie eigenen ‚Wortschöpfungen‘ zusammengesetzt sind, eignen sich für das Benennen einer Kategorie.¹⁴⁷ Neben den ‚Techniken zur Erhöhung der theoretischen Sensibilität‘ (Strauss/Corbin 1996: 55ff) – verstanden als forschungspraktische ‚Hilfsmittel‘ – gibt es zwei zentrale Leitlinien für die Bildung von Konzepten. *Erstens* basiert die Analyse nach der GTM auf dem sogenannten *Konzept-Indikator-Modell*, demzufolge empirische Indikatoren, d.h. „Verhaltensweisen und Ereignisse, die in Dokumenten und in Interviewtexten beschrieben werden“ (Strauss 1998: 54) durch den ständigen Vergleich untereinander und mit den bereits gebildeten Kodes in abstrakte theoretische Konzepte überführt und diese kontinuierlich weiterentwickelt werden (vgl. Bischof/Przyborski 2018: 84ff). Ein solches Kodieren erfolgt solange, bis die gebildeten Kategorien ‚gesättigt‘ sind, d.h. kein analytischer Mehrwert mehr aus der Auswertung weiterer Daten in Bezug auf dieses Konzept hervorgeht (vgl. Strauss 1998: 55).¹⁴⁸ *Zweitens* dient das *Kodierparadigma* als Richtschnur für die Bildung von Kategorien und Subkategorien sowie die ausführliche Beschreibung ihrer Eigenschaften und Dimensionen (vgl. Strauss 1998: 57). Wie in Kapitel 4.b.i erläutert, habe ich das ‚klassische‘ Kodierparadigma nach Strauss, welches das

¹⁴⁷ Die Zwischenüberschriften in Kapitel 5 können somit als Bezeichnungen für die zentralen Konzepte in dieser Arbeit verstanden werden.

¹⁴⁸ Ein Zustand, der freilich nur im Idealfall *vollständig* erreicht werden kann.

Kodieren nach Bedingungen, Interaktion zwischen den Akteuren, Strategien und Taktiken sowie Konsequenzen vorschreibt, um Begrifflichkeiten aus der Lebensphilosophie Plessners und der Leibphänomenologie Schmitz‘ ergänzt. So spielten beim Kodieren in dieser Arbeit im Sinne einer Forschungsheuristik auch das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit – sowohl als methodologischer Grundsatz als auch als analytisches Konzept –, die Unterscheidung zwischen Leib und Körper sowie Konzepte der Zeit (Dauer, Modalzeit und Lagezeit) und des Raums (Weite, Richtungsraum und Ortsraum) eine wichtige Rolle.

Nach dem Schritt des offenen Kodierens erfolgt das axiale Kodieren, bei dem gewissermaßen ‚um die Achse‘ einer Kategorie rotiert, diese also „intensiv analysiert wird“ (ebd.: 63; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 211). Dabei gilt es zugleich, zu überprüfen, inwieweit die Kategorie auch für weitere Sequenzen des empirischen Materials tragfähig ist, sodass vorhandene Konzepte weiterentwickelt und ausdifferenziert werden. Bei diesem Schritt, der allerdings lange Zeit immer wieder im *Wechsel* mit dem offenen Kodieren erfolgt, geht es vor allem darum, die Zusammenhänge zwischen Konzepten zu benennen, indem diese gruppiert und zu abstrakteren Kategorien verbunden werden (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 215). Auch hier spielt das – für diese Arbeit modifizierte – Kodierparadigma eine wichtige Rolle, da es der Systematisierung des sich entwickelnden Kategoriensystems als Kern der entstehenden Theorie dient (vgl. Strauss 1998: 63; Strauss/Corbin 1996: 75ff). Nach und nach kristallisiert sich dabei eine Schlüsselkategorie heraus, die gleichsam das Zentrum des Kategoriensystems bildet und dieses dadurch integriert. Beim selektiven Kodieren wird nun „systematisch und konzentriert nach der Schlüsselkategorie kodiert“ (Strauss 1998: 63; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 205). Kodieren und auch das oben erläuterte Theoretical Sampling (vgl. Kapitel 4.b.ii) sind nun an der sich ausbildenden Schlüsselkategorie orientiert. Bereits gebildete Konzepte werden dadurch weiterentwickelt, präzisiert und hinsichtlich ihrer Eigenschaften und Dimensionen weiter ausdifferenziert, bis die Theorie ausreichend gesättigt und integriert ist.

Während des gesamten Forschungsprozesses gilt es zudem, Memos zu verfassen, die dabei helfen, wichtige Entscheidungen im Forschungsprozess vorzubereiten, systematisch zu reflektieren sowie entsprechende Ergebnisse festzuhalten (vgl. Strauss/Corbin 1996: 169ff). Besonders zentral für die GTM sind die sogenannten *theoretischen Memos*, welche den Prozess des Kodierens begleiten und das Nachdenken über sowie das Weiterentwickeln und Verbinden von Kategorien ermöglichen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 200ff). Sie dienen der analytischen Abstraktion von den Daten und der Integration der Konzepte. Damit dokumentiert sich in Memos gewissermaßen der gesamte Forschungsprozess bis hin zur Theoriebildung (vgl.

ebd.: 201). Die Arbeit mit theoretischen Memos war deshalb ein wesentlicher Bestandteil der vorliegenden Studie. Wie schon weiter oben beschrieben waren die Arbeitsschritte der Datenerhebung, der Interpretation des empirischen Materials und des Schreibens theoretischer Memos miteinander verschränkt. Die „Verifikation“ von Hypothesen und Theorien im Forschungsprozess – das heißt das Überprüfen ihrer ‚Robustheit‘ – kann im Stil der GTM auf drei verschiedenen Ebenen erfolgen: *erstens* am Einzelfall, *zweitens* durch strukturell ähnlich gelagerte Fälle sowie *drittens* ex negativo, also durch systematisch anders gelagerte Fälle oder Konstellationen (vgl. ebd.: 202f; Bischof/Wohlrab-Sahr 2018: 94). Alle drei Möglichkeiten wurden im Verlauf der vorliegenden Arbeit immer wieder angewendet, wobei anfänglich vor allem fallimmanente Vergleiche angestellt und diese dann systematisch ‚ausgeweitet‘, d.h. auch fallübergreifende Vergleiche im Hinblick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede unter Berücksichtigung der besonderen strukturellen Bedingungen des jeweiligen Falls vorgenommen wurden.

Ich möchte nun kurz auf die konkrete Anwendung der hier vorgestellten Prinzipien des theorieorientierten Kodierens sowie Abweichungen vom ‚klassischen‘ Vorgehen bzw. Ergänzungen aus Perspektive anderer Forschungsmethoden eingehen. Das offene Kodieren begann mit den ersten erhobenen Daten. Dies waren zunächst die Experteninterviews, wobei insbesondere die Passagen, in denen die Befragten von Erfahrungen ‚aus erster Hand‘ – also Beschneidungen, an denen sie selbst beteiligt waren – berichteten, für mich relevant waren. Die in diesem Zusammenhang entwickelten Konzepte dienten einerseits zur Vorbereitung der familienbiografischen Interviews, andererseits als ‚Interpretationsschneisen‘ für die Feinanalyse des familienbiografischen empirischen Materials. Wie Hildenbrand (2005: 45) für die Interpretation von Familieninterviews vorschlägt, habe ich mich dabei zunächst auf die Analyse der jeweiligen Eingangssequenzen konzentriert und dann auf Basis der Transkriptionen bzw. der Verlaufsprotokolle der Interviews weitere Textstellen zum Vergleich ausgewählt. Die Eingangserzählung bestand zumeist aus zwei Teilerzählungen: der Geschichte der Familie im Allgemeinen, in der die Erfahrungen mit der/den Beschneidung/en zum Teil eingebunden, bisweilen aber auch ausgeklammert wurden, und der Geschichte der Beschneidung im Besonderen. Bei allen Familieninterviews wurden zunächst diese ‚beiden‘ Eingangserzählungen systematisch Zeile für Zeile – das heißt einem sequenziellen Vorgehen entsprechend – analysiert, miteinander verglichen und wesentliche Konzepte herausgearbeitet. Wernet (2009: 21ff; vgl. Oevermann et al. 1979) hat für die Textinterpretation nach der Objektiven Hermeneutik fünf Prinzipien herausgearbeitet, welche im Einklang mit den Regeln

des offenen Kodierens stehen und die ich mir deshalb insbesondere für die ersten Kodiersitzungen als methodisches ‚Handwerkszeug‘ zunutze gemacht habe:

1. Zunächst besagt das Prinzip der *Kontextfreiheit*, dass das systematische Ausblenden des realen Kontextes einer Aussage im Interview dabei hilft, eine möglichst umfassende Bedeutungsexplikation vorzunehmen (vgl. Wernet 2009: 21). Das Prinzip lässt sich also mit der extensiven Analyse des offenen Kodierens verbinden, bei der es zunächst darum geht, eine Vielzahl unterschiedlichster, auch vorläufiger Konzepte (bzw. im Sprachgebrauch der Hermeneutik ‚Lesarten‘) zu produzieren. Hilfreich sind dabei Gedankenexperimente, das heißt, die Entwicklung unterschiedlicher Szenarien, in deren Kontext eine Aussage als ‚wohlgeformte‘ und adäquate Äußerung erscheint (vgl. ebd.: 22). Dies ist vergleichbar mit den „Techniken zur Erhöhung der Theoretischen Sensibilität“ (Strauss/Corbin 1996: 56ff). Auch hier dienen zum Teil „[w]eithergeholte Vergleiche“ (ebd.: 69) dazu, sich von dem konkreten Fall zu lösen und Aussagen über ihre vermeintlich ‚auf der Hand‘ liegende Bedeutung hinaus zu analysieren.
2. Das Prinzip der *Wörtlichkeit* basiert auf dem „methodologischen Postulat der Textförmigkeit sozialer Wirklichkeit“ (Wernet 2009: 23), welches grundlegend für die Objektive Hermeneutik ist. Der Deutung zugrunde liegt demnach immer der tatsächlich in seiner je spezifischen Form artikulierte Text – nicht der vermeintlich leicht erfassbare subjektive Sinn, den ein Sprecher seiner Aussage zuweist. Gerade im Vergleich mit anderen Möglichkeiten der Wortwahl und des Ausdrucks ist es daher wichtig, die genaue – wörtliche – „Analyse eines Wortes, einer Phrase, eines Satzes“ (Strauss/Corbin 1996: 61), wie sie auch für das offene Kodieren nach der GTM typisch ist, durchzuführen. Dies erst ermöglicht einen systematischen Vergleich und „die Explikation der Differenz zwischen manifesten Sinngehalten und latenten Sinnstrukturen eines Textes“ (Wernet 2009: 25), aus welcher sich dann in objektiv hermeneutischer Perspektive nach und nach die Fallstrukturgesetzlichkeit rekonstruieren lässt. Zwar stand bei der vorliegenden Analyse weniger die Herausarbeitung einer je spezifischen Fallstruktur als die idealtypische Rekonstruktion der Ritualstruktur der jüdischen Beschneidung im Hinblick auf leibliche und zeithafte interaktionale Bezüge im Fokus, dennoch hilft das Prinzip der Wörtlichkeit, über eine rein deskriptive Interpretation der Daten hinauszugehen und stattdessen theoretisch gehaltvolle Konzepte zu entwickeln.

3. Wie bereits angesprochen erfolgte das offene Kodieren einzelner Analyseeinheiten streng *sequenziell*, das heißt orientiert am zeitlichen Ablauf der Interviewpassage (vgl. ebd.: 27ff). Eine kleinschrittige Analyse „Zeile für Zeile“ (Strauss 1998: 84), wie es auch die GTM nahelegt, ermöglicht es, insbesondere die Selektivität, die sich in einem Fall ausdrückt, in den Blick zu nehmen (vgl. Wernet 2009: 30).
4. Das Prinzip der *Extensivität* ist ebenfalls dem offenen Kodieren nach der Grounded Theory inhärent (vgl. ebd.: 32ff; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 211). Strauss (1998) zeigt in seinen Beispielen zum offenen Kodieren eindrücklich, wie bereits aus einer sehr kurzen Sequenz eines Beobachtungsprotokolls eine Vielzahl zunächst provisorischer Konzepte gebildet werden kann. Der mit dem Prinzip der Extensivität zusammenhängende Anspruch, eine Interpretation so lange voranzutreiben, bis sie „sinnlogisch erschöpfend“ (Wernet 2009: 33) ist, lässt sich zudem mit dem Prinzip der theoretischen Sättigung innerhalb der GTM vergleichen.
5. Das Pendant zum letztgenannten Punkt bildet das Prinzip der *Sparsamkeit*, denn zulässig sind nur solche Interpretationen, die mit dem Text ohne die Konstruktion ‚besonderer‘ Umstände kompatibel sind (vgl. ebd.: 35ff). Wenn immer wieder typologisch ähnliche Lesarten – d.h. in dieser Arbeit Konzepte – gebildet werden, kann zumindest annäherungsweise von theoretischer Sättigung ausgegangen und zur Interpretation einer weiteren Sequenz übergegangen werden.

Je nachdem, ob es sich um ein narratives Einzelinterview oder ein Paar- bzw. Familiengespräch gehandelt hat, habe ich zudem auf einige Techniken aus der Narrationsanalyse sowie der Dokumentarischen Methode zurückgegriffen. So war es beispielsweise hilfreich, mit Rosenthal (2015: 165ff) bzw. Schütze (1977; 1987; vgl. Kleemann et al. 2013: 66) zwischen den Textsorten Erzählung, Beschreibung und Argumentation zu unterscheiden. Erzählungen sind diejenigen textlichen Formen der Sachverhaltsdarstellung, die „die Orientierungsstrukturen des faktischen Handelns auch unter der Perspektive der Erfahrungsrekapitulation in beträchtlichem Maße rekonstruieren“¹⁴⁹ (Schütze 1977: 1). Beschreibungen beziehen sich demgegenüber stärker auf „statische Strukturen“ (Rosenthal 2015: 166) typisierter, d.h. ‚verdichteter‘ Situationen. Argumentationen sind theoriehaltige Segmente, in denen vom gegenwärtigen Standpunkt des Sprechers ausgehend Überzeugungen, Meinungen und Ansichten elaboriert werden. Wie Schütze (2016 [1983]: 66ff) jedoch in einer kommentierten Version seines

¹⁴⁹ Vgl. die Ausführungen zur sogenannten „Homologietheorie“ in Kapitel 4.b.ii.

berühmten Aufsatzes zum Thema „Biographieforschung und narratives Interview“ deutlich macht, sind stärker generalisierende Formen der Darstellung wie beschreibende oder argumentative Passagen der Sachverhaltsdarstellung nicht etwa vor der Interpretation einzuklammern oder gar zu ‚streichen‘, sondern der *Wechsel* zwischen den Kommunikationsschemata ist vielmehr systematisch in die Dateninterpretation einzubeziehen. So kann eine argumentative Stellungnahme innerhalb der Eingangserzählung bspw. auf eine Distanzierung zu den in der Vergangenheit bedeutsamen Handlungsorientierungen hindeuten, Erinnerungen an möglicherweise belastende Erlebnisse systematisch durchbrechen oder aber dazu dienen, ein (Zwischen-)Resümee zu ziehen (vgl. ebd.). In diesem Sinne ist das Erkennen der jeweiligen Textsorte nicht nur für narrative Einzelinterviews, sondern auch bei der Auswertung kollektiver Interviews hilfreich, denn auch hier zeigt der Wechsel in der Darstellung eine jeweils andere ‚Einstellung‘ im Hinblick auf das Gesagte an.

Im Hinblick auf die Familieninterviews lassen sich – insbesondere bei Sequenzen mit hoher interaktiver ‚Dichte‘, die bisweilen die Charakteristika von Gruppendiskussionen tragen können – zudem unterschiedliche Modi der Diskursorganisation unterscheiden (vgl. Przyborski 2004). Ob ein inkludierender oder exkludierender Modus der Diskursorganisation vorliegt, gibt bereits einen Hinweis darauf, ob hier ein gemeinsamer ‚Orientierungsrahmen‘ eines Kollektivs elaboriert wird oder nicht. Zu den inkludierenden Modi zählt Przyborski (2004; vgl. Bohnsack 2014: 127) erstens den parallelen Diskurs als Aneinanderreihung von Darstellungen unterschiedlicher Beteiligter mit ähnlichen Orientierungen, zweitens den antithetischen Diskurs, in dem eine gemeinsame Orientierung durch Widerstreit bzw. konkurrierende Redebeiträge entfaltet wird, und drittens den univoken Diskurs, in dem auf gemeinsame, gleichsam identische Erfahrungen durch gemeinsames – und häufig auch gleichzeitiges – Sprechen rekuriert wird. Zu den exkludierenden Modi der Diskursorganisation, in denen keine gemeinsame Orientierung des Kollektivs hergestellt werden kann, gehört dagegen der oppositionelle Diskurs als eine Aneinanderreihung sich widersprechender Orientierungen ohne Verbindung zueinander und der divergente Diskurs, bei dem zwar kein Rekurs auf gemeinsame Erfahrungen möglich ist, aber dennoch versucht wird, an vorhergehende Redebeiträge formal anzuschließen. Die Beschreibung der Diskursorganisation wurde in der vorliegenden Arbeit nicht ‚exegetisch‘ bei der Interpretation der Interviewsequenzen durchgeführt¹⁵⁰, gleichwohl

¹⁵⁰ Für die Auswertung nach der Dokumentarischen Methode ist die Analyse der Diskursorganisation dagegen zwingend erforderlich (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 302).

wurde aber an den Stellen darauf Bezug genommen, an denen sich im Hinblick auf die Diskursbewegungen Auffälligkeiten und Besonderheiten für die Interpretation zeigten.

(2) Analysebeispiele

Anhand zweier Analysebeispiele möchte ich nun verdeutlichen, wie die in diesem Teilkapitel erläuterten Prinzipien und Techniken der Dateninterpretation forschungspraktisch angewendet wurden. Dafür möchte ich zunächst auf den Beginn des Paarinterviews mit Maya und Daniel eingehen, denn die hier stattfindende Aushandlung der Redebeiträge ist zugleich ein ‚typisches‘ Phänomen bei der Durchführung kollektiver Interviewformen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 113f). Das Thema ‚Familie‘ entpuppt sich dabei – für die Interviewerin überraschend – als sensibles Thema im Spannungsfeld zwischen Normalitätserwartung und Abweichung:

I: [...] ich hab mir überlegt dass es am besten wäre, äh, damit anzufangen damit ich auch den Hintergrund sozusagen.. mit in den Blick bekomme, dass wir vielleicht so'n bisschen mit Ihrer.. Familien..geschichte auch anfangen können, also, im.. allerersten Teil, vielleicht können Sie, das kurz erzählen sozusagen, wie Sie auch ähm... vielleicht sich kennengelernt haben, en Paar geworden sind, ähm, von der Zeit als Sie ne

L Daniel: Das ist schon'n Buch.

L I: Familie gegründet haben @, ja darüber

L Daniel: (Is doch'n Buch)

L I: könnte man bestimmt auch / Maya: mhmh / @schon'n Buch schreiben@, aber das wär einfach.. für den Hintergrund für mich äh... ganz / Daniel: mhmh / interessant, wenn Sie'n bisschen was über Ihre Familie erzählen könn. Ja. (2) @

Maya: Willst du erzählen? (1)

Daniel: Wieso muss ich immer erzählen @ {I und Maya lachen leise} (2) (Transkription Maya und Daniel, Z. 73-89)

Nach der Erzählaufforderung der Interviewerin zu Beginn des Interviews wird in diesem Abschnitt von den Eheleuten zunächst wechselseitig ausgehandelt, wie und von wem die Geschichte zu erzählen sei. Dabei wird implizit auch das Konzept ‚Familie‘ verhandelt, das von der Interviewerin ins Spiel gebracht wurde, was darüber hinaus einen Einblick in die partnerschaftlichen Interaktionsroutinen und Machtverhältnisse gewährt.

Die Interviewerin beginnt mit einer etwas umständlichen Begründung für die nun folgende familienbiografische Erzählaufforderung („ich hab mir überlegt dass es am besten wäre, äh, damit anzufangen damit ich auch den Hintergrund sozusagen.. mit in den Blick bekomme [...]“). Mit dem sich anschließenden Verweis auf die „Familien..geschichte“ gehen dann mehrere kommunikativ transportierte Erwartungshaltungen an die Interviewpartner einher. Zunächst geht es darum, eine Differenz zur Geschichte der Beschneidung und damit gewissermaßen einen ‚unverfänglichen‘ Kontext zu schaffen, der auch unabhängig von der Beschneidung der Söhne Bestand hat und der Interviewerin zugleich einen Einblick in

wesentliche Ausgangsbedingungen für die Geschichte der Beschneidung liefert. Dieser Intention stehen nun jedoch zwei Bedingungen gegenüber, die die angenommene Unverfänglichkeit der Situation in Frage stellen und eher auf einen in der Interviewsituation prekären normativen Komplex verweisen, der in der Frage enthalten ist. So ist das Paar zum einen nicht darauf vorbereitet, etwas über sein Familienleben und dessen „Hintergrund“ preiszugeben, denn in der Anfrage der Interviewerin stand die Beschneidung der Söhne im Mittelpunkt. Mit dem Stimulus läuft die Interviewerin deshalb Gefahr, eine mögliche kommunikative Grenze gleich zu Beginn des Interviews zu überschreiten, was auch zu einer Abwehrhaltung, ja im schlimmsten Fall sogar zum Abbruch des Interviews führen könnte. Zum anderen, und dies wiegt potenziell noch schwerer, ist die Frage jedoch auch mit normativen Erwartungen an das Konzept ‚Familie‘ verbunden – einer Normalitätserwartung, zu der sich das Paar mit ihren eigenen Lebensverläufen und -entwürfen verhalten muss. So trifft die Zuschreibung als ‚Familie‘ nicht unbedingt auf jede Paarkonstellation zu. Sie erfolgt hier auch nicht als Bestandteil einer immanenten Nachfrage, sodass sie als Teil des Relevanzsystems der Beforschten gedeutet werden könnte, sondern wird von der Interviewerin, also gleichsam von außen an das Paar herangetragen und läuft deshalb Gefahr, ihnen eine gewissermaßen ‚unnatürliche‘ Konstellation aufzuzwingen. Wodurch entsteht denn eine Familie? Durch ein Paar, das Kinder bekommt? Durch das Zusammenleben mehrerer Personen – unabhängig von Alter und generationaler Ordnung – in einem Haushalt? Durch Hochzeit, Samenspende oder die Verteilung von Haushaltspflichten? Unabhängig von wissenschaftlichen Studien, die die Pluralität familialer Konstellationen in modernen Gesellschaften hervorheben (vgl. etwa Nave-Herz 2012), ist ‚Familie‘ ein normativ stark aufgeladener Begriff, mit dem nicht selten immer noch das Bild der klassischen ‚Kernfamilie‘ verbunden ist und zu dem sich das Paar nun in irgendeiner Weise ins Verhältnis setzen muss.

Eine erste humorvolle Absage an diese offenbar von der Interviewerin vermutete Erwartungshaltung, ist nun der Einwurf Daniels noch während des Stimulus („Das ist schon’n Buch.“). Er nimmt hier gleichsam vorweg, dass es sich wohl eher nicht um eine – schnell beschreibbare – klassische Familienkonstellation handelt und kündigt damit eine Abweichung von der Norm an. Zugleich schafft er dadurch eine Verbindung zum Vorgespräch, indem er ironisch auf die Information der Interviewerin verweist, ein ‚Buch‘ schreiben zu wollen.¹⁵¹ Damit macht er drei wesentliche Bezugspunkte deutlich. *Erstens* trifft die Interviewerin mit

¹⁵¹ Die Aufnahme des Interviews beginnt mit einer Erklärung der Interviewerin zu den Zielen Ihrer Arbeit, in der sie u.a. ankündigt „wenn alles gut geht dann kann man.... ‘n Buch, eben, veröffentlichen / Maya: ja / darüber“ (Transkription Maya und Daniel, Z. 9-10).

ihrer Frage einen Punkt, der aus Sicht Daniels ergiebig im Hinblick auf die ‚Materialsammlung‘ der Interviewerin sein und ihren Interessen deshalb entgegenkommen müsste. *Zweitens* verdeutlicht er aber auch durch seine Übertreibung, dass die Frage als bloße ‚Einstiegsfrage‘ gewissermaßen nicht geeignet ist, da sie selbst Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung sein könnte. *Drittens* wird dabei – wie bereits genannt – klar, dass keine geradlinige Entwicklung der familiären Einheit im Fall der Familie zu erwarten ist, sondern vielmehr eine spannende Geschichte, mit Komplikationen und Hindernissen, aber auch einem irgendwie gearteten Abschluss, der die Geschichte erst zu einem fertigen ‚Buch‘ machte. Nachdem sich Daniel nun scheinbar bei seiner Frau noch einmal eine Rückversicherung einholt („(Is doch ’n Buch)“) und damit um Unterstützung für seine Reaktion auf die Frage der Interviewerin sowie eventuell um Anerkennung seiner humorvoll gemeinten Bemerkung wirbt, bestätigt zumindest die Interviewerin mit einem Lachen, dass „man bestimmt auch“ schon darüber ein Buch schreiben könnte, wobei sie den Deutungshorizont jedoch noch einmal auf ihr sachliches Interesse an der Familiengeschichte als „Hintergrund“ für ihre Forschung zurückbindet. Damit wird zugleich klargestellt, dass es hier nicht um die Familiengeschichte als solche geht, sondern diese nur in ihrer Relation zur Geschichte der Beschneidung von Bedeutung ist („vielleicht so ’n bisschen mit Ihrer.. Familien..geschichte auch anfangen“). Dies ist insofern problematisch, als dadurch die Möglichkeit einer längeren Erzählung verschenkt wird, in der eigene Relevanzsetzungen vorgenommen werden und in deren Kontext auch die Beschneidung als eigenständig von den Interviewpartnern initiiertes Thema auftauchen könnte. Auf diese Weise wird dagegen der Fokus des Interviews, der Gegenstand der Beschneidung, noch einmal klar abgesteckt – auch wenn das Thema selbst unbenannt bleibt („einfach.. für den Hintergrund für mich“). Zugleich legitimiert sich damit ein Stück weit das Interesse der Interviewerin an der familiären Konstellation, das sonst als ungerechtfertigter und unerlaubter, ja potenziell sogar übergriffiger Versuch verstanden werden könnte, Informationen über ein Thema zu erlangen, das die Interviewerin aus Sicht der Familie eigentlich ‚nichts angeht‘. Insbesondere vor dem Hintergrund des vorausgegangenen Vorgesprächs, in dem die Interviewerin von Maya für das Thema ungerechtfertigter Einmischungen sensibilisiert wurde¹⁵², ergibt eine solche Einschränkung und Legitimierung des Interesses an der Familiengeschichte also durchaus Sinn im Kontext einer vertrauensvoll strukturierten Interviewbeziehung.

¹⁵² Als die Interviewerin erklärte, ihr gehe es um die Rekonstruktion der Bedeutung des Rituals aus Sicht der *Beteiligten*, reagierte Maya mit den Worten „Ja, und nich für seine *Nachbar*“ (Transkription Maya und Daniel, Z. 49-50).

Nach einer kurzen Pause am Ende des Stimulus werden nun die Redebeiträge innerhalb der Paarbeziehung ausgehandelt. Dabei ist es zwar Maya, die zuerst das Wort ergreift, dieses jedoch direkt an ihren Mann delegiert („Willst du erzählen?“). Als Frage verpackt ist dies zwar im Sinne einer Konvention der Höflichkeit gerahmt, bringt aber dennoch zum Ausdruck, dass Maya entweder ihrem Mann das Vorrecht auf die Entfaltung der Darstellung einräumt, was einen Hinweis auf Machtpotenziale innerhalb der Paarbeziehung liefern würde, oder aber, dass es vor dem Hintergrund der sensiblen Fragestellung und des angekündigten komplexen Familienverhältnisses nicht erstrebenswert ist, die Geschichte erzählen zu *müssen*. Beide Deutungen implizieren jedoch, dass – möglicherweise nicht nur in dieser Situation – Daniel die hauptsächliche Verantwortung für die Repräsentation des Paares gegenüber Dritten zugewiesen wird, was ihm zugleich den größeren Spielraum zum Einbringen eigener Deutungen eröffnet. Die Reaktion Daniels bestätigt nun die beiden letztgenannten Lesarten („Wieso muss ich immer erzählen“), verweist sie doch zum einen darauf, dass es – in diesem Fall – durchaus kein Privileg ist, die Darstellungsgewalt zu besitzen („muss“) und zum anderen auf eine Regelmäßigkeit („immer“) innerhalb der Beziehungskonstellation, gegen die sich Daniel hier scheinbar auflehnt. *Scheinbar* jedoch nur deshalb, weil dieses Geplänkel möglicherweise ebenfalls zur routinemäßigen Aushandlung von Redebeiträgen in mehr oder weniger öffentlichen Situationen gehört und weil das Lachen die Ernsthaftigkeit der Auflehnung gegen diese partnerschaftliche Konvention durchbricht.

Der Einblick in die Praxis der Dateninterpretation in Bezug auf die kurze Sequenz aus dem Interview mit Maya und Daniel soll an dieser Stelle genügen. Wie sich erst im Verlauf des weiteren Gesprächs herausstellte, entspringt die sich in dem zitierten Interviewabschnitt dokumentierende Verunsicherung der Gesprächspartner im Hinblick auf den familienbiografischen Eingangsstimulus zu einem großen Teil der Tatsache, dass es sich bei Daniel nicht um den leiblichen Vater der Söhne handelt. Er ist der zweite Ehemann von Maya und hat gewissermaßen mitten in den konfliktträchtigen Entscheidungsprozess hinsichtlich der Beschneidung der Söhne mit dem leiblichen Vater ‚hineingeheiratet‘ (vgl. Kapitel 5.a.i).

Anhand einer zweiten Sequenz soll nun ein weiterer – auf den ersten Blick missglückter – Stimulus und die Reaktion darauf beispielhaft interpretiert werden. Im Mittelpunkt steht jetzt das stärker narrativ orientierte Einzelinterview mit Eva, da diese den Stimulus zur Beschneidungsgeschichte mit besonderer Vehemenz zurückgewiesen hat und sich hier zugleich die angenommene Selbstverständlichkeit der Beschneidung bei einigen Gesprächspartnern des jüdischen Feldes beispielhaft dokumentiert. In welcher Weise die Erzählaufforderung von der

Interviewpartnerin aufgenommen und verarbeitet wird, ist aufschlussreich für die Haltung, die gegenüber dem Untersuchungsgegenstand insgesamt eingenommen wird und strukturiert damit auch die nachfolgenden Detailerzählungen zum Ablauf des Geschehens. Die folgende Passage ist im Interview direkt nach der familienbiografischen Eingangserzählung Evas verortet. Die Interviewerin fokussiert nun insbesondere die Geschichte der Beschneidung:

I: Ähm...., ich würde jetzt mal.. dort einhaken.. wo Sie also, zum ersten Mal, wo das überhaupt Thema zwischen Ihnen jetzt gewesen ist, also Sie ham ja gesacht, davor, äh hatten Sie es schon mal in anderen.. Partnerschaftskonstellationen.. thematisiert, da war das eher 'n... äh schwieriges Thema weil diejenigen eben, nich begeistert waren, ähm... äh wann... vielleicht können Sie ja erzählen von der Zeit als Sie's zum ersten Mal, innerhalb jetzt Ihrer.. Familie, also mit Ihrem Mann, thematisiert haben oder also Sie sagten ja auch Ihre Mutter

L Eva: Das war kein Thema. Es war kein Thema, es ist selbstverständlich.

I: Mhmmh, / Eva: Das / aber.. also..

Eva: Das so äh.. also / I: mhmmh / ich sag mal jetzt so krass formuliert das ist so {klopft} selbstverständlich wie dass Sie, wenn Sie 'n Auto fahren wollen Schlüssel brauchen.

I: mhmmh

Eva: Das war klar, unser Sohn wird beschnitten und das wurde nie diskutiert. (Transkription Eva, Z. 199-218)

Am Anfang der zitierten Passage versucht die Interviewerin – wie von Rosenthal (2011: 163) zur Hervorlockung narrativer Darstellungen mittels Nachfragen empfohlen – durch immanentes Nachfragen („ich würde jetzt mal.. dort einhaken..“) eine bestimmte Lebensphase ihrer Interviewpartnerin anzusteuern („erzählen von der Zeit als“). Dabei lässt sie Eva den genauen Anfangszeitpunkt der Beschneidungsgeschichte selbst bestimmen („wo Sie also, zum ersten Mal, wo das überhaupt Thema zwischen Ihnen jetzt gewesen ist“). Interessant ist an dieser Erzählaufforderung vor allem, dass die Interviewerin den Begriff „Beschneidung“ nicht explizit erwähnt („es“, „das“, „Thema“). Die Begriffe „Thema“ bzw. „thematisiert“, die stattdessen mehrfach verwendet werden, sind jedoch nicht etwa ein ‚neutraler‘ Platzhalter für das Wort Beschneidung, sondern mehrdeutig – sie können nämlich potenziell auch im Sinne einer *Problematisierung* verwendet werden (etwas war ‚ein‘ bzw. ‚kein Thema‘). So knüpft die Interviewerin denn auch an eine vorhergehende Aussage Evas an („Sie ham ja gesacht“), dass die Beschneidung bereits in früheren „Partnerschaftskonstellationen“ ein „schwieriges Thema“ gewesen sei. Eva bezieht sich nun innerhalb der Sequenz ausschließlich auf diese zweite Deutungsdimension des Wortes Thema und weist damit die vorgegebene inhaltliche Orientierung hinsichtlich der anzusteuern Lebensphase – der Zeitpunkt, als über die Beschneidung zum ersten Mal innerhalb der Familie geredet wurde – im Sinne einer die Beschneidung selbst problematisierenden Proposition entsprechend radikal zurück. Gleich zweimal direkt hintereinander macht sie deutlich, dass die Beschneidung innerhalb ihrer jetzigen Partnerschaft gerade „kein Thema“ gewesen sei. An einem alltäglichen Beispiel („wie

dass Sie, wenn Sie'n Auto fahren wollen Schlüssel brauchen“) verdeutlicht sie das Ausmaß der Selbstverständlichkeit („das ist so {klopft} selbstverständlich“) und weist somit eine potenzielle familiäre Problematisierung der Beschneidung zugunsten einer universalisierenden Legitimation („Das war klar“, „das wurde nie diskutiert“) zurück. Damit widerspricht sie dem Deutungsangebot der Interviewerin gleich mehrfach aus- und nachdrücklich („Das war kein Thema. Es war kein Thema, es ist selbstverständlich.“, „Das war klar, unser Sohn wird beschnitten und das wurde nie diskutiert.“, vgl. auch das begleitende Klopfen auf den Tisch) und veranschaulicht stattdessen durch den Vergleich mit der alltäglichen und weitgehend unumstrittenen Praxis¹⁵³ des Autofahrens die *Evidenz* der Beschneidung. Damit weist Eva auch auf die Interviewerin selbst zurück („dass Sie, wenn Sie“), die damit aufgefordert wird, die hier markierte Selbstverständlichkeit praktisch nachzuvollziehen und zugleich in Hinblick auf weitere potenziell problematisierende Fragen in ihre Schranken verwiesen wird. Offen gelassen wird in dieser Passage jedoch die Referenz, aus der sich die uneingeschränkte Selbstverständlichkeit ergibt: Ist dies die jüdische ‚Identität‘ des Kindes bzw. der Eltern? Ist es die ‚Gesetzestreue‘ im Hinblick auf eine religiöse Pflicht? Erscheint die Beschneidung als unhinterfragte Routine oder Bestandteil der jüdischen ‚Tradition‘? Der Vergleich mit dem Autofahren rückt die Beschneidung hier eher in den Kontext einer alltäglichen Routine und praktischen Notwendigkeit, während dezidiert religiöse Begründungsmuster zunächst ausgeklammert scheinen. Ob sich eine solche ‚pragmatische‘ Haltung auch im weiteren Interviewverlauf fortsetzt, muss sich durch die Analyse des weiteren Materials erweisen. Insgesamt verdeutlicht Eva damit jedoch gleichsam als Präambel ihrer Erzählung zur Beschneidung die Absolutheit („klar“, „nie“), mit der sie die Notwendigkeit des Rituals vertritt.

Die Analysebeispiele in diesem Teilkapitel (2) haben einen detaillierten Einblick in die Praxis der Dateninterpretation gegeben. Die im folgenden Abschnitt (3) präsentierten Interviewsequenzen haben aufgrund der methodischen Schwerpunktsetzung einen eher illustrativen Charakter. Doch auch die im Ergebnisteil (Kapitel 5) vorgenommenen Interpretationen werden aus Gründen der Darstellung und Leserführung sehr viel ‚verdichteter‘ wiedergegeben als bei der soeben vorgenommenen beispielhaften Interpretation des Datenmaterials. Dies hat den Zweck, die einzelnen Kategorien anhand unterschiedlicher Ausschnitte aus den Daten klarer herauszuarbeiten und gewissermaßen theoretisch zuzuspitzen. Der Entstehungsprozess der einzelnen Kategorien war gleichwohl – wie im vorliegenden Abschnitt erläutert – wesentlich ‚langwieriger‘ und basiert auf wiederholten, kleinschrittigen

¹⁵³ Die Interviewte wusste zu diesem Zeitpunkt bereits, dass die Interviewerin mit dem Auto angereist war.

sequenziellen Analysen des empirischen Materials. Um die Geduld der Lesenden nicht ‚überzustrapazieren‘, möchte ich in Kapitel 5 jedoch die Darstellung vom Ergebnis her aufrollen und weniger auf die kleinteiligen Interpretationsschritte eingehen als bisher.

Im folgenden Teilabschnitt (3) möchte ich nun auf ein Thema eingehen, dass die gesamte Datenerhebung begleitet hat und deshalb auch in ihren Konsequenzen für die Interpretation des empirischen Materials zu berücksichtigen ist. Gemeint ist, dass die Beschneidungsdebatte im Zeitraum der Datenerhebung zwischen März 2013 und November 2014 noch relativ aktuell war und sich daher in den Aussagen meiner Interviewpartner häufig eine implizite Orientierung an den normativen Gehalten der Debatte widerspiegelte. Ein Aspekt, der dabei besonders zutage trat, war die ‚Übersetzung‘ religiöser Begründungsmuster in säkulare Argumente für die Beschneidung. Im folgenden Abschnitt möchte ich drei wiederkehrende Formen, die eine solche Übersetzung typischerweise angenommen hat, kurz umreißen.

(3) Exkurs: Transformation religiöser in säkulare Argumentationslinien

Die Phase der Erhebung mit relativ kurzem zeitlichen Abstand zur ‚Beschneidungsdebatte‘ im Jahr 2012 führte *einerseits* dazu, dass ich als Interviewerin während der Gespräche von den Interviewten häufig direkt zu einer normativen Positionierung aufgefordert wurde. In solchen Fällen versuchte ich stets meine offene forschende Haltung deutlich zu machen. Das fehlende Wissen, das in der öffentlichen Diskussion zum Teil zum Ausdruck kam, bildete demnach für mich den Anlass, sich mit der Bedeutung des Rituals aus Sicht der Beteiligten auseinanderzusetzen, ohne bereits ein Urteil voranzustellen. *Andererseits* waren die Auswirkungen der Debatte insofern in den Interviews präsent, als dass die Interviewten auch von selbst – trotz der Zusicherung eines soziologischen Forschungsinteresses an ihren individuellen Orientierungen – immer wieder auf ‚Übersetzungen‘ ihrer religiösen Deutungen des Rituals in säkulare und damit nach außen hin anschlussfähige Argumentationslinien zurückgriffen. Da die Identifizierung und ‚Be-Handlung‘ des lebendigen menschlichen Körpers in modernen Gesellschaften dem medizinischen Funktionssystem anheimgestellt wird, hat dieses die Deutungshoheit auch über die Legitimierung bestimmter körperlicher Zugriffe wie die Beschneidung (vgl. Gugutzer 2010: 111; Turner 1992: 18ff).¹⁵⁴ So kann die Beschneidungsdebatte auch als Streit um die Deutungshoheit im Hinblick auf den ‚säkularen Körper‘ interpretiert werden (vgl. Amir-Moazami 2016). Der sich in den folgenden

¹⁵⁴ Wobei auch andere säkulare Deutungen (etwa psychotherapeutische) von meinen Interviewten zur ‚Übersetzung‘ ihrer Argumente genutzt wurden, während wieder andere Gesprächspartner unter dem Topos der Nichteinmischung explizit der religiösen Deutungslogik den Vorzug gaben.

Ausschnitten aus dem empirischen Material dokumentierende normative gesellschaftliche Diskurs ist – auch für sich genommen – ein spannendes Forschungsfeld. Jedoch führt dieser Aspekt weg vom ‚Kern der Sache‘, nämlich der Bedeutung, die der Beschneidung hinsichtlich ihrer leiblichen und zeithaften Bezüge aus Sicht der Beteiligten innewohnt. Ein kurzer Exkurs soll daher genügen, um an dieser Stelle aus einer methodischen Perspektive deutlich zu machen, dass sich die Herausforderung des Umgangs mit normativen Gehalten im Datenmaterial in fast allen Interviews stellte.

Die ‚Übersetzung‘ religiöser in säkulare Argumente nahm typischerweise drei Formen an: *erstens* als Konstatierung medizinischer Notwendigkeit, *zweitens* als Empfehlung im Sinne einer medizinischen Vorteilhaftigkeit bzw. Erwünschtheit sowie *drittens* als Versicherung medizinischer Harm- und Folgenlosigkeit. Während erstere gewissermaßen die stärkste Form ist und in modernen Gesellschaften ganz regelmäßig und weitgehend unfraglich dazu dient, die Norm der Unverletzlichkeit des lebendigen menschlichen Körpers außer Kraft zu setzen, besteht bei der zweiten Form ein gewisser Verhandlungsspielraum, weshalb die Zustimmung der betreffenden Person hier auch vorausgesetzt wird. Während im ersten Fall also die Verfügung über den personalen Körper primär dem medizinischen Funktionssystem zusteht, muss die Zustimmung im zweiten Fall gerade von den Betroffenen selbst eingefordert werden – was regelmäßig zu problematischen Konstellationen führt, kann diese, etwa bei Säuglingen, nicht von der betreffenden Person selbst gegeben werden. Hier greift eine Stellvertreterlogik, die jedoch ihre Grenzen dort findet, wo die Kategorie medizinischer Präferabilität unterschritten wird. So ergibt sich aus der dritten Möglichkeit der Feststellung medizinischer Harmlosigkeit noch kein Handlungsanreiz, sodass hier üblicherweise auch nicht in Stellvertretung für eine andere Person entschieden werden kann.¹⁵⁵ Bei Kindern ist dies jedoch ganz regelmäßig der Fall – auch wenn hier mit zunehmendem Alter ebenfalls zumindest eine vorgängige Zustimmungsausprägung der betreffenden Person erwartet wird. Tendenziell – und in gewissen Grenzen – wird jedoch den Eltern hier die Verfügungsgewalt über den Körper der Kinder zugesprochen, solange die Schwelle medizinischer Harmlosigkeit nicht unterschritten und damit die Folgenlosigkeit des Eingriffs nicht problematisiert bzw. in Frage gestellt wird.

¹⁵⁵ Auch wenn ein Ohrloch oder eine (kleine) Schönheitsoperation in vielen Fällen medizinisch vollkommen harmlos sind, liegt die Entscheidungsgewalt beim Betroffenen selbst und kann nur unter vorheriger Versicherung des Abtretens von daraus resultierenden Rechtsansprüchen gegenüber dem medizinischen System umgesetzt werden – einer komatösen oder demenzkranken, nicht einwilligungsfähigen Person ein Ohrloch stechen zu lassen, wäre dagegen, auch auf Verlangen ihres gesetzlichen Vertreters, kaum denkbar.

In diesem Sinne ist in den Interviews das stärkste Argument zur Legitimierung der Beschneidung für die „religionsfremde“ Interviewerin deren medizinische *Notwendigkeit*. In einigen Fällen nehmen daher meine Interviewpartner sowohl in den Familien- als auch Expertengesprächen darauf Bezug, dass diese ohnehin notwendig gewesen sei oder aber sehr wahrscheinlich zukünftig notwendig geworden wäre, womit der Eingriff selbst weitgehend unstrittig wird und weniger kritische Diskussionen entstehen. Im Fall von Maya und ihrem Ehemann Daniel zeigt sich, dass dies zudem eine Möglichkeit ist, die Beschneidung überhaupt durchzusetzen. Und dies, obwohl der Eingriff im Interview anfänglich explizit als rein religiös begründete Praxis gerahmt wurde:

Maya: Und ähm.. mein Exmann, ha/ ähm, äh wollte das natürlich nicht dass er / I: mhmh / beschnitten wird, und desweg/ {hustet} hab ich so lange gewartet {Tür klappert im Hintergrund} weil ich wollte dass das ähm (1) ähm (3) wenn der Arzt sagt, „Das muss gemacht werden“, ja?

I: mhmh

Daniel: Weil er eine Phimose hatte, also musste / Maya: ja / sowieso gemacht werden. / I: Achso / Aus medizinischer Sicht, ne?

L Maya: Dann äh... dann dann kann er... mich nicht verklagen.. und sagen / I: mhmh / ich hab meine.. der.. Sohn ähm / I: mhmh / weiß ich nicht, äh wehgetan und das kann man {zieht die Luft scharf ein} nie... (2) {atmet tief ein} nach(weisen)

L Daniel: Jawohl, der muss seine Zustimmung nicht geben / Maya: ja ja / zu dem / I: mhmh / Eingriff, und und da er hier

L Maya: zu zu äh zu, zu alles

Daniel: Ja und da hier / Maya: mhmh / eine medi/ medizinische Indikation vorlag / I: mhmh / war halt, tickte dann natürlich die Zeit für sich. (Transkription Maya und Daniel, Z. 180-201)

Es zeigt sich an dieser Stelle, dass die Verhandlung Mayas mit dem leiblichen Vater ihres Sohnes eine analoge Situation zur Darstellung vor der religionsfremden Interviewerin bildet. Der Bezug auf eine „Phimose“ (Vorhautverengung) als „medizinische Indikation“ ist insofern eine Erleichterung, als sie einen legitimen Grund darstellt, die Beschneidung durchzusetzen und den Willen des Vaters argumentativ ‚auszuhebeln‘.

Eva bringt demgegenüber die medizinische Notwendigkeit *retrospektiv* zur Geltung, da eine Vorhautverengung bei ihrem Sohn erst während der Beschneidung selbst festgestellt wurde:

Eva: [...] bei uns war ja noch die Konstellation dass mein Sohn eine sehr starke Phimose hatte? / I: mhmh, okay / Ähm.., also ich hatte sieben Tage ein schreiendes Kind, das hat dann erst der.. Mohel, also der Beschneider festgestellt dass es eine sehr starke m... Phimose ist

I: ach erst der Mohel hatte () okay

L Eva: Genau. Also irgendwie im Krankenhaus haben die das übersehen warum unser Sohn.. äh, so gern brüllt / I: mhmh / also er hatte halt einfach riesige Schmerzen beim Wasserlassen / I: mhmh / und ähm, dementsprechend wär das vermutlich ohne die Beschneidung monatelang nicht aufgetaucht. (Transkription Eva, Z. 162-172)

Die medizinische *Erwünschtheit* wird ebenfalls von einigen Interviewpartnern ins Feld geführt, indem körperliche und medizinische Vorteile der Beschneidung benannt werden. Damit rahmen

die Befragten die Entscheidung für die Beschneidung als Entscheidung im Sinne des vermuteten Kindeswohls und somit auch des antizipierten zukünftigen Willens des Kindes, wobei den Eltern eine unfragliche Stellvertreterposition für ihr Kind eingeräumt wird. Der Rückgriff auf in wissenschaftlichen Studien institutionalisiertes medizinisches Wissen sowie die in den USA weitverbreitete Beschneidungspraxis sind typisch für diese Form der Argumentation. Mutter (Fiona) und Tochter (Flora) argumentieren im folgenden Familieninterview getreu dieser Linie, indem sie versuchen, die religiösen Gebote der Thora durch biologische Zusammenhänge zu begründen:

Fiona: [...] ich bin Biologin @ Flora ist auch ja und früh wir haben auch so viel gedacht bei Thora steht, äh nicht alles plötzlich, / I: mhm / das ist alles mhm alles was entsteht äh hat Grund, / I: mhm / dazu und biologische Gründe auch zu viel / I: mhm mhm / und wir haben gedacht äh ja, mhm diese Richtung hat auch eine Grund biologische Grund / I: mhm / vielleicht war so wichtig, früh wann Volk war bei ähm andere Klimazone. / I: mhm / äh war, mhm ja heiß, war Sand überall, / I: mhm / und so
Flora: Wenig Wasser
Fiona: @ Wenig Wasser natürlich, / I: mhm / äh das, das kommt diese Probleme / I: mhm / und vielleicht ist da auch genetische Gründe dazu vielleicht äh Volk hat diese Probleme, dann hat mhm diese genetische (2) ja so @ mhm und in Thora steht, ja, wir sollen das machen / I: mhm / und natürlich, äh diese diese, Haut, ist nicht wichtig für Körper und äh sammelt alles alles Schmutz äh und so (Transkription Fiona, Z. 164-178)

In Abwehr der Beschuldigungen eines früheren Lebensgefährten, führt auch Eva die gesundheitliche Vorteilhaftigkeit des Eingriffs nicht nur für den Beschnittenen selbst, sondern auch mögliche spätere Sexualpartner ins Feld:

Eva: Also.. ich kann das aus eigener Erfahrung sagen, dass mir dann vom Partner vorgeworfen wurde als das irgendwann mal das Thema so in die Richtung ging, das sei Vergewaltigung eines Kindes / I: mhmh / das sei Körperverletzung / I: mhmh / und so weiter und so fort. Ich so „Nein, das ist ein medizinischer Eingriff“ / I: mhmh / äh.. der wird professionell gemacht und als solches ist es für das Kind auch gesünder. / I: mhmh / Geschweige denn für'n späten..teren.. Partner / I: mhmh / beziehungsweise Partnerin. (Transkription Eva, Z. 82-88)

Finden sich keine Hinweise auf die beiden zuerst genannten Deutungen, wird jedoch in fast allen Interviews zumindest die medizinische *Harm- und Folgenlosigkeit* der Beschneidung unterstrichen. Rabbiner Aron erzählt beispielsweise in der folgenden Sequenz von einer Unterhaltung mit mehreren Männern der jüdischen Gemeinde. Als Reaktion auf deren Skepsis im Hinblick auf die Beschneidung erwidert dieser:

Aron: [...] wo ich sage, „Das sieht besser aus, es funktioniert / I: @ / besser hinterher? Also.. und das Kind kann weiter pinkeln, es wird jeden Wettbewerb / I: @ / in der Grundschule {lachend} gewinnen“ also.. {beide lachen} @also@ (1) hat doch nu/ hat doch eigentlich keine Nachteile, {spricht schnell} meine, natürlich hat's Nachteile, es ist am Anfang empfindlicher und man muss ein bisschen darauf aufpassen (1) und äh.. (2) irgendwann ist es halt nicht mehr so empfindlich. / I: mh / Oder empfindsam, wenn es drauf ankommt, / I: mh / ähm.. (3) was aber auch nicht schadet, also mir hat es bis nicht nicht geschadet, / I: mh / nicht dass ich wüsste. (Transkription Aron, Z. 1197-1204)

Während Aron dem Gespräch eine humorvolle Wendung gibt und dabei vor allem die körperlichen und sexuellen Implikationen einer Beschneidung anspricht, beziehen sich wieder andere stärker auf die in der öffentlichen Debatte häufig thematisierten möglichen psychologischen Schäden einer frühkindlichen Zirkumzision. Wie schon beim vorgängigen Zitat wird von dem interviewten Rabbiner Benyamin eine solche Zuschreibung vehement abgewehrt:

Benyamin: Es 100% keine wie schon gesagt keiner kann nicht erinnern.., vor die erste zweieinhalb Jahren. / I: mhmh / Es kann sein kein Schaden, ja / I: mhmh / und äh darum sag ich auch im Krankenhaus oder bei die Ärzte, äh die Untersuchungen sind viel viel schlimmer die ganze Beschneidung / I: mhmh / und wenn sie haben Schaden, ist von andere Sachen, nicht von der {halb lachend} Beschneidung. / I: mhmh / Von der Beschneidung sicher nicht.” (Transkription Benyamin, Z. 2047-2052)

Wie oben erläutert scheint diese Begründung jedoch nur im Rahmen der elterlichen Sorgebeziehung – und vor allem bei recht kleinen Kindern – zu tragen, während sie in anderen Fällen keinen hinreichenden Anlass für den direkten Zugriff auf den Körper einer anderen Person bieten würde. Gedeckt wird dieser Anspruch rechtlich durch die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern.

4.b.v Idealtypus und Typologie

Abschließend möchte ich in diesem Teilkapitel kurz die Art und Weise der Generalisierung meiner Forschungsergebnisse erläutern (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 359ff). Bereits Max Weber (1951 [1922]: 190ff; 1972 [1922]: 4) hat für die soziologische Verallgemeinerung das Konzept des Idealtypus vorgeschlagen. Idealtypische Konstruktionen abstrahieren von der konkreten Wirklichkeit des jeweiligen Falles. Sie entstehen „durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit“ (Weber 1951 [1922]: 190; vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 377). Ein Idealtypus ‚vereindeutigt‘ damit gewissermaßen die Wirklichkeit, indem bestimmte Elemente hervorgehoben, vereinseitigt, abstrahiert, zusammengefügt oder vereinheitlicht werden. Er dient damit im Wesentlichen der Veranschaulichung – nicht der ‚realitätsgetreuen Abbildung‘ – der Wirklichkeit. Bei Weber ist das Konzept des Idealtypus freilich weniger eine Form der Ergebnisdarstellung als eine „Methode, die die Forschung anleiten sollte, indem sie einen Prozess des ständigen Vergleichs des empirisch Vorfindlichen mit anderen Möglichkeiten in Gang setzt und so hilft, in der Empirie Strukturen zu entdecken und Entwicklungen zu erklären“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 379).

Im Folgenden möchte ich darauf eingehen, inwiefern ich – im Gegensatz zu dieser Verwendung idealtypischer Konstruktionen als methodologisches Prinzip bei Weber – bei der

Generalisierung auf das Konzept des Idealtypus zurückgegriffen habe. In dieser Arbeit werden die bei der Beschneidung relevanten leiblichen und zeithaften Bezüge zwischen den Akteuren jeweils als idealtypische Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Ritualstruktur dargestellt (vgl. Kapitel 5.a und 5.b). Das Ziel ist damit also nicht vorrangig, die von mir erhobenen Fälle in eine Typologie ‚einzusortieren‘, die sich anhand von (Real-)Typen aufspannen ließe und durch jeweils annähernd theoretisch ‚repräsentative‘ Fälle veranschaulicht werden könnte. Vielmehr liegt der Idealtypus der leiblichen sowie zeithaften Vermittlungsstruktur des jüdischen Beschneidungsrituals gewissermaßen ‚quer‘ zu den einzelnen Fällen. Daher erfolgt die Darstellung im folgenden Kapitel auch nicht entlang der Präsentation einzelner Fälle und der Herausarbeitung ihrer jeweiligen Fallstruktur, sondern ich möchte das mit der Grounded Theory entwickelte ‚Kategoriensystem‘, also das Ergebnis der Theoriebildung, so vorstellen, dass sich darin der Idealtypus leiblicher und zeithafter Bezüge der Beschneidung entfaltet.

Am Ende des folgenden Kapitels möchte ich meine Fälle zudem entsprechend einer knapp skizzierten akteurszentrierten (Real-)Typologie, die mit Bezug zum vorgestellten Idealtypus entwickelt wurde, systematisieren (vgl. Kapitel 5.c.ii). Dieses Forschungsziel ist jedoch gegenüber dem Verstehen der spezifischen Ritualstruktur der jüdischen Beschneidung im Hinblick auf die Erfahrung des Leibs und der Zeit nachrangig. Daher werde ich die solchermaßen entwickelten Typen im letzten Abschnitt des Ergebnisteils nur grob umreißen. Es handelt sich dabei um eine tentative Systematisierung in Bezug auf den Materialkorpus der Familieninterviews im Feld jüdischer Beschneidungen, die jedoch noch der weiteren empirischen Überprüfung und damit der theoretischen Sättigung bedarf. Auf die sich daraus ergebenden Grenzen und ‚Leerstellen‘ der Untersuchung gehe ich dann in Kapitel 6 ausführlich ein.

5. Das Zusammenspiel von Transzendenz und Inklusion als Strukturlogik des jüdischen Beschneidungsrituals

Bei der Rekonstruktion der Strukturlogik jüdischer Beschneidungen aus dem empirischen Material stellt sich diese vordergründig als Vermittlungsstruktur auf der Grundlage einer Dynamik aus Transzendenz und Inklusion dar. Sie ist in unterschiedlichen Dimensionen der Erfahrung – vor allem der des Leibs und der Zeit – relevant. Die analytische Trennung leiblicher und zeithafter Bezüge in diesem Teil der Arbeit findet alltagsweltlich freilich keine Entsprechung. Sie dient im Ergebnisteil jedoch dazu, den Fokus systematisch auf einzelne Dimensionen der Erfahrung zu lenken, ohne dabei zu verkennen, dass sich getreu den

sozialtheoretischen Prämissen dieser Arbeit immer alle drei Dimensionen – Leib, Zeit und Raum – überlagern. Zu Beginn der beiden Teilkapitel zur leiblichen (5.a) sowie zeithaften (5.b) Vermittlungsstruktur des Rituals werde ich jeweils kurz auf die entwickelte Kernthese und ihre Ausgestaltung in den beiden relevanten Analysedimensionen eingehen. Dies hat den Vorteil, den roten Faden der Argumentation von Anfang an transparent zu machen und damit die Leser strukturiert durch die Komplexität der empirischen Daten zu führen. An den einzelnen empirischen Fällen soll dann in mehreren Teilschritten jeweils sukzessive die Logik der leiblichen und zeithaften Erfahrung herausgearbeitet werden. Sowohl in der Dimension des Leibs als auch der Dimension der Zeit lässt sich so ein spezifisches Verhältnis von Transzendenzstruktur und Inklusionsdynamik rekonstruieren. Schließlich werden beide Analyseebenen mithilfe eines zusammenfassenden Prozessmodells integriert (5.c). Dieses ermöglicht es zudem, die einzelnen Fälle im Hinblick auf die Abfolge der Modi religiöser Inklusion zu vergleichen und wiederum zu (Real-)Typen zu verdichten.

5.a Die leibliche Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Hinsichtlich des leiblichen Erlebens der Beschneidung stand für die Interviewpartner vorrangig das potenzielle leibliche Erleben von *Schmerzen* im Mittelpunkt. Dieses wurde innerhalb des jüdischen Feldes durch zwei spezifische Semantiken verarbeitet. Eine *erste* Semantik bezieht sich auf das jeweilige Kind, das gegenwärtig beschnitten wird. Sie ist von der Orientierung geprägt, das Kind habe zu dem frühen Zeitpunkt der Beschneidung im Judentum keine bzw. kaum Schmerzen. Eine *zweite* Semantik bezieht sich typischerweise auf die beteiligten Mütter – ggf. auch die Väter –, die während der Beschneidung mit ihrem Kind als ‚leiblich verbunden‘ wahrgenommen werden. Das Vermeiden der elterlichen Betroffenheit steht hier im Mittelpunkt und wird durch spezifische Abwesenheitsregime gewährleistet. In einigen Fällen – wenn Abwesenheitsregelungen nicht greifen bzw. nicht vorgesehen sind – zeigt sich im Material dagegen eine unmittelbare leibliche Betroffenheit der Eltern durch die Beschneidung des Kindes. Auf diese Weise geraten hinsichtlich des leiblichen Erlebens von Schmerzen insbesondere die *Eltern*, weniger das Kind selbst ins Blickfeld. Um dieses Erleben soziologisch zu erfassen, schlage ich das Konzept der *leiblichen Verbundenheit* vor.¹⁵⁶ Dabei erfahren die alltagsweltlich wahrgenommene Deckung der Grenzen des Leibes und des Körpers sowie deren ich-hafte Zurechnung auf die personale Identität des Kindes im Moment der Beschneidung eine

¹⁵⁶ Mit Schmitz (1980b) könnte man das Phänomen auch als Erfahrung der Einleibung bezeichnen. Damit wird m.E. jedoch verdeckt, dass die Basis dieser Form der leiblichen Verbundenheit das Transzendieren der Zurechnungseinheit des kindlichen Leibes bildet, wodurch gewissermaßen unentschieden ist, ‚wo‘ der Pol der Engung denn eigentlich zu verorten ist.

temporäre Auflösung. Auf diese Weise kommt es zur Transzendenz des kindlichen Leibes im Modus der Wahrnehmung einer leiblichen Verbundenheit, die für die Beschneidung aus Perspektive der Eltern rekonstruiert wird. Die jeweilige leibliche Einheit des Kindes und seiner Eltern wird damit also zugunsten einer leiblichen Verbundenheit transzendiert. So wird die Struktur der Transzendenz auf Basis der Auflösung der Zurechnungseinheit des kindlichen Leibes sowie der Möglichkeit einer intergenerationell gedachten Leibeinheit etabliert.

Obwohl sich die Beschneidung hinsichtlich des leiblichen Erlebens damit in erster Linie als für die *Eltern* bedeutsam rekonstruieren lässt, wird die Beschneidung jedoch durchgeführt am *Körper* des anderen, nämlich des eigenen Sohnes. Der kindliche personale Körper erhält damit als fortdauerndes Symbol eine eigenständige Relevanz. Der Bezug zum Ereignis der Beschneidung – für das Kind verstanden als Schritt der Inklusion – ist ihm jedoch sehr viel vermittelt gegeben als den Eltern, nämlich über den Umweg des sichtbaren Körpers. Der Akt der Beschneidung ist zwar in den Körper des Jungen eingeschrieben, kann jedoch nicht in der *Erinnerung* im Sinne des Erlebens vergangenen leiblichen Erlebens erfasst werden. Die im Material durchgehend aufweisbare Erinnerungssemantik im Zusammenhang mit der jüdischen Beschneidung unterstreicht diesen Zusammenhang. Als Symbol wirkt der *Körper* des Kindes jedoch sowohl nachträglich aus Perspektive des heranwachsenden beschnittenen Jungen als auch für andere bereits in der Beschneidungssituation. Die Analyse der Berührungsordnung der Beschneidung ermöglicht den Blick auf die Symbolizität des kindlichen Körpers für Dritte. Im Vergleich zu anderen Ritualen zeichnet sich die Beschneidung zusammenfassend dadurch aus, dass sie leiblich relational zwischen den Generationen zu denken ist. Die Vermittlung über den Körper des anderen ist dafür notwendig, dass eine unmittelbare leibliche Erfahrung gemacht wird. Dies ist der erste Baustein, der gleichsam das Fundament des Idealtypus‘ jüdischer Beschneidungen in der Dimension des Leibs bildet.

5.a.i Zur Möglichkeit des Erlebens des gegenwärtigen Erlebens

Zunächst soll im Folgenden der Aspekt des gegenwärtigen leiblichen Erlebens der Beschneidung verhandelt werden. Im Mittelpunkt steht dabei das Erleben von *Schmerz*, da dies einen der zentralen, stets wiederkehrenden Topoi von Beschneidungserzählungen darstellt. In allen Interviews thematisierten die Befragten diesen Aspekt selbstläufig und stellten ihn damit als relevant heraus – im Gegensatz zu anderen potenziellen Aspekten leiblicher Betroffenheit durch die Beschneidung wie etwa Angst, Kälte oder Libido, die nur punktuelle Erwähnung

finden.¹⁵⁷ Es lässt sich dabei eine spezifische Semantik des kindlichen Erlebens von Schmerz aus dem Material rekonstruieren. Diese ist geprägt von der Negation der Möglichkeit des kindlichen Erlebens von Schmerzen. Demgegenüber erscheinen innerhalb einer Semantik des mütterlichen bzw. elterlichen Schmerzes diese Akteure als leiblich unmittelbar von der Beschneidung betroffen. Die Eltern fühlen sich mit ihrem Kind leiblich verbunden und können daher nur durch spezifische Abwesenheitsregelungen die Unmittelbarkeit der Leiberfahrung durchbrechen. Im Folgenden unterscheide ich also zwei Semantiken des Schmerzes: Die *erste* ist Ausdruck der leiblichen Betroffenheit des Kindes während der Beschneidung, während sich eine *zweite* um die leibliche Betroffenheit der Eltern – insbesondere der Mütter – dreht.

(1) Semantik des kindlichen Schmerzes: Absprechen leiblicher Betroffenheit

Zunächst soll in diesem Abschnitt auf die Deutungen der *Perspektive des Kindes* in den Interviews eingegangen werden. Aus methodischen Gründen – im jüdischen Feld wurden meist nur die Eltern befragt oder die anwesenden Kinder waren noch nicht sprachfähig bzw. konnten sich an den Eingriff nicht mehr erinnern – kann das kindliche Erleben bei Beschneidungen am achten Tag jedoch nicht direkt untersucht werden.¹⁵⁸ Daher handelt es sich bei der entsprechenden Semantik zwar um ein starkes normatives Orientierungsgerüst für die beteiligten Akteure, das durch entsprechend institutionalisierte Legitimationen – wie etwa naturalistische Begründungsschlaufen oder ‚empirische‘ Nachweise – abgesichert und kollektiv geteilt sowie intergenerationell weitergegeben wird. Es soll an dieser Stelle jedoch keine Aussage über die ‚tatsächlichen‘ Schmerzen des Kindes getroffen werden. Bei der jeweils vertretenen Semantik des kindlichen Schmerzes handelt es sich also gewissermaßen um den Grad der ‚Sensibilisierung‘ für die Äußerungen des Kindes als Ausdruck des kindlichen Erlebens von Schmerz.

Schmerzfreiheit als Maßstab einer gelungenen Beschneidung

Dass die Beschneidung für den betroffenen Jungen möglichst schmerzfrei zu verlaufen habe, ist im jüdischen Feld sowohl Konsens innerhalb der Experten- als auch der Familieninterviews. Die frühe Terminierung der Beschneidung auf den achten Lebenstag des Kindes gilt dabei als

¹⁵⁷ Dass die Diskussion der durch die Beschneidung potenziell verursachten Schmerzen in den Interviews im Mittelpunkt stand, ist möglicherweise dem Erhebungszeitraum (2013-2014) unmittelbar in Folge der Beschneidungsdebatte im Jahr 2012 geschuldet. Das ‚unnötige‘ Zufügen von Schmerzen nutzten Beschneidungsgegner als wichtiges Argument gegen das Ritual. Es handelt sich bei dieser Art der Thematisierung von Schmerzen also möglicherweise zugleich um eine Legitimationsstrategie gegenüber dieser Kritik.

¹⁵⁸ Vgl. zu den methodologischen Problemen im Bereich der frühen Kindheitsforschung Heinzl et al. (2012).

Kernstrategie zur Einlösung dieses Anspruchs. Ein Auszug aus dem Interview mit Eva gibt in dieser Hinsicht ein typisches Begründungsmuster wieder: Die religiöse Vorgabe, die Beschneidung am achten Tag durchzuführen, deutet sie hier als effektive Strategie der Schmerzvermeidung. Evas Sohn wurde im Alter von acht Tagen zu Hause beschnitten. Eva thematisiert nun diesen frühen Zeitpunkt der Beschneidung im Judentum, der grundsätzlich an den Bedürfnissen des Kindes orientiert sei:

Eva: [...] also medizinisch macht das auch wirklich Sinn das am achten Tag zu machen, / I: mhmh / weil da einfach die Nerven noch nicht so weit sind, weil das Schmerzempfinden vom Kind noch nicht wirklich an dem Punkt ist dass es.. / I: mhmh / Schmerzen hat dadurch, / I: mhmh / also in der Richtung ist das super sinnvoll aber es hat irgendwie keiner @an die Mütter gedacht / I: @ / die@ @ {laut lachend, I lacht ebenfalls} vielleicht sich noch ein paar Wochen mehr @erholen@ wollen / I: @ / bevor, der große.. äh.. Familieneinzug kommt äh, ja. (Transkription Eva, Z. 383-389)

Die Beschneidung des Kindes am achten Lebenstag findet in diesem Auszug vor allem eine medizinisch-physiologische Begründung („medizinisch macht das auch wirklich Sinn“), die suggeriert, der Junge habe zu diesem frühen Zeitpunkt noch keine oder kaum Schmerzen durch den Eingriff („weil da einfach die Nerven noch nicht so weit sind, weil das Schmerzempfinden vom Kind noch nicht wirklich an dem Punkt ist dass es.. / I: mhmh / Schmerzen hat dadurch“). Für die Mutter sei die Beschneidung als groß angelegtes Familienfest („der große.. äh.. Familieneinzug“) dagegen eine Herausforderung, da diese acht Tage nach der Geburt grundsätzlich noch der Ruhe und Erholung bedürfe („sich noch ein paar Wochen mehr @erholen@ wollen“).

Eva bezieht sich in diesem Auszug auf eine typische Schmerzsemantik bezüglich des beschnittenen Kindes, die sich auch in anderen Interviews – als Orientierung mal bestätigt, mal kritisch betrachtet – finden lässt. Das Kind *habe* noch keine Schmerzen durch die Beschneidung, weil das *Schmerzempfinden* noch nicht ausgereift sei. Eine leibliche Betroffenheit von Schmerz gilt damit als ausgeschlossen. Das Erleben des gegenwärtigen Erlebens als Schmerz wird also bereits hinsichtlich der Empfänglichkeit für den auslösenden Reiz gestoppt – ein Erleben dieses Erlebens *als* Schmerz erscheint damit also nicht möglich. Damit wird die Zurechnungseinheit des kindlichen Leibes als kernhafte Mitte transzendiert. Eva begründet die erläuterte Schmerzsemantik durch Rekurs auf medizinische Annahmen („weil da einfach die Nerven noch nicht so weit sind“), die in modernen Gesellschaften ein hohes Legitimationspotenzial besitzen (vgl. Gugutzer 2010: 111; Turner 1992: 18ff). Zugleich verweist Evas Argumentation auf die Idee eines Reife- und Entwicklungsprozesses („die Nerven noch nicht so weit“, „noch nicht wirklich“), bei dem erst ab einer bestimmten Schwelle („an dem Punkt“) Schmerzen als solche empfunden werden können. Ein gegenständliches

Verhältnis zum eigenen Körper, in Bezug auf den das eigene leibliche Erleben verarbeitet wird, scheint damit bei Säuglingen aus Evas Sicht „noch nicht“ aktualisiert zu sein.¹⁵⁹

Für die Zukunft scheint Eva dagegen von einer Veränderung im Sinne des zunehmenden Erlebens von Reizen als Schmerz auszugehen – wobei jedoch die kontextuellen Bedingungen und der genaue Zeitpunkt des Eintretens dieser Veränderung ungenannt bleiben. Zudem bleibt die Formulierung in Bezug auf das Schmerzerleben des Kindes vage („nicht wirklich“), was erstens die Möglichkeit offenlässt, das Kind habe zwar Schmerzen, diese wären aber aufgrund anderer Bedingungen – z.B. geringere Intensität, fehlendes Erinnerungsvermögen¹⁶⁰ – zu vernachlässigen. Zweitens wäre denkbar, der Junge erwecke zwar den *Anschein* von Schmerzempfinden, dessen medizinisch-rationaler *Nachweis* – etwa im Sinne der Beobachtung entsprechender Hirnströme oder der Ausbildung von Nervenenden – könne jedoch nicht erbracht werden, sodass der Schmerz folglich eben nicht „wirklich“ existiere.¹⁶¹ Das Resümee dieser Semantik des kindlichen Schmerzerlebens ist folgerichtig, dass der Zeitpunkt für die Beschneidung am achten Tag aus Sicht des Kindes „super sinnvoll“ ist. Die Terminierung der Beschneidung am achten Tag betrachtet Eva demnach nicht nur als religionsgesetzliche Vorgabe mit einer möglichen religiösen Bedeutung, sondern sie erscheint zugleich als pragmatische Strategie, eine weitgehende Schmerzfreiheit während des Eingriffs zu gewährleisten.

Exkurs I: Leibliches Erleben von Schmerz als Ausweis von Männlichkeit

Die im vorangegangenen Beispiel rekonstruierte Schmerzsemantik bildet einen Kontrast zum türkisch-muslimischen Beschneidungsritus. Denn hier fand die Beschneidung zumindest noch bis vor einigen Jahren typischerweise im Kindesalter bis zu einem Zeitpunkt kurz vor der Pubertät statt. Auch in den muslimischen Debatten existiert jedoch das Argument, Säuglinge seien nicht oder zumindest weniger schmerzempfindlich (vgl. Alabay 2012: 298). Die zunehmende Bedeutung von Schmerzvermeidung etwa durch sedierende Medikamente,

¹⁵⁹ Eva knüpft mit ihrer Aussage insgesamt an eine Debatte an, die innerhalb des Judentums eine lange Tradition hat. So findet sich schon bei der Auslegung des Talmuds durch Maimonides, einem jüdischen Arzt und Gelehrten des 12. Jahrhunderts, der Hinweis, die Beschneidung sei, wenn möglich, schon im frühen Kindesalter vorzunehmen, „weil das Kind nicht so viel Schmerzen zu erliden hat wie der Erwachsene in Anbetracht der Zartheit seiner Haut und der Schwäche seiner Einbildungskraft. Denn der Erwachsene bangt und zittert vor etwas, was er sich eingeildet hat, ehe es geschieht“ (Maimonides 2014 [Ende des 12. Jahrhunderts]: 45; vgl. Deusel 2012: 84).

¹⁶⁰ Vgl. Kapitel 5.a.ii.

¹⁶¹ Interessant ist vor diesem Hintergrund allerdings die Tatsache, dass in einer vorausgehenden Passage desselben Interviews die „riesige[n] Schmerzen“ (Transkription Eva, Z. 168-169) des Kindes beim Wasserlassen noch vor der Beschneidung aufgrund einer Phimose beschrieben werden (vgl. Kapitel 4.b.iv sowie den Abschnitt „Beschneidung als schmerzzeugender vs. schmerzbehebender Eingriff“ in diesem Kapitel).

Narkosen oder ins Säuglingsalter vorgezogene Beschneidungen konkurriert allerdings im Feld muslimischer Beschneidungen teilweise mit dem Ideal der Erziehung zur ‚Härte‘, das u.a. mit der Beschneidung als Nachweis von ‚Männlichkeit‘ eingelöst werden könne (vgl. ebd.: 300ff). Im muslimischen Feld lässt sich daher keine solch einheitliche Schmerzsemantik im Sinne einer kollektiven Orientierung rekonstruieren wie im Judentum. Vielmehr scheint die Bedeutung des leiblichen Erlebens von Schmerz stark abhängig vom Alter des Kindes während der Beschneidung. Drei Beispiele aus dem Datenmaterial sollen die Spannweite im Hinblick auf die Semantik des kindlichen Schmerzes im muslimischen Feld illustrieren.

Zunächst möchte ich kurz den Fall von Shirin vorstellen, einer muslimischen Mutter mit afghanischen Wurzeln, die ihren Sohn bereits im Alter von drei Monaten beschneiden lassen hat. Gefragt nach Aspekten der Beschneidung, die sie im Fall der Beschneidung eines weiteren Sohnes potenziell verändern würde, kommt sie direkt auf das Alter des Kindes während des Eingriffs zu sprechen:

I: [...] also wenn du, wenn du jetzt n/ nochmal @einen Sohn@ bekommen würdest, dann wüsstest du noch nicht genau, ob du was anders machen würdest oder was oder.. überhaupt

L Shirin: Oh Gott, ja, da (weiß ich..) ähm...

Shirin: Also eine eine Sache, also wenn ich mich dafür entscheide, würde ich das sofort machen. / I: mh / Also kurz nach der Geburt.

I: Okay? Noch früher dann?

Shirin: Genau. Noch früher, weil einfach diese, ähm, da ist ja wirklich gar ni/ also Nervenentwicklung kaum, noch gar nichts, kaum vorhanden. / I: mh / Da machen sie das sogar meistens auch ohne Narkose

/ I: mh / weil es einfach nicht so spürbar ist. (Transkription Shirin, Z. 1985-1996)

Einer ähnlichen Argumentationslogik folgend wie Eva spricht Shirin sich hier für einen sehr frühen Zeitpunkt der Beschneidung aus, denn die „Nervenentwicklung“ sei bei Neugeborenen unmittelbar nach der Geburt „kaum vorhanden“. Dies führe dazu, dass der Schmerz für das Kind „einfach nicht so spürbar ist“. Das Erleben des eigenen Erlebens, d.h. die Verarbeitung körperlicher Reize als Schmerz, gilt damit auch für Shirin im Hinblick auf Neugeborene als weitgehend ausgeschlossen. Aus diesem Grund seien sehr frühe Beschneidungen zu bevorzugen.

Besonders im türkisch geprägten Islam findet man jedoch auch bestimmte Fälle, in denen das leibliche Erleben gerade im Sinne des *Aushaltens* von Schmerz ein wesentliches Element des Rituals als Nachweis von Männlichkeit ausmacht. Im Datenmaterial kam dies insbesondere in Einzelinterviews mit erwachsenen Männern zum Tragen, die von ihren Beschneidungen vor einigen Jahrzehnten berichteten. Möglicherweise hat sich also hier ein generationaler Wandel vollzogen, denn in den Fällen, in denen die Beschneidung weniger lange zurücklag, wurde die

Beschneidung mehrheitlich im Säuglings- und Kleinkindalter sowie ausschließlich mit Betäubung im medizinischen Umfeld vorgenommen. Dagegen berichtet der 36-jährige Zeycan in der folgenden Sequenz des Interviews über eine Episode im Nachgang seiner Beschneidung, die mit acht Jahren während eines Türkeiaufenthalts der Familie durchgeführt wurde. Das leibliche Erleben von Schmerzen bei der Beschneidung bekommt in dieser Sequenz *nachträglich* eine besondere Relevanz:

Zeycan: Joa, man hat darüber geredet (1) teilweise wollten die Frauen irgendwie mir die äh La/ äh Sachen vom Leib ziehen um zu gucken, ob's gut verheilt ist.

I: @ (2) @

Zeycan: Die Neugier / I: mhm / auf jeden Fall, joa, in die Schule gegangen (2) und da war der, die ganze Geschichte schon, gegessen.

I: Okay. / Zeycan: Das ist / Und habt ihr euch da auch ausgetauscht?

Zeycan: Unter den Jungs?

I: Mhm {bejahend}

L Zeycan: Ja. Man hat geredet so und so und so / I: mhm / und äh (1) man hat immer gesagt „es hat sehr weh getan“, obwohl es gar nicht weh getan hat / I: mhm / „Ja, bei mir kam so viel Blu..t“, / I: mhm / „jao und so“, so dieses äh maskuline äh äh äh, wie soll ich sagen? Männliche... Stellenwert irgendwie hochsetzen sozusagen. (Transkription Zeycan, Z. 1203-1215)

Zeycan berichtet in der Passage zunächst darüber, dass die Beschneidung im Nachhinein noch einige Male Thema geworden ist. Zum einen wurde der Heilungsprozess von Seiten der „Frauen“ überwacht, wobei er hier ein Bild entwickelt („mir die äh La/ äh Sachen vom Leib ziehen“), das weniger auf die medizinische Kontrolle als die „Neugier“ sowie ein latent sexualisiertes Verhältnis anspielt – und mit dem Topos der Beschneidung als Mannmachungsritus übereinstimmt. Auf Nachfrage der Interviewerin berichtet dann Zeycan, dass die Schule schließlich auch zum Ort des Austauschs, primär jedoch „[u]nter den Jungs“ wurde. Hier entwirft er ein völlig anderes, eher von Konkurrenz geprägtes interaktionales Verhältnis. Sowohl der Schmerz als auch das Beschneidungsblut dienen hier als Referenzpunkte eines sinnbildlichen ‚Gerangels‘ bezüglich des Übertrumpfens mit Beweisen der eigenen Männlichkeit. Dabei ist jedoch nicht der tatsächlich erlebte Schmerz während der Beschneidung entscheidend („obwohl es gar nicht weh getan hat“), sondern vielmehr die glaubhafte Darstellung und Übertreibung des eigenen Schmerzes vor anderen. Die Klassenkameraden stellen also hier die eigene Männlichkeit insbesondere dadurch zur Schau, dass sie das leibliche Erleben von Schmerzen während der Beschneidung überhöhen und damit kokettieren.

Demgegenüber ist der Moment der Beschneidung in Bezug auf das Erleben und die Darstellung von Schmerz ambivalent, denn Männlichkeit und Tapferkeit lassen sich hier nur dadurch zur Schau stellen, dass die Schmerzen möglichst still ertragen, ja vor anderen gleichsam negiert

werden. Dies zeigt das Beispiel des 30-jährigen Talaz, der mit sieben Jahren ebenfalls in der Türkei beschnitten wurde:

Talaz: [...] aber das hat auch äh bei der Beschneidung wehgetan, / I: mh / aber konnte damit umgehen weil die Leute neben mir saßen, / I: mh / immer/ die haben so mein lebenslang () @ / I: @ja@ / Gas gegeben natürlich durfte ich nicht schreien. / I: mh / Die sagten ja „nicht wehget“ äh „das tut nicht weh, das tut nicht“, aber das tut weh / I: mh @ /, aber.. äh konnte das nicht zeigen. (Transkription Talaz, Z. 272-276)

Talaz berichtet hier zunächst vom eigenen Erleben der Beschneidung als durchaus schmerzvoll („aber das hat auch äh bei der Beschneidung wehgetan“, „das tut weh“). Im weiteren Verlauf thematisiert er dann jedoch stärker Strategien der Verarbeitung („konnte damit umgehen“) und Negation („das tut nicht weh, das tut nicht“) der Schmerzen sowie der Vermeidung von Schmerzäußerungen („natürlich durfte ich nicht schreien“, „aber.. äh konnte das nicht zeigen“). Nicht die Darstellung der Betroffenheit von Schmerzen wie bei Zeycan ist in der Beschneidungssituation also relevant. Vielmehr scheint Talaz den Versuch zu unternehmen, seine leiblichen Erfahrungen während der Beschneidung möglichst *nicht* als Schmerz zu erleben – und scheitert daran („aber das tut weh“). Als Möglichkeit, das Gesicht zu wahren, bleibt ihm also nur noch, das Erleben des eigenen Erlebens als Schmerz durch Kontrolle des eigenen Körpers zumindest *nicht zur Darstellung* nach außen zu bringen.

Differenzierung der Schmerzempfindlichkeit nach Alter

Die drei Fälle sollen genügen, um die Varianz der Semantik des kindlichen Schmerzes im muslimischen Feld aufzuzeigen. Dagegen scheint es in den jüdischen Familien ausnahmslos um das *Absprechen* sowie die *Vermeidung* von Schmerzen zu gehen. Es besteht – wie sich bereits bei Eva (und Shirin) andeutete – grundsätzlich die Annahme, dass das Schmerzempfinden von Kindern mit steigendem Alter zunehme. Daher stellen die Interviewpartner das Thema *Schmerzbetäubung* durch entsprechende Medikation als mit dem Alter variierende Bedingung einer Beschneidung dar. Das heißt praktisch, bei einem höheren Lebensalter der Kinder können die an der Beschneidung Beteiligten sich nicht mehr auf das grundsätzlich verringerte bzw. nicht vorhandene Schmerzempfinden der Babys verlassen, sodass auch die Medikation mit zunehmendem Alter des Kindes üblicherweise höher ausfällt. Die Verringerung von Schmerzen wird also im Feld immer dann zu einer expliziten Interaktionsstrategie, wenn die Negation von Schmerzen nicht mehr möglich ist – weil die Äußerungen des kindlichen Körpers zunehmend als Ausdruck von erlebten Schmerzen gedeutet werden.

Der Beschneider Charon, der als praktizierender Urologe Beschneidungen in der eigenen ärztlichen Praxis durchführt, begründet in der nachfolgenden Sequenz entsprechend, warum er sich im Gegensatz zu traditionellen Beschneidern auf ältere Kinder spezialisiert hat:

Charon: Ich hab mich [...] auf die etwas Älteren, spezialisiert also, ähm, Kinder die jetzt nicht im Neugeborenenalter / I: mhmh / sind und zwar von sagen wir mal von einem Jahr bis hundert Jahre.

I: {halb lachend} mhmh

Charon: Ähm (1) diejenigen die also, wo es für den Mohel jetzt draußen auch schwer wird das zu machen.

I: Mhm.

Charon: Wo also wirklich ähm jetzt der der rituelle Beschneider sagt „Da komm ich jetzt an die Grenzen weil da muss ich jetzt eine gewisse Schmerzbetäubung / I: mhm / machen das darf ich nicht“ aus dem und dem Grund. (Transkription Charon, Z. 280-293)

Zunächst grenzt Charon hier den eigenen Zuständigkeitsbereich ein. Dazu führt er die Figur des „Mohel[s]“ („der rituelle Beschneider“) ein, dem er – im Gegensatz zur eigenen ‚Spezialisierung‘ auf ältere „Kinder“ („von einem Jahr bis hundert Jahre“) – die Verantwortung für Beschneidungen „im Neugeborenenalter“ zuweist. Damit grenzt er seine spezifische Perspektive als Arzt, der in einem medizinischen Umfeld agiert, von dem stärker in einem religiösen Verweisungszusammenhang stehenden „Mohel jetzt draußen“ ab. Was nun eventuell als Einschränkung der eigenen Fähigkeiten gedeutet werden könnte, nämlich seine Nicht-Zuständigkeit für den ‚Kernbereich‘ jüdischer Beschneidungen am achten Tag, wird im nächsten Schritt jedoch positiv gewendet. Charon ist offenbar zu Beschneidungen bis ins hohe Alter („bis hundert Jahre“) befähigt. Charon geht an dieser Stelle jedoch ebenso ausführlich und unter Verwendung wörtlicher Rede auf die Perspektive des rituellen Beschneiders und dessen Schwierigkeiten ein („wo es für den Mohel jetzt draußen auch schwer wird das zu machen“, „der rituelle Beschneider sagt ‚Da komm ich jetzt an die Grenzen [...]‘“). Die wesentliche, explizit hervorgebrachte Begründung für die Schwierigkeiten des „Mohel[s]“ ist die Notwendigkeit einer „Schmerzbetäubung“, die deutlich an die sich verändernde Bedingung des *Kindesalters* geknüpft ist („die etwas Älteren“).

Eine Logik der graduellen Abstufung des Schmerzempfindens kommt jedoch nicht nur in den Experten-, sondern auch in den Familieninterviews zum Tragen. Im Fall von Anna und Boris ist dies besonders augenfällig, da sich hier die Zeitpunkte der Beschneidung bei allen drei Söhnen unterscheiden. Sie fand beim ersten Sohn im Alter von ca. drei Monaten, beim zweiten mit zwei Wochen und beim dritten mit acht Tagen statt. Deshalb ist in diesem Fall ein Vergleich unter dem Aspekt der altersabhängigen Divergenz des angenommenen Schmerzempfindens besonders gut möglich. Dabei werden die Erlebnisse auch hier mit Bezug auf die oben beschriebene Schmerzsemantik gedeutet. Die Familie verbindet diese zudem mit dem Aspekt

der Wundheilung, welche ebenfalls altersmäßig variiere und entsprechend der Veränderung des Schmerzempfindens mit zunehmendem Alter des Kindes langsamer vonstattengehe:

Anna: [...] mein großer war krank auch / I: mhm / und darf nicht am achten Tag machen und wir haben zu spät gemacht äh zwei Monate war er so / I: mhm / zwei oder drei Monate schon ja / Boris: ja да [ja] / I: ja / und das war auch sehr schwer schon / I: mhm / er hat das sehr schwer alles (übel) er hat sehr g/ viel geweint das muss nicht so spät machen (1) weil äh.. °как это там° (2) у мусульман у них делают э [°wie sie das dort° (2) bei Muslimen bei ihnen machen äh]

Boris: А ну в 8 лет по моему [Gut, meiner Meinung nach mit 8 Jahren]

Anna: В 8 лет 13 [Zwischen 8 Jahren und 13] Jahre 8 Jahre ähm

Boris: Das ist.. das ist nicht richtig.

L Anna: Und bei uns darf nicht so muss nur bei geboren gleich am achten Tag (2) / I: mhm / und mit Großem das war sehr schlimm. Das war sehr lange bei ihm auch äh заживало °ну как° (1) [Heilungsprozess °und wie° (1)]

Boris: Ну пока э.. выздоровел да? [Na als er gesund geworden ist, ja?]

Anna: Очень э.. [Sehr äh..] er hat sehr sch/ geweint und war schlimm (2) / I: mhm / also war war schon zu groß er hat alles verstanden schon in in Schmerzen auch (2) / I: mhm / bei uns sagt auch bei acht Tage äh.. Baby fühlt nicht noch so / I und Im: mhm / (den) / I: ja / geht nicht so dramatisch bei ihm (1) der zweite war auch ok [...] / Boris: ich habe selbst ja / selbst ihn gehalten @!@ ja und () er hat ein bisschen geweint aber war ruhig ist ok nicht so schlimm wie (2) bei erste (1) war auch 2 Wochen waren (1) auch bisschen schon (1) groß

L Boris: Und dritte a/ alles war sehr schnell

Anna: Und bei ihn war au/ alles ok [...] bei ihm sehr gut geklappt also ganz schnell [...] er so.. ganz bisschen geweint / I: mhm / denke ich nicht so er nicht so gemerkt / Boris: ja / I: mhm / war ganz gut und am zweite Tag war schon alles in Ordnung (Transkription Anna und Boris, Z. 553-637)

Die längere Passage thematisiert zunächst die Beschneidung des ältesten Sohnes im Alter von „zwei oder drei Monate[n]“, die offenbar in vielerlei Hinsicht schwierig war („sehr schwer“, „er hat sehr g/ viel geweint“, „sehr schlimm“, „sehr lange bei ihm auch äh заживало [Heilungsprozess]“). Eine kurze argumentative Passage eröffnet an dieser Stelle einen Vergleich mit muslimischen Beschneidungen im Alter zwischen 8 und 13 Jahren und das Ehepaar bringt im Gegensatz dazu die gemeinsame Orientierung an der Beschneidung am achten Tag hervor („das ist nicht richtig“, „bei uns darf nicht so muss nur bei geboren gleich am achten Tag“). Noch einmal kommt Anna dann auf die Erfahrungen mit ihrem ältesten Sohn zu sprechen und wiederholt, er habe „sehr sch/ geweint und war schlimm“, wobei sie sich in ihrer Begründung wiederum direkt auf die beschriebene Schmerzsemantik bezieht („war schon zu groß er hat alles verstanden schon in in Schmerzen auch (2) / I: mhm / bei uns sagt auch bei acht Tage äh.. Baby fühlt nicht noch so“). Gleichsam als Beweis werden nun kontrastierend dazu die Erfahrungen mit den beiden jüngeren Söhnen geschildert, wobei Anna auch hier noch einmal differenziert. Während der zweite zwar „ein bisschen geweint“ habe, aber ansonsten „ruhig“ und die Situation insgesamt „ok nicht so schlimm wie (2) bei erste[m]“ Sohn war, sei die Beschneidung des jüngsten Sohnes hinsichtlich der Schnelligkeit und Komplikationslosigkeit der Durchführung („alles war sehr schnell“, „sehr gut geklappt also ganz schnell“), Schmerzausdruck bzw. Schmerzerleben („ganz bisschen geweint“, „er nicht so

gemerkt [...] war ganz gut“) sowie Heilungsprozess („am zweite Tag war schon alles in Ordnung“) ein voller Erfolg gewesen. Dieser Fall findet im Interview nicht nur sprachlich eine besondere Betonung, sondern wird im Gegensatz zum ersten Fall auch als mustergültige Beschneidung idealisiert. Dagegen nimmt der zweite Sohn eine Zwischenstellung ein, wobei die Begründung für die Einschränkung des ‚Beschneidungserfolgs‘ hier ebenfalls altersmäßig erfolgt („war auch 2 Wochen waren (1) auch bisschen schon (1) groß“).

Noch deutlicher als in den zuvor genannten Fällen scheint hier dem Kind im frühen Säuglingsalter („bei acht Tage“) das gegenwärtige Erleben des eigenen Erlebens abgesprochen zu werden („Baby fühlt nicht noch so“). Dies fällt insbesondere im Kontrast zum ältesten Sohn auf, denn dieser „hat alles *verstanden* schon in in Schmerzen auch“. Der Unterschied zwischen dem bloßen ‚Fühlen‘ des Schmerzes im Falle des acht Tage alten Säuglings – das zudem offenbar „noch“ stark eingeschränkt ist („nicht so“) – und dem ‚Verstehen‘ von etwas als Schmerz im Sinne des Erlebens des eigenen Erlebens ist hier besonders augenfällig.

Exkurs II: Veränderung des leiblichen Erlebens durch die Beschneidung

Bevor es im folgenden Abschnitt um die genau gegensätzlich erscheinende elterliche Schmerzsemantik geht, möchte ich an dieser Stelle noch auf einen Aspekt eingehen, der ausschließlich im muslimischen Feld eine Rolle spielte und sich in den hier relevanten Rahmen der Beschneidung als Mannmachungsritus einfügt. Während in der Literatur (vgl. Alabay 2012) gut belegt ist, inwiefern der beschnittene Penis als Symbol dafür interpretiert wird, nun ein ‚Mann‘ geworden zu sein¹⁶², steht die Veränderung des *leiblichen* Erlebens insbesondere bei kleineren Kindern seltener zur Debatte. Als erstes Beispiel möchte ich diesbezüglich einen Ausschnitt aus dem Interview mit Velida heranziehen, die von der Beschneidung ihres vierjährigen Sohnes in einer Arztpraxis berichtet. Neben der körperlichen Veränderung scheint sich eine Veränderung des leiblichen Erlebens vollzogen zu haben, die Velida auf die Beschneidung zurückführt:

Velida: [...] und wo... wo.. alles schon vorbei war, auf einmal, hieß es von meinem Sohn, er will keine Pampers mehr, auch nichts nachtsüber.

¹⁶² Yalaz arbeitet dieses im muslimischen Feld sehr präzise Motiv zusammen mit seinem erwachsenen Sohn Yilmaz, der mit 9 Jahren beschnitten wurde, und dessen Freundin Yuva nahezu idealtypisch heraus:

Yalaz: Dann der Beschnittene kann äh... äh unter äh sein äh.. Freunde äh stolz sein.

Yilmaz: @ mhm.... jetzt ein richtiger Mann und so weiter

L I: mhm

L Yuva: Er wird ein Mann geworden

L Yalaz: Äh „ich, ich bin.. beschnitten und jetzt ab / I: okay / jetzt ab jetzt bin ich schon äh.. ein richtiger Mann / Yuva: mhm / ich werde also in der Richtung, richtiger Mann zu werden.“ (Transkription Yilmaz, Z. 413-424).

I: Mhm?

Velida: „Und was machst du wenn du wenn du pinkelst im Bett?“ „Nee werd ich nich machen.“ / I: mhm / Hat er auch nie gemacht.

I: mhm

Velida: Nach der Beschneidung, kein Pampers kein gar nichts mehr.

I: Okay?

Velida: Alles vorbei.

I: @

Velida: Weil.. er is jetzt großer Junge, / I: mhm / er hat jetzt seinen schönen Pimpel, er darf nicht mehr Pampers tragen. / I: mhm / So hat er sich das vorgestellt und, so hat er sich das, in Kopf gesetzt. (Transkription Velida, Z. 1093-1113)

Velida berichtet, ihr Sohn habe, „wo.. alles schon vorbei war“, mit einem Mal für sich entschieden, dass er keine Windel mehr tragen wolle. Dies stellt offenbar eine Zäsur dar: Die Windel wird plötzlich weder tagsüber noch „nachtsüber“ benötigt. Ihr Sohn ist gleichsam von einem Moment auf den anderen ‚trocken‘ („Und was machst du wenn du wenn du pinkelst im Bett?“ ‚Nee werd ich nich machen.‘ / I: mhm / Hat er auch nie gemacht.“). Diese radikale Veränderung fällt zunächst einmal zeitlich mit der Beschneidung zusammen („Nach der Beschneidung, kein Pampers kein gar nichts mehr“). Ihr Sohn begründet sein Verhalten jedoch auch mit der Beschneidung, denn er sei jetzt ein „großer Junge“ und habe einen „schönen Pimpel“. Es hat sich also durch die Beschneidung nicht nur sein Körper, sondern auch seine leibliche Wahrnehmung und sein Erleben so verändert, dass man von einer Kongruenz körperlicher und leiblicher Maskulinisierung sprechen könnte.

Im Gegensatz zu Velidas Sohn ist Sabah während der Beschneidung erst acht Monate alt. Seine Mutter Safiye berichtet dennoch im Interview einige Monate später davon, dass sich sein leibliches Auftreten nach der Beschneidung verändert habe:

Safiye: Und er ist ein Muttersöhnchen. / I: @ / Er ist ein richtiges Muttersöhnchen, aber nachdem er auch beschnitten wurde.

I: mh, nochmal stärker

L {Sabah weint und Safiye sagt etwas auf Türkisch zu ihrer Mutter und dann zu Sabah, um ihn zu beruhigen (19)}

I: Also ist er, hat er sich verändert nach der Beschneidung?

Safiye: Ja. / I: ja? / Er ist °aggressiver° geworden. / I: aha, okay / Er is ein bisschen aggressiver geworden {Sabah wird von Safiyes Mutter gerufen}. Er is ein bisschen a/ aber ich weiß jetzt nicht, ob es jetzt noch mit der Beschneidung noch noch zu tun {Sabah weint} hat / I: mh / oder nicht {Safiye spricht mit Sabah auf Türkisch, da dieser immer noch weint (5)} Ich weiß nicht, ob / I: mh / es da noch mit sch/ noch mit der Beschneidung / I: ja / zu tun hat, aber er ist find ich meiner Meinung nach nach der Beschneidung ist er selbstständiger geworden. (Transkription Safiye, Z. 2179-2189)

Obwohl Sabah zum Zeitpunkt der Beschneidung noch ein Baby war, stellt Safiye hinsichtlich seines Auftretens einige Veränderungen fest, die sie mit der Beschneidung in Zusammenhang bringt. Zunächst bezeichnet sie Sabah als „Muttersöhnchen“, wobei zunächst nicht klar ist, ob diese Charakterisierung eine Konstante ist oder ob die Beschneidung ihn gleichsam erst dazu

gemacht habe („aber nachdem er auch beschnitten wurde“). In diesem Moment muss Safiye ihre Darstellung unterbrechen, um ihren Sohn zu beruhigen, der sich kurz zuvor während des Interviews den Fuß gestoßen hat. Die Interviewerin führt Safiye dann thematisch auf eine mögliche Veränderung nach der Beschneidung zurück, die von Safiye direkt verifiziert wird („Ja“). Dabei lässt sie die Beschreibung als Muttersöhnchen nun außen vor und beschreibt ihn stattdessen zum einen als „aggressiver“, zum anderen auch als „selbstständiger“. Beide Charakterisierungen sind mit dem Topos der Mannmachung vereinbar: Erstens gilt ein aggressives Auftreten als eher maskuline Verhaltensweise, zweitens scheint Sabah durch die Zunahme an Selbstständigkeit fast schon ein wenig ‚erwachsen‘ geworden zu sein – auch wenn diese Feststellung bei einem Baby zunächst skurril anmutet. Denkbar wäre aber auch die Interpretation, die Beschneidung habe zu einer Loslösung von der Mutter geführt: Anstatt besonders anhänglich zu sein, was das Wort „Muttersöhnchen“ impliziert, trete er nun vielmehr aggressiv und selbstständig gegenüber seiner Mutter auf. Beide Deutungen beziehen sich jedoch in auffallender Weise nicht auf körperliche oder kognitive Veränderungen, sondern solche, die mit der leiblichen Wahrnehmung sowie dem Auftreten als leiblicher Akteur zusammenhängen.

Dass solcherlei Veränderungen nach der Beschneidung beobachtet werden, ist im muslimischen Feld keineswegs die Ausnahme, sondern lässt sich sogar in Fällen finden, in denen das beschnittene Kind noch jünger war. So berichtet Mara von ebensolchen leiblichen Veränderungen, obwohl ihr Sohn zum Zeitpunkt der Beschneidung gerade einmal fünf Monate alt war:

Mara: Und ich finde aber auch seit, das haben sehr viele auch gesagt, nachdem er beschnitten worden ist, ist er ähm, hat er zugenommen. / I: mh / Ich weiß nicht, wie das sein kann / I: okay? / das ist komisch, / I: mhm / diese Beobachtung hatte ich gemacht / I: mh /, dann hab ich mir gesagt „okay, das ist eine Einbildung“, er ist gewachsen / I: ja /, und dann hat mein Mann so, „weißt du was, ich hab irgendwie das Gefühl, danach hat er plötzlich so wie so Schwung gehabt“ / I: mh / auch (irgendwie) von der Größe, Gewicht, / I: ja / dann hab ich gesagt, „ja das das Gefühl hab ich aber auch“. Dann waren wir bei meinem Bruder, da sagt das auch meine Schwägerin, meine Nichte und ich hab gedacht, so „sag mal, was ist das denn?“, das ist nicht nur ein paar / I: ja /, das sagen sehr viele. Und das hab ich auch bei ihm bemerkt

I: mh, okay °ja interessant°

Mara: Ja, also. Das ist schon Hammer du, als würdest du eine Blume so ne? Ähm.. vorm Sommer so, wenn man die ja so immer abschneidet und / I: mh / dann kriegen die Zweige und werden ja so / I: mh / war das bei ihm auch hatte ich irgendwie das Gefühl. (Transkription Mara, Z. 985-997)

Mara stellt in dieser Sequenz zunächst einige körperliche Veränderungen („zugenommen“, „gewachsen“, „Größe, Gewicht“) im Hinblick auf ihren Sohn fest, die mit der Beschneidung zeitlich zusammenfallen. Scheinbar traut sie der eigenen Wahrnehmung aber nicht ganz („Ich weiß nicht, wie das sein kann“, „das ist komisch“, „das ist eine Einbildung“). Die gleiche

Beobachtung melden ihr jedoch offenbar unabhängig voneinander auch ihr Mann, ihre Schwägerin und ihre Nichte zurück. Solchermaßen in ihrer Wahrnehmung bestärkt und diese Aussagen im Interview gleichsam als Beleg nutzend beginnt sie nun zu differenzieren: Ähnlich wie bei Safiye scheinen die Veränderungen nicht nur rein physiologischer Natur, sondern beziehen sich vor allem auf das leibliche Auftreten des Babys („Schwung gehabt“, „als würdest du eine Blume so ne? Ähm.. vorm Sommer so, wenn man die ja so immer abschneidet und / I: mh / dann kriegen die Zweige und werden ja so / I: mh / war das bei ihm auch“). Die Metapher, die das Wachstum von ‚Blumen‘ nach erfolgter Beschneidung mit dem Wachsen und ‚Erbblühen‘ ihres Sohnes vergleicht, macht deutlich, dass auch ihr Sohn mit der Beschneidung einen Reifeprozess durchlaufen hat, der sein gesamtes leibliches Auftreten umfasst. Auch Maras Sohn macht also gleichsam eine Metamorphose durch, die die ‚Wirkung‘ des Rituals der Beschneidung belegt.¹⁶³

In den Interviews mit jüdischen Familien spielt ein solcher Veränderungsprozess dagegen keine Rolle. Dies scheint jedoch nicht ausschließlich mit dem in den meisten Fällen geringeren Beschneidungsalter zusammenzuhängen, denn auch im Sample der jüdischen Familien finden sich einige Fälle, in denen die Beschneidung einige Wochen, Monate oder sogar Jahre später als am achten Tag stattgefunden hat. Während die ‚Funktionsweise‘ des muslimischen Beschneidungsrituals jedoch auf eine körper- und leibliche Veränderung in Richtung Mannmachung abzielt, ist die leibliche Nicht-Betroffenheit des Kindes im Sinne des Transzendierens der kindlichen Leibeinheit bei der jüdischen Beschneidung geradezu notwendig, damit sich die leibliche, aber – wie sich zeigen wird – auch die zeithafte Strukturlogik des Rituals entfalten kann.

(2) Semantik des elterlichen Schmerzes: Umgang mit leiblicher Betroffenheit

Widmet man sich dem leiblichen Erleben der jüdischen Beschneidung nun aus *elterlicher Perspektive*, ist dieses von einer umgekehrten Semantik geprägt. Während dem Kind das Erleben seines gegenwärtigen Erlebens als Schmerz bei Beschneidungen am achten Tag typischerweise abgesprochen wird, fühlen sich die Eltern von der Beschneidung leiblich betroffen. Die Eltern erscheinen in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur als Beobachter und ‚sekundäre‘ Adressaten des Eingriffs, sondern machen *selbst* leibliche Erfahrungen. Im Mittelpunkt der elternbezogenen Schmerzsemantik stehen die Mütter. In erster Linie sind sie

¹⁶³ Freilich ist es denkbar, dass es sich bei dieser Veränderung des leiblichen Erlebens durch die Beschneidung um ein Narrativ im muslimischen Feld handelt, das zu einer selektiven Wahrnehmung und der damit verbundenen Reproduktion dieses Narrativs führt.

es, die sich von der Beschneidung leiblich betroffen sehen bzw. durch Abwesenheitsregelungen vor dieser Betroffenheit ‚geschützt‘ werden sollen.

Abwesenheitsregelungen zur Verhinderung leiblicher Erfahrungen

Sowohl in den Familien- als auch in den Expertengesprächen finden Abwesenheitsregelungen in Bezug auf die Mütter immer wieder Erwähnung. Diese sind im orthodoxen Judentum mehr oder weniger fest institutionalisiert, finden aber durchaus auch in liberalen Kreisen Anwendung. So hält der Beschneider Charon die Regel gemäß seinem reformorientierten Religionsverständnis für ‚Auslegungssache‘:

Charon: Ähm, warum / I: mhmh / hat man das so gemacht, dass die Mutter, nicht dabei sein soll? Sagen wir mal so, die Mutter darf dabei sein, sie muss nicht, aber / I: Mhm / sie darf dabei sein. Wenn man auf jeden Fall braucht das is der Sandak, das is der der das Kind festhält.

I: Mhm.

Charon: Weil sonst wirds nämlich echt schwierig.

I: Mhm.

Charon: @ / I: Mhm / Das Kind bleibt ja nicht liegen von selber @

(Transkription Charon, Z. 994-1007)

Charon spricht hier zunächst die existierende Norm an, „dass die Mutter, nicht dabei sein soll“. Diese weicht er im zweiten Schritt jedoch ein Stück weit auf, indem er – seine Aussage explizierend („Sagen wir mal so“) – den Ausschluss der Frau als Schutzmaßnahme umdeutet, die die Mutter in Anspruch nehmen „darf“, jedoch nicht „muss“. Es wird zwar nicht näher erläutert, *wovor* genau die Mütter bei einer Beschneidung geschützt werden müssen, offenbar hängt dies aber mit dem Eingriff der Beschneidung zusammen, denn auf diesen spezifischen Zeitraum bezieht sich deren Abwesenheit, wie an der Notwendigkeit, das Kind festzuhalten („Sandak, das is der der das Kind festhält“, „Das Kind bleibt ja nicht liegen von selber“) deutlich wird. Expliziter wendet sich Charon erst an späterer Stelle des Interviews der Herkunft und Begründung der Abwesenheitsnorm zu:

Charon: [...] in der... gaonäischen / I: mhmh / Zeit kam das langsam dazu dass es in die, Synagoge verlegt worden ist / I: mhm / da natürlich dann in die Männerabteilung / I: mhm / dann waren die Frauen draußen / I: mhm / und das heißt und das ist eigentlich der Grund wo man sagt „Naja man möchte es jetzt der Mutter nicht zumuten dass sie sich genau daneben hinstellt wenn / I: mhm / die da an dem, Kind was rumschneiden“. Das würde man jetzt auch nicht machen dass (1) {seufzt} stellen Sie sich vor eine, eine Kollegin oder OP-Schwester oder wer auch immer da wird das Kind am Blinddarm operiert da würde man auch nicht genau denjenigen dahinstellen / I: ja / und das assistieren lassen wenn es in irgendeiner Weise anders geht.

I: Mhm.

Charon: Weil das, das tut man nicht normalerweise / I: mhm (1) mhmh / Und ähm (1) ja. Das ist etwas was sich entwickelt hat und was aber, eigentlich, insbesondere in der Reform nicht zwingend notwendig ist. (Transkription Charon, Z. 1206-1221)

In dem zitierten Interviewausschnitt werden zwei Argumentationsstränge für die Abwesenheitsregelung in Bezug auf die Mutter angegeben. Zum einen eine historische Begründungslinie, die die Abwesenheit von „Frauen“ bei der Beschneidung insgesamt damit erklärt, dass die Beschneidung zunehmend „in die, Synagoge verlegt“ wurde und „da natürlich dann in die Männerabteilung“, was die Mütter – zusammen mit allen anderen Frauen – vom Ritual ausschließt. Bei dieser Begründung spielt das Moment leiblicher Betroffenheit zunächst keine Rolle, vielmehr scheint sich die Abwesenheit der Mutter aus organisatorischen und religionsgesetzlichen Bedingungen heraus ergeben zu haben. Als wenn das Argument unmittelbar daraus hervorgehen würde, präsentiert Charon im Anschluss jedoch eine zweite, ganz andere Begründungslinie („und das heißt und das ist eigentlich der Grund wo man sagt“). Deutlicher als in dem zuvor zitierten Ausschnitt des Interviews wird hier („man möchte es jetzt der Mutter nicht zumuten dass sie sich genau daneben hinstellt wenn / I: mhm / die da an dem, Kind was rumschneiden“), dass die Abwesenheit auf das leibliche Erleben des Eingriffs bezogen ist. Dies scheint jedoch nicht nur für das Ritual der Beschneidung zu gelten, sondern für alle Eingriffe am kindlichen Körper unabhängig vom Kontext und der Begründung („da wird das Kind am Blinddarm operiert da würde man auch nicht genau denjenigen dahinstellen [...]“). Diese zweite Begründungslinie führt Charon jedoch nicht weiter aus, offenbar liegt sie aus seiner Sicht völlig auf der Hand und bedarf somit keiner weiteren Erläuterung („das tut man nicht normalerweise“). Charon verbindet also die elterliche Schmerzsemantik, die stark auf das eigene leibliche Erleben der Beschneidung bezogen ist, mit geschlechterstereotypen Vorstellungen von Weiblichkeit. Frauen wird im Sinne des ‚schwachen Geschlechts‘ also möglicherweise eher emotionale Erregung, Empathie, Mitgefühl und ‚Weichheit‘ zugeschrieben. Mit der Institutionalisierung von Abwesenheitsregelungen wären sie demnach vor der Belastung des leiblichen Erlebens geschützt.

Im Interview mit Anja und Alex zeigt sich jedoch, dass es im Feld offenbar divergente Vorstellungen zu den Adressaten von Abwesenheitsregelungen gibt und diese keineswegs ausschließlich und gleichsam naturalisierend den Frauen und Müttern zuzuordnen sind. Alex beginnt in der folgenden Passage, die der Eingangserzählung des Paares zur Beschneidung ihres Sohnes entnommen ist, die besonderen Bedingungen zu explizieren, unter denen die Beschneidung seines Sohnes mit acht Tagen stattgefunden hat. Er verdeutlicht die angespannte Ausgangssituation im direkten Vorfeld der Beschneidung und zeigt sich irritiert von der Tatsache, dass der Beschneider im Fall seines Sohnes offenbar eine abweichende – nämlich auf die Väter bezogene – Semantik des elterlichen Schmerzes zugrundelegt:

Alex: The traditions {Avi wimmert im Hintergrund, Anja versucht ihn mit "Shh"-Lauten zu beruhigen} are different, ah..., the tradition I knew, ah the mother was.. in another room / I: mhmh / not in the room / I: ja / because the mother „Ohh“, it's / I: mhmh / it's.. it's not a nice procedure. @ / I: mhmh / And the father is the one who.. holds the baby or well, the sandak / I: mhmh / äh the father is there to present the baby and is there. / I: mhmh / Ah.. this rabbi said, the mother must hold the baby {zeigt, wie sich die Mutter von hinten über das Kind beugt} / I und Anja: mhmh / and the father here {zeigt mit den Armen seitlich des Kindes hin}, but look away. (1)

I: okay

Alex: Because I am a man, he said for men, sometimes this äh to see that is is very äh.. disturbing / I: okay? / and physically painful for men he said / I: okay / äh, I didn't think I would feel any physical pain, he was doing Avi not me {I und Alex lachen} (Transkription Anja und Alex, Z. 1226-1239)

Alex beginnt seine Erzählung – sich dem Gegenstand aus einer historischen Perspektive nähernd – damit, dass es unterschiedliche Traditionen hinsichtlich der Beschneidung gebe („The traditions [...] are different“), wobei er jedoch nur die schon erläuterte Variante kenne, dass die Mutter während des Eingriffs den Raum verlasse („the tradition I knew, ah the mother was.. in another room“). Hierfür werden nun zwei Begründungen angegeben, nämlich zum einen – wie bei Charon –, dass die Mutter von dem Eingriff leiblich betroffen sei („because the mother ,Ohh““), was zum anderen wiederum darauf zurückgeführt wird, dass die Beschneidung insgesamt nicht gerade eine angenehme Erfahrung („nice procedure“) wäre. Diese letztere Erklärung müsste nun eigentlich auch für den Vater gelten, denn schließlich sei der Vater („or well, the sandak“) normalerweise derjenige, der das Baby halte oder zumindest anwesend sei („the father ist the one who.. holds the baby or [...] is there“). Dass die Beteiligung des Vaters Alex' Annahmen zufolge jedoch unproblematisch ist, lässt auf eine von ihm – wie auch schon von Charon – vertretene geschlechtsorientierte elterliche Schmerzsemantik schließen. Demnach gelten in einem weiten Sinne entweder *Frauen* als grundsätzlich sensibler als Männer oder *Mütter* hätten in einem engen Sinne mehr Mitleid mit ihrem Kind als die Väter. In beiden Fällen sollen Abwesenheitsregelungen die Mütter vor einer potenziellen leiblichen Betroffenheit schützen.

Bei der sich anschließenden Konkretisierung in Alex' Darstellung wird deutlich, dass die vom Beschneider vertretene Schmerzsemantik der von Alex im Hinblick auf die Zuschreibungen an Mutter bzw. Vater diametral gegenübersteht. Die Mutter sollte laut den Anweisungen des *mohels* nämlich nicht etwa abwesend sein, sondern sie soll das Kind halten („the mother must hold the baby“), während der Vater zwar ebenfalls mit am Tisch sitzt, jedoch in eine andere Richtung schaut („look away“). Die Erklärung für diese Art der Aufgabenverteilung besteht nun für den Rabbi („he said“) sowohl in der emotionalen Wirkung („that is is very äh.. disturbing“) als auch im unmittelbaren Erleben der Beschneidungsschmerzen durch den Mann („physically painful for men“). Zwei Deutungen dieser entgegengesetzten elterlichen Schmerzsemantik scheinen im Rahmen dieses Falls plausibel: Entweder geht der Beschneider ebenfalls von einer

geschlechtlich divergierenden Schmerzsensibilität – hier jedoch gemäß dem Topos des ‚schwachen Mannes‘ anstatt der ‚schwachen Frau‘ – aus oder der Unterschied ist durch die Tatsache bedingt, dass jüdische Männer ebenfalls beschnitten sind und deshalb konkreter leiblich nachempfinden könnten, was ihr Kind während des Eingriffs fühlt („Because I am a man, he said for men [...]“). Alex distanziert sich allerdings von diesen Annahmen. Er selbst sieht sich keineswegs leiblich von der Beschneidung betroffen („I didn't think I would feel any physical pain, he was doing Avi not me“).

Zum unmittelbaren leiblichen Erleben der Beschneidung durch die Eltern

Im Gegensatz zu Alex sieht sich jedoch seine Freundin Anja von der Beschneidung unmittelbar leiblich betroffen. Die folgende Passage folgt direkt auf die soeben interpretierte Sequenz zum leiblichen Erleben von Alex:

Anja: Ich wollte auch {klopft auf den Tisch} auch nicht dabei sein / Alex: ja / aber wir waren ja auch {klopft} nur zu zweit also... / I: mh / also zu dritt dann

L Alex: Yeah it was.. no family / I: mhmh / was present

Anja: Aber sonst wä/ hätte ich bestimmt rausgehen können und so hatte ich das eigentlich auch {halb lachend} gedacht @

I: mhmh

Anja: Und ich musste aber dabeibleiben {klopft} und das wa/ ich fand das {klopft} ganz schlimm.

Alex: mhmh, it's not nice

Anja: Ich fand das ganz schlimm dabei sein zu müssen / Alex: @ / nee.. und er hat natürlich furchtbar geweint / I: mhmh / (1) und oh..., ich dachte nur die ganze Zeit „Hoffentlich...“ {halb gequält lachend} ich will hier raus, ich will hier raus, / Alex: @ / ich will nich hierbleiben.“ @ (1) {gequält} ohh....

(Transkription Anja und Alex, Z. 1243-1262)

Anja beginnt die Sequenz mit der Darstellung eines Dilemmas zwischen Gehen-Wollen und Bleiben-Müssen. Das Kind selbst wird – abgesehen von der später eingeschobenen Bemerkung „und er hat natürlich furchtbar geweint“ – aus der Erzählung weitgehend ausgeblendet. So ist anfangs die Rede davon, sie seien „zu zweit“ bzw. „zu dritt“ gewesen, was offenbar das Paar und den Beschneider, nicht aber ihren Sohn selbst miteinschließt. Auch Alex scheint diese Deutung zu teilen („Yeah“), er hält es also nicht für notwendig eine Korrektur der Zählweise vorzunehmen, sondern beschränkt sich mit dem Verweis „no family [...] was present“ auf mögliche andere Personen, die zusätzlich zur Kernfamilie und dem *mohel* der Beschneidung hätten beiwohnen können. Anja erläutert nun, wieso es zu ihrem Dilemma überhaupt kommen konnte. Sie wollte ursprünglich „rausgehen“, „musste“ nun aber unerwartet „dabeibleiben“. Anja stellt dies durch ihre Wortwahl und das verstärkende Klopfen auf die Tischplatte gleichsam als Bedrängnis und Zwang dar, während sich Alex durch seine die Aussagen seiner Partnerin lediglich erläuternden und bestätigenden Kommentare einer eigenen Bewertung der Situation zunächst enthält. Anja bringt ihren Widerwillen dagegen deutlich zum Ausdruck – der

Wunsch, ‚rauszugehen‘ bzw. ‚nicht dableiben‘ zu müssen, wird allein in dieser kurzen Sequenz fünffach wiederholt. Die Darstellung mündet in der Aussage, sie habe das „ganz schlimm“ gefunden. Anja wiederholt und ergänzt die Aussage schließlich noch einmal („Ich fand das ganz schlimm dabei sein zu müssen“), was den Fokus einmal mehr auf Anjas subjektives leibliches Erleben der Situation richtet. In diesem Zusammenhang äußert sie – ebenfalls mit auffällig wiederholten Formulierungen – die verzweifelt anmutende Hoffnung und den Drang, sich aus der Situation zu lösen („Hoffentlich... {halb gequält lachend} ich will hier raus, ich will hier raus, / Alex: @ / ich will nich hierbleiben.“), woraufhin die Darstellung des Sachverhalts mit einem Stöhnen abschließt („{gequält} ohh....“).

Sowohl was Inhalt als auch Satzstruktur angeht, kommt Anja an späterer Stelle noch einmal fast gleichlautend auf die beschriebene Situation zurück, was die Relevanz des Ereignisses für die Erzählung in besonderer Weise hervorhebt:

Anja: [...] er lag hier auf dem {klopft laut und spricht laut} Tisch, / Alex: @ / und du hast ihn festgehalten / Alex: ja / ich musste mit einem in.. in.. Rotwein getauchtes Tuch ihn / I: mhmh / beruhigen?

Alex: mhmh, that's also the tradition.

Anja: Und musste in dem.. Prinzip hab ich die ganze Zeit dann eben.. hier {sehr schnell} draufgeschaut ich hab / I: mhmh / nicht nach unten geschaut, explizit nicht, aber ich natürlich so im Augenwinkel {Avi macht Geräusche} Blut gesehen und.. / I: mhmh / Alex: ja / das Kind hat geschrien ohne Ende und dieses, {klopft} bisschen Wein im Mund, so das hat das.. bringt {klopft} ja überhaupt nichts / I: mhmh / {Anja und Alex lachen} das is ja mehr so Ritual @ / Alex: yeah / und ich dachte nur die ganze Zeit {Das Baby beginnt im Hintergrund zu weinen. Anja spricht gedehnt und langsam.} „Um Go..ttes.. Willen, ich, {schnell, halb fragend} ich will hier weg, {tief, rhythmisch, wie ein Mantra wiederholend} ich will hier weg, ich will hier weg.“ / I: mhmh / „Das is mein Kind, das will ich jetzt nicht sehen, das... {Alex macht schnalzende Geräusche zu Avi} war nicht so geplant“ (Transkription Anja und Alex, Z. 1974-1989)

Anja schildert hier noch einmal detailliert, wie sie die Beschneidung erlebt hat. Sie ist in der Beschneidungssituation leiblich vollständig auf ihren Sohn Avi ausgerichtet. Sowohl ihre Position, ihre Blickrichtung, die unvermeidlich auch den Blick auf das ‚Geschehen‘ ermöglicht („hab ich die ganze Zeit dann eben.. hier {sehr schnell} draufgeschaut ich hab / I: mhmh / nicht nach unten geschaut, explizit nicht, aber ich natürlich so im Augenwinkel {Avi macht Geräusche} Blut gesehen“), ihre akustische Wahrnehmung („das Kind hat geschrien ohne Ende“) sowie ihre Aufgabe („ich musste mit einem in.. in.. Rotwein getauchtes Tuch ihn / I: mhmh / beruhigen“) führen dazu, dass sie sich hier mehr und mehr in einem gemeinsamen leiblichen Erfahrungsraum mit Avi befindet. Anja erlebt es nun offenbar ganz konkret am *eigenen* Leib, dem Schmerz der Beschneidung ausgeliefert zu sein. Dies wird an den mehrfach wiederholten Formulierungen im ersten („ich will hier raus“) und zweiten Segment („ich will hier weg“) besonders deutlich. Aus phänomenologischer Perspektive (vgl. Schmitz 1964:

184ff) ist das Typische im leiblichen Erleben von Schmerz der gehemmte Drang, „das gehinderte ‚Weg!‘“ (ebd.: 186) – der Wunsch nach Rückzug aus der leiblichen Gegenwart. Insofern sich dieses „Weg“ auf die reale Möglichkeit von Flucht bezieht, lässt sich der Sachverhalt auch als Erleben von Angst beschreiben (vgl. ebd.). Dem Schmerz ist demgegenüber eigen, dass man ihm gerade *nicht* entgehen kann, ihm ohnmächtig ausgeliefert ist, wenngleich die Spannung und der Drang zum Widerstand nicht aufgegeben wird – eine Situation, in der sich Anja in geradezu idealtypischer Weise zu befinden scheint. Der Vollzug der Beschneidung wird für Anja also im Moment des Eingriffs leiblich gegenwärtig. Deshalb ist es auch Anja selbst, die angibt, sie hätte die eigene Abwesenheit einer Beteiligung an der Beschneidung vorgezogen („Ich wollte auch {klopft auf den Tisch} auch nicht dabei sein“). Dies erscheint zunächst erstaunlich, da sie damit doch die Möglichkeit der Überwachung der Operation und Unterstützung ihres Kindes während der Beschneidung aufgibt. Sollte es sich bei dem dargestellten Sachverhalt lediglich um Empathie im Sinne eines Einfühlens in das Kind handeln, wäre die Wirkung dieser Maßnahme zudem fraglich, denn die eigene Vorstellung von der Beschneidung könnte ja dramatischer sein als der zu beobachtende Anblick. Betrachtet man das Phänomen jedoch unter dem Aspekt der leiblichen Betroffenheit, wird deutlich, dass mit der Entfernung des eigenen Körpers aus der konkreten Situation der Beschneidung auch ein Schutz von dessen *leiblicher* Integrität möglich ist. Damit lässt sich die Schmerzsemantik in Bezug auf das Kind, die gerade durch Absprechen des Erlebens des gegenwärtigen Erlebens gekennzeichnet war, kontrastieren mit einer Schmerzsemantik in Bezug auf die Mutter (seltener: den Vater) des Kindes, die im Mittelpunkt *leiblicher Betroffenheit* zu stehen scheint.

Die eigene leibliche Betroffenheit, die im Fall von Anja ausschließlich negativ in Form schmerzhaften Ausgeliefertseins erlebt wird, deutet Alex interessanterweise völlig anders. So mündet die jeweils unterschiedliche Wahrnehmung im Interview in einige Passagen der Paarerzählung, die durch radikal divergente Modi der Darstellung geprägt sind. Anja spricht in der folgenden Sequenz etwa ihren zuvor bereits als ‚traumatisiert‘¹⁶⁴ bezeichneten Zustand nach der Beschneidung an, woraufhin Alex auf sein eigenes Erleben zu sprechen kommt:

Anja: Ja ich.. hab nur die Hälfte mitgekriegt ich war.. / I: mhmh / nicht mehr so {halb lachend} bei mir.
 Alex: Ah.. it was cool @
 Anja: mhmh
 I: mhmh

¹⁶⁴ Der Terminus wird hier und im Folgenden in einfache Anführungszeichen gesetzt, da es sich nicht etwa um eine psychoanalytische Diagnose, sondern um eine subjektive Beschreibung der eigenen Wahrnehmung handelt.

Alex: I enjoyed it {schnieft} for me it was a party, „Yeah!“ / I: mhmh / {Anja und Alex lachen} (2)
ah... (Transkription Anja und Alex, Z. 1301-1312)

Die Passage ist vor allem deshalb denkwürdig, weil zunächst nicht klar ist, ob Alex sich mit seinen überschwänglichen Äußerungen („cool“, „enjoyed it“, „party, „Yeah!““) auf die Beschneidung oder Anjas Zustand nach dem Eingriff bezieht. Im ersten – im Hinblick auf die ansonsten aufrechterhaltene Präsentation der Paereinheit wohl anzunehmenden – Fall lässt er Anjas Erleben der Situation jedoch vollkommen unkommentiert, was ein völlig entgegengesetztes Erleben des Akts der Beschneidung nahelegt. In dem Interview werden an dieser Stelle gewissermaßen *zwei* Beschneidungsgeschichten gemeinsam präsentiert, die nur schwer miteinander verknüpft werden können. Während Anja die eigene leibliche Betroffenheit in den Mittelpunkt rückt, zeigt sich Alex gewissermaßen ‚unberührt‘ von einem solchen leiblichen Erleben und fokussiert auf der Deutungsebene viel stärker die Relevanz des Ereignisses. Damit handelt es sich also zugleich – nicht zuletzt aufgrund der oben beschriebenen möglicherweise vorherrschenden stereotypen Vorstellungen von Männlichkeit – um die Darstellung und Konstruktion geschlechtlich bedingter Sensibilitäten.

Im Gegensatz zu dieser polar entgegengesetzten Darstellung der Beschneidung durch Anja und Alex ist das Erleben des Eingriffs in anderen Fällen eher von Ambivalenz geprägt. Gerade vor dem Hintergrund des Verlaufs der Geschichte der Beschneidung in seiner Gesamtheit kommt es beispielsweise im Fall Mayas und ihres Mannes Daniel zu einem recht unerwarteten, ja geradezu überraschenden Fazit. So schildert Maya zunächst im Interview, dass es für sie notwendig gewesen sei, nicht nur ihren früheren, nicht-jüdischen Ehemann zu überzeugen, sondern auch Fehltrübe bzw. gar ‚Unterminierungsversuche‘ der Rabbinerin abzuwehren sowie selbstständig einen Beschneider zu finden. Schließlich gelingt es ihr mit einigem Aufwand, die Beschneidung ihres mittlerweile drei Wochen alten Sohnes Caspar im Krankenhaus zu initiieren. Vor diesem Hintergrund wäre ein rundum positiver Abschluss, ja zumindest der Ausdruck von Erleichterung über die doch noch geglückte Beschneidung wie z.B. bei Alex erwartbar. Maya beendet die narrative Passage über die Beschneidung ihres Sohnes jedoch, indem sie ihren ‚Schrecken‘ über das Ereignis zum Ausdruck bringt:

Maya: Und dann haben wir ein Termin gemacht, also nicht am achten Tag, aber das war den.., Caspar war drei Wochen alt oder so / I: mhmh / und da haben wir das im Krankenhaus gemacht, mit / I: mhmh / dem Mohel und ein.. Anästhesist, {atmet tief ein} und.. (1) das war schrecklich. @ {I lacht leise} Er hat nur rumgeschrien ohh.... (1) das war echt, schrecklich. (Transkription Maya und Daniel, Z. 171-175)¹⁶⁵

¹⁶⁵ Ähnlich äußert sich auch Maya später im Interview: „Weil das war wirklich das war schrecklich. Ne? Also wir mussten ihn so halten. Oh.. ah.. er hat so geschrien, das das war so schrecklich“ (Transkription Maya und Daniel, Z. 616-618).

Wortwahl und Inhalt des letzten Abschnitts der Passage haben eine so auffallende Ähnlichkeit zum Interview mit Anja („ganz schlimm“ bzw. „echt, schrecklich“; „furchtbar geweint“ bzw. „nur rumgeschrien“; der gleichlautende Ausruf „ohh...“), dass sich hier ein typisches Beschneidungsnarrativ abzuzeichnen scheint, dessen Abruf möglicherweise auch aufgrund geschlechtlicher Stereotype gerade von den Müttern bis zu einem gewissen Grad erwartet wird. Dass Maya im Vorfeld um die Durchsetzung der Beschneidung regelrecht gekämpft hat, ändert scheinbar nichts an ihrem Erleben der Beschneidung. Allerdings tritt der eigene Leib Mayas hier nicht in gleichem Maße wie bei Anja in Erscheinung, sie spricht weder von Angst noch Schmerz. Stattdessen wird der Gesamteindruck als „schrecklich“ bezeichnet, was auch als Ausdruck *empathischen* Mitfühlers mit ihrem Sohn gedeutet werden kann.

Auch Dora, die die Beschneidung ihres ca. zwei Wochen alten Sohnes maßgeblich mit initiiert hat, ist von ihrem eigenen leiblichen Erleben der Beschneidung überwältigt. Während der Beschneider versucht, das schreiende Kind während der Beschneidung mit Traubensaft zu beruhigen, fühlt sich Dora der Situation hilflos ausgeliefert:

Dora: [...] also er hat das immer ausgespuckt und, geschrien wie am Spieß. / I: mhmh / Also das war für mich ganz grauenvoll. / I: mhmh / Und..., eben, das war auch so, ähm, vielleicht gefühlt und nicht..., tatsächlich also weil, / I: mhmh / die, Beschneidungen wo ich war, als Nicht-Beteiligte / I: mhmh / waren für mich dann, ähm..., ja {zittrige Stimme} viel..., ähm, ähm, äh....m.. ja. Äh..., wie sagt man? (1) Äh, pff ja, das is äh... Deutschmangel, jetzt spreche ich so viel auf Russisch mit dem Kind / I: @ / also, ähm, wie sagt man, be..., ähm (2) ähm (1) {schnalzt und stöhnt} äh.. {leise} es ist auf der Zunge aber ko/ kommt noch nicht raus, ähm (3) mh... oah.. (1) {zieht scharf Luft ein} ähm, na ja eben, nicht
L I: belastend? oder @

Dora: Na ja..., ja also äh..., {holt tief Luft} äh, sagen wir, lassen wir das ja, also nichts äh.... äh da/ e... mh..., äh {atmet tief und schnalzt} ich sage später.

I: mhmh

Dora: Auf jeden Fall {holt tief Luft} (1) äh.. und i..in {seufzend} mei/ unserem Fall, dachte ich das.. äh das... (2) so eine Beschneidung habe ich noch nie erlebt. / I: mhmh / Also grauenvoll. Er kann kam es mir vor. (Transkription Dora, Z. 407-426)

Dora macht hier insbesondere die Differenz zwischen Beschneidungen deutlich, in denen sie als ‚Außenstehende‘ involviert war („Beschneidungen wo ich war, als Nicht-Beteiligte“) und der Beschneidung ihres Sohnes, die sie als Mutter leiblich miterlebt hat („das war für mich ganz grauenvoll“, „in {seufzend} mei/ unserem Fall, dachte ich das.. äh das... (2) so eine Beschneidung habe ich noch nie erlebt“). Zweimal charakterisiert sie dabei ihre Wahrnehmung als „grauenvoll“. Auch ihre ‚zittrige Stimme‘ sowie das Stocken in der ansonsten flüssigen Darstellung („viel..., ähm, ähm, äh....m.. ja. Äh..., wie sagt man? (1) Äh, pff ja, das is äh...“) geben einen Hinweis auf das Ausmaß der Betroffenheit, die im Interview gleichsam durch die Erzählung der vergangenen Ereignisse reproduziert wird. Dennoch scheint Dora ihrem eigenen Erleben nicht ganz zu ‚trauen‘ („vielleicht gefühlt und nicht..., tatsächlich“). Gerade *weil* es sich

hier um unmittelbare leibliche Betroffenheit handelt, die nicht vergleichbar ist mit anderen Erfahrungen, die Dora mit Beschneidungen bereits gesammelt hat und deshalb weniger reflexiv eingeholt bzw. rationalisiert und eingeordnet werden kann, hat sie offenbar Zweifel an der ‚Echtheit‘ ihrer Empfindungen. So bleibt es auch bei der recht vagen Beschreibung ihres Erlebens als „grauenvoll“, eine detaillierte Darstellung der eigenen leiblichen Wahrnehmung bleibt dabei aus.

Partizipation am leiblichen Erfahrungsraum als Bedingung für leibliche Betroffenheit

Abschließend soll noch der Fall der Geschwister Colja und Karina vorgestellt werden, da er in mancherlei Hinsicht mit den bisher vorgestellten Fällen kontrastiert, sich aber gerade daran ein weiteres Spezifikum der elterlichen Schmerzsemantik herausarbeiten lässt. Das Interview wurde mit dem 14 Jahre alten Colja, der im Zuge seiner Konversion zum Judentum mit 13 Jahren beschnitten wurde, sowie seiner 16-jährigen Schwester geführt. Erst am Ende des Gesprächs kommt die russisch-orthodoxe Mutter Kira hinzu. Interessanterweise wird trotz dieser besonderen Konstellation bei der Datenerhebung auf die bereits erläuterte Schmerzsemantik in Bezug auf die *Mutter* rekurriert – in diesem Fall sowohl als Fremdzuschreibung durch die beiden Kinder als auch als Selbstzuschreibung durch die Mutter. Wie schon im Fall von Anja zeigt sich, dass die Partizipation an einem gemeinsamen leiblichen Erfahrungsraum mit dem Kind die zentrale Bedingung für die Enaktierung der elterlichen Schmerzsemantik darstellt. Dies bildet eine spezifische Erklärung für die Abwesenheitsregelungen, die im jüdischen – aber auch muslimischen – Feld zum Teil institutionalisiert sind. In der folgenden Passage erzählen die Geschwister gemeinsam von ihren Erinnerungen an Coljas Beschneidung und gehen selbstläufig auf das Empfinden der Mutter ein. Diese befindet sich zu diesem Zeitpunkt des Interviews nicht im Raum:

Karina: Also ich kann nur sagen was ich beobachtet habe, total stressig, aufregend

L I: @(1)@

L Karina: und ähm.. ja, ich

würd sagen..

Colja: Aha. @Ich fang schon an zu zittern wieder@

L Karina: und (1) unschmerzhaft würd ich das jetzt @nicht

bezeichnen@

L Colja: Ja.

Karina: weil ich mein, zum Glück ich war ich war

L Colja: Das, das war so ungefähr vor einem Jahr so elf Monate

genau so

L Karina: Ja, ich war ja

L Colja: so im März

Karina: ich war nur als mentale Unterstützung dabei deshalb, durfte.. schön im Wartezimmer warten

I: mhm

Colja: Warst du überhaupt dabei?

Karina: Natürlich Colja.. @(.)@.

L Colja: @(Ich weiß leider nicht mehr)@
 I: @(1)@.
 L Karina: Ja.. man sieht schon, das war, glaub ich für Colja war das, echt schlimm. Für @meine Mutter vielleicht sogar noch schlimmer@
 Colja: @Ja auf jeden Fall@
 L I: @(1)@.
 Colja: so für unsere Mutter war das, viel schlimmer
 L Karina: Ja..
 Colja: als für mich
 L Karina: Für mich, würd ich würd ich sagen @ ich bin am besten davongekommen (1) @
 (Transkription Colja, Z. 2346-2401)

Karina beginnt den Bericht, indem sie sich als ‚neutrale‘ Beobachterin, das heißt explizit Nicht-Betroffene, stilisiert („ich kann nur sagen was ich beobachtet habe“, „ich war nur als mentale Unterstützung dabei“) und zunächst versucht, das Ereignis mit Attributen zu umschreiben, die dessen Relevanz, aber auch eine Bewertung ihrerseits zum Ausdruck bringen („total stressig, aufregend“). An dieser Stelle muss sie denn auch eine Differenzierung einführen, denn die Bewertung „schlimm“ (mehrfach in diesem Absatz) trifft für sie selbst nicht zu („Für mich (.) würd ich würd ich sagen @ich bin am besten davongekommen [...]“). Eine eigene leibliche Betroffenheit wird damit dezidiert zurückgewiesen, offenbar gilt eine entsprechende Schmerzsemantik nur für den Beschnittenen selbst und dessen Mutter. Diese beiden sind es denn auch, deren Betroffenheit hier ins Verhältnis zueinander gesetzt wird: Während Karina sich zunächst auf die vorherrschende Semantik des kindlichen Schmerzes bezieht und diese für den Fall ihres Bruders – ob altersbedingt und generalisierend – zurückweist („unschmerzhaft würd ich das jetzt @nicht bezeichnen@“), geht sie im Anschluss übereinstimmend mit der vorherrschenden Schmerzsemantik des elterlichen Erlebens auf die besondere leibliche Betroffenheit ihrer Mutter ein („für Colja war das, echt schlimm. Für @meine Mutter vielleicht sogar noch schlimmer@“). Obwohl Colja zunächst die eigene leibliche Betroffenheit anschaulich in den Mittelpunkt rückt, indem er die damalige Erfahrung leiblich vergegenwärtigt („@Ich fang schon an zu zittern wieder@“), nimmt auch er diese Deutung auf („@Ja auf jeden Fall@ [...] für unsere Mutter war das, viel schlimmer“), sodass deutlich wird, dass die Schmerzsemantik des elterlichen Erlebens als kollektive Orientierung von allen Familienmitgliedern mitgetragen wird.

Etwas später gehen die beiden Jugendlichen auf die besondere Bedingungskonstellation ein, die zu der starken leiblichen Betroffenheit der Mutter geführt habe. Nachdem Colja recht ausführlich von der Beschneidung sowie Komplikationen im Heilungsprozess erzählt hat, schließt sich erneut eine reflexive Passage zur Rolle der Mutter sowie zur Konstruktion geschlechtlich bedingter Sensibilitäten im Rahmen der elternbezogenen Schmerzsemantik an:

Colja: [...] also meine Mutter, war irgendwie im permanenten (2) Mh.. @Schockzustand@
 Karina: @(1)@.
 Colja: Ja also die
 Karina: Sie musste es ja sozusagen, mit, @ansehen@.
 I: mhm
 Colja: Naja..
 Karina: Und ja, war auch (1)
 Colja: Ich glaub, mh bei ihr war alles nochmal doppelt so schlimm, (.) wie bei mir.
 Karina: @(1)@
 I: Mhm.
 Colja: Naja.. und °(bei dem Ganzen)° mit dabei.
 L Karina: Sie ist halt ne Mutter @(1)@.
 Colja: Der Mann von Julia {eine Art Patenonkel der Kinder}, der hat auch, mit, gekonnt aber so mitgeföhlt. (1) Ganz stark.
 Karina: @(1)@.
 Colja: Aber der kann das ja auch nachvollziehen. / I: mhm / Nicht so wie die Frauen.
 Karina: @(1)@.
 Colja: Ja. (1) °Was gab's noch?° (1) Und Karina, wie hast du dich dabei geföhlt? Mal als Außenstehende?
 Karina: Joa.. also
 L Colja: Oder als mentale Stütze.
 Karina: eigentlich
 Colja: Also meine Essens/
 L Karina: musste ich nur dafür sorgen, dass keiner @zu große Panik hat@ vor allem
 I: mhm
 Colja: und sie musste mir das Essen bringen.
 Karina: Genau, und ich durfte natürlich die liebe, vertrauensvolle Schwester spielen @(1)@.
 L I: @(1)@
 Karina: Nein, das würd ich natürlich auch @so@ und ja, dann, konnte ich halt nicht so viel tun aber, auf jeden Fall, klar immer, Colja unterhalten @in der Zeit wo er sich nicht so bewegen konnte@ (Transkription Colja, Z. 2960-3028)

Als Bedingung für die leibliche Betroffenheit der Mutter, die sich vor allem in einem „permanenten [...] Schockzustand“ ausdrückt („bei ihr war alles nochmal doppelt so schlimm“), geben die Geschwister die Anwesenheit im gemeinsamen leiblichen Erfahrungsraum an („Sie musste es ja sozusagen, mit, @ansehen@“, „Und ja, war auch [...] °(bei dem Ganzen)° mit dabei“), wobei der letzte Satz interessanterweise von Karina begonnen und von Colja abgeschlossen wird. Eine solche univoke Darstellung einer identischen Erfahrung ausgedrückt im gemeinsamen sich wechselseitig ergänzenden Sprechen ist ein deutlicher Hinweis auf ein kollektives Orientierungsmuster, dem die Beteiligten sich innerhalb eines konjunktiven Erfahrungsraums verschreiben (vgl. Bohnsack 2014: 60ff; Mannheim 1980). Offenbar findet im Sich-Richten auf den Sohn eine Identifikation bzw. Verschmelzung des jeweiligen Hier-Jetzt von Sohn und Mutter statt. Dass hier keine der oben erwähnten Abwesenheitsregelungen getroffen wurden, scheint die Bedingung für die leibliche Betroffenheit der Mutter zu sein. Die Anwesenheit und Partizipation an einem geteilten Erfahrungsraum ist also ausschlaggebend für die Enaktierung der anderweitig nur als Deutungshorizont aufscheinenden elterlichen Schmerzsemantik. Interessanterweise wird in

dieser Passage auch noch einmal ganz deutlich, dass davon in der Regel ausschließlich die Mutter betroffen ist – der Beschneider wird erzählerisch gänzlich ausgeklammert, die Schwester zieht sich auf ihre Unterstützungs-, Begleit- und Organisationsfunktion zurück („Außenstehende“, „mentale Stütze“, „musste ich nur dafür sorgen, dass keiner @zu große Panik hat@“, „Essen bringen“, „liebe, vertrauensvolle Schwester spielen“, „Colja unterhalten“) und bei der Erwähnung des Patenonkels werden subtile Differenzierungen eingeführt: Einerseits habe dieser zwar sehr „mitgeföhlt“ („Ganz stark“), andererseits scheint dieses Mitfühlen sich qualitativ vom leiblichen Erleben der Mutter zu unterscheiden, denn letzteres wird einer völlig anderen, in diesem Fall naturalisierenden Kategorie zugeordnet („Sie ist halt ne Mutter“). Gerade weil der Patenonkel als Mann „das ja auch nachvollziehen“ könne, scheint dessen Wahrnehmung eher einem empathischen Mitfühlen und dem Bezug zur eigenen *vergangenen* Beschneidung zu entsprechen als der eigenen *gegenwärtigen* leiblichen Betroffenheit.

Abschließend soll Kiras eigene Schilderung des Erlebens am Ende des Interviews aufgegriffen werden, die die Wahrnehmung der Kinder bestätigt und damit eine weitere Validierung der oben beschriebenen elterlichen Schmerzsemantik darstellt:

Kira: [...] und ja da, und dann bei der Arzt ich äh der Arzt hat keine äh Assistentin ja? / I: mhm / Und ich ich war, seine Assistentin ja?

Colja: Naja das ist jetzt äh ()

L Kira: Ja.. das ist ja aber

L I: @(1)@

Kira: ich war dabei.. und alles.

L Colja: Du hast ja nur das Tuch gehalten.

Kira: Tuch gehalten und die Schere auch, gehalten mh.. und äh diese Klappen {Tür klingelt} oder wie das heißt, ja alles aufgehhalten / I: mhm / und ich war dabei alles geguckt. @ Und das vergesse ich nie @ (1) bitteschön und diese Haut {lacht hoch auf, dann schnell und laut für mehrere Sekunden}

L I: @(1)@

Colja: Zum Glück hat sie mir das noch nie erzählt.

Kira: @Ne ne ne ()@

L I: @

L Colja: Also ich hab echt nichts gesehen.

L I: @ mhm

Colja: Also ich dachte erst noch {Gespräche im Hintergrund} bei den Vorbereitungen irgendwie / I: mhm / was machen. Ähm man spürt nur so'n ganz ganz / I: mhm / leichtes Zwicken. Nur ganz ganz leicht. Ich dachte, „ja macht der irgendwas?“ Und dann war's schon fertig. (Transkription Colja, Z. 4085-4101)

Die strukturelle Bedingung für Kiras leibliche Betroffenheit liegt wie schon im Fall Anjas in der Partizipation am geteilten leiblichen Erfahrungsraum. Auch Kira wird durch den beschneidenden Arzt aufgrund fehlender weiterer Personen, deren Hilfe dieser in Anspruch nehmen könnte („der Arzt hat keine äh Assistentin ja?“), mehr oder weniger dazu ‚genötigt‘, direkt am Geschehen zu partizipieren („ich war, seine Assistentin“). Während Colja nun einen

Versuch unternimmt, Kiras Rolle ein Stück weit zu relativieren („Du hast ja nur das Tuch gehalten“), expliziert Kira, inwiefern ihrerseits ein leibliches Sich-Richten auf ihren Sohn erfolgt ist. Dabei geht ihre Rolle sogar noch über die von Anja hinaus, denn sie muss nicht nur wie diese ihren Sohn halten, sondern gleichsam in der Übernahme der Perspektive des Beschneiders das „Tuch“, „die Schere“ und „Klappen“ halten bzw. „aufhalten“ und in diesem Sinne direkt partizipierend auf das Geschehen blicken („alles geguckt“). In der Situation erfolgt also vor allem ein taktiles und visuelles Sich-Richten auf die Beschneidung, das zur Beteiligung an der konkreten leiblichen Gegenwart ihres Sohnes („ich war dabei.. und alles“) führt. Auch bei Kira bricht an dieser Stelle jedoch die ausführliche Darstellung des eigenen Erlebens ab und sie bezieht sich stattdessen nur in elliptischer Form auf die Ereignisse („bitteschön und diese Haut“). Das irreversible Einschreiben der Erfahrung in die Erinnerung („Und das vergesse ich nie“) können hier jedoch als Ausdruck der eigenen leiblichen Betroffenheit interpretiert werden. Das anschließende fast schon hysterisch anmutende Lachen („{lacht hoch auf, dann schnell und laut}“) zeigt an, dass die Verbalisierung dieser leiblichen Erfahrung für Kira schwierig ist.

Im Gegensatz dazu ist auch interessant, wie Colja mit den für ihn offenbar neuen Informationen seiner Mutter umgeht. An die Interviewerin gewandt und damit gewissermaßen aus der womöglich erzählerisch nacherlebten Situation austretend äußert er sich mit den Worten „Zum Glück hat sie mir das noch nie erzählt“. Ohne die zusätzlichen Informationen in seine eigene Deutung der Situation ‚einzubauen‘, bringt er stattdessen seine Perspektive während der Beschneidung zum Ausdruck, die nun – im Gegensatz zu seiner obigen Darstellung („schlimm“) – vor allem im *fehlenden* leiblichen Erleben der Beschneidung zu bestehen scheint. Weder visuell („Also ich hab echt nichts gesehen“) noch taktil („man spürt nur so’n ganz ganz / I: mhm / leichtes Zwicken. Nur ganz ganz leicht. Ich dachte, ‚ja macht der irgendwas?‘ Und dann war’s schon fertig“) ist er am Geschehen beteiligt. Stattdessen lässt sich sein mehrfach relativiertes leibliches Spüren („ganz ganz [...] leichtes“, „Nur ganz ganz leicht“) im Sinne der Zuordnung zum eigenen leiblichen Richtungsraum, der bei Coljas spezifischem Hier-Jetzt seinen Ausgangspunkt nimmt, nicht richtig fassen. Es bleibt vielmehr in einer Art ‚Weite‘ losgelöst vom eigentlichen Geschehen.

Ähnlich geht es Jona, der aus der ehemaligen Sowjetunion stammt und bei seiner Beschneidung in seinem Heimatland kurz nach der ‚Wende‘ ebenfalls bereits zwölf Jahre alt war und deshalb im Interview von seinen eigenen Erfahrungen erzählen kann:

Jona: Also man äh ich lag auf dem Operationsbett. Äh da wurde auch mhm so ein Bettlaken aufgezogen, welches äh, welches mein, eben mein Unterleib abtrennte vom Oberleib. / I: mhm / Also

abtrennte nicht, aber halt äh mich daran hinderte zu sehen, was da alles passiert. Äh.. genau, woran ich mich noch erinnere, das war dann äh, äh g/ äh genau, dann wurde mir gesagt „Gleich wirds ein bisschen“ äh, ähm genau zuerst wurde halt die Stelle entsprechend natürlich desinfiziert, ich fragte noch was das ist äh der Sa/ der Sanitäter, der assistierte / I: mhm / er sagte dann „Es ist Jod.“ / I: mhm / Ok, dann haben sie es desinfiziert und dann sagten sie „Es wird gleich ein bisschen piksen.“ (1) Also, Anästhesie eben. / I: mhm / So und danach äh und danach äh ging es los, man hat äh und irgendsoein Junge der da.. also was heißt Junge, der war glaube ich so sechszehn, vielleicht achtzehn, äh der da assistierte, der sagte dann „Äh hier, spiel doch mal.“ Und ich hab Tetris in dem Ferienlager davor gesehen, / I: mhm / also so ein Bo/ Gameboy mit Tetris / I: mhm / war das. Und ich hab äh das Spiel gesehen, äh noch im Ferienlager, habe den Sinn allerdings damals noch nicht verstanden. / I: mhm / Und äh fra/ und dann fragte ich noch „Äh muss ich hier Gebäude bauen?“ „Ja“, sagte er, „kannst du auch. Aber eigentlich musst du die Reihen hier wegstücken.“ / I: mhm / Ja und äh, wie gesagt, da habe ich gelegen und die Reihen weggestückt. {lacht} / I: {lacht} mhm / (1) Ja. Also mhm die Kinder kamen natürlich mit Personen, denen sie am meisten vertrauten. / I: mhm / Mhm es ist, die sind ja nicht am achten Tag beschnitt/ äh beschnitten worden / I: mhm / und äh die ganze, das ganze Schmerzempfinden war auch schon ziemlich ausgeprägt. / I: mhm / {atmet tief ein und aus} (Transkription Jona, Z. 467-488)

Ohne die Passage im Detail interpretieren zu wollen, möchte ich an dieser lediglich zwei Elemente der Darstellung herausstellen: *Erstens* wird hier das raumhafte Sich-Richten auf die eigene Beschneidung systematisch verhindert, indem die Beschneidungssituation strukturell bereits so aufgebaut ist, dass eine ‚Lösung‘ des körperlichen Geschehens der Vorhautabtrennung vom leiblichen Erleben des Betroffenen erfolgt. Zu unterscheiden sind dabei intervenierende Bedingungen auf der einen Seite wie etwa der Sichtschutz („da wurde auch mhm so ein Bettlaken aufgezogen, welcher äh, welcher mein, eben mein Unterleib abtrennte vom Oberleib. / I: mhm / Also abtrennte nicht, aber halt äh mich daran hinderte zu sehen, was da alles passiert“) und die örtliche Betäubung („Anästhesie“), die wie schon im Fall von Colja das visuelle und taktile Ausrichten auf die eigene Beschneidung verhindern. Auf der anderen Seite wird ein neues Zentrum des leiblichen Richtungsraums geschaffen, indem der Betroffene in ein Computerspiel („Tetris“) involviert wird, das den gewissermaßen ‚abgetrennten‘ Oberkörper, insbesondere die Hände, Arme und Augen besonders in Anspruch nimmt und damit einen neuen Fokus des leiblichen Sich-Richtens darstellt, der das Geschehen am unteren Teil des Körpers leiblich bis zu einem gewissen Grad in den Hintergrund treten lässt. Das *zweite* relevante Merkmal dieser Passage bildet noch einmal der Verweis auf die generalisierte Semantik des kindlichen Schmerzerlebens („die sind ja nicht am achten Tag beschnitt/ äh beschnitten worden“), die hier indirekt bestätigt wird. Als Kontrastfall zu den ansonsten bei der Beschneidung acht Tage alten Kindern konstatiert Jona, „das ganze Schmerzempfinden war auch schon ziemlich ausgeprägt“, was die Annahme einer altersabhängigen Entwicklung der Möglichkeit des Erlebens des gegenwärtigen Erlebens von Schmerz aufgreift und bestätigt.

(3) Leibliche Verbundenheit als Referenzpunkt beider Schmerzsemantiken

Dass es sich in vielen hier vorgestellten Fällen nicht um Aussagen über das tatsächliche Erleben der Kinder und Eltern, sondern um Deutungen des kindlichen Körpers und des leiblichen Erlebens in erster Linie durch die beteiligten Eltern, aber auch Rabbiner, Beschneider und die Betroffenen selbst, vor Dritten und für diese – die Interviewerin eingeschlossen – handelt, ist durch die Datenerhebung selbst begründet und wurde bereits erläutert. Auch die Semantik des elterlichen Schmerzes hat den Stellenwert eines solchen Orientierungsmusters, womit also keine Aussage über das ‚tatsächliche‘ Empfinden der Elternteile während der Beschneidung getroffen werden kann. Beide Typen von Schmerzsemantik sind dennoch mehr als gleichsam ‚von oben‘ – etwa von religiösen Experten – auferlegte Deutungsmuster, sondern sind in der Beschneidungssituation unmittelbar wirksam und führen zu einem spezifischen Leibverhältnis, das die Struktur des Beschneidungsrituals kennzeichnet. Ich möchte im Folgenden den Versuch unternehmen, die beiden divergierenden Semantiken miteinander zu verknüpfen, um die strukturelle Logik der Beschneidung in der Dimension ihrer leiblichen Vermittlung konzeptionell besser fassen zu können. Dazu führe ich das Konzept der *leiblichen Verbundenheit* als einen Zustand der Transzendenz des leiblichen personalen Selbstes zugunsten der Einheit bestehend aus kindlichem und elterlichen Leib ein. Diese bildet die strukturelle Basis des Beschneidungsrituals in der Leib-Dimension. Dieser Sachverhalt soll zunächst noch einmal mit Bezug auf den bereits vorgestellten Fall von Anja und Alex erläutert werden, denn dieser ist einer der wenigen Fälle, in denen die Wahrnehmung der leiblichen Verbundenheit im Interview *explizit* zum Thema gemacht wurde.¹⁶⁶ In anderen Fällen heben die Eltern dagegen stärker auf die intervenierenden Bedingungen zur *Vermeidung* der Entstehung einer solchen Verbundenheit in der Beschneidungssituation – etwa durch Abwesenheitsregelungen – ab.

Es wurde herausgearbeitet, dass sich Anja innerhalb ihrer kommunikativen Darstellung konkret in die Situation der Beschneidung versetzt und – die Geschehnisse gleichsam nacherlebend – ihr situatives Leiden zum Ausdruck bringt („oh..., ich dachte nur die ganze Zeit ‚Hoffentlich..., {halb gequält lachend} ich will hier raus, ich will hier raus, [...] ich will nicht hierbleiben.‘ @ (1) {gequält} ohh....“, „Um Go..ttes.. Willen, ich, {schnell, halb fragend} ich will hier weg, {tief, rhythmisch, wie ein Mantra wiederholend} ich will hier weg, ich will hier weg“). Dabei handelt es sich um eine typische Form der Wahrnehmung von Schmerz als ‚gehindertes Weg!‘

¹⁶⁶ Vgl. den Abschnitt „Zum unmittelbaren leiblichen Erleben der Beschneidung durch die Eltern“ in diesem Kapitel.

(vgl. Schmitz 1964). Das mütterliche Erleben scheint also auf eine Verletzung der *eigenen* Integrität bezogen zu sein. Diese wird zwar über den Körper des Kindes vermittelt, suggeriert an dieser Stelle jedoch eine leibliche Verbundenheit von Mutter und Kind – die Gefühle und Wahrnehmungen des Kindes werden in einer Einheit zu denen der Mutter gedacht, wobei sie hinsichtlich der ‚Verortung‘ hinsichtlich eines bestimmten leiblichen Zentrums unentschieden sind.¹⁶⁷ Ein bedeutsames normatives Konstrukt der Moderne erfährt damit temporär eine Aufweichung: Mit Lindemann (2009) wäre anzunehmen, dass spätestens mit dem Durchtrennen der Nabelschnur nach der Geburt eines Kindes nicht nur eine körperliche und symbolische Trennung als individueller sozialer Akteur vollzogen wird, sondern auch zwei getrennte Leiber in Erscheinung treten. Zwar handelt es sich bei Mutter bzw. Vater und Kind ganz offenbar um zwei unterschiedliche personale Körper exzentrisch positionierter Wesen (vgl. Plessner 1981 [1928]), dennoch schafft die Beschneidung von Säuglingen eine besondere Bedingungskonstellation, die eine *Zurechnung* der körperlichen Einheit des Kindes zum Leib der Eltern durch eine geteilte Leiberfahrung möglich macht. Der Leib des Kindes als ichhaftes Zentrum des Erlebens weist hier über sich selbst hinaus, er wird transzendiert und es entsteht eine leibliche Verbundenheit zwischen Mutter (bzw. Vater) und Kind trotz ihrer jeweiligen Eigenständigkeit als Körperding. Die Eltern werden zum Artikulationszentrum dieser leiblichen Einheit. Daher steht die leibliche Betroffenheit im Sinne einer elterlichen Schmerzsemantik als relevante Dimension der Erfahrung oder aber als durch Abwesenheitsregelungen zu vermeidendes Erleben im Mittelpunkt der Beschneidungserzählungen. Demgegenüber erfährt der Leib des Kindes auf Basis einer angenommenen kindbezogenen Schmerzsemantik, die die Zurechnung von Schmerz auf dieses selbst verunmöglicht, eine Auflösung. Der kindliche Leib wird somit transzendiert, denn es ist gleichsam unentschieden, ob es in der Beschneidungssituation leiblich präsent ist oder nicht. Dagegen macht die Wahrnehmung leiblicher Verbundenheit Eltern und Kind zu gleichermaßen vom Ritual Betroffenen. Zusammenfassend geht es bei der Beschneidung damit also offenbar in erster Linie um eine unmittelbar sinnliche Erfahrung – oder auch deren Vermeidung im Sinne von Abwesenheitsregelungen – für die *Eltern* anhand des ihnen leiblich zugerechneten Körpers des Kindes. Das Besondere daran ist, dass hier die körper-leibliche Erfahrung relational zwischen den Generationen stattfindet. Es geht nicht nur darum, am ‚eigenen Leib‘ zu erfahren, was es heißt, religiöse Gebote einzuhalten, sondern gerade am Körper des eigenen Sohnes, der in leiblicher Verbundenheit mit dem der Eltern gedacht wird. Durch die temporäre Zurechnung

¹⁶⁷ Mit Schmitz' (1980b) Konzept der Einleibung würde man dagegen davon ausgehen, dass es immer – auch bei einer einseitigen Einleibung wie in diesem Fall – einen dominierenden Pol der ‚Engung‘ gibt.

des Kindes zum eigenen Leib wird die Beschneidung auch für die Eltern zu einer *eigenen* leiblichen Erfahrung.

Zu unterscheiden ist das Konzept der leiblichen Verbundenheit trotz seiner offenkundigen Ähnlichkeit vom Konzept der ‚Einleibung‘ bei Hermann Schmitz (1978: 95ff; vgl. Schmitz 1980b: 23ff), der damit zwar ebenfalls ein „übergreifendes leibliches Gefüge“ (Schmitz 1978: 95) bezeichnet, dieses aber mit der innigen Verbundenheit der betreffenden Leiber in der leiblichen Kommunikation begründet. Was bei Schmitz eher vom Konzept der Bewegungssuggestion (vgl. ebd.: 75ff) abgeleitet wird und ein Verhältnis der Leiber *zueinander* beschreibt, reicht für die Charakterisierung der leiblichen Verbundenheit in der Beschneidung nicht aus. Bei den in diesem Kapitel beschriebenen leiblichen Erfahrungen der Mütter ist es nicht immer sinnvoll – von bestehenden körperlichen Grenzen abgesehen –, von ‚mehreren‘ Leibern zu sprechen, da das Erleben leiblicher Betroffenheit gerade nicht auf *diesen* oder *jenen* Leib zurückgeführt werden kann, sondern der Leib als solches in der rituellen Erfahrung der Beschneidung transzendiert wird.

5.a.ii Zur Möglichkeit des Erlebens des vergangenen Erlebens

In Kapitel 5.a.i stand das Erleben des *gegenwärtigen* Erlebens der Beschneidung durch Eltern und Kind im Mittelpunkt der Analyse. Dabei wurde deutlich, dass die leibliche Struktur des Beschneidungsrituals insofern einen vermittelten Charakter trägt, als dem Kind innerhalb einer spezifischen Schmerzsemantik ein direkter Zugriff auf sein gegenwärtiges Erleben im Moment der Beschneidung abgesprochen wird. Demgegenüber stellt sich innerhalb einer elternbezogenen Schmerzsemantik das Erleben der Beschneidung zwar als unmittelbare leibliche Betroffenheit dar, jedoch wird versucht, diese durch intervenierende Bedingungen wie etwa Abwesenheitsregelungen zu durchbrechen. In einigen wenigen Fällen, in denen solche Regelungen nicht bestehen, kann zwar von leiblichem Erleben des gegenwärtigen Erlebens der Beschneidung durch die Eltern gesprochen werden, allerdings erfolgt dies auf der Grundlage einer angenommenen leiblichen Verbundenheit mit dem Kind. Der Körper des beschnittenen Jungen steht dabei im Zentrum des Beschneidungsgeschehens, wenn er auch hinsichtlich seiner leiblichen Gegenwart transzendiert wird. Partizipieren die Eltern, insbesondere die Mütter, an der leiblichen Erfahrung, kommt es zu Fällen eigener unmittelbarer leiblicher Betroffenheit, die von einer bloßen Anwesenheit im Beschneidungsraum – die zwar ebenfalls auf den Eingriff ausgerichtet sein kann, aber gerade nicht zum eigenen leiblichen Erleben führt wie etwa beim Beschneider oder dem Paten bzw. *sandak* – zu unterscheiden ist.

In diesem Teilkapitel soll nun nicht wie bisher das Erleben des gegenwärtigen Erlebens, sondern die Möglichkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Erlebens *vergangenen* Erlebens herausgearbeitet werden. Analog zur weiter oben beschriebenen Schmerzsemantik herrscht im Feld eine spezifische kindbezogene Erinnerungssemantik vor, die das retrospektive Erleben vergangenen Erlebens bei einer Beschneidung im frühen Kindesalter negiert. Dagegen wird die Erinnerung an das Ereignis aus Perspektive der Eltern zentral gestellt. Sie sind es, die laut Maßgabe einer elternbezogenen Erinnerungssemantik einen nacherlebenden Bezug zum vergangenen Erleben herstellen (sollen). Dabei sind Schmerz- und Erinnerungssemantik eng miteinander verknüpft und dienen gleichzeitig in Bezug auf das Kind als zwei komplementäre Legitimationsangebote für die frühe Beschneidung im Judentum. In Bezug auf die Eltern scheinen beide Semantiken aufeinander aufzubauen, denn die erlebte eigene gegenwärtige Betroffenheit auf Basis der leiblichen Verbundenheit mit dem Kind ist die Bedingung der Möglichkeit eines zukünftigen reflexiven Bezugs auf die selbst gemachten leiblichen Erfahrungen während der Beschneidung.

Neben dieser je spezifischen Erinnerungssemantik in Bezug auf das leibliche Erleben gehe ich in diesem Kapitel jedoch auch auf die Relevanz des kindlichen *Körpers* als Symbol ein, denn erst durch den gegenständlich auftretenden beschnittenen Körper erhält der Beschnittene auch selbst einen Bezug zum vergangenen Erleben. Der Körper fungiert dabei als Gedächtniszeichen. Gleichzeitig geht damit eine Tradierungsleistung einher und die ‚religiöse Identität‘ wird auf Dauer gestellt – manifestiert im körperlichen Merkmal des beschnittenen Penis. Für die Eltern ist der Körper des Kindes als Symbol jedoch auch schon in der Beschneidungssituation selbst bedeutsam, was sich insbesondere in einer spezifischen ‚Berührungsordnung‘ (vgl. Fritz-Hoffman 2017: 13) ausdrückt, die das Geschehen bei der Beschneidung strukturiert.

(1) Semantik der kindlichen Erinnerung: Absprechen von Erinnerungsfähigkeit

Worauf es mir im Folgenden ankommt, ist also nicht die Semantik des gegenwärtigen leiblichen Erlebens, sondern eine spezifische Erinnerungssemantik, die in Bezug auf das Kind als vorherrschende Orientierung im Feld anzutreffen ist. Hier geht es damit mehr um das reflektierende Erleben des vergangenen Erlebens. Erinnerung, also die Möglichkeit, in der Vorstellung auf zeitlich vorgängige Wahrnehmungen zurückzugreifen (vgl. Harth 1997: 738) und sie damit zu reproduzieren und zu erhalten, spielt für die Möglichkeit des Erlebens des eigenen Erlebens als Person eine entscheidende Rolle. Als reflexiver Zugriff auf die eigene Innenwelt gilt sie als zentral für die Stellung exzentrischer Positionalität (vgl. Plessner 1981

[1928]: 370ff). Maßstab einer gelungenen Beschneidung ist mithin die *fehlende* Erinnerung an das Ritual – denn die Möglichkeit des Erlebens des vergangenen Erlebens wird dem Beschnittenen für den Fall einer Beschneidung im frühen Kindesalter gegenwärtig und zukünftig abgesprochen. Im Feld war der Bezug zu einer solchen kindbezogenen Erinnerungssemantik – ähnlich wie der Bezug zur Schmerzsemantik – vor allem dann anzutreffen, wenn der Zeitpunkt der Beschneidung am achten Lebenstag des Kindes thematisiert wurde.

Nicht-Erinnern als Maßstab einer gelungenen Beschneidung

Die nachfolgende Sequenz ist erneut dem Interview mit Eva entnommen, die hier ergänzend zur kindlichen Schmerzsemantik auf die Vorteile einer frühzeitigen Beschneidung von Kindern zu sprechen kommt. Dafür vergleicht Eva die Beschneidung ihres Sohnes am achten Tag mit Beschneidungen im vorpubertären bzw. Erwachsenenalter. Ihr Ehemann, dessen Beschneidung als Voraussetzung für die *bar mitzwa* mit zwölf Jahren stattgefunden hat, dient ihr in diesem Zusammenhang als Kontrastfall:

Eva: [...] dass er [der Sohn] nicht äh.. das Problem hat wenn er.. zwölf.. elf zwölf ist und seine.. Bar Mitzwa machen möchte / I: mhmh / wie die anderen Kinder also das haben wir jetzt auch im Bekanntenkreis, erweitert mitgekriegt dass dann einfach das Problem ist.. dass.. man sich auch fragt „Kann ich einen Zwölfjährigen noch beschneiden? / I: mhmh / Mh? Welche Auswirkungen hat das?“ Also, mein Sohn, erinnert sich garantiert nicht an den Tag. / I: @ / Also bin ich mir ganz sicher ne äh.. dass der, null Erinnerungsvermögen daran hat / I: mhmh / ja? Ähm.. (1) aber..., mein Mann weiß sehr wohl was gelaufen ist. (Transkription Eva, 401-408)

Problematisierend („das Problem hat“, „das Problem ist“) wird in dieser Passage auf Beschneidungen im Alter von „elf zwölf“ Jahren verwiesen. Dabei hebt Eva die frühe Beschneidung des eigenen Sohnes als Vorteil gegenüber „anderen Kinder[n] [...] im Bekanntenkreis“ hervor, die erst kurz vor ihrer *bar mitzwa* beschnitten wurden. Eva verurteilt die letztere Variante der Beschneidung allerdings nicht pauschal, sondern formuliert das „Problem“, vor dem die Eltern stehen, zunächst als Frage („Kann ich einen Zwölfjährigen noch beschneiden?“). An der Art der Fragestellung wird jedoch bereits deutlich, dass dies mit zunehmendem Alter („noch“) offenbar immer schwieriger wird. So geht Eva davon aus, dies habe bestimmte „Auswirkungen“ auf das Kind, die ihr unabsehbar erscheinen.¹⁶⁸ Ohne die Frage abschließend zu beantworten, benennt sie vielmehr kontrastierend zwei exemplarische Fälle, die ein Kontinuum möglicher Beschneidungsalter aufspannen: Die Beschneidung ihres

¹⁶⁸ Hier scheint es sich – neben der Erinnerungsthematik – um einen impliziten Verweis auf die kindliche Schmerzsemantik zu handeln, nach der die Möglichkeit des gegenwärtigen Erlebens von Schmerz ebenfalls als mit dem Alter zunehmend dargestellt wurde.

Sohnes im Alter von acht Tagen sowie die Beschneidung ihres Mannes mit zwölf Jahren. Als Unterscheidungskriterium wird nun vor allem das „Erinnerungsvermögen“ benannt, das bei ihrem Sohn vollständig negiert wird („erinnert sich garantiert nicht an den Tag“, „bin ich mir ganz sicher“; „null Erinnerungsvermögen“), während ihr Mann „sehr wohl [weiß] was gelaufen ist“. Als Hauptargument der Präferenz für sehr frühe Beschneidungen dient also die fehlende Erinnerungsfähigkeit des Kindes zu diesem Zeitpunkt. Die Vermeidung jeglicher Erinnerung an den Eingriff erscheint damit als weitere wichtige Rationalisierung der religionsgesetzlichen Vorgabe zur frühen Terminierung der Beschneidung im Judentum am achten Tag.

Exkurs III: Die Ausbildung typisierter Beschneidungsnarrative

Was die leiblichen Bezüge innerhalb des jüdischen Beschneidungsrituals angeht, spielt also neben einer spezifischen Schmerzsemantik die *Erinnerung* eine besondere Rolle. Der Semantik kindlicher Erinnerung zufolge geht es jedoch wie schon bei der Semantik kindlichen Schmerzerlebens zunächst vor allem um das *Absprechen* von Erinnerung bzw. deren *Vermeidung*. Hier zeigt sich ein weiterer maximaler Unterschied zu Beschneidungen im türkisch geprägten Islam, bei denen – zumindest bis vor einigen Jahren bzw. Jahrzehnten – typischerweise die Erinnerung an das Ritual zentral gestellt wird (vgl. Alabay 2012). Die Beschneidung ist hier eher als Fest zu Ehren des Kindes konzipiert und dieses sollte sich wenn möglich auch später noch daran erinnern können. Die zumeist in einer typischen ‚Beschneidungserzählung‘ komprimierte Erfahrung des jeweiligen Jungen lässt sich anschließend an Dritte weitergeben. Mit der Erinnerung scheint im Fall mancher Kinder also die wiederkehrende narrative Reproduktion des Geschehnisses verbunden zu sein. Zeycan berichtet in der folgenden Interviewsequenz von der Bedeutung solcher Beschneidungsnarrative in seinem sozialen Umfeld:

Zeycan: [...] wie gesagt, die Meinung wird immer nur noch bestärkt, dass es schon schön war. Dass das wirklich schön war. Okay, für den Betroffenen in dem Moment ist es nicht natürlich schön, / I: mhm / aber.. wie gesagt äh.. Jahre verheilen Wunden und äh.., und die Wunden trägt man gerne. / I: mh / Und zeigt man auch gerne. Also äh.. ich erzähle gerne da darüber / I: mh / das ist einfach nur, zum Beispiel, letztens haben wir so eine, was heißt letztens, äh über dich sind wir darauf gekommen, ja über Beschneidi/ oder Beschneidigung u/ und so weiter und ich soll eine äh äh.. äh darüber erzählen und ich werden interviewt / I: @ / und äh haben alle Freunde äh die ganzen äh Szenen wieder ausgepackt / I: mhm / und wir haben uns totgelacht, / I: mhm / aber das ist, das sind sind echt Wahnsinnsgeschichten und teilweise sind die identisch. / I: mhm / Wir waren zu sechs Mann und äh., von den sechs sind drei auf den Baum äh äh geflüchtet. / I: @ / Deswegen sag ich ja irgendwie, die {I hustet} ein Baum spielt eine @große Rolle (1)@.

L I: @(1)@.

Zeycan: Also die Bäume spielen echt @eine große Rolle (1)@ in die Höhe flüchten @, äh der kann eh nicht klettern. Also das ist schon, richtig / I: mhm / amüsant gewesen. Okay meine Freundin war auch dabei, paar Mädels waren auch dabei die das, äh die (2) bisschen rabiat gefunden haben aber nachdem wir gesagt haben. Guck mal, wir haben fast, fünf Stunden lang nur darüber geredet und haben nur Tränen gegess/ äh äh äh gegossen, weil es so lustig war. / I: mhm / (1) Und, wenn man darüber

nachdenkt, es sind echt Geschichten für die nächsten, Jahrzehnte sag ich / I: mhm / mal. Worüber man echt gerne redet (Transkription Zeycan, Z. 1396-1427)

Zeycan geht hier auf sein Erleben des vergangenen leiblichen Erlebens in Form seiner Erinnerungen ein. Während das Erleben des gegenwärtigen Erlebens der Beschneidung „für den Betroffenen in dem Moment [...] nicht natürlich schön“ sei, verändere sich der Bezug zum vergangenen leiblichen Erleben über die Zeit („wird immer nur noch bestärkt, dass es schon schön war“). Diese ‚verheilten Wunden‘ erscheinen im Nachhinein als eine Art Trophäe, mit der man sich schmückt („die Wunden trägt man gerne. / I: mh / Und zeigt man auch gerne“) und die der dauerhaften Konservierung („es sind echt Geschichten für die nächsten, Jahrzehnte“) und Weitergabe („ich erzähle gerne da darüber“, „Worüber man echt gerne redet“) der Erfahrung dienen. Interessant ist an diesen Geschichten, dass sie offenbar eine typische Form annehmen („teilweise sind die identisch“, „Bäume spielen echt @eine große Rolle (1)@“) und damit gewissermaßen ein eigenes ‚Genre‘ der Darstellung bilden, dessen man sich zumindest in bestimmten Settings („Wir waren zu sechs Mann“, „Okay meine Freundin war auch dabei, paar Mädels waren auch dabei die das, äh die (2) bisschen rabiat gefunden“) gerne bedient. Die Erinnerung im Sinne des Erlebens des vergangenen leiblichen Erlebens ist also für einen bestimmten Typus von Beschneidungen, der sich vor allem im türkisch geprägten Islam bis vor einiger Zeit noch vorrangig gefunden hat, hochbedeutsam. Ein Kind im Säuglingsalter zu beschneiden heißt also entsprechend dieser Logik, ihm die Möglichkeit der Erinnerung an seine Beschneidung zu *nehmen* – denn auch im muslimischen Feld findet sich grundsätzlich die kindbezogene Erinnerungssemantik, derzufolge Säuglinge und Kleinkinder nicht zur Erinnerung ihrer leiblichen Erfahrungen fähig sind. In ähnlicher Weise begründet auch Yalaz die Beschneidung seiner Söhne im Alter von neun und sechs Jahren:

Yalaz: Also, äh... man kann natürlich auch direkt nach der Geburt / I: mhm / äh... beschneiden lassen, äh oder aber (1) äh... bis zu, also zehn Jahren zwölf Jahre kann man das / I: mhm / noch äh.... (1) machen lassen, / I: mhm / nehmen wir also, wir haben es damals äh.. bei meinen / I: mhm / Söhnen haben wir so gemacht äh, äh der Yilmaz war äh.. neun Jahre und mein jüngerer Sohn war sechs äh.. äh Jahre alt / I: mhm / und wir haben es so gemacht, damit die ihre Fest, nämlich es wird ja / Yuva: mhm / großartig / I: mhm / wie gefeiert äh... alle Freunde Bekannte werden eingeladen, wird äh, äh.... gegessen und getrunken / I: mhm / getanzt / Yuva: ja / äh.. ganze Nacht äh..., und äh.. die werden also Geschenke bekommen / I: mhm / äh.. je nachdem. Äh... damit die ihr eigene äh.. an ihre eigene Fest erinnern können, / I und Yuva: mhm / als äh.. / I: ja / mh... ah äh... gute Erinnerung äh.. sein sollte / I: mhm / haben wir auch so gemacht aber.. wie gesagt, man kann auch äh.. ziemlich äh früh ähm.... im... äh.. jüngeren äh.. Alter oder äh.. Monaten kann man / I: mhm / ähm.. beschneiden lassen. (Transkription Yilmaz, Z. 223-236)

Im Gegensatz zu Zeycan rückt Yalaz hier das Beschneidungsfest in den Mittelpunkt, das beim türkischen Beschneidungsritus eine große Rolle spielt und für Yalaz den hauptsächlichen Referenzpunkt der positiven Erinnerung an die Beschneidung bildet („damit die ihr eigene äh..

an ihre eigene Fest erinnern können“, „gute Erinnerung“). Er benennt zwar auch die Möglichkeit, Jungen bereits kurz nach der Geburt beschneiden zu lassen, gleichwohl gibt er dem Erhalt der Erinnerung durch einen späteren Zeitpunkt der Beschneidung den Vorzug.

Differenzierung der Erinnerungsfähigkeit nach Alter

Im Gespräch mit meinen jüdischen Interviewpartnern ging es dagegen vielmehr darum, wie die Erinnerung an den Eingriff systematisch *vermieden* werden kann. In zweifacher Hinsicht – den Schmerz und die Erinnerung betreffend – wird damit das leibliche Erleben des Kindes innerhalb des Beschneidungsrituals ‚blockiert‘. Zwar befindet sich der Junge mitsamt seinem beschnittenen Körper im Mittelpunkt des Geschehens, gleichzeitig scheint es jedoch unentschieden, ob dieser leiblich überhaupt präsent ist, indem sowohl das Erleben des gegenwärtigen Erlebens als auch das Erleben vergangenen Erlebens für das Kind vom Ereignis der Beschneidung abgekoppelt sind.

Auch Rabbiner Aron argumentiert im folgenden Abschnitt gemäß der hier vorgestellten Erinnerungssemantik für Beschneidungen im frühen Kindesalter und führt zudem klare altersmäßige Abstufungen ein, wobei Schmerz- und Erinnerungssemantik ineinanderfließen:

Aron: [...] die Beschneidungsdebatte ging ja nicht bei der jüdischen Beschneidung los, das ist immer für mich noch eine andere Sache / I: mh / ob ich jetzt sechsjährige Jungs nehme, oder acht Tage alte Kinder. / I: mhmh / Bei nem sechsjährigen Jungen hätte ich echt, würd ich auch nicht, viel, pro, an Argumenten finden können, / I: mh / ähm..., und bei zwölfjährigen Jungs, auch nicht. Also das ist dann, irgendwann ist es traumatisierend, äh..., wahrscheinlich, und, ich würde immer sagen, je jünger desto besser, / I: mhmh / und unter drei am besten, da erinnert man sich einfach nicht mehr dran. (Transkription Aron, Z. 2193-2197)

Aron thematisiert hier zunächst die „Beschneidungsdebatte“, die zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2013 noch relativ aktuell war. Aron entzieht jedoch die Praxis der Beschneidung im Judentum durch seine Darstellung dem ‚Einflussbereich‘ der Debatte, da diese nicht den Anlass und Ausgangspunkt der öffentlichen Diskussion gebildet hat („ging ja nicht bei jüdischer Beschneidung los“).¹⁶⁹ Als wesentliches Unterscheidungskriterium führt er das Alter der jeweiligen Kinder ein („das ist immer für mich noch eine andere Sache / I: mh / ob ich jetzt sechsjährige Jungs nehme, oder acht Tage alte Kinder“). Um im schlimmsten Fall eine traumatisierende Wirkung („dann, irgendwann ist es traumatisierend“) auf das Kind auszuschließen, sollten Beschneidungen demnach möglichst frühzeitig erfolgen („je jünger desto besser“). Dabei führt Aron mehrere Altersstufen innerhalb seiner Argumentation ein. Zunächst bezieht er sich auf die – in bestimmten Strömungen des Islams übliche –

¹⁶⁹ Den Anlass bildete vielmehr die Beschneidung eines vierjährigen muslimischen Jungen (vgl. Kapitel 1).

Beschneidung „sechsjährige[r] Jungs“, die er mit der Beschneidung „acht Tage alte[r] Kinder“ im Judentum vergleicht. Eine begonnene vermutlich radikalere Problematisierung („hätte ich *echt*“) bricht er jedoch ab und ersetzt sie durch eine Formulierung („würde ich auch nicht, viel, pro, an Argumenten finden können“), die auf der manifesten Ebene eine grundsätzlich bejahende Haltung („pro“) zum Ritual zum Ausdruck bringt. Gleichzeitig ist die Aussage aber auch als starke Untertreibung und damit im Sinne einer Gegnerschaft gegen einen bestimmten Beschneidungstypus zu verstehen. Beschneidungen „bei zwölfjährigen Jungs“ werden zunächst mit dem Beispiel sechsjähriger auf eine Stufe gestellt („auch nicht“), im Nachsatz wird aber deutlich, dass Aron hier nicht ein beliebiges ebenfalls ‚abweichendes‘ Alter nennt, sondern dies eine Steigerung darstellt („irgendwann ist es traumatisierend“). Mit zunehmendem Alter steige also die Gefahr der ‚Traumatisierung‘ durch den Eingriff, wobei bis zu diesem Punkt der Darstellung noch mehrere Begründungshorizonte denkbar wären. Entweder knüpft diese Abstufung an die genannte Schmerzsemantik in Bezug auf das Kind an, eine bestimmte Schmerzintensität bzw. die Möglichkeit des Erlebens des eigenen Erlebens als Schmerz kämen dann als Auslöser einer angenommenen Traumatisierung in Frage. Denkbar wäre aber auch die Verbindung mit dem Aspekt der Schamhaftigkeit, die Kindern in der (Vor-)Pubertät möglicherweise in besonderem Maße zugesprochen wird. Diese Lesart scheint ebenso im Fall Evas zum Tragen gekommen zu sein, denn auch sie nimmt im obigen Beispiel kontrastierend auf die Beschneidung eines „Zwölfjährigen“ Bezug. Das eigentliche Problem hinter der Frage „Kann ich einen Zwölfjährigen noch beschneiden?“ wäre demnach nicht nur, dass dieser möglicherweise stärkere Schmerzen während des Eingriffs empfindet. Gerade das „noch“ legt nahe, dass mit der altersmäßigen Entwicklung des Kindes und der Möglichkeit des reflexiven Erlebens der eigenen Beschneidung das Ritual selbst eine Umdeutung erfährt: Es kann nun nicht mehr – gewissermaßen dekontextualisiert vom beschneidenden Zugriff auf den Leib des Jungen – als hauptsächlich von den Eltern initiiertes und auf diese bezogenes Ritual betrachtet werden. Stattdessen verweist die Beschneidung – viel stärker als bei kleinen Kindern, bei denen die Deutung der Geschlechtsorgane als sexuell und geschlechtlich konnotiert alltagsweltlich ausgeschlossen wird (vgl. Gugutzer 2002: 232f) – direkt auf dessen Penis als Symbol seiner Männlichkeit, die gerade in der Pubertät für Jungen eine besondere Rolle spielt. Mannsein und Vorstellungen von Männlichkeit sind im türkisch geprägten Islam, wie schon mehrfach erwähnt, denn auch unverrückbar mit dem Ritual der Beschneidung verbunden. In Arons Darstellung taucht die muslimische Beschneidungspraxis jedoch ausschließlich als (negativer) Kontrasthorizont auf, während Beschneidungen „acht Tage alte[r] Kinder“ – wie im Judentum üblich – als völlig unproblematische Fälle herausgestellt werden. Sowohl das gegenwärtige

Erleben als auch die Erinnerung des Kindes sind hier nicht relevant, sondern werden vielmehr als kontraproduktiv angesehen. Kommt es doch zu stark ‚verspäteten‘ Beschneidungen ist dies grundsätzlich mit Scham besetzt und unterliegt einer gewissen Tabuisierung. Schließlich greift Aron jedoch auch explizit auf die dargestellte Erinnerungssemantik zurück, wobei er auch hier eine Altersstufe ausweist, die gleichsam eine qualitative Grenze in Bezug auf das Erinnerungsvermögen darstellt („unter drei am besten, da erinnert man sich einfach nicht mehr dran“). Hier kommt das Moment des Transzendierens des kindlichen Leibzentrums also nicht nur durch das leibliche Nicht-Erleben des eigenen gegenwärtigen Erlebens im Rahmen der oben beschriebenen Schmerzsemantik, sondern auch durch die Unmöglichkeit des Bezogenseins auf das eigene vergangene Erleben – und zugleich als Argumente für eine frühe Beschneidung – in den Blick.

Komplementarität von kindbezogener Schmerz- und Erinnerungssemantik

Dass Schmerz- und Erinnerungssemantik in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen, zeigte sich implizit bereits im vorhergehenden Interviewausschnitt. Beschneider Benyamin setzt sie dagegen auch mehr oder weniger *explizit* zueinander ins Verhältnis:

Benyamin: [...] man sagt klein Baby, da macht man Beschneidung.., kann er gar nicht erinnern, ja. / I: mhmh / Bei die ei.... muslimische, macht man die Beschneidung später nur. / I: {lauter} mhmh / Und dann können sie alles noch alles erinnern, ja. / I: mhmh / Ob sie leiden oder nicht weiß ich nicht, aber bei klein Baby kein ke/ kann er gar nicht erinnern. {lauter} Ist ein Mensch kann nicht erinnern.. die ersten drei Jahre von seinem Leben, / I: {lauter} mhmh / nur nach drei Jahre. Bei zwei und halb Jahre aber nicht vor dem, ja? / I: mhmh / Denken Sie nach wo Sie könn erinnern als / I: {halb lachend} mhmh / Kind. Vielleicht etwas vom Kindergarten ab drei vier, drei vier Jahre / I: mhmh / und auch, nur ein kleiner Teil, ja. Aber nicht, vor dem, ja. (Transkription Benyamin, Z. 1503-1512)

Wie schon Aron nutzt Benyamin die „muslimische“ Beschneidungspraxis als Kontrastfolie, um deutlich zu machen, dass die Beschneidung im Judentum in einem Lebensalter erfolgt („bei klein Baby“), in dem die Erinnerungsfähigkeit pauschal abgesprochen werden könne („ein Mensch kann nicht erinnern“). Ebenso wie Aron weist Benyamin auf eine klare Grenze im Alter von drei Jahren hin, ein Zeitpunkt, der nicht nur eine graduelle Zunahme des Erinnerungsvermögens – analog zur angenommenen Zunahme der Möglichkeit des Schmerzerlebens mit steigendem Lebensalter im Abschnitt zur Schmerzsemantik bei Kindern –, sondern einen *qualitativen Sprung* in Bezug auf die Fähigkeit zum reflexiven Erleben vergangenen Erlebens suggeriert.

Interessant für den Zusammenhang von Schmerz- und Erinnerungssemantik ist vor allem der kurze Einschub im Mittelteil der Passage („Ob sie leiden oder nicht weiß ich nicht“), der auf den ersten Blick nur vage mit der zentralen Argumentationslinie verknüpft ist. Schmerz wird

hier nicht direkt thematisiert. Mit dem Begriff „leiden“ setzt Benyamin demgegenüber schon auf der reflexiven Ebene des Bezogenseins auf das eigene gegenwärtige Erleben – bspw. des Leidens *durch* Schmerz – an. An dieser Stelle ist nicht eindeutig, ob mit „sie“ nun die (älteren) muslimischen Kinder gemeint sind oder auch acht Tage alte jüdische Kinder. Denkbar wäre auch der Bezug auf die jüdischen Jungen, denn wenngleich Benyamin nicht davon ausgeht, dass diese Schmerzen empfinden, könne er dies natürlich nur annehmen, nicht aber ‚wissen‘, ist doch deren Erleben nicht verbal zugänglich. Mit dem Nicht-Wissen („weiß ich nicht“) drückt sich somit zugleich auch eine Relevanzsetzung aus: Vor dem Hintergrund der angenommenen fehlenden Erinnerung an die eigene Beschneidung bei einem kleinen „Baby“ erscheint das Erleben des eigenen gegenwärtigen Erlebens im Moment der Beschneidung im Sinne von Leid und Schmerz weniger *relevant* – es ist sozusagen müßig, darüber zu spekulieren. In diesem Sinne ist die jüdische Beschneidungspraxis durch die Kombination aus Schmerz- und Erinnerungssemantik gleichsam ‚doppelt‘ legitimatorisch abgesichert: Sogar für den Fall, dass dem Betroffenen dabei *doch* Schmerzen entstünden, sorgt die fehlende Erinnerungsfähigkeit dafür, dass die leibliche Betroffenheit von dem Eingriff zumindest nicht auf Dauer gestellt wird. Gleichzeitig scheint die muslimische Beschneidungspraxis – wenn sie denn bei dreijährigen oder älteren Kindern erfolgt – aus jüdischer Perspektive als ‚doppelt‘ prekär, da sie als potenziell schmerzvoll und grundsätzlich erinnerbar vorgestellt wird.

Insgesamt ist im empirischen Material festzustellen, dass Schmerz- und Erinnerungssemantik entweder – wie im Fall Evas – kongruent zueinander verlaufen als jeweils mit dem Alter graduell oder stufenweise zunehmende Vermögen, die eine Beschneidung im frühen Kindesalter zweifelsfrei nahelegen. Oder aber – wie im Fall von Benyamin – es müssen beide gegeneinander abgewogen werden: Das aus Perspektive des Kindes ungefragte und gewissermaßen ‚unbegründete‘ Zufügen von Schmerz erfährt eine Relativierung, da es doch in der Erinnerung nicht etwa auf Dauer gestellt, sondern nachträglich aus dem Leibgedächtnis ‚ausgelöscht‘ wird. In diesem Sinne ist die Erinnerungssemantik in Bezug auf das Kind auch als zweite Legitimationsstrategie im Feld zu begreifen, die die Kritik an der frühen Beschneidung im Judentum von außen auf der einen Seite, die kindlichen Äußerungen während der Beschneidung auf der anderen Seite verarbeitet. Der Topos der Erinnerung steht also in direkter Verbindung mit der angenommenen Schmerzsemantik: Sollten dem Säugling Schmerzempfindungen bei der Beschneidung zugeschrieben werden, ist die fehlende Erinnerung daran schon kurze Zeit später ein Argument dafür, sie doch wenigstens frühzeitig durchzuführen. Somit müsste der Schmerz zwar – modalzeitlich gesprochen – vom Kind

gegenwärtig erlebt werden, jedoch findet *kein* Vergangenheits- und Zukunftsbezug statt, sodass er nicht (womöglich ‚identitätsstiftend‘) in das individuelle Gedächtnis eingeht.

Im Sinne eines digitalen Zeitkonzeptes taucht der Schmerz diesem Verständnis nach nur als einzelner Punkt einer Zeitreihe auf und hat keine Bedeutung für die jeweilige Vergangenheit und Zukunft. Die leibliche Betroffenheit des Kindes endet also spätestens mit dem Austritt aus der Gegenwart der Beschneidungssituation, die bei fehlendem Erinnerungsvermögen gleichwohl nicht zur individuellen Vergangenheit wird, sondern im zeithaften Übergehen durch eine immer neue Gegenwart ersetzt wird. Damit wird die Beschneidung gewissermaßen aus dem Leibgedächtnis ausradiert. Es sind keine erfüllten Bezüge von der aktuellen Gegenwart auf die Vergangenheit des Betroffenen mehr denkbar, das Ereignis der Beschneidung kann – z.B. anhand der elterlichen Erzählungen – ausschließlich lagezeitlich als bestimmter Punkt einer Zeitreihe identifiziert werden und hat damit für den Betroffenen die größtmögliche Leibferne erreicht. Mit den Worten von Hermann Schmitz (1980a: 359) geht ihr damit zugleich die ‚Meinhaftigkeit‘ ab, die typisch für die Erinnerung als Konstitutionsmoment individueller Erfahrung ist. Die Begründung über das Vergessen bzw. Nicht-Erinnern des Schmerzes lässt sich damit als prozessuale Variante des Transzendierens des leiblichen Erlebens charakterisieren, bei der das Erleben von Schmerz durch dessen flüchtigen Charakter mittels der modalzeitlichen Einordnung in der ‚reinen Gegenwart‘ legitimiert wird.

Dora bringt diesen Zusammenhang an anderer Stelle noch einmal deutlich zum Ausdruck. Im Vorfeld der folgenden Passage berichtet sie zunächst von intensiven Diskussionen mit ihrer Hebamme, die als „Hardcore-Gegnerin“ (Transkription Dora, Z. 249) der Beschneidung versucht habe, sie von dem Ritual abzuhalten. Dadurch wird Dora auch im Interview in eine Rechtfertigungshaltung gedrängt. Sie präsentiert in diesem Zusammenhang zunächst ihr theoretisches Wissen zum Thema Schmerz und Erinnerung und exemplifiziert dieses anschließend am Fall ihres Sohnes:

Dora: [...] der physische Schmerz wird noch nicht, abgelagert, im.. äh ähm, ja mit S/ äh Sy/ mit mit Synapsen verbunden mit / I: mhmh / mit dem, ähm..., Gehirn / I: mhmh? / weil es eben noch keine Schmerzerfahrungen gibt und / I: mhmh / und sie noch, das nicht, wissend verbinden können. / I: mhmh / Und (1) äh eigentlich, ja da/ da/, die.. Erfahrung konnte ich dann bestätigen, also / I: mhmh / mit meinem Sohn. Äh also ich ma/ meine, äh... s..sie.. die Kinder si/, wenn das.. (1) also man kann natürlich das äh das darauf komme ich auch später damit das ein bisschen chronologisch bleibt, aber eben, ähm {atmet laut aus} (1) ja die äh man kann nur., ähm, vermuten. / I: mhmh / Und das ist eben (1) man kann sch/ äh schlecht aussagen, äh die Kinder, empfinden Schmerz oder nicht. / I: mhmh / Weil, eben, sie können nichts erzählen, / I: mhmh / äh..., in dem Alter, ähm, was ähm ich mit David erlebt habe, er äh also n/, nur während der Beschneidung hat er sehr geweint, / I: mhmh / alles was danach kam, er hat nie, also es gab keine, einzige Beschwerde. / I: mhmh / Vo/ Körperliche Beschwerde oder er hat nie, geweint wenn er ich ihn, ähm, gewaschen habe da oder / I: mhmh / es war unglaublich, also das war für mich eine / I: mhmh / er/ er/ erhellende also, Gott sei Dank, ich / I: mhmh

/ es kann natürlich, unterschiedlich laufen, aber, bei ihm war das, eben nach dem.. Tag, keinerlei.. (1)
/ I: mhmh / Schmerz...zei/ Anzeichen. (Transkription Dora, Z. 276-292)

Dora legitimiert die Beschneidung zunächst unter Bezug auf rational-wissenschaftliche Annahmen aus dem Bereich der Psychologie („Schmerz wird noch nicht, abgelagert, im.. äh ähm, ja mit S/ äh Sy/ mit mit Synapsen verbunden mit / I: mhmh / mit dem, ähm..., Gehirn“), wobei das Argument zunächst ähnlich wie bei Evas Erklärung über die noch nicht ausgereifte Entwicklung der ‚Nerven‘ – hier allerdings vermittelt über die Anschlussstelle der „Synapsen“ im „Gehirn“ – zu funktionieren scheint. Die Begründung, die Dora dann jedoch einführt („weil es eben noch keine Schmerzerfahrungen gibt“), ist deshalb interessant, da sie die Erinnerung an *vorhergehende* Schmerzerfahrungen als notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Erlebens des eigenen gegenwärtigen Erlebens *als* Schmerz („sie noch, das nicht, wissend verbinden können“) im Sinne der bereits erörterten Schmerzsemantik hervorhebt. Der Terminus ‚Schmerzgedächtnis‘, der hier implizit als Verbindung von Schmerz- und Erinnerungssemantik anklingt, bringt diesen Zusammenhang alltagssprachlich zum Ausdruck. Schmerzen werden demnach intensiver erlebt, wenn bereits vergangene Schmerzerfahrungen in den Nervenzellen abgelagert sind. Bezogen auf die Beschneidung ihres Sohnes kehrt Dora die Argumentationslogik jedoch um: Ihr geht es nicht darum zu konstatieren, ihr Sohn habe keine oder weniger Schmerzen im Moment der Beschneidung gehabt, sondern ähnlich wie Benjamin macht sie diesbezüglich gerade ihr Nicht-Wissen deutlich („man kann nur.., ähm, vermuten. / I: mhmh / Und das ist eben (1) man kann sch/ äh schlecht aussagen, äh die Kinder, empfinden Schmerz oder nicht“). Mehr noch, Dora scheint davon auszugehen, dass der Eingriff selbst zwar für ihren zwei Wochen alten Sohn David durchaus schmerzvoll war („nur während der Beschneidung hat er sehr geweint“), sich aber in der Folge keinerlei Schmerzgedächtnis ausgebildet habe („alles was danach kam, er hat nie, also es gab keine, einzige Beschwerde. / I: mhmh / Vo/ Körperliche Beschwerde oder er hat nie, geweint wenn er ich ihn, ähm, gewaschen habe da [...] bei ihm war das, eben nach dem.. Tag, keinerlei.. (1) / I: mhmh / Schmerz...zei/ Anzeichen“). Die Einmaligkeit und ‚Kontextfreiheit‘ der Schmerzerfahrung bei der Beschneidung ist dieser Deutung nach also die Bedingung für den fehlenden Eingang in die Erinnerung. Die Erinnerungssemantik, der zufolge der reflexiv erlebende Rückgriff auf vergangenes Erleben nicht möglich ist, steht damit erneut im Fokus. Dora zeigt sich allerdings von der Tatsache geradezu überrascht, dass die Annahmen im Fall ihres Sohnes tatsächlich zutreffen („es war unglaublich, also das war für mich eine / I: mhmh / er/ er/ erhellende also, Gott sei Dank“) und scheut sich vor einer Generalisierung auf andere Fälle („es kann natürlich, unterschiedlich laufen“). Die eigenen Erfahrungen hält Dora immer noch für

validierungsbedürftig: Zwar bestätigen die Erfahrungen mit ihrem Sohn David die angenommene Erinnerungssemantik. Die vorherrschende Schmerzsemantik, nach der das Kind während des Eingriffs noch keine Schmerzen empfinden könnte, scheint Dora jedoch mit Skepsis zu betrachten.¹⁷⁰

Wie schon erwähnt finden sich auch im muslimischen Feld Annahmen über die altersabhängige Entwicklung von Schmerzempfinden, Erinnerungsfähigkeit sowie Wundheilung. Analog zu den jüdischen Fällen begründen auch einige muslimische Eltern den *frühen* Zeitpunkt der Beschneidung ihres Kindes mit dieser Deutungslogik. Narges und Umed, die beide im Iran aufgewachsen sind, haben ihren Sohn deshalb bereits mit ca. drei Wochen in Deutschland beschneiden lassen:

Narges: [...] we wanted to do it sooner, faster, because / Umed: Th/ {seufzt} / because of physical, because of / Umed: mhm / medical reasons, / I: mhm / that we thought if we do it sooner sooner it would be eh..

Umed: And all the mem/ eh...

L Narges: Get better faster?

I: yes

L Umed: Yes. / Narges: eh... / And mo/ eh... and most most probably less painful, / I: mhm / because the system... eh.. nerve system is not complete so the pain / I: mhm / is not, as big as... when we eh when it's completed.

I: yes

L Narges: And sort of bad memories @

I: mhm

L Umed: And yeah bad memories eh because / I: yes / he forget it faster

L Narges: yeah babies forget soon (Transkription

Narges und Umed, Z. 663-686)

Deutlich wird in diesem Abschnitt, in dem das Paar gemeinsam die Sinnhaftigkeit der bei ihrem Sohn erfolgten vergleichsweise frühen Beschneidung begründet, vor allem die Kongruenz aus kindbezogener Schmerz- und Erinnerungssemantik sowie der Annahmen über den Wundheilungsprozess. Aus Sicht des Paares ist eine frühe Beschneidung zu favorisieren, denn der Bezug des Kindes auf das eigene leibliche Erleben während der Beschneidung kann damit sowohl gegenwärtig als auch zukünftig ausgeschlossen werden. Der Fall zeigt im Kontrast zu den Darstellungen von Zeycan und Yalaz zudem einmal mehr die Varianz im muslimischen Feld, die schon in Bezug auf die kindliche Schmerzsemantik dargestellt wurde. Es lässt sich aus den unterschiedlichen Fällen ein sehr viel weniger einheitliches Deutungsmuster zum Beschneidungsritual rekonstruieren wie bei der jüdischen *brit mila*. Gleichwohl schärfen die

¹⁷⁰ Offen muss an dieser Stelle auch bleiben, ob sich dieses Abweichen von der oben beschriebenen Semantik des kindlichen Schmerzes auf das abweichende Alter ihres Kindes vom achten Tag – er ist bereits zwei Wochen alt zur Beschneidung – bezieht oder ob sie die Annahmen über das kindliche Schmerzempfinden generell ablehnt.

Ähnlichkeiten und Unterschiede die Konturen der hier rekonstruierten leiblichen Vermittlungsstruktur jüdischer Beschneidung.

(2) Semantik der elterlichen Erinnerung: Zwischen Bekenntnis und Verdrängung

Während die kindbezogene Erinnerungssemantik im jüdischen Feld relativ eindeutig und durchgängig im Material anzutreffen ist, ist die elternbezogene Erinnerungssemantik von Ambivalenz geprägt. Dabei lassen sich zwei idealtypische Konstellationen unterscheiden. Entweder ist die Erinnerung an die Beschneidung aus Sicht der Eltern zentral und ihre wiederkehrende Reproduktion dient den beteiligten Eltern als *Bekenntnisakt*. Oder aber es findet eine mehr oder weniger intendierte *Verdrängung* der Erinnerung statt, die als Ausdruck leiblicher Betroffenheit erscheint. Aufgrund der in Kapitel 5.a.i beschriebenen Abwesenheitsregelungen kommen als Wahrer der Erinnerung in der Regel nur die Väter in Frage. Sie sind beim Eingriff typischerweise anwesend und unterliegen weniger starken normativen Vorstellungen im Hinblick auf eine potenzielle leibliche Betroffenheit wie die beteiligten Mütter. In den Familieninterviews waren jedoch oft nur die Mütter, seltener beide Elternteile gemeinsam anwesend. Daher sind Darstellungen aus Sicht der Väter im empirischen Material selten zu finden – nämlich fast nur innerhalb bestimmter Teile von Experteninterviews, in denen von eigenen Söhnen erzählt wurde oder aber in Familieninterviews zusammen mit den Frauen. Aufgrund dieser relativ ‚dünnen‘ Datenlage ist der Charakter der rekonstruierten Deutungsmuster der Reproduktion der Erinnerung als Bekenntnisakt auf der einen Seite und der fehlenden Erinnerung als Ausdruck vergangener leiblicher Betroffenheit auf der anderen Seite vorläufig. Die Funktion ihrer Darstellung besteht vor allem in der Kontrastierung mit der kindlichen Erinnerungssemantik, die die *Negation* der Erinnerungsfähigkeit im Gegensatz zum hier notwendig werdenden *Umgang* mit Erinnerung in den Mittelpunkt stellt.

Ein Ausschnitt aus dem Interview mit Anja und Alex soll zunächst beide Typen elterlicher Erinnerungssemantik veranschaulichen, denn hier laufen beide Darstellungslinien – Verdrängung bei Anja und Bekenntnis bei Alex – gewissermaßen nebeneinander her. Anja wirft in der folgenden Sequenz zunächst die Frage nach den Geschehnissen im Anschluss an die Beschneidung auf:

Anja: Was haben wir denn da gemacht? Ich hab den Tag so'n bisschen ausgeblendet dann danach {Avi jammert lauter} irgendwie.

L.Alex: You f..ed, you fed Avi, and äh..., put him to sleep? I think, he would / Anja: The rest of the day. / have to sleep, yeah.

Anja: Ja, but, °and then°?

L.Alex: And we, we wandered around a little bit and I was happy, put on some music, and {Avi jammert} you were a little bit shocked and I said „What's wrong?“ and you said „I'm traumatized“

{Avi hickst} and I said „Why?“ / Anja: (Offensichtlich) / @ it's a happy day. / I: mhmh / @ (1) And äh..., that's..., that's what I remember, I remember being äh... being happy, „Wow! / I: mhmh / We did it, it's done“ / I: mhmh / {Avi jammert} @
 I: ja
 Alex: And I remember Anja being very {imitiert schwaches, seufzendes Geräusch}
 L Anja: Den Tag war stand ich neben mir. (Transkription Anja und Alex, Z. 2487-2506)

Anja kommt hier zunächst auf ihre eigene *fehlende* Erinnerung zu sprechen („Ich hab den Tag so'n bisschen ausgeblendet“), während Alex äußerst detailliert seine rundum positiven Erinnerungen in Bezug auf den Verlauf des Tages der Beschneidung wiedergibt, die offenbar durch Anjas radikal entgegengesetztes Empfinden nicht getrübt werden („I was happy, put on some music, and {Avi jammert} you were a little bit shocked and I said ‚What's wrong?‘ and you said ‚I'm traumatized‘ {Avi hickst} and I said ‚Why?‘ / Anja: (Offensichtlich) / @ it's a happy day“). Deutlich wird neben der offenen Zurückweisung bzw. dem Unverständnis gegenüber der Reaktion Anjas vor allem Alex' reflexive Orientierung auf das Ergebnis im Sinne des erfolgreichen Abschlusses der Beschneidung („We did it, it's done!“), während Anja auch erzählerisch stärker im leiblich-gegenwärtigen Erleben der Situation verbleibt („Den Tag war stand ich neben mir“). Die angesprochenen Gegensätze der Wahrnehmung („shocked“, „traumatized“ vs. dreimal „happy“) werden nicht aufgelöst. Es gibt keine gemeinsame Deutung der beiden divergenten Erzählstränge. Insgesamt scheinen die Geschehnisse jedoch für *beide* Partner von Bedeutung zu sein, denn die Geschichte wird gemeinsam – wenn auch innerhalb eines oppositionellen Diskurses – entfaltet und mithilfe wörtlicher Rede auch in der erzählten Lebensgeschichte als Erlebnis unmittelbar präsent gehalten.

Für Alex, der die Wortführung übernimmt, sobald es um die Reproduktion der Erinnerungen geht, scheint damit gleichsam ein Bekenntnisakt verbunden zu sein. Die Erinnerungen an die Beschneidung abrufen und wiedergeben zu können, ist eine Möglichkeit für ihn, sich die Erfüllung der eigenen Pflicht und Aufgabe bewusst zu machen und gleichzeitig vor anderen – der Interviewerin sowie seiner Partnerin – zu zeigen, dass er zu dem Ritual steht („We did it“). Er ratifiziert damit noch einmal rückblickend den von beiden Elternteilen initiierten rituellen Akt. In der Erinnerung zeigt sich damit die Relevanz der Beschneidung für Alex sowohl als ‚Auftraggeber‘ als auch Adressat des Rituals – wogegen die Beschneidung für Avi aufgrund seines Alters nicht als relevantes lebensgeschichtliches Ereignis, das in der Erinnerung präsent gehalten werden muss bzw. kann, gerahmt wird. Auch für Anja ist die Reproduktion der Erinnerung nicht in gleicher Weise bedeutsam. Eine wesentliche Bedingung dafür könnte sein, dass sie selbst nicht jüdisch ist und daher eher nur ‚begleitend‘ in das Ritual involviert ist. Wie weiter oben ersichtlich wurde, schließt das eine unmittelbare leibliche Betroffenheit – das heißt

das Erleben des gegenwärtigen leiblichen Erlebens als Schmerz – nicht aus. Die Erinnerung als reflexives Erleben *vergangenem* Erlebens wird dagegen „ausgeblendet“, sie ist bei Anja gerade infolge der eigenen Betroffenheit nicht zugänglich – und wird in ihrem Fall auch nicht benötigt, um sich wie Alex zur eigenen ‚jüdischen Identität‘ zu bekennen.

Reproduktion der Erinnerung als Bekenntnisakt mit ortsräumlicher Verweisungsstruktur

Zu einem regelrechten Bekenntnisakt wird die Reproduktion des Erlebens in der Erinnerung im Fall von Alex dagegen dadurch, dass sie vor Dritten und für sie erfolgt. Dies wird in folgender Passage noch deutlicher, in der nicht nur Anja und die Interviewerin als Dritte in Frage kommen, sondern eine Situation mit Arbeitskollegen geschildert wird, die offenbar für Alex einen Aufforderungscharakter entfaltet und bei ihm zu einem expliziten Bekenntnis führt:

Alex: The reactions of people at my work

I: @

Anja: Woher wussten die das überhaupt, hast du denen das erzählt?

Alex: Oh I told everybody, {begeistert} „Man, / Anja: Ja für Alex wars s/ / we had a brit milah at my house!“ / I: mhmh / And, they didn't know what a brit milah / I: mhmh / was, a circumcision, and I had to explain that and, everyone went {pikiert} „Oh (1) / Anja: A/ / really?“ , they couldn't believe it / I: mhmh / at the house on the table / I: mhmh / they thought that was horrible. / I: mhmh / And I just laughed. / I: mhmh / I said „Pff, you are not Jewish“ @ / I: mhmh / „You don't understand it, but it was the happiest day of my life“ and several people looked like, {abfällig} „Tscha, you are weird“ @ (1)

I: mhmh

Anja: Ja Alex war glücklich / Alex: it was / der war au/ ganz aufgekratzt die ganz/ die / Alex: oh yeah / dr/ den Tag und, danach

L Alex: {begeistert, siegessicher} On the eighth day, orthodox rabbi, {Anja lacht} yeah! {I, dann Alex, dann Anja lachen} (Transkription Anja und Alex, Z. 1462-1482)

Die befremdeten bis ablehnenden Reaktionen aus dem sozialen Umfeld („everyone went {pikiert} ,Oh (1) / Anja: A/ / really?“, they couldn't believe it“, „they thought that was horrible“, „several people looked like, {abfällig} ,Tscha, you are weird“) tun der in der Erzählung wortwörtlich reproduzierten begeisterten Darstellung von Alex („we had a brit milah at my house!“, „at the house on the table“) keinen Abbruch. Sie führen vielmehr zum verstärkten Festhalten an der eigenen positiven Deutung („it was the happiest day of my life“) in Abgrenzung zu Personen aus dem Umfeld, deren abweichende religiöse Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium nun direkt ins Feld geführt wird („Pff, you are not Jewish“ @ / I: mhmh / ,You don't understand it [...]“). In beiden hier präsentierten Passagen aus dem Interview mit Anja und Alex findet das von Anja geschilderte Erleben der Beschneidung eine Umdeutung, wobei aufgrund seiner argumentativ-wertenden Stellungnahme („cool“, „party“, „happy day“) sowie der Schilderung der retrospektiven Darstellung der Beschneidung vor anderen („I told everybody“) nochmals deutlich wird, dass es sich bei Alex um einen stärker

reflexiven Bezug zum damaligen Erleben der Beschneidung handelt. Somit nimmt Alex eine abstrakte Bewertung und Deutung der Beschneidung als Bekenntnisakt vor: Die Umsetzung des Rituals durch die Eltern an ihrem Sohn erscheint somit als Symbol ihrer eigenen – in diesem Fall der väterlichen – religiösen Zugehörigkeit.

Dabei ist auch die ortsräumliche Verweisungsstruktur, die zugleich die Partizipation an einem geteilten Erfahrungsraum ermöglicht, aus Alex' Perspektive bedeutsam. Das Bekenntnis zur Umsetzung der *brit mila* scheint gleichsam an materielle Belege gekoppelt zu sein, die – wie bspw. der Beschneidungstisch – buchstäblich als Platzhalter für den Akt der Beschneidung auch in die Gegenwart fortdauern und Anlass zur Reproduktion der Erinnerung bieten. So wurde das Thema Beschneidung von Alex zuvor folgendermaßen selbstläufig eingeführt:

Alex: You may wonder, where.. did it happen? It happened.. here! {klopft mit beiden Händen – die Größe eines Babys anzeigend – auf den Tisch}

Anja: Yeah

L I: Ahh!

Alex: @

L I: Okay

Anja: mhmh

Alex: Right where you are sitting.

I: mhmh {Alex lacht}

Anja: Auf dieser Tischdecke

I: Auf der Tischdecke auch? @

L Anja: mhmh

L Alex: Eigentlich ja. (Transkription Anja und Alex, Z. 1137-1160)¹⁷¹

Inhaltlich kommt es in diesem Abschnitt weniger zu einer detaillierten verbalen Schilderung, sondern vielmehr zu einer Art nachträglicher *Performanz* der Beschneidung. Diese wird vor I, die sich als dankbares Publikum erweist („Ahh!“; „Okay“; „Auf der Tischdecke auch?“), inszeniert, indem die raumhaft-materiale Dimension des Rituals hervorgehoben wird, die sich in unterschiedlichen Gegenständen – Tisch, Decke und Sitzplatz – manifestiert und für die I als eine Art Medium fungiert („Right where you are sitting“). Damit konstituiert sich eine Zeugenschaft, die neben der Erinnerung von Anja und Alex fortdauernden Bestand hat. Zugleich wird die Ausgangssituation und das Besondere des Orts bestimmt, wodurch das Paar die Situation der Beschneidung noch einmal materiell-symbolisch aufruft, von der man sich auch als Zuhörer berühren lassen kann, wenn man sie sich vergegenwärtigt. Auch I kann damit bis zu einem gewissen Grad am Erfahrungsraum der Beschneidung teilhaben.

¹⁷¹ Vgl. dazu ganz ähnlich August:

August: [...] dann ist er [der *mohe!*] hier hochgekommen, hat das Kind auf'n Tisch {klopft einmal auf seinen Schreibtisch} gelegt, hier, und hat sich das angeguckt

I: Hier in dem Raum?

August: Ja, hier {klopft zweimal auf den Tisch} auf diesem Tisch (Transkription August, Z. 391-397).

Der Einstieg in die Darstellung wirkt dabei dramatisch, ja fast schon provokativ, schließlich wird doch darauf verwiesen, dass sich alle Teilnehmenden direkt am ‚Ort des Geschehens‘ befänden. Auch trägt die Art der Inszenierung fast schon humoreske Züge. Andererseits geht es darum, die Interviewerin in die Geschichte einzubeziehen, sei es um sie zu prüfen bzw. ihre Reaktion zu testen, sei es um ihre emotionale Beteiligung bei einem für die Familie hochbedeutsamen Akt sicherzustellen. Für Alex ist dies alles äußerst positiv im Sinne des bereits erörterten Bekenntnisakts konnotiert, sodass dieser voller Stolz („It happened.. here!“) auf den Ort verweisen kann („klopft mit beiden Händen – die Größe eines Babys anzeigend – auf den Tisch“), an dem sein Sohn beschnitten wurde. Anja scheint mit ihren Redebeiträgen zu Beginn der Sequenz eine solche Lesart zu stützen und Alex‘ Deutung des Geschehens zu teilen, denn ebenso sehr wie ihr Partner versucht sie, der Interviewerin die erzählte Situation raumhaft gegenwärtig zu machen und damit zugleich auch die zeitliche Distanz zum Zeitpunkt der Beschneidung überbrücken zu wollen („Yeah“; „mhmh“; „Auf dieser Tischdecke“). Formal gesehen bleibt denn auch zu verzeichnen, dass die Sequenz von einer ausgesprochen hohen interaktionellen Dichte in der Darstellungsweise getragen ist. Es findet eine *gemeinsame* Erzählung mit detaillierenden Ergänzungen, wechselseitigen Bestätigungen und Verstärkungen bzw. Steigerungen statt, was auf einen konjunktiven Erfahrungsraum schließen lässt. Dabei wird die kollektive Orientierung durch die gemeinsame Teilhabe, ja geteilte Zeugenschaft am Geschehen hergestellt. Die materielle Ordnung repräsentiert damit innerhalb der räumlichen Struktur also sowohl den Akt der Beschneidung als auch eine ‚Brücke‘, um das Ritual selbst bei fehlender Erinnerung nachträglich präsentzuhalten. Ihre Funktion als ‚Beweismittel‘ unterstreicht den Bekenntnischarakter, den die Beschneidung zumindest für Alex in der Erinnerung einnimmt. Auch für Anja, welche Alex‘ Begeisterung wie oben gezeigt nicht teilt, wird so eine Möglichkeit geschaffen, an die Erfahrung der Beschneidung anzuknüpfen, selbst wenn der eigentliche Eingriff – infolge der angenommenen ‚Traumatisierung‘ – als unaussprechlich wahrgenommen wird. Trotz fehlender sprachlicher Benennung des Akts der Beschneidung in dieser Passage gewinnt dieser damit in der Situation der Erzählung eine kontinuierliche Präsenz.

In anderen Interviews dient nicht nur der Beschneidungsraum, sondern auch noch weiteres ‚Material‘ als Beleg für die erfolgreich absolvierte Beschneidung und zugleich als Anlass zur Erinnerung, die bekenntnisartig reproduziert wird. So zeigen mir Anna und Boris während des Interviews zusammen mit ihrem Sohn Bela ein Video der Beschneidung ihres jüngsten Sohnes

Bastian, das der Interviewerin wiederum die Möglichkeit gibt, sich in die Situation der Beschneidung hineinzusetzen:

Anna: Er [Bela] hat auf Computer, wenn Sie möchten können Sie dann
L I: {hoch, freudig} Ah.. sehr gut ja jetzt sofort?
Anna: Ja, macht er.
I: Ach ja
Anna: Können Sie auch ja
I: Ich nehme das [Aufnahmegerät] mal äh nur mit @
Anna: Weil da
Boris: Вы идите я () [Gehen Sie ich ()]
Anna: Er weiß nicht wir müssen hier das machen er sagt kein Problem
L I: Ja.. na klar
Anna: Können wir da auch gucken
I: Dann können Sie noch ein bisschen was dazu erzählen
Anna: Großer vielleicht würde kann das machen kommen Sie hier нашёл? [Gefunden?]
Bela: Да там все [Ja da ist alles], ab hier fängt's gleich an
I: Ah das ist toll! Danke
Anna: Нет не тут же сейчас [Nicht hier doch]
Bela: Ja gleich fängt's an
Anna: Steht auf, da steh auf, Bela / I: ah.. / können Sie sitzen
I: Oh gar kein Problem nein
Anna: Setzen Sie sich / I: ich? / ja
I: @
Im: ()
Anna: Oh, da hab ich erzählt alles, das mein Bruder / I: mhm / jetzt wird hier drauf stehen @ auf Tisch
ah hier {weinendes Kind} (8) da sehn Sie diese / I: mhm / wir sagen immer Tabletta @
I: Ja oder Brettchen ja
Im: Ja
Anna: Da ist Wein dieses große Glas {Bastian lallt} (4) da macht er schon. / I: mhm / Da ist Frau sie hilft ihm immer {man hört Stimmen auf dem Video}
I: mhm (7) also da ist er jetzt der ganz Kleine ne?
Anna: Ja @ 8 Tage (7) er macht und er diese Zeit hat den Wein / I: mhm / auch in Mund
Im: Hat er schon die ganze Zeit währenddessen / Anna: ja / ok mhm
Anna: Die ganze Zeit bis er macht
I: Mhm, ist zur Beruhigung oder.. (5)
Anna: Sie hat mir gezeigt wie muss das / I: mhm / {man hört ein weinendes Baby} schon bin ich schon da, schon fertig (Transkription Anna und Boris, Z. 2571-2639)

Als Beleg und Platzhalter der Beschneidung führt die Familie hier also nicht nur wie im Fall von Anja und Alex die ‚Requisiten‘ und den ‚Schauplatz‘ vor,¹⁷² sondern nimmt die Interviewerin durch das Video gleichsam mit in das vergangene Geschehen hinein. Wiederum wird die Interviewerin im Mittelpunkt platziert („Steht auf, da steh auf, Bela / I: ah.. / können Sie sitzen“), sodass sie – obwohl technisch vermittelt – möglichst unmittelbar an dem Ereignis teilhaben kann. Zugleich erläutert Anna die visuellen Eindrücke und hilft damit I, das

¹⁷² Wobei Anna und Boris zu Beginn des Interviews ebenfalls den Wohnzimmertisch, an dem das Gespräch stattfand, als Ort der Beschneidung gekennzeichnet haben:

Anna: [...] haben wir sie hier zu Hause gemacht / I: mhm ach / ja da war mal

L Boris: Auf diese Tisch (Transkription Anna

und Boris, Z. 624-626).

Geschehen nachzuvollziehen. Die Erinnerung findet hier also mittels technischer Medien eine Reproduktion.

Fehlende Erinnerung als Ausdruck leiblicher Betroffenheit

Wie schon am Beispiel von Anja deutlich wurde, ist jedoch – im Gegensatz zur Reproduktion der Erinnerung als Bekenntnisakt – eine *Semantik fehlender elterlicher Erinnerung* ebenfalls im Material zu rekonstruieren. Im Fall von Anja fungiert die fehlende Erinnerung als Referenzpunkt für die vergangene leibliche Betroffenheit in der aktuellen Gegenwart des Interviews („Den Tag war stand ich neben mir.“). Typischerweise führen die Interviewpartner das Fehlen der Erinnerung auf eine mehr oder weniger bewusste *Verdrängung* zurück („Ich hab den Tag so'n bisschen ausgeblendet“), die sich damit als eine Umgangsstrategie mit dem leiblichen Erleben während der Beschneidung deuten lässt.

Auch einige männliche Interviewpartner reproduzieren ihre Erinnerung an den Akt der Beschneidung nicht etwa bekenntnishaft wie Alex, sondern stellen wie Anja vielmehr ihre fehlende Erinnerung heraus. August berichtet im Folgenden von der Beschneidung seines Sohnes. Die Aussparungen in der Erzählung lassen sich dabei interessanterweise ebenfalls als Indikatoren vergangener leiblicher Betroffenheit deuten – was im Kontrast zur typischerweise in den Interviews aufgerufenen geschlechtsstereotypen Semantik des elterlichen Schmerzes steht. Der Interviewte erzählt im Folgenden zunächst von den Vorbereitungen auf die Beschneidung. So habe sich der *sandak* bereits auf einen Stuhl gesetzt und erwartet die Übergabe des Kindes, während der Beschneider letzte Vorbereitungen an seinen Instrumenten trifft:

August: [...] dann kriegte ich das Kind, gab ihm das, auf den Schoß, dann hat er das aufgedeckt (1) äh.. (2) hat, zwischendurch kurz was erklärt, den Leuten, während er seine, Sachen fertiggemacht hat, und dann.. (4) ja, äh, jetzt, da ist meine Erinnerung weg, ähm, ich weiß nur ich stand daneben. / I: {wieder laut} mhmh / Ähm.., tja, und irgendwann war's dann {halb lachend} fertig, und dann hat er das w... gewickelt, und wieder, zugedeckt, und (1) meiner Frau in die Hand gedrückt und gesagt „So. Jetzt kannst du weggehen, stillen, / I: mh / ich komm gleich hinterher“. (Transkription August, Z. 960-967)

August berichtet zu Anfang der Sequenz recht detailliert vom Ablauf der Beschneidungszeremonie. Das Kind wird offenbar mehrfach von einer Person zur nächsten gegeben, nämlich zunächst dem Vater, dieser gibt es dem *sandak* „auf den Schoß“ und das Kind wird vorbereitet („aufgedeckt“), während der *mohel* die Beschneidung anleitet und offenbar eine Expertenrolle gegenüber den anwesenden Gästen einnimmt („kurz was erklärt, den Leuten“). Die ausführliche Erzählpassage, erfährt eine jähe Unterbrechung in dem Moment, als es um den Eingriff am Kind selbst geht („und dann.. (4) ja, äh, jetzt, da ist meine Erinnerung

weg, ähm, ich weiß nur ich stand daneben. / I: {wieder laut} mhmh / Ähm., tja“). Dieser Satz steht auch zur nachfolgenden, wiederum sehr detailgetreuen Erzählung über den Fortgang der Handlungen, die sogar von wörtlicher Rede begleitet wird („So. Jetzt kannst du weggehen, stillen [...]““) in Kontrast. Duktus, Wortwahl, Präzision und Redefluss unterscheiden sich deutlich vom Rest der Sequenz. Während zuvor eine sehr genaue Schilderung des beginnenden Rituals erfolgte, entsteht hier zunächst eine viersekündige Pause, die zu einem Stocken in der gesamten Darstellung führt. Als Begründung für diesen auffälligen Wechsel im Erzählstil gibt August explizit die fehlende „Erinnerung“ an. Dieser Einschub versetzt ihn zugleich aus dem Modus des Nacherlebens seiner Erfahrungen innerhalb der Erzählung auf die Metaebene der kommunikativen Reflexion über die eigene Darstellung. So gibt es hier auch wiederum keine Ausführungen zum leiblichen Erleben des Eingriffs am Körper des Kindes, da auf der Ebene argumentativer Reflexion nicht im gleichen Maße ein erzählerisches Nacherleben der Situation notwendig ist wie in narrativen Passagen (vgl. Rosenthal 2011: 153). Der ‚Verlust der Erinnerung‘ an einer solch prägnanten Stelle der Beschneidungserzählung dient hier wie im Fall Anjas als Hinweis auf eine möglicherweise belastende leibliche Erfahrung in der Vergangenheit.¹⁷³ Daraus ergibt sich, dass naturalistische Essentialisierungen in Bezug auf die Gültigkeit entsprechender Schmerz- und Erinnerungssemantiken in Bezug auf Mütter bzw. Väter fehl am Platze sind. Vielmehr scheint es eine Form von Schmerz- und Erinnerungssemantik im Feld zu geben, die zwar typischerweise geschlechtlich differenziert wird, wobei jedoch einige Fälle ‚quer‘ dazu liegen. Auch bei Vätern geht es somit nicht nur darum, dass diese sich potenziell *empathisch* in ihr Kind hineinversetzen, sondern das konkrete *leibliche Erleben* während der Beschneidung wie auch der Umgang mit der entsprechenden Erinnerung sind hier genauso zentral. Ambivalent ist die elterliche Erinnerungssemantik insofern, als das beide Varianten – die fehlende Erinnerung im Sinne der Unmöglichkeit der Reproduktion bestimmter Ereignissequenzen auf der einen Seite und die bekenntnishafte Aktualisierung der Beschneidungserfahrungen mittels materieller Repräsentationen auf der anderen Seite – auch miteinander kombiniert auftreten. So verweist August mit Bezug auf die eigene leibliche Betroffenheit auf das Fehlen bestimmte Erinnerungssequenzen, macht den Akt der Beschneidung jedoch zugleich für andere erfahrbar und bekennt sich als Jude eindeutig zu dem Ritual.

Offensichtlich liegt eine Parallele zwischen der *elterlichen* Erinnerungssemantik der Verdrängung und der weiter oben beschriebenen *kindlichen* Erinnerungssemantik vor:

¹⁷³ Wobei das Auslöschen der Erinnerung bei Anja stärker auf die Zeit *nach* dem Eingriff bezogen war.

Ebenfalls ist hier die Rede von fehlender Erinnerung, wobei diese im Fall der Eltern jedoch als Ausdruck von ‚Traumatisierung‘ bzw. Verdrängung gedeutet, bei Kindern dagegen dem fehlenden *Vermögen* zur Erinnerung zugerechnet wird. In beiden Fällen bedeutet dies aber nicht, dass überhaupt kein Bezug zum vergangenen Erleben hergestellt werden kann. Während für die Eltern insbesondere die Materialität der räumlichen Anordnung – wie der Beschneidungstisch in den obigen Beispielen – als Platzhalter und Symbol der vergangenen Beschneidung dient und gleichsam eine erfahrungsräumliche Aktualisierung der vergangenen Beschneidungssituation in der Erinnerung bewirkt, dient für die heranwachsenden Kinder, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, mehr und mehr der eigene Körper als ‚Beleg‘ für die absolvierte Beschneidung und findet im Zuge des Heranwachsens eine zunehmende Deutung als Symbol des Bundes mit Gott und des sozialen Anschlusses an die Religionsgemeinschaft.

(3) Körper als Gedächtniszeichen und vermittelnder Bezug zum vergangenen Erleben

In den Körper des Kindes wird die Beschneidung gleichsam physisch ‚eingeschrieben‘ (vgl. Hahn 2010). Der Bezug zu diesem Ereignis ist dadurch einerseits unmittelbarer als bei den übrigen beteiligten Akteuren, handelt es sich doch um den *eigenen* personalen Körper. Zugleich ist er vermitteltler als der der Eltern, die in ihrer Erinnerung unmittelbar erlebend auf das vergangene leibliche Erleben zurückgreifen können. Für die beschnittenen Kinder rückt die Beschneidung im Gegensatz dazu entsprechend der ‚reinen Modalzeit‘ bei Schmitz (1964: 435ff) *unwiederbringlich* in die Vergangenheit. Das Nicht-Mehr ist hier gleichsam absolut, kann die Beschneidung doch bis auf das körperlich zurückbleibende Zeichen nicht mehr als Teil der eigenen Biografie erinnern und damit im Sinne des Erlebens des Erlebens personal gedeutet werden.¹⁷⁴ Die Beschneidung geht für den beschnittenen Jungen jedoch notwendig in dessen zeichenhaft *verkörpertes* Gedächtnis ein. Im Fall der Beschneidung ist das körperliche Gedächtnis jedoch vollständig von der *Erinnerung* an die leibliche Erfahrung abgekoppelt und erfährt daher eine Bedeutungszuschreibung, die vor allem an den *Zustand des Beschnittenseins* anknüpft, weniger an das Ereignis und Erleben des Rituals der Beschneidung, das ausschließlich für die beteiligten Eltern zugänglich ist. Das leibliche Erleben ist hier also im höchsten Grad vermittelt – nämlich allein über den gegenständlichen Körper reflexiv-deutend rekonstruierbar. Daher werden deutende Zuschreibungen im jüdischen Feld typischerweise

¹⁷⁴ Aus psychoanalytischer Sicht ist die *Erinnerung* an vergangene subjektive Erfahrungen freilich zweitrangig, denn auch diese gehen als ‚latente‘ Erfahrungen in die Persönlichkeitsentwicklung ein. In ähnlicher Weise argumentieren auch Beschneidungsgegner, die von einer Traumatisierung des Kindes und damit zusammenhängenden Verdrängung des Beschneidungsgeschehens ausgehen, wobei jedoch stets die Gefahr drohe, dass diese verborgene Erinnerung unwillkürlich über den Betroffenen hereinbreche bzw. seine personale Identität unbewusst beeinflusse (vgl. etwa De Klerk 2014; Herzberg 2014).

auch erst nachträglich an den Beschnittenen herangetragen, der erst im Laufe seiner religiösen Sozialisation lernt, seinen Körper als Teil einer religiösen Symbolik zu deuten und diese nach außen hin zu vertreten. Dafür sind Dritte von besonderer Bedeutung, sind sie es doch, die den Beschnittenen erst auf die Zeichenhaftigkeit seines Körpers hinweisen und Hilfestellungen und Orientierungen zur reflexiven Symbolisierung geben. Für diese Dritten ist der beschnittene Körper – aber auch der in der Beschneidungszeremonie verliehene Name – Symbol eines Bekenntnisses zum individuell geschlossenen Bund mit Gott, zur jüdischen Tradition und Gemeinschaft sowie zur konkreten jüdischen Gemeinde.

Das sichtbare Zeichen des Bundes und seine reflexive Symbolisierung als Inklusionsmerkmal

In der Regel gehen der Internalisierung einer reflexiven Haltung zum eigenen Körper bei den Heranwachsenden Situationen voraus, in denen der eigene Körper allmählich zum Gegenstand des Vergleichs und der Beobachtung gemacht wird. Dies kann – in Abhängigkeit vom sozialen Umfeld – durchaus eine Irritation darstellen. So berichten Anna und Boris von einem Erlebnis ihres ältesten Sohnes Pawel im Kindergarten, das ihn überhaupt erst auf die ‚Besonderheit‘ seines Körpers als beschnitten hingewiesen habe:

Anna: Wir haben eine mit großem einmal diese Probleme gehabt @ er war, in Kindergarten / I: ja / und da macht er m.. mit Wasser Wasser badet oder so was / I: mhm / Im: ja / äh im Sommer

Boris: Dra/ draußen ja?

Anna: Und die war alle, nackig alle ausgezogen @ vor ihm / Im: ja / und guckt er und weint @ / I: oh.. / {hohe Stimme} „Mama wieso sehe ich ganz anders aus als andere“ @ sagt er „alle guckt“ ich sage „ja du bist Besonderer“ sag ich immer @ / I: mhm / hat er so geweint / I: mhm / Im: ja / „alle guckt alle zeigt“ [...] da hat er erste Mal dann gefragt (wie mir) „Wieso sehe ich ganz anders aus?“ Ich sage „ja, weil du Besonderer“ @ [...] Und warum und wieso? Und mein Großer könnte er gut erzählen aber er ist nicht da, er spricht immer mit mein äh Bruder / I: mhm / und er ist sehr so religiös, na er wohnt in Israel. {schnalzt} Er erzählt ihm immer. Wenn er kommt hier, über was und.. hat er gestern gesagt (2) ich dachte er kommt hier auch sitzen und sagen, hat gestern uns erzählt hat gesagt „ja.. Onkel hat mir erzählt warum macht das“, / I: mhm / da hat er gesagt к Богу ближе вот это всё [näher zu Gott das ist alles]

Boris: Ну конечно э.. [nun natürlich äh..] ja zum Gott

L Anna: Ja.. что вот надо делать и что ты мужчина [dass man es machen muss und du ein Mann bist] bist du ein Mann und du muss das ist связь с Богом как вот сказать связь? [Verbindung zu Gott wie sagt man das Verbindung]

Im: Das eine Verbindung zu Gott

Anna: Ja

Boris: Verbindung zum Gott

Anna: Verbindung zum Gott ja / Im: ja / einmal für Junge (1) bei вот [hier] Brit Mila ja? Und dann da einmal am 13 Jahre / I: mhm / äh mach das äh Bar Mitzwa. / I: mhm / Das auch там [dort]. (Transkription Anna und Boris, Z. 1982-2047)

Die Passage wird von der befragten Familie selbstläufig im Mittelteil des Interviews initiiert. Anna schildert hier eine Geschichte, die sich im Kindergarten ihres ältesten Sohnes ereignet hat und die zu einer Thematisierung der Beschneidung in der Familie sowie der nachträglichen

Verknüpfung mit Deutungsangeboten geführt habe. Als Präambel der kurzen narrativen Passage wird der Geschichte die Bemerkung vorangestellt, „einmal“ habe man „diese Probleme“ gehabt. Gemeint ist offenbar die Herausforderung, dass das Kind im Laufe des Heranwachsens durch seinen Körper mit einer zuvor durch die Eltern getroffenen Entscheidung konfrontiert wird und diese nachträglich in die eigene Selbst- und Weltdeutung integrieren muss.

Anna beginnt den narrativen Abschnitt in dieser Sequenz mit der Schilderung einer auf den ersten Blick alltäglichen Erfahrung ihres ältesten Sohnes im Kleinkindalter („in Kindergarten“, „mit Wasser badet [...] im Sommer“). Der Verweis auf den nackten Körper („nackig“) scheint im Kontext von Kindern in der Kita, die „alle ausgezogen“ sind, zwar ‚normal‘ und grundsätzlich wenig problembehaftet, bereitet aber zugleich auf eine potenzielle über die körperliche Nacktheit hinausgehende ‚Entblößung‘ im Sinne einer schambesetzten Situation vor – also eine Erfahrung, in der die Blöße reflexiv auch als solche erlebt wird. Der Beginn der wörtlichen Rede („Mama wieso sehe ich ganz anders aus als andere“) verdeutlicht, dass Anna hier mehrere Situationen in der Erinnerung bzw. Erzählung miteinander verschmelzen lässt, denn das Gespräch zwischen Mutter und Sohn findet offenbar zu Hause im *Nachgang* des Erlebnisses in der Kita („nackig alle ausgezogen @ vor ihm / Im: ja / und guckt er und weint“) statt, ist aber Teil der erzählten Erfahrung als Gesamterlebnis. Auffällig ist zunächst, dass ihr Sohn Pawel in der Erzählung vom aktiv blickenden und auf die Situation ‚antwortenden‘ Akteur („guckt er und weint“) zum *Objekt* der Neugierde wird und den Blicken und Gesten der anderen ausgeliefert erscheint („alle guckt“, „alle guckt alle zeigt“). Als wesentliche strukturelle Bedingung erscheint hier – wie oben als mögliches Bezugsproblem schon genannt –, dass Pawel selbst die Abweichung konstituiert (zweimal „wieso sehe *ich* ganz anders aus“), während in einem jüdisch – oder auch muslimisch – geprägten Umfeld die Abweichung gerade im unbeschnittenen Penis bestehen würde. Nur in diesem Kontext bildet die Beschneidung überhaupt eine Auffälligkeit – sichtbar in der Antwort Annas auf die Frage ihres Sohnes („du bist Besonderer“, „weil du Besonderer“) – oder sogar ein „Problem[]“, das für Pawel in Verzweiflung und Ausweglosigkeit mündet („hat er so geweint“). Einerseits erscheint der *Anlass* zur Thematisierung der Beschneidung problematisch und für Pawel selbst peinlich und schambesetzt zu sein. Andererseits wird dadurch aber auch deutlich, dass mit der Beschneidung dauerhaft und unabänderlich ein körperlich sichtbares Zeichen geschaffen wird, das prinzipiell von der Wahrnehmung Dritter betroffen ist. Erst die Verweise der ‚anderen‘ auf den eigenen Körper setzen bei Pawel einen Reflexionsprozess in Gang, durch den er das Ergebnis der Entscheidung der Eltern nachträglich deutet und als Teil einer religiösen Symbolik integriert.

Eine dezidiert *religiöse* Deutung findet jedoch offenbar erst im zweiten Schritt statt („Und warum und wieso?“). Diese ist also für den Beschnittenen nicht gleichursprünglich mit der Beschneidung gegeben, sondern muss nach und nach – bezogen auf die ‚Eigenzeit‘ des Beschnittenen (vgl. Kapitel 3.a.iii) – internalisiert und angeeignet werden. Man könnte daher vom beschnittenen Körper als ein Zeichen sprechen, das zunächst einmal nur auf den Vollzug der Beschneidung als Unterscheidungs- bzw. Vergemeinschaftungskriterium verweist. Als *Symbol* geht die Beschneidung über eine solche Ähnlichkeits- und Unterschiedsbeziehung hinaus, wobei sich die Interpretation nicht unmittelbar aus dem beschnittenen Körper ableitet und offenbar selbst für die Eltern Anna und Boris nicht völlig auf der Hand liegt. Wiederum einen zeitlichen Sprung in der Darstellung machend verweist Anna nämlich erneut auf ihren Sohn, der mittlerweile – im Alter von 19 Jahren – offenbar besser erklären kann, worum es bei der Beschneidung geht, als Anna selbst („mein Großer könnte er gut erzählen“). Zur Erklärung der Bedeutung des Rituals verweist Anna zudem auf ihren „Bruder“ aus „Israel“, der offenbar – bereits angezeigt durch den Wohnort – in besonderem Maße als Experte für religiöses Wissen anzusehen ist und vor allem über Pawel dieses Wissen an die Familie weitergibt („er ist sehr so religiös“, „Er erzählt ihm immer. Wenn er kommt hier, über was“, „ja.. Onkel hat mir erzählt warum macht das“, / I: mhm / da hat er gesagt“). Das Deutungswissen, es handle sich bei der Beschneidung um die Etablierung einer „Verbindung“ zu Gott, das dann mehrfach durch die Beteiligten aufgegriffen wird („связь с Богом как вот сказать связь? [Verbindung zu Gott wie sagt man das Verbindung]“, „Verbindung zum Gott“) wird also nicht etwa als unmittelbare Ableitung aus dem Geschehen oder als ‚Allgemeinwissen‘ gerahmt, sondern vielmehr als religiöses Spezialwissen, das die Familie innerhalb von Reflexionsprozessen fragmentarisch zur Erklärung bestimmter Sachverhalte heranzieht. Interessanterweise weicht die Familie dabei ein Stück weit von der im Deutschen üblichen Übersetzung des hebräischen Wortes *brit* im Sinne von ‚Bund‘ ab. „Verbindung“ scheint eher einen zweipoligen und damit persönlich-individualisierten Zugang zu Gott als den Einschluss in ein konzentrisches Kollektiv („Bund mit Gott“) nahezulegen. Da das Interview für Anna und Boris allerdings zum Teil in einer Fremdsprache stattfand, lässt sich dieser Unterschied jedoch relativieren. Zudem ist es zuerst der männliche Interviewer Im, der das deutsche Wort ‚Verbindung‘ ins Gespräch einbringt. Gemeinsam ist beiden Deutungen aber, dass der beschnittene Körper jemanden als *individuell* identifizierbaren Teil einer Beziehung, Gemeinschaft bzw. eines Bundes ausweist – während die leibliche Erfahrung gerade das individuelle Erleben des Kindes *transzendierte* (vgl. 5.a.i).

Dass der beschnittene Penis im deutschen – überwiegend nicht-jüdisch geprägten – Kontext zumindest ein erklärungsbedürftiges Zeichen darstellt, zeigt sich auch im Fall von Eva. Eva erläutert der folgenden Stelle vorausgehend, dass sie glücklich darüber ist, in einer Zeit zu leben, in der sie und ihre Familie ihre ‚jüdische Identität‘ offen leben können. Danach kommt sie auf die potenzielle Außenwirkung der Beschneidung zu sprechen:

Eva: [...] so ein gewisses nach außen hin sozusagen das offen sagen zu können „Okay unser Sohn ist jüdisch. / I: mhm / Unser Sohn ist beschnitten“. / I: mhm / Wobei das beschnitten muss jetzt nach außen nicht betonen. / I: @ / Sondern das war halt dann sozusagen im Kindergarten als er also er war ja eine Zeit lang in der Krippe. / I: mhm / War das einfach so für mich Information die wichtig war jetzt aus medizinischer Sicht weiterzugeben dass die sich jetzt nicht wundern sozusagen dass es anders aussieht als bei andern Jungs. / I: mhm / Weil, da wusst ich einfach nicht was ist deren Kenntnissstand. / I: mhm / Ne und dann °hab ich (einfach) gesagt° „Gut der ist übrigens beschnitten“. / I: mhm / „Ja okay hm, @ / I: @/ müssen wir da was beachten?“ ich so „Nö“. Ne also, einfach sozusagen dass das halt so an der Stelle dass da nicht irgendwie eine Unsicherheit entsteht. (Transkription Eva, Z. 1556-1566)

Eva kommt hier genauer auf die Wirkung des Rituals „nach außen hin“ zu sprechen. Offenbar ist die Beschneidung aus Evas Perspektive ähnlich wie für Anna und Boris ein wichtiger Marker religiöser Identität („offen sagen zu könn ‚Okay unser Sohn ist jüdisch. / I: mhm / Unser Sohn ist beschnitten“), der für sich als Zeichen wahrgenommen wird und insbesondere Zugehörigkeit bzw. Abgrenzung möglich macht. Dass der beschnittene Körper damit in gewisser Weise ein ‚Eigenleben‘ unabhängig von den aktuellen Motiven und Bedürfnissen der betroffenen Akteure entfaltet, zeigt sich auch hier in einer Situation der Fremdbetreuung des Kindes, nämlich in der ‚Krippe‘. Der beschnittene Penis kann nicht etwa intentional und situativ symbolisch eingesetzt werden, sondern wird zunächst einmal als körperliche Auffälligkeit ‚gesehen‘ („dass die sich jetzt nicht wundern sozusagen dass es anders aussieht als bei andern Jungs“). Obschon Eva hier kein religiöses Erklärungsangebot bereithält, sondern klar auf einer säkular-rationalen Ebene bleibt („aus medizinischer Sicht weiterzugeben“, „Kenntnisstand“, „nicht irgendwie eine Unsicherheit entsteht“), was offenbar auch unhinterfragt aufgenommen wird („Ja okay hm, @ / I: @/ müssen wir da was beachten?“ ich so ‚Nö“), wirkt der beschnittene Körper hier als Zeichen fort und bildet damit auch für den Jungen selbst eine beständige Quelle der Selbst-Erfahrung in Relationierung und Abgrenzung zu anderen. Auf der Ebene des beschnittenen Körpers als *Zeichen* ist die erfolgte Beschneidung – unabhängig von ihrer religiösen, medizinischen oder kulturellen Begründung – offenbar ein ausreichender Erklärungshorizont. Eine symbolische Dimension wird hier nicht thematisiert und scheint auch dem Alter des Kindes nicht zu entsprechen. So ist es in der Darstellung zusätzlich auch Eva, auf die das Zeichen zu verweisen scheint, denn sie fühlt sich aufgefordert, zur Beschneidung Stellung zu nehmen. Mit zunehmendem Alter sind es dagegen die Kinder

selbst, die – wie Pawel im obigen Beispiel – ihren eigenen Körper in Drittenrelationen als beschnitten erleben und Fragen stellen („warum und wieso?“), die über die Zeichenhaftigkeit der Beschneidung hinausgehen. Damit lässt sich der Körper zunehmend als Symbol einer religiösen Sinnwelt interpretieren.

Exkurs IV: Das Erleben der körperlichen Veränderung als Zäsur

Noch einmal soll an dieser Stelle der Vergleich mit einem Fall aus dem muslimischen Sample dazu dienen, den Unterschied auch hinsichtlich der Wahrnehmung der Zeichenhaftigkeit des eigenen Körpers zwischen dem jüdischen und dem in bestimmten Kreisen praktizierten muslimischen Beschneidungsritual herauszuarbeiten. Während die Beschneidung jüdischer Kinder typischerweise am achten Lebensstag erfolgt, sodass sie mit dem beschnittenen Körper bereits als *ihrem* Körper aufwachsen und erst durch die Konfrontation mit Dritten auf dessen Zeichenhaftigkeit verwiesen werden, findet die körperliche Veränderung bei älteren Kinder vergleichsweise abrupt statt. Sich diesen Körper dann wiederum im leiblichen Erleben ‚zueigen‘ zu machen, kann für den Betroffenen durchaus eine Herausforderung darstellen, wie der Fall von Talaz zeigt, der mit sieben Jahren in der Türkei beschnitten wurde:

I: Und hat denn.. also sozusagen die Beschneidung danach später nochmal irgendwann eine Rolle gespielt? Also dann.. dann irgendwann.. war es ja scheinbar verheilt, ne? Und ihr wart dann beim Arzt und dann war es sozusagen wieder gut. {Talaz lacht laut auf} Ähm aber hat das dann irgendwann nochmal ne ne, ne Rolle gespielt oder wurde das thematisiert?

L Talaz: Ja langsam wu/ wu/ wurde besser ja, also ja, weniger Schmerz und keine Ahnung, aber ey genau äh, man konnte erst nicht anfassen (so ja). / I: mh / Ja ja, genau. Ja äh man sieht dieses, die ähm, die schneiden dann äh machen die äh, machen die zu, ne? / I: Mhm. Nähen. / Ja / I: ja / und man sieht ja diese Fleck da / I: mh / , äh.. {schnauft} ja und.., {spricht ruhig und leise} das dauerte mehr als eine Woche so, mehr als zehn Tage, weiß ich nicht mehr. / I: mh / Und äh... bei mir jedes Mal am Pinkeln guckte ich, „wird besser glaub ich, wird besser“. Und, natürlich eine andere Form / I: mh / , das ist wichtig. {lauter, schneller und aufgeregter} Also du guckst / I: mh / „das was anderes, das ist nicht von mir“, / I: mh / ja / I: mh / und ähm..., ja. Davor hatte ich nie so was gesehen, wahrscheinlich. Ne? / I: mh ja / Und da war auch ein kom/ also.., nicht komisch, sondern ein äh fremdes Gefühl, „das ist nicht mein Organ“. / I: mh / Ja. Und äh.. dachte ich glaub ich auch so, äh, warum wird man so besch..schneiden, noch männlicher. „Das ist jetzt kürzer, müsste länger sein.“ / I: @ / Ja dachte ich mir so / I: mh / also, weil wenn es um die Männlichkeit gehst geht also.. wie machen die Männer Vergleiche so, das muss größer sein. / I: mh / „Jetzt macht er was kleiner, / I: mh / hat er das nicht kapiert“. / I: mh @ / Ja. / I: mh / Aber, das (wusst) äh, das das ist ein komplett/ das war ein fremdes Gefühl. Ich konnte das nicht so äh einfach annehmen, das war was anderes dann. / I: mh mh / Ja. / I: @ mh / Ja man ge/ gewöhnt natürlich daran. Ja. (Transkription Talaz, Z. 593-613)

Die Interviewerin fragt in diesem Teil des Gesprächs nach den Erfahrungen von Talaz im Nachgang der Beschneidung („später nochmal irgendwann eine Rolle gespielt“). Dabei bezieht sie sich zunächst auf einige Aspekte des Wundheilungsprozesses, die der Befragte bereits in seiner Eingangserzählung erwähnt hatte („verheilt“, „Arzt“), geht allerdings mit der Wiederholung der Nachfrage über diese medizinische Seite der Beschneidung hinaus („aber hat das dann irgendwann nochmal ne ne, ne Rolle gespielt“). Erneut bezieht sich Talaz dann auf

den bereits thematisierten Heilungsprozess („Schmerz“, „die äh, machen die zu ne?“), „diese Fleck da“). Die wiederholte visuelle Kontrolle, die Talaz anfangs in den Rahmen der Überwachung der Wundheilung stellt („jedes Mal am Pinkeln guckte ich, ‚wird besser glaub ich, wird besser‘“) erfährt jedoch schließlich noch eine zweite Begründung. ‚Einschneidender‘ als die Wunde und der Schmerz ist für ihn offenbar die neue Leiberfahrung bedingt durch die körperliche Veränderung mit der Beschneidung („das was anderes, das ist nicht von mir“). Der Eindruck der Fremdheit und fehlenden Zugehörigkeit zum eigenen Körper („fremdes Gefühl, ‚das ist nicht mein Organ‘“, „das war ein fremdes Gefühl. Ich konnte das nicht so äh einfach annehmen, das war was anderes“) verstärkt sich offenbar noch dadurch, dass die taktile Leiberfahrung anfänglich gehindert ist („man konnte erst nicht anfassen“) und Talaz überwiegend auf visuelle leibliche Wahrnehmungen des eigenen Körpers angewiesen ist („man sieht dieses“, „man sieht ja“, „guckte ich“, „andere Form“, „du guckst“). Zunächst erscheint das Objekt dieser Wahrnehmung für Talaz auch leiblich gänzlich unbestimmt („diese Fleck da“). Erst nach und nach erfolgt eine differenziertere Wahrnehmung, die jedoch vor allem mit Zweifeln an der Symbolizität des ‚neuen Organs‘ verbunden sind. Deutlich stellt Talaz dabei die Beschneidung als Übergangsritus in den Rahmen tradiertter Vorstellungen zur ‚Mannmachung‘ („noch männlicher“, „wenn es um die Männlichkeit [...] geht“). Eine Interpretationsfolie der zeichenhaften körperlichen Veränderung steht für ihn im Gegensatz zu den Fällen aus dem jüdischen Sample also bereits zur Verfügung. Diese Wirkung des Rituals stellt Talaz jedoch nun in Frage, steht der körperliche Eingriff („Jetzt macht er was kleiner“) doch offenbar im Widerspruch zu alltäglichen Vorstellungen von Männlichkeit, die sich ebenfalls am Penis des Mannes ‚verkörpern‘ können („wie machen die Männer Vergleiche so, das muss größer sein“). Eine unkritische Übernahme des kollektiven Orientierungsrahmens zum Beschneidungsritual ist damit für Talaz offenbar nicht möglich. Gleichwohl werden die eigenen ambivalenten Leiberfahrungen dadurch relativiert, dass er zum einen eine Begründung über den Mangel an Erfahrungen mit Beschneidungen im direkten Umfeld angibt („Davor hatte ich nie so was gesehen“), zum anderen dadurch, dass er in der Erzählung eher den *Beschneider* als das Beschneidungsritual zum Referenzpunkt seiner Zweifel macht („Jetzt macht er was kleiner / I: mh /, hat er das nicht kapiert“). Trotz des anfänglich radikalen Widerspruchs zwischen körperlicher und leiblicher Erfahrung infolge der Beschneidung, findet schließlich ein Normalisierungsprozess statt („man ge/ gewöhnt natürlich daran“), der es Talaz ermöglicht, seine Erfahrung als Teil des ‚klassischen‘ Beschneidungsritus zu rahmen.

Die Zeichenhaftigkeit des beschnittenen Körpers und ihre oft plötzliche ‚Entdeckung‘ soll abschließend noch einmal an einem Fall aus dem jüdischen Sample veranschaulicht werden, da der Junge in diesem Fall bei der Beschneidung ebenfalls bereits sechs Jahre alt war. Fiona ist mit ihrer Familie aus Russland nach Deutschland immigriert. Sie erzählt im Interview zusammen mit ihrer Tochter Flora, die gleichzeitig als ‚Dolmetscherin‘ während des Gesprächs fungiert, von den Erfahrungen mit der Beschneidung ihres Sohnes. Im Gegensatz zu den oben beschriebenen Fällen aus dem jüdischen Sample bildet hier gerade die Ähnlichkeit zu anderen den Fokus der Aufmerksamkeit:

Fiona: Ja. Und dann im Schule hat er er / I: mhm / war in unsere Schule / I: mhmh / [...] Grundschule, und in unsere Schule kommt viele muslimische Kinder auch und dann er hat bei Schwimmunterricht äh gesehen andere Jungs / I: mhmh / mit äh.. diese

L Flora: „Oh Gott das sieht genauso aus wie bei mir“ {alle lachen}

Fiona: Und dann ja @ dann ist okay.. alle alles okay / I: mhmh / nicht er (1) allein @

L Flora: Dann war es egal

I: Ja @ mhmh @ das hat er dann auch so zu Hause erzählt oder?

Fiona: Ja {alle lachen} (Transkription Fiona, Z. 1255-1270)

Im Gegensatz zu den vorhergehenden Darstellungen von Anna und Boris sowie Eva findet durch die Konfrontation und Relationierung mit Dritten hier nicht etwa eine Problematisierung, sondern vielmehr eine *Normalisierung* der Beschneidung statt, die vor allem deshalb mit Erleichterung zur Kenntnis genommen wird („Oh Gott das sieht genauso aus wie bei mir“, „dann is okay.. alle alles okay“), da die Beschneidung im Alter von sechs Jahren für den Beschnittenen nicht mehr unmerklich verläuft. Die Zeichenhaftigkeit des beschnittenen Penis im Sinne einer Besonderung drängt sich also bereits mit dem Ritual selbst auf und erfährt erst dann eine Relativierung, wenn das Kind die Erfahrung macht, dass das Zeichen weder individuell-persönlich („nicht er (1) allein“) noch für die Religionsgemeinschaft exklusiv zu deuten ist („viele muslimische Kinder“).

Reflexive vs. prospektive Symbolisierung

Die unmittelbare Wirkung als Zeichen und die zunehmende Bedeutung der Beschneidung als Symbol mit steigendem Alter des Kindes ist aus Fionas Sicht auch ein Grund, die Beschneidung im besten Fall lieber frühzeitig – möglichst im Säuglingsalter – durchführen zu lassen. Aus medizinischen Gründen konnte sie bei ihrem Sohn Finn jedoch nicht am achten Tag erfolgen. Wie schon bei Talaz fallen bei Finn dagegen bei der Beschneidung mit sechs Jahren bereits alle Ebenen – der leibliche Zugriff, dessen leiblich-körperlich reflexives Erleben im erinnerungsfähigen Alter, dessen zeichenhafte und symbolische Wirkung – zusammen:

Fiona [...] ja natürlich das war äh {schnalzt} unangenehm, / I: mhm / natürlich das war mhm problematisch und so.. (2) / I: mhm / aber jetzt, geht gut und wir haben gedacht wenn wir ein bisschen

früh, das machen, das war besser, das war nicht so (2) nicht so.. nicht tragedisch ich weiß nicht welche Wort ich soll sagen

Flora: скажи как по-русски ты хочешь сказать? [sag es auf Russisch, was du sagen möchtest]

Fiona: Да я и по-русски [ich weiß es auf Russisch auch nicht] {alle lachen} äh für Finn selber / I: mhm / äh

Flora: {schnalzt} Es wäre nicht so schlimm für Finn gewesen

Fiona: Nicht schlimm er hat zu viel dazu interessiert „Wie geht?“ Und äh und „Was bedeutet?“ Und so und so, wenn er war klein und so wir haben @so gemacht@ {Fiona und I lachen} ja, aber wir haben für Finn erklärt auch, äh mit biologische Gründe. / I: mhm / Diese Problem. / I: mhm / Wir haben natürlich auch gesagt äh „jetzt du bist für äh“ (2) {schnalzt} äh представлен перед Богом как это сказать [Gott vorgestellt wie sagt man das]? (2) / Flora: mhh... / @ das ist schwer äh (2) mit diese, äh Operation / I: mhm / hat äh ist

Flora: Kannst sagen dass du jetzt Gott näher bist (1) oder?

Fiona: Nicht näher aber vielleicht äh, mit dieser Operation, äh ist jüdischer Mann, {schnalzt} äh zu Gott ich weiß nicht vorstellen oder ich weiß nicht wie richtig

Flora: Vorgestellt worden?

Fiona: Ja ja / I: mhm / wie (2) äh @ (1) ich bin da / I: mhm / ich bin Juden / I: mhm / ich äh.. hab mich vorbereiten alle Gesetze äh nehmen und alle Gesetze äh (2) soll дать, как сказать? [wie sagt man geben?]

Flora: Beachten

Fiona: Was?

Flora: °я не знаю° [ich weiß es nicht] {alle lachen}

Fiona: Ja und alle Gesetze machen oder äh machen wie al/ gese/ im Gesetz steht / I: mhm / so aber für Kind natürlich das ist bisschen {alle lachen} (2) @kompliziert@, / I: mhm / ja / I: mhm / (1) So ist. Das ist unsere Meinung. (Transkription Fiona, Z. 444-486)

Zunächst steht in Fionas Ausführungen die Bewältigung des leiblichen Erlebens für ihren Sohn in der aktuellen Gegenwart des Eingriffs („natürlich das war äh {schnalzt} unangenehm, / I: mhm / natürlich das war mhm problematisch“, „Es wäre nicht so schlimm für Finn gewesen“) und in der Vergangenheit durch die Erinnerungen („das war nicht so (2) nicht so.. nicht tragedisch“) im Mittelpunkt. Mehrfach macht sie aber auch deutlich, dass das Kernproblem dieser ‚verspäteten Beschneidung‘ mit sechs Jahren über diese unmittelbar leibliche Dimension hinausgeht, wobei ihr interessanterweise eine präzise Benennung sowohl in der Fremd- als auch in der eigenen Muttersprache schwerfällt („ich weiß nicht welche Wort ich soll sagen“, „Да я и по-русски [ich weiß es auf Russisch auch nicht]“). Schließlich kommt sie auf Finns Reflexionsfähigkeit zu sprechen: Dass sich im Alter von sechs Jahren eine Beschneidung bereits unmittelbar als körperliches Zeichen („Wie geht?“) und religiöses Symbol („Was bedeutet?“) aufdrängt, macht den Fall ihres Sohnes aus Fionas Sicht „kompliziert“. Mit zunehmendem Alter ist der Eingriff ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt. Fiona begegnet diesem Interesse auf mehreren Ebenen, indem sie auf der säkular-körperlichen Ebene sowohl „biologische Gründe“ für die „Operation“ anführt, als auch auf der Symbolebene ein religiöses Erklärungsangebot liefert („представлен перед Богом“ [Gott vorgestellt], „Gott [...] vorstellen“, „ich bin Juden / I: mhm / ich äh.. hab mich vorbereiten alle Gesetze äh nehmen“). Offenbar präferiert Fiona ein Vorgehen, bei dem aufgrund der frühen Beschneidung das gegenwärtige leibliche Erleben des Eingriffs von der Wahrnehmung und Interpretation des in

der Vergangenheit beschnittenen Körpers als Zeichen sowie von dessen reflexiver Symbolisierung entkoppelt ist.

Bei muslimischen Beschneidungen ab dem Grundschulalter ist dagegen eine ‚prospektive‘ Symbolisierung durch explizit vorbereitende Gespräche, Anekdoten, dem Beiwohnen der Beschneidungszeremonien anderer Jungen und die wiederholte Thematisierung des bevorstehenden Eingriffs der Regelfall. So erzählt Zeycan im folgenden Abschnitt beispielsweise von einem Gespräch mit seinem Vater, das mehr oder weniger explizit der Vorbereitung auf das Ritual gedient hat:

Zeycan: [...] was ich mitbekommen habe ist äh (1) äh, ich war ein bisschen hellhörig, hab im Nachhinein mitbekommen, ja (aber auch aus der) von meiner Mutter zu meinem Vater wie er äh meine Mutter war äh sprach mit meinem Vater / I: mhm / „ja, wie sagen wir dem Jungen das jetzt?“

I: @

Zeycan: Mein Vater, also Männer sind echt in der Hinsicht plump. / I: mhm / Mein Vater hat gesagt „och, wir gehen hin, beschnitten, Ende der ganzen Diskussion“.

I: Ja.

Zeycan: „Der kriegt ja da seine Geschenke (sowas), äh was ist denn mit dem los?“ so in der Art. / I: mhm / Meine Mutter „Nein, du bist der Vater, du musst es sagen“. Mein Vater natürlich so wortkarg ab und zu, damals wie er war, saß o/ neben mir, hat die Zeitung gelesen. Ich, ich bemerke aus dem Winkel wirklich wie er am Grinsen ist, so richtig dreckig am Grinsen.

L I: @Okay@.

Zeycan: Irgendwann mal holt er die Zeitung runter sagt „Zeycan, willst du ein Mann werden?“ @ (1) @

L I: @ (1) @

Zeycan: „Ja Papa“, @ von wegen (1) @. Ja, da war es beschlossen. „Du wirst dieses Jahr dann ein Mann“.

I: {kauend} Okay.

Zeycan: @ Ja und ich

L I: Wusstest du, was damit verbunden ist? War, hattest du da irgendwie eine Vorstellung von?

Zeycan: Ja, doch, ich wusste es schon, womit es ver/ verbunden ist. Aber, es ist, wie gesagt, das ist eine kulturelle Sache. Zum Beispiel ich hab äh mein, meine älteren Cousins von meiner Tante die sind äh relativ, fast 20 Jahre älter von mir äh als ich. / I: mhm / Die haben mir immer Angst eingejagt, das ist auch eine reine Tradition, / I: mhm / den J..ungen, der beschnitten wird, Angst einjagen.

L I: @ @okay@

Zeycan: Man, man hat irgendwie Lust daran, das ist richtig sadistisch, ist aber so.

I: @

Zeycan: Die sagen, ja ich hab noch, äh zum Beispiel äh ich kann mich noch daran erinnern wo er gesagt hat „Ich hab noch ne rostige Säge hinten“.

I: @

Zeycan: Und er ist so stumpf, dass es alles kaputt macht. „Nein!“ Ich war am Knatschen natürlich als Kind, kann ich mich dran erinnern. Und einmal sind mit so einer Axt gekommen und haben „Damit werden wir’s machen“.

L I: Mh, @

L Zeycan: Aber natürlich meine Eltern haben das nicht mitbekommen, sonst hätten die natürlich mit denen geschimpft. (Transkription Zeycan, Z. 543-605)

Sich detailliert an die damalige Situation erinnernd erzählt Zeycan in dieser Sequenz unter Verwendung wörtlicher Rede zunächst von einem Gespräch zwischen seinen Eltern, das er offenbar „mitbekommen“ habe („ich war ein bisschen hellhörig“), in der die Mutter den Vater

dazu drängt, mit seinem Sohn über die bevorstehende Beschneidung zu sprechen. Nach einiger Überredung findet dieses ‚Vorbereitungsgespräch‘ dann schließlich in der Weise statt, dass ihn der Vater fragt, ob er „ein Mann werden“ wolle. Die Beschneidung taucht dabei als Gesprächsgegenstand gerade *nicht* auf, gleichwohl erscheint die Anspielung auf die zukünftige Mannmachung ein von allen Beteiligten verstandener Platzhalter für das Ritual der Beschneidung („ich wusste es schon, womit es ver/ verbunden ist“). Gleichwohl ist die prospektive Deutung des Eingriffs hier nur äußerst rudimentär und elliptisch – was in der Interviewsituation gerade den ‚Witz‘ der Geschichte ausmacht.¹⁷⁵ Einen Kontrast dazu bilden die Erzählungen der älteren Cousins, die zwar keine konkurrierenden oder differenzierteren Deutungsangebote liefern, jedoch den körperlichen Eingriff als gewaltvolle, grausame und schmerzhafteste Praxis stilisieren („noch ne rostige Säge hinten“, „mit so einer Axt“). Dieses bedrohliche Szenario zeigt Wirkung („dass es alles kaputt macht. ‚Nein!‘ Ich war am Knatschen natürlich“), gleichwohl findet die Praxis des ‚Angst-Einjagens‘ eine Legitimation als „kulturelle Sache“ bzw. „reine Tradition“.

Etwas ‚harmloser‘ stellen Yalaz, sein Sohn Yilmaz und dessen Freundin Yuva die Vorbereitung des Kindes auf die Beschneidung dar. Die Beschneidung ist hier offenbar Teil des allgemeinen Wissensvorrats und ist gleichsam eine nicht verhandelbare und deshalb auch nicht besonders erklärungsbedürftige Praxis:

Yuva: Ich glaub da, ich, ich glaub die Kinder werden auch so er/ äh großgezogen dass man sagt, die wissen schon äh.. / Yalaz: mhm / Bescheid dass sie dann beschnitten werden / I: ja / und dann dass das, schön gefeiert wird.

Yilmaz: ja, genau deswegen ja

L I: mhm

L Yuva: Die machen s/ die bereiten sich schon vor.

Yilmaz: Deswegen / I: mhm / man mh

L Yuva: Mit mit dem kleinen Alter?

Yilmaz: Ja. Deswegen gibt's / Yuva: ja / ja auch diese Feier danach, / Yuva: ja / I: mhm / na? Dass das Kind sich äh.. danach freuen kann. Dass man dann sagt / Yuva: mhm / „Okay, ich werde danach belohnt“. (Transkription Yilmaz, Z. 506-522)

Die Selbstverständlichkeit der Praxis wird in diesem Abschnitt besonders hervorgehoben. Mit steigendem Alter erscheint die Beschneidung jedoch auch für diese Familie erklärungsbedürftig („Deswegen [...] mit dem kleinen Alter“). Die Beschreibung als unhinterfragte Routine bedarf demnach bei älteren Beschnittenen einer weiteren Legitimationsebene. Als zweiten Aspekt erwähnt Yilmaz jedoch auch noch die Beschneidungsfeier. Sie dient in diesem Beispiel nicht nur dazu, dem Beschnittenen die Besonderheit des Moments gegenwärtig zu machen, und soll

¹⁷⁵ So lacht die Interviewerin auch mehrfach an den entsprechenden Stellen.

als Bestandteil seiner Erinnerung vergangenes leibliches Erleben konservieren, sondern ist bereits prospektiv eine Art ‚Lockmittel‘, das als Verhandlungsmasse zur Überredung des Kindes eingesetzt werden kann („Okay, ich werde danach belohnt“).

Symbolische Verdopplung der Beschneidung mit Namensgebung

In den jüdischen Fällen jedoch, in denen das Kind bei der Beschneidung acht Tage alt war, ist eine prospektive Symbolisierung nicht notwendig. Und auch der Bezug zum *vergangenen* Erleben ist entsprechend nur noch vermittelt über das ‚Gedächtnis des Körpers‘ gegeben, das erst in Drittenrelationen zum Gegenstand der Erfahrung innerhalb der kindlichen Lebenswelt gemacht wird. Zwar handelt es sich um den *eigenen* Körper, sein Gewordensein kommt aber rückblickend nicht (mehr) in den Blick des Kindes. Zudem handelt es sich um einen Teil des Körpers, der – wie die obigen Beispiele zeigen – mit zunehmendem Alter im Alltag nur in sehr spezifischen Ausnahmesituationen überhaupt thematisiert wird. Dagegen ist der jüdische *Name*, der während des Beschneidungsrituals verliehen wird, im Alltag präsenter – wenn er sich auch weniger eindeutig von Dritten als Zeichen einer erfolgten Beschneidung interpretieren lässt. Dass der Name vor dem Hintergrund religiöser Verfolgung und Diskriminierung damit wie die Beschneidung auch zum ‚Problem‘ werden kann, zeigt das Beispiel Evas, die die Bedeutung der Beschneidung und des jüdischen Vornamens für ihren Sohn im Kontrast zu dem Fall ihres Ehemannes herausarbeitet:

Eva: [...] mein Mann wurde zum Beispiel auch erst mit.. ähm, zwölf vor seiner.. Bar Mitzwa beschnitten / I: mhmh / weil man das.. äh in der Sowjetunion nicht gemacht hat aus Angst. / I: ja / Ne weil es war ja sozusagen ein deutliches Zeichen, und das andere konnt man ja versuchen mit / I: mhmh / {atmet tief ein} einem.., typischen Namen zu überdecken. Indem man den Namen halt so wie hier die Russlanddeutschen ihre Namen haben eindeutschen lassen hat man das ja in der Sowjetunion auch versucht soweit möglich man hat den Kindern russische Namen gegeben. / I: mhmh / Also.. es waren einfach leuchtende Augen von... dem, Großvater meines Mannes, / I: mhmh / dass wir.. ähm, unserm Sohn als zweiten Namen, den Namen Elias gegeben haben / I: mhmh / wie sein Urgro/ also wie sein Vater. / I: mhmh / Das war für ihn eine ganz ganz wichtige und tolle Sache, / I: mhmh / ähm.., einfach dass unser Sohn einen jüdischen Namen hat. / I: mhmh / Und meine Mutter meinte bei dem Namen nur, „der Name is Programm“. Ne? {I lacht leise} Also sozusagen dieses also so meine Mutter hat sich bei mir schon bewusst für einen jüdischen Namen entschieden / I: mhmh / bei meinem Bruder auch? Und obwohl wir sozusagen die gleiche Generation sind, / I: mhmh / war das bei meinem Mann nicht möglich, also selbst mein.. Schwager, der.. vier Jahre später geboren ist, schon als Glasnost / I: mhmh / eigentlich richtig, untergangen war, hat, keinen, jüdischen Namen. (Transkription Eva, Z. 236-253)

Eva beginnt die Sequenz mit der Darstellung und Begründung der vergleichsweise späten Beschneidung ihres Mannes („mein Mann wurde zum Beispiel auch erst mit.. ähm, zwölf vor seiner.. Bar Mitzwa beschnitten“). Der Name kommt in diesem Zusammenhang zunächst als Instrument der *Verschleierung* ‚jüdischer Identität‘ in den Blick. Der zeichenhaft enge Verweisungszusammenhang zwischen jüdischer Herkunft, Beschneidung und Namensgebung

wird hier offenbar ‚strategisch‘ genutzt, um Dritte zum Schutz vor eigener Verfolgung zu täuschen („konnt man ja versuchen mit / I: mhmh / {atmet tief ein} einem.., typischen Namen zu überdecken“, „hat man das ja in der Sowjetunion auch versucht soweit möglich man hat den Kindern russische Namen gegeben“). Im Fall von Evas Sohn ist die Symbolizität des jüdischen Vornamens jedoch von herausgehobener Bedeutung, ist doch der Name hier nicht nur ein beständiges Zeichen, das auf die Beschneidung als seinen Entstehungszusammenhang verweist. Darüber hinaus stellt die Wiedereinführung jüdischer Namen in die Generationenfolge einen besonderen Kontrast zur von einigen Familienmitgliedern selbst erfahrenen Unterdrückungs- und Verschleierungspraxis in der Sowjet-Zeit dar und wird damit zum Symbol der Fortführung jüdischer Tradition („leuchtende Augen von... dem, Großvater meines Mannes, / I: mhmh / dass wir.. ähm, unserm Sohn als zweiten Namen, den Namen Elias gegeben haben“). Die symbolische Wirkung geht also über die zeichenhafte Markierung von Zugehörigkeit, die auch mit der Beschneidung einhergeht, insofern hinaus, als damit auch ein Bekenntnis zur eigenen familialen und religiösen Geschichte gesetzt wird („meine Mutter hat sich bei mir schon bewusst für einen jüdischen Namen entschieden / I: mhmh / bei meinem Bruder auch“) und zugleich mit jedem Namen auch eine *individuelle* Bedeutung verknüpft ist („meine Mutter meinte bei dem Namen nur, ‚der Name is Programm‘. Ne?“).

Die Vergabe eines jüdischen Namens während der Beschneidung konstituiert damit gleichsam eine symbolische Verdoppelung des verkörperten Symbols der Beschneidung auf einer *appellativen Ebene*. Für Eva erscheinen bei der Namensgebung zunächst – wie schon bei der Darstellung des beschnittenen Körpers als Zeichen – vor allem die Konsequenzen für die Identifizierbarkeit des jeweiligen Trägers als Jude bzw. Jüdin durch Dritte relevant. Dabei werden jedoch beide symbolischen Formen auch hinsichtlich ihrer Bedeutung differenziert, ist denn die Beschneidung als irreversibles körperliches Merkmal „ein deutliches Zeichen“, während der Name auch später prinzipiell noch verändert werden kann (z.B. durch „eindeutschen lassen“) oder aber gleich „russische Namen [anstelle der jüdischen] gegeben“ werden. Die Anpassungsleistung im Hinblick auf ein potenziell antisemitisches Umfeld erfolgt also bei der Beschneidung ausschließlich über ihr Unterlassen, während der Spielraum bei der Namensgebung größer ist – auch durch die Unterscheidung von Rufnamen und vollständigem Namen, wenn etwa nur der „zweite[] Name[]“ hebräisch ist. Interessant ist dabei jedoch auch, dass die symbolische Wirkmächtigkeit des Namens und der Beschneidung jeweils unterschiedliche Bezugspunkte aufweisen, hat doch die Namensgebung eine stärker *individualisierende* und damit zugleich personalisierende Wirkung, während die Beschneidung

ihre Träger einander angleicht und damit stärker eine *kollektive* Zugehörigkeit markiert. Diese kollektive Dimension steht mit dem Verweis auf die jüdische Traditionsgemeinschaft im Zentrum von Evas Darstellung und wird auch auf den Namen übertragen. Auch diesen bezieht Eva auf die konstatierte Gruppenidentität, denn es geht ihr im ersten Schritt zunächst um „typische[] Namen“. Eine stärkere Individualisierung über den spezifischen Namen des Urgroßvaters („Elias“) findet erst im zweiten Teil der Sequenz statt („der Name is Programm“), wobei auch hier die vergemeinschaftende Wirkung durch die Vergabe des *gleichen* Namens („wie sein Urgro/ also wie sein Vater“) der individualisierenden vorangestellt wird.

Die Exemplifizierung des Wiederanknüpfens an die jüdische Tradition findet denn sogar *ausschließlich* am Beispiel der Namensgebung statt. Es geht also nicht nur um die eben beschriebene symbolische Verdoppelung, sondern der Name fungiert wahlweise auch als Platzhalter und Stellvertreter bis hin zu einer Ausblendung der Beschneidung als Verweisungskontext. Vor allem ist in diesem Zusammenhang die Tatsache auffällig, dass die „leuchtende[n] Augen“ des Großvaters nicht etwa durch die Beschneidung am achten Tag, sondern durch die Vergabe des Namens „sein[es] Vater[s]“ hervorgerufen werden („Das war für ihn ne ganz ganz wichtige und tolle Sache, / I: mhmh / ähm.., einfach dass unser Sohn einen jüdischen Namen hat“). Der Name scheint durch die ihm inhärente Möglichkeit der Personalisierung und Individualisierung zusätzlich auf affektiver Ebene mit der Identität des Trägers und dessen Adressierbarkeit verknüpft, während die Beschneidung möglicherweise stärker als unhinterfragte Notwendigkeit bzw. abstraktere religiöse Verpflichtung wahrgenommen wird. Es überlagern sich hier also zwei Symbolsysteme und entfalten jeweils z.T. voneinander divergierende Deutungsmechanismen.

Die Symbolwirkung der Namensgebung lässt sich auch am Fall von Anja und Alex veranschaulichen. Hier fällt nicht nur der Zusammenhang mit der Beschneidung, sondern vor allem auch die allgemeine Bedeutung der Namensgebung als notwendige Bedingung sozialer Zurechnung ins Auge. Von ihren Erinnerungen an die Zeit nach der Beschneidung berichtend, kommt Anja auf die Verkündung des Namens ihres Sohnes zu sprechen:

Anja: Ach ja, und dann haben wir natürlich den Namen preisgegeben.

I: Ach ja

Alex: mhmh

L Anja: Genau.

I: mhmh

Anja: Das heißt / Alex: yeah / den konnte auch jeder wi/ äh dann haben, {Avi quengelt} haben wir den.. Namen offiziell sozusagen, allen gesagt / Alex: ja / I: mhmh / und.. {Avi beginnt zu weinen}

auch seinen..., seinen jüdischen Namen? / I: mhmh / Dann (war) der ja auch Avi Avi ben XX {nennt vermutlich hebräische Version des amerikanischen Vornamens von Alex} ist?

Alex: yeah, @exactly@ / I: mhmh / @

Anja: ohh... (1) ja, das hatten wir noch gemacht, das war noch wichtig, genau, dass das dann alle wissen konnten. [...]

I: Und als ihr das den Leuten gesagt habt, habt ihr das dann gleich auch im Zusammenhang mit der Beschneidung / Anja: {vermutlich zu Avi} hahhh / gesagt oder habt ihr gesagt / Anja: {zu Avi} dididi {gibt Avi ein Küsschen, der hickst} / dis., also., wir sagen euch jetzt / Anja: joah.. / den Namen.. {Avi hickst} anlässlich.. auch..

Anja: Ja ich glaub, / Alex: ja / also eigentlich schon.

Alex: Ah... {Avi beginnt wieder zu quengeln} again, the people at work, ah / I: mhmh / that I told, they said „What? You don't have a name?“ / I: mhmh / And I said „Not until the eighth day.“ {lautes knisterndes Geräusch im Hintergrund, da Anja vermutlich einen Keks aus der Packung für Avi holt} But, they didn't understand / I: mhmh / what that was / Anja: {zu Avi} mhhh / ah.. and even my boss said / I: mh / {entsetzt} „Alex, you have to give the baby a name!“ / I: @ / And I said, „We will, but on the eighth day, after / I: mhmh / the eight days of birth“, {Avi lallt laut} and then when we gave the name, people said, {erleichtert, froh, seufzend} „Finally!“ / I: @ / And @ (1) yeah / I: {zu Avi, mit dem Anja wieder an den Tisch gekommen ist und der I anlächelt} Hallo / we he had a name. @ (Transkription Anja und Alex, Z. 2568-2610)

In der Passage führen Anja und Alex die Bedeutung der im Judentum mit der Beschneidung verknüpften Namensgebung aus. Zunächst geht es um die Bedeutung des jüdischen Namens und die Terminierung seiner Verkündung am achten Tag. Dabei wird jedoch auch deutlich, dass der Name unabhängig von seiner religiösen Bedeutung in Drittenrelationen eine unabdingbare Voraussetzung kommunikativer und sozialer Adressierbarkeit ist.

Anja führt das Thema Namensgebung im Anschluss an die gemeinsame ausführliche Erzählung zur Beschneidung mit der Bemerkung ein „Ach ja, und dann haben wir natürlich den Namen preisgegeben“. Damit kommt der Name zunächst als ein lange gehütetes Geheimnis in den Blick, dessen Lüftung vom Umfeld offensichtlich bereits mit Spannung erwartet wird. Mit der „offiziell[en]“ Preisgabe verliert der Name dann jedoch gleichsam auch seinen Exklusivitätsanspruch („den konnte auch jeder wi/“, „allen gesagt“, „dass das dann alle wissen konnten“), er wird für alle sozialen Akteure gleichermaßen verfügbar und löst sich damit aus der gewissermaßen dyadischen kommunikativen Struktur bestehend aus Eltern und Kind. Zunächst erscheint der hebräische Name im Rahmen der Darstellung als ein Zusatz, der möglicherweise weniger im Mittelpunkt der Namensverkündung steht oder nur bestimmten Adressatengruppen mitgeteilt wird („auch seinen..., seinen jüdischen Namen“). Genutzt wird aber auch hier der zuvor schon erwähnte Rufname „Avi“, der jedoch um eine spezifische Formel – den hebräischen Verweis auf den Vatersnamen – erweitert ist („Avi ben XX“).

Die Verbindung zum Ritual der Beschneidung wird von den Eltern hier weniger stark gemacht als die Bedeutung der Entscheidung für einen „jüdischen Namen“ im Allgemeinen. Allein die Notwendigkeit der erfolgten Beschneidung als Voraussetzung für die offizielle Verkündung des

Namens geht aus der Darstellung in dieser Interviewsequenz hervor. Alex rahmt den Zusammenhang daher in seinen Ausführungen auch eher im Sinne einer temporalen Koinzidenz, wobei das gemeinsame Merkmal beider symbolischer Akte ihre Datierung auf den achten Tag ist („Not until the eighth day.“, „on the eighth day, after / I: mhmh / the eight days of birth“). Damit findet auch in diesem Fall nicht nur eine symbolische Verdopplung der Beschneidung durch die Namensgebung statt, sondern in der Darstellung vor Dritten wird das Ritual der Beschneidung möglicherweise durch die Vergabe des jüdischen Namens repräsentiert, muss also nicht notwendigerweise eigens zum Thema gemacht werden.

In der Passage wird zudem unmittelbar deutlich, welche elementare Bedeutung von der Namensgebung für den personalen Status des Kindes am Lebensanfang – vermittelt über dessen kommunikative Adressierbarkeit – ausgeht. Insbesondere durch die ungewöhnlich lange Zeitspanne von acht Tagen zwischen Geburt und Preisgabe des Namens entsteht im sozialen Umfeld des Paares Ratlosigkeit und Irritation („What? You don't have a name?“, „they didn't understand“) bis hin zur ‚offiziellen Dienstanweisung‘ („my boss said / I: mh / {entsetzt} ‚Alex, you have to give the baby a name!“). Dabei fordern die Akteure eine spezifische normative Perspektive der modernen Gesellschaft ein, nämlich die Performanz der Inklusion eines sozialen Akteurs am Lebensanfang – eine Art von ‚doing social person‘ durch das Symbol der Namensgebung (vgl. Kapitel 3.b). Insbesondere Alex zeigt sich in diesem Punkt allerdings resistent gegenüber den Anforderungen der sozialen Umwelt. Mit seiner das Ende der Diskussion markierenden Antwort („We will, but on the eighth day“) hat er selbst das ‚letzte Wort‘ und bringt somit einen souveränen Umgang mit seiner Entscheidung zum Ausdruck, ohne eine Rechtfertigung oder Erklärung dafür zu liefern. Nur durch den temporalen Verweis auf den achten Tag, an dem auch die Beschneidung stattfindet, erfolgt hier der implizite Bezug zu einer religiösen Norm. Alex bringt zugleich seine individuelle Auslegung dieser Norm zum Ausdruck, dass nämlich die genannten ‚eight days‘ nicht nur ein Spielraum sind, den man im Judentum zur Verfügung gestellt bekommt, sondern zugleich eine Verpflichtung darstellen, das Kind *erst* am achten Tag zu benennen. Damit wendet er die Kritik Außenstehender und die damit nahegelegte Rechtfertigungslogik für sich positiv im Sinne der Einhaltung einer religiösen Tradition, die dem Paar als kollektive Orientierung dient. Nichtsdestotrotz bemerkt jedoch auch Alex die Erleichterung, mit der das ‚Publikum‘ den Namen zur Kenntnis nimmt („{erleichtert, froh, seufzend} ‚Finally!“). Gleichsam als Bestätigung dieses Akts sozialer Anerkennung ist es am Ende der Passage passenderweise auch die Interviewerin – im Kontext des Interviews also eine relevante Dritte –, die Avi direkt anspricht („Hallo“), ihn also durch

die Begrüßungsformel ins kommunikative Geschehen inkludiert und damit den im Interview thematisierten Einschluss als sozialen Akteur reproduziert.

Substitution durch Namensgebung

Abschließend soll an einem Kontrastfall geschildert werden, dass Beschneidung und Namensgebung bisweilen so weit voneinander entkoppelt sind, dass das Ritual der Namensgebung die Beschneidung vollständig ersetzen kann. Wie schon erwähnt konnte Fionas Sohn Finn aus medizinischen Gründen am achten Tag nicht beschnitten werden, gleichwohl findet zu diesem Zeitpunkt eine rituelle Namensgebung statt. Dies ist jedoch nur in wenigen jüdischen Gemeinden überhaupt möglich, wie Fiona und ihre Tochter Flora berichten:

Flora: Das ist eine nicht-orthodoxe Gemeinde

Fiona: Ja nicht liberal

Flora: Weil so.. liberal auch wieder nicht

L Fiona: Liberal ist bisschen andere, / Flora: genau / äh / I: mhm / hier, bei unserer Gemeinde ist alle традиции [Traditionen], äh geblieben aber ähm (2) paar Sachen ist nicht so fest, / I: mhm / mit традиции [Traditionen] verbunden, zum Beispiel ähm Frauen können auch, wie Männer alles machen / I: mhm / so, und

Flora: °Как в истории написано но там [Wie es in der Geschichte geschrieben steht, aber es]°

Fiona: Ну скажи Расскажи [Sag doch, erzähl]

Flora: Also es wird schon alles nach der Thora gemacht / I: mhm / nur halt eben äh interpretiert wird das äh wie es für unsere Zeit jetzt hier / I: mhm / (2) passt. Sozusagen.

Fiona: Äh, и также мы могли то есть мм допустим дать э не так, было связано не так было важно делать обрезание или не делать даже имя ребёнку еврейское дали без обрезания [und wir konnten also auch ähm geben wir äh es war nicht so damit verbunden, es war nicht so wichtig die Beschneidung zu machen oder nicht zu machen, wir haben dem Kind auch einen hebräischen Namen gegeben ohne die Beschneidung]

Flora: Ähm deswegen war das auch nicht so.. wichtig dass äh / Fiona: für Gemeinde / für die Gemeinde dass äh (1) kleiner Bruder beschnitten wird. / I: mhm / Ähm das ist ja halt immer so verbunden dass man den hebräischen Namen bekommt / I: mhm / beim Jungen wenn er beschnitten wird / I: mhm / das war hier nicht der Fall der kon/ mein kleiner Bruder konnte jetzt unbeschnitten den Namen bekommen / I: mhm / das war kein Problem (Transkription Fiona, Z. 342-371)

Zunächst erörtern Mutter und Tochter gemeinsam, um welche Art von Gemeinde es sich bei ‚ihrer‘ jüdischen Gemeinde eigentlich handelt. Dabei wird deutlich, dass das Spannungsfeld aus ‚liberal‘ und ‚orthodox‘ eigentlich nicht ausreicht, um die Gemeinde zu verorten. Man könne zwar davon ausgehen, dass es sich um ‚eine nicht-orthodoxe Gemeinde‘ handelt, denn es erfolge keine strenge schriftgetreue Interpretation der religiösen Gesetze. Diese stünden nicht so ‚fest‘, werden ‚interpretiert‘ und damit ‚unsere[r] Zeit‘ angepasst. Dass die Gemeinde deshalb jedoch bereits als ‚liberal‘ zu bezeichnen sei, glauben weder Fiona („Ja nicht liberal“) noch ihre Tochter („so.. liberal auch wieder nicht“). Vielmehr haben die „Traditionen“, die „Geschichte“ und die „Thora“ einen hohen Stellenwert, was für eine konservative Orientierung spricht – unterliegen aber auch der Auslegung („zum Beispiel ähm Frauen [...] auch, wie Männer alles machen“).

Der Fall der nicht erfolgten Beschneidung ihres Sohnes exemplifiziert nun gewissermaßen die religiöse Ausrichtung der Gemeinde – Fionas Sohn Finn hat „unbeschnitten den Namen bekommen“. Obwohl Fiona und Flora nicht weiter ausführen, ob die Vergabe des Namens in eine religiöse Zeremonie wie den Aufruf des Namens in der Synagoge nach der Geburt eines Mädchens, ein mögliches ‚Ersatzritual‘ oder überhaupt nicht weiter rituell eingebunden ist, spricht die Hervorhebung der besonderen Ausrichtung der jüdischen Gemeinde dafür, dass es hier eine offiziell-zeremonielle Namensverkündung gegeben hat, die in orthodoxen Gemeinden nicht möglich gewesen wäre („даже имя ребёнку еврейское дали без обрезания [[...] wir haben dem Kind auch einen hebräischen Namen gegeben ohne die Beschneidung]“). Interessanterweise kommt die Beschneidung und ihre Bedeutsamkeit als eigenständiges Ritual in den Erörterungen Fionas und Floras an dieser Stelle überhaupt nicht in den Blick. Die Frage, die sich stellt, ist allein, ob man nur „beschnitten“ oder auch „unbeschnitten“ einen jüdischen Namen bekommen kann. Damit wird die Beschneidung gleichsam Teil eines Um-zu-Motivs (vgl. Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 471): Sie ist notwendige Bedingung bzw. Instrument zur Erlangung des hebräischen Namens. In diesem besonderen Fall scheint die Namensgebung die Beschneidung zunächst vollständig zu substituieren. In dem Moment, in dem der Name verliehen wird, scheint das Ritual erfolgreich umgesetzt und die Beschneidung selbst verliert an Relevanz.¹⁷⁶

(4) Die Berührungsordnung der Beschneidung

Wenngleich die Namensgebung die Symbolwirkung des beschnittenen kindlichen Körpers bis zu einem gewissen Grad verdoppelt und damit ein weniger verkörpertes Symbol als die Beschneidung als Platzhalter oder gar Substitut in der Adressierung des Kindes durch Dritte auftauchen kann, ist die Wirkmächtigkeit des kindlichen Körpers selbst nicht zu unterschätzen. Während im vorhergehenden Abschnitt Beispiele dafür aufgezeigt wurden, wie die Beschneidung in den Körper als Gedächtniszeichen des jeweils Beschnittenen eingeschrieben ist, dessen leibliches Erleben damit vermittelt über den beschnittenen Körper gewissermaßen ‚konserviert‘, im Lauf des Heranwachsens mehr und mehr als religiöses Zeichen decodiert wird und schließlich eine reflexive Symbolisierung erfährt, ist der Körper des Kindes schon unmittelbar in der Beschneidungssituation für alle anderen an ihr Beteiligten symbolisch

¹⁷⁶ Weshalb dann auch erst die medizinische Indikation im Alter von sechs Jahren den Anlass zum Nachholen der Beschneidung bietet („einige Zeit später [...] äh kam heraus dass er halt aus medizinischen Gründen, beschnitten werden muss“, Transkription Fiona, Z. 395). Gleichwohl findet die Beschneidung dann ebenfalls eine zeremonielle Rahmung als *brit mila*, wie die bereits interpretierten Abschnitte des Interviews deutlich machen.

wirkmächtig. Im empirischen Material lässt sich diesbezüglich eine regelrechte Berührungsordnung rund um den kindlichen Körper rekonstruieren, die bereits unmittelbar *vor* der Beschneidung den Ablauf des Geschehens strukturiert. Mit dem Begriff Berührung sollen dabei auch solche leiblichen Erfahrungen bezeichnet werden, die über einen unmittelbaren Hautkontakt der Beteiligten hinausgehen (vgl. Fritz-Hoffmann 2017). Im Feld zeigt sich jedoch, dass die gegenständliche Berührung des kindlichen Körpers, d.h. die leibliche Erfahrung des *physischen* Aufeinandertreffens, von besonders hoher Bedeutung ist. Denjenigen, die das Kind ganz konkret ein Stück seines Weges zum Beschneidungstisch oder -stuhl begleiten, indem sie es auf den Arm nehmen, anfassen und ‚weiterreichen‘, wird eine große Ehre zuteil. Entsprechend äußern sich bspw. Rabbiner Benyamin und seine Frau Becca bei der gemeinsamen Betrachtung des Videos der Beschneidung ihres Sohnes:

Becca: [...] dann wird das von einem zum anderem, und dann wird es getragen symbolisch dann / Benyamin: zum Beschneidung / zum Beschneidung. / I: mhmh / Und dann dann / Benyamin: zum Anfang ja / dann kann äh...

L Benyamin: So ist das Symbol so äh... nicht alle machen das so [...]

{Das Video wird angestellt. Benyamin und Becca geben Erklärungen zu den einzelnen Gästen}

Benyamin: (Hier nehmen viele von einem Kind), alle als Ehre genommen, ja.

I: Das Kind zu halten?

Benyamin: Ja.

I: Mhmh.

Benyamin: Ist eine Ehre für für in der Hand zu halten. () ein bisschen Ehre bekommt, er macht mit diese bestimmte Sache.

[...] {Erklärungen über weitere Gäste folgen, das Kind wird von einem zum anderen in einer langen Schlange weitergereicht, Benyamin gibt im Video die ganze Zeit Anweisungen, Erwachsene ordnen sich um das Kind an}

I: Und das sind dann.. bei großen Feiern auch wirklich so viele Leute beteiligt, die das Kind halten?

L Benyamin: Äh nicht

immer. Manchmal mehr, manchmal weniger oder.. (2)

I: In Israel zum Beispiel? Ist das auch so, dass das so viel?

L Benyamin: Äh.. ist nicht so viel Menschen dann. In

Israel geht er durch bei fünf Menschen vielleicht / I: okay / (und dann für ungefähr)

I: und dann (wirklich)

L Benyamin: aber (wir haben gehabt) so viele @Bekannte@

I: @ja@@@

Benyamin: Auch gesagt äh stört nicht äh wenn jeder bekommt eine Ehre erwiesen ja.

I: ja

Benyamin: Ja, muss gemacht werden. (1) Jetzt gibt's äh... der V/ der Mensch, muss der halten Kind fest, ja? / I: mhmh / Oder auf'n Schoß, oder auf'n Tisch, ja? Das ist schon eine große Ehre, ja? (Transkription Benyamin, Z. 1078-1151)¹⁷⁷

Benyamin und Becca erläutern in diesem Abschnitt gemeinsam für die Interviewerin, was auf dem Video von der Beschneidung ihres Sohnes zu sehen ist. Dem ‚Getragenwerden‘ von einem

¹⁷⁷ Etwas schmuckloser, jedoch strukturell ähnlich berichtet Eva: „[...] also es gibt ja einen festen Ritus / I: mhmh / oder, einen einigermaßen festen Ritus ähm.., also traditionell ist das so dass die Mutter nicht drin ist, / I: mhmh / und die Mutter übergibt dann an die.. Schwiegermutter / I: mhmh / äh.. die Schwiegermutter übergibt's dann dem Schwiegervater / I: mhmh / der übergibt's wiederum an'n Paten“ (Transkription Eva, Z. 360-364).

zum anderen, der Berührung und dem Halten des Kindes („in der Hand zu halten“) wird eine positive symbolische Wirkung zugesprochen („symbolisch“, „So ist das Symbol“), weshalb es erstrebenswert erscheint, sich in die Schar der sich formierenden Gäste einzuordnen, um selbst einmal ‚an der Reihe‘ zu sein („{[...] das Kind wird von einem zum anderen in einer langen Schlange weitergereicht, Benyamin gibt im Video die ganze Zeit Anweisungen, Erwachsene ordnen sich um Kind an}“). Den Beteiligten ist es damit möglich, leiblich am Beschneidungsritual zu *partizipieren*. Die leibliche Beziehung zum Kind scheint hier jedoch eine grundsätzlich andere Struktur aufzuweisen, als die zwischen Eltern bzw. Mutter und Kind, die weiter oben erläutert wurde. Die „Ehre“ bezieht sich hier offenbar stärker auf die Enaktierung des Rituals, in dessen Mittelpunkt der Körper des Jungen steht, während dessen leibliches Erleben hier keine Rolle spielt. Sowohl im Fall von Benyamin als auch bei Eva bleiben die Deutungen des Geschehens jedoch recht vage.

Rituelles Einschreiben geschlechtlicher Orientierungen

Um die symbolische Wirkmächtigkeit des kindlichen Körpers für Außenstehende genauer zu erfassen, soll daher noch ein weiteres empirisches Beispiel analysiert werden, das die ‚Übergabepaxis‘ im Vorfeld der Beschneidung in den Mittelpunkt stellt. Im Folgenden wirft der liberale Rabbiner Aron einen eher sarkastischen Blick auf die Deutung dieses Vorgehens und führt zugleich eine konkurrierende Begründungsfigur ein, die die Symbolizität des kindlichen Körpers wiederum ein Stück weit relativiert:

Aron: [...] es gibt so was wie einen Paten, einen Sandak / I: mhmh? / der hält das Kind bei der Beschneidung / I: mhmh / (1) muss ein Mann sein, der selber beschnitten ist / I: mhmh / und es gibt noch eine andere Möglichkeit, die in orthodoxen Kreisen auf jeden Fall immer praktiziert wird aus gesetzlichen Gründen, und in liberalen Gemeinden, kann man's machen, wenn man mehr Leute hat, denen man irgendeine Ehre {klopft auf den Tisch}, geben will / I: mhmh / eine Rolle zu spielen oder so, das sind der sogenannte Gevatter und die Gevatterin / I: mhmh / und da, das Problem ist nämlich, wenn eine Frau ein Kind bekommt, gilt sie als rituell unrein, / I: mhmh / bei einem Jungen, ähm.. (1) 30 Tage und bei einem Mädchen 60, / I: mhmh / das heißt (1) ein Mann, selbst der Ehemann, darf von ihr.. nichts aus der Hand direkt nehmen. Das heißt, alles was sie mir, was meine Frau mir geben will, muss sie {legt sein Handy auf den Tisch} auf den Tisch legen und ich {nimmt sein Handy vom Tisch} kann vom Tisch nehmen / I: mhmh / aber sie darf es mir nicht direkt geben, weil sonst die Unreinheit überspringt. / I: mhmh / Was heutzutage keine Bedeutung mehr hat, weil es keinen Tempel mehr gibt, in den ich.. nur, in reinem Zustand gehen darf, also eigentlich ist es / I: mhmh / e/ egal aber {holt Luft} in orthodoxen Kreisen hält man sich immer noch daran, falls der Tempel morgen aufgebaut wird, oder so ähnlich. Ähm.. (2) und.., ja, das Gleiche gilt für das Kind, das heißt, die Frau, die Mutter kann das Kind nicht direkt dem, irgendeinem fremden Mann in die Hand / I: aha, okay / drücken / I: mhmh / also, nimmt man meistens ein Ehepaar, und die Frau nimmt, das Kind, von der Mutter, gibt es / I: mh / ihrem Mann, und der gibt es dem.. (1) Beschneider. / I: mhmh / Und der drückt's dann dem Sandak auf den Schoß, / I: mhmh / und erklärt ihm, wie er es vernünftig festhalten muss / I: mhmh / damit da nichts schiefgeht. (Transkription Aron, Z. 417-438)

Aron beschreibt hier, dass es mehrere Varianten gibt, das Ritual vor der ‚eigentlichen‘ Beschneidung auszugestalten. Entweder hat dabei nur eine Person, der „Sandak“, eine

herausgehobene Stellung, denn „der hält das Kind“ auf seinem Schoß. Oder es soll gleich mehreren Personen „irgendeine Ehre“ erwiesen werden, dann könne man noch die Rolle des Gvatters und der Gvatterin mit hinzunehmen, die das Kind „von der Mutter“ übernehmen und an den Beschneider sowie schließlich an den „Sandak“ weiterreichen. Zur Deutung dieser Praxis benennt Aron – wie schon Benyamin – zunächst nur recht vage das Moment der Ehrerbietung („wenn man mehr Leute hat, denen man irgendeine Ehre {klopft auf den Tisch}, geben will / I: mhmh / eine Rolle zu spielen oder so“). Das dem orthodoxen Judentum unterstellte Bezugs-„Problem“ („das Problem is nämlich“, „in orthodoxen Kreisen hält man sich immer noch dran, falls der Tempel morgen aufgebaut wird, oder so ähnlich“) sei jedoch eigentlich die von der „Frau“ nach der Geburt ausgehende Unreinheit („rituell unrein“), deren ‚Überspringen auf den Mann‘ nur durch die Einschaltung vermittelnder Instanzen zu vermeiden sei.

Interessant ist bei der Analyse der Sequenz im Hinblick auf die Symbolizität des kindlichen Körpers innerhalb einer Berührungsordnung der Beschneidung jedoch einmal mehr, dass das Kind als personaler Akteur und möglicher Handlungsträger der Erzählung vollständig aus dem Blickfeld gerät und stattdessen ausschließlich als verkörpertes Symbol fungiert, das sich in ebendiesem Deutungskomplex der Erzeugung von Ehre auf der einen und der Übertragung von Unreinheit auf der anderen Seite bewegt. In einem sarkastischen sowie sich reflexiv-distanzierenden Erzählduktus entfaltet Aron nun die Berührungsordnung der Beschneidung. Es geht dabei um die direkt an der Zeremonie beteiligten Personen, ihre Stellung und ihre Möglichkeiten das Kind bzw. die Mutter zu berühren: Aron führt zunächst den „Sandak“ ein, der in der Funktion eines „Paten“ auftritt und dessen „Schoß“ Zielort der Weitergabe des Kindes sei. Als „eine andere Möglichkeit“ treten zusätzlich „der sogenannte Gvatter und die Gvatterin“ auf. In die Handlungskette sind zudem die Mutter als Ausgangspunkt sowie der Vater, der den Eingriff wiederum an den Beschneider delegiert, involviert.

Durch die gesamte Darstellung Arons zieht sich die Bedeutung der geschlechtlichen Differenz, die für die Entfaltung der Berührungsordnung offensichtlich maßgeblich ist. So wird zunächst der *sandak* als notwendigerweise männlich und beschnitten eingeführt („muss ein Mann sein, der selber beschnitten ist“). Damit wird im Prinzip gewährleistet, dass nur Personen, die selbst bereits als unmittelbar von der Beschneidung Betroffene an dem Ritus partizipiert haben – also gewissermaßen als ‚Eingeweihte‘ gelten können – diesen wiederum an andere männliche Juden weitergeben. Es scheint bei dem Ritual aus Arons Perspektive implizit also – ähnlich wie im Islam – u.a. um die Herstellung eines religiös angemessenen männlichen Geschlechtskörpers

zu gehen. Der *sandak* hat nun in beiden Varianten der Berührungsordnung – unter Hinzunahme oder Verzicht auf vermittelnde Instanzen – eine herausgehobene Stellung, da er das Kind „hält“ und damit gewissermaßen auch als das Hindernde eines potenziellen ‚Drangs zum Weg‘ (vgl. Schmitz 1964: 184ff sowie Kapitel 5.a.i) auftaucht. Er ist dem Kind ortsräumlich betrachtet während des Eingriffs am ‚nächsten‘. Er ist nicht nur der Zielpunkt der Übertragung des Kindes, sondern jemand, bei dem das Kind – anstatt berührt und weitergereicht zu werden – vorerst *verbleibt*. Zudem trägt er neben dem Beschneider die größte Verantwortung für das körperliche Gelingen des Eingriffs („vernünftig festhalten muss [...] damit da nichts schief geht“). Dafür scheint es notwendig, dass er gerade *nicht* unmittelbar leiblich von dem Geschehen betroffen ist – wie etwa die Mutter (oder der Vater) – sondern sich auf den kindlichen Körper als ‚Gegenstand‘ eines medizinischen Eingriffs konzentriert. Gleichzeitig trägt er innerhalb der leiblichen Kräftekonstellation des Interaktionsgefüges der Beschneidung dazu bei, einen unentrinnbaren absoluten Ort hier-jetzt zu erzeugen, an dem sich das Ereignis vollzieht.

Aron führt dann die Figuren des Gevatters und der Gevatterin ein. Hier scheint zwar sowohl die männliche als auch die weibliche Form zu existieren und *beide* sind rituell notwendig, um das ‚Überspringen von Unreinheit‘ nach Arons Interpretation des orthodoxen Modells zu verhindern. Dabei ist allerdings auffällig, dass die weibliche Person der Gevatterin offenbar direkt mit der Mutter in Berührung kommen darf, ohne dass die Unreinheit dadurch weitergegeben wird – bzw. ohne dass dies im Fall der Frau relevant wäre („und die Frau nimmt, das Kind, von der Mutter, gibt es [...] ihrem Mann“). In diesem Sinne handelt es sich gewissermaßen um ‚neutralisierende Instanzen‘, die die Kette der potenziellen Übertragung von Unreinheit unterbrechen. Zudem spielt das Geschlecht auch bei der Frage der Unreinheit eine entscheidende Rolle. Die Frau gilt nach der Geburt als rituell ‚kontaminiert‘, da von ihr mehrere Wochen lang Unreinheit ausgehe („bei einem Jungen, ähm.. (1) 30 Tage und bei einem Mädchen 60“), die sich bei Berührung oder der direkten Weitergabe eines Gegenstandes auf andere übertragen könne. In diese Aussage ist die geschlechtliche Differenz in doppelter Weise eingezogen, denn nicht nur ist die *Mutter* Ausgangspunkt der Unreinheit, sondern je nach *Geschlecht des Kindes* kann sich das Maß der Unreinheit auch von 30 Tagen bei Jungen auf 60 Tage bei Mädchen ausweiten. Die Lösung des Problems der potenziellen Übertragung von Unreinheit besteht nun in einer ortsräumlichen Distanzierung von der Frau. Diese wird entweder mittels oben beschriebener Abwesenheitsregelungen gänzlich aus dem Beschneidungsraum entfernt oder muss durch gewisse Vorkehrungen – wie den ‚Einsatz‘ von Gevatterin und Gevatter – auf körperlicher Distanz gehalten werden. Aron selbst grenzt sich

jedoch von einer solchen Praxis durch seinen sarkastisch-bissigen Tonfall ab („in orthodoxen Kreisen hält man sich immer noch daran, falls der Tempel morgen aufgebaut wird, oder so ähnlich“).

Der kindliche Körper als Symbol – Von Subjekten und Objekten der Berührung

Die in diesem Abschnitt eröffneten Bedeutungsfelder von ‚Unreinheit‘ und ‚Ehre‘, die im Rahmen der Berührungsordnung und spezifisch im Akt des Weiterreichens des Kindes zusammenfallen, sollen hier nun noch einmal im Hinblick auf die leib-körperliche Struktur des Geschehens näher betrachtet werden. Während die Unreinheit ihren Ausgangspunkt bei der *Mutter* nimmt, verhält es sich anders mit der Ehre, die durch die Berührung des *Kindes* – damit aber gewissermaßen durch den gleichen Akt, nämlich dessen Weitergabe von der Mutter bis hin zum Sandak – übertragen wird. Das Kind ist hier mit einer Trophäe vergleichbar, die bestimmte Gefühle aktualisiert und damit die Erinnerung an ein kollektives Ereignis symbolisiert (vgl. Durkheim 1981 [1912]: 315ff). Dabei fällt jedoch der unterschiedliche Status von Mutter und Kind ins Auge, denn die Berührung hat in diesem Kontext eine ambivalente Bedeutung. Dies drückt sich zum einen darin aus, dass zwei antagonistisch ausgerichtete Deutungsfelder – Unreinheit (negativ konnotiert) vs. Ehre (positiv konnotiert) – im Akt der Berührung aufeinander bezogen werden. Zum anderen unterscheidet sich auch die Art der Berührung im Hinblick auf die Beteiligung der Akteure. Während die Mutter zwar von den männlich dominierten (Haupt-)Handlungsträgern des Rituals separiert und damit in ihrer Teilhabe ‚zurückgedrängt‘ wird, ist sie doch der ‚aktive‘ Ausgangspunkt von Unreinheit, denn sie selbst ist es, die das Kind an andere weitergibt. Das Kind wird dagegen im eigentlichen Sinne *berührt*, sein Körper erhält als Symbol zwar eine ausgesprochen große Wirkmächtigkeit, da dessen Berührung mit der größtmöglichen Ehre im Zusammenhang mit der Beschneidung zusammenfällt, jedoch hat es selbst keinerlei Handlungsmächtigkeit und ist den Berührungen der anderen mehr oder weniger ausgeliefert. Hinsichtlich des Aspekts der Unreinheit kommt es außerdem zu einer noch gesteigerten Objektivierung des Kindes, denn hier fungiert es als bloßes *Mittel* der Übertragung der Unreinheit der Mutter. Es hat also in diesem Zusammenhang gewissermaßen sogar nur ‚geliehene Wirkmächtigkeit‘.

Diese zunehmende Objektivierung kommt auch in Arons sprachlicher Darstellung des Geschehens zum Ausdruck. Zunächst demonstriert er die Übertragung von Unreinheit durch die Weitergabe von Objekten an seinem Handy („alles was sie mir, was meine Frau mir geben will, muss sie {legt sein Handy auf den Tisch} auf'n Tisch legen und ich {nimmt sein Handy vom Tisch} kann vom Tisch nehmen“). Der Vergleich mit dem Weiterreichen des Kindes erfolgt

dann im Anschluss, ohne eine weitere Differenz einzuführen, die dessen personalen Status – oder zumindest seine fehlende Dinghaftigkeit – berücksichtigen würde („das Gleiche gilt für das Kind“). Zwar ist denkbar, dass dies als überspitzte Bemerkung vielmehr die Absurdität der orthodoxen Annahme zum Ausdruck bringen soll oder die Simplifizierung im Dienste der Verknappung der Darstellung durch dessen Reduktion auf das ‚Wesentliche‘ erfolgt. Dennoch manifestiert sich durch den Vergleich auch im Interview eine ‚Objektifizierung‘, die für Aron in diesem Fall nahezu liegen scheint. Diese zieht sich weiter durch den Verlauf der Sequenz und erfährt dort sogar noch eine Verschärfung, indem nicht nur das ‚Nehmen‘ und ‚Weitergeben‘ des Kindes, sondern auch dessen ‚In-die-Hand-‘ bzw. ‚Auf-den-Schoß-Drücken‘ beschrieben wird, was einen fixierenden Richtungssinn im Sinne des gehinderten Wegs zum Ausdruck bringt. Letztere Formulierung („drückt‘s dann dem Sandak auf den Schoß“) wirkt im Vergleich zur schon vorher objektifizierenden Sprache sogar noch ‚unangemessener‘, da hier die Assoziation eines gewaltsamen Aktes geweckt wird. So impliziert das Wort ‚drücken‘ eine Übertragung gegen den Widerstand des zu übertragenden Objekts.

Doch worin besteht nun eigentlich die „Ehre“, die mit der Berührung und Weitergabe des Kindes vor und während der Beschneidung verbunden ist? In erster Linie scheint es wie in Benyamins Ausführungen um die Ehre der *Teilhabe* zu gehen („ne Rolle zu spielen“). Dies hat jedoch eine körperliche Dimension, die auf die Anwesenheit im Ortsraum, der für die Beschneidung gewählt wurde, bezogen ist sowie die Eingliederung in eine bestimmte *Abfolge* von Körpern. Zusätzlich geht es mit der Berührung des Kindes auch um eine *leibliche* Teilhabe am mit der Beschneidung entfalteten Erfahrungsraum, wobei das Kind selbst hier aber eher als *verkörpertes* Symbol in Erscheinung tritt. Dennoch handelt es sich bei der Berührungsordnung um ein Partizipieren an einer Handlung, die auf jemand anderen ausgerichtet ist. Dass das Zentrum dieser Ausrichtung der Körper des Kindes ist, wird anhand der dargestellten Berührungsordnung deutlich: So ordnen sich die beteiligten Personen nicht etwa um den Beschneider, den Beschneidungstisch oder orientiert am Beschneidungsraum an, sondern die jeweilige ortsräumliche Lokalisierung des Kindes gibt Anlass zur Bewegung der Beteiligten, was zu einer Dynamik und beständigen Neuausrichtung führt, bis das Kind am Beschneidungstisch, -stuhl oder -brett angelangt ist.¹⁷⁸ Damit lässt sich die Symbolwirkung des Kindes auf andere als gleichsam ‚reflektierende‘ Wirkung erfassen: Sie ruft einen Akt der Bestätigung, Anteilnahme und dadurch Verstärkung der rituellen Wirkung hervor. Der Weg vom

¹⁷⁸ So wäre etwa auch ein wartendes Publikum vorstellbar gewesen, dass gleich einer Theateraufführung mit Blick zum Beschneider ausgerichtet ist, bis das Kind – gleichsam aus dem ‚Off‘ – die Bühne betritt und durch den Beschneider in die ‚Vorstellung‘ einbezogen wird.

„Schoß“ der Mutter in den des *sandaks* wird damit zugleich symbolisch aufgeladen. Der Schoß des *sandaks* erhält damit eine rituelle Bedeutung im Sinne des Schoßes des ‚jüdischen Volkes‘, womit zugleich eine Sakralisierung des Ethnischen stattfindet.

Die der Beschneidung zugrundeliegende in den Interviews an unterschiedlichen Stellen meist recht abstrakt thematisierte Inklusionsdynamik – Herstellung eines ‚Bundes‘ bzw. einer ‚Verbindung zu Gott‘, die Aufnahme in die jüdische Traditionsgemeinschaft – in Bezug auf das Kind wird dadurch normativ erhöht und gewissermaßen reproduziert, noch *bevor* sie ihre Wirkung auf das Kind selbst entfaltet. Wie im vorhergehenden Abschnitt (3) gezeigt tritt der eigene Körper als Symbol für den Beschnittenen selbst erst viel später in Erscheinung. Zudem lässt sich dieser Akt der Partizipation abgrenzen von der rekonstruierten leiblichen Betroffenheit von Mutter bzw. Vater: Für die an der Berührungsordnung Beteiligten ist das Kind nicht als leibliches Zentrum des Erlebens, sondern als *verkörpertes Symbol* relevant. Als solches handelt es sich neben der Validierung des spezifischen Inklusionsrituals für das jeweilige Kind auch um eine generalisierte Bestätigung des Akts der Beschneidung als Ritual der Inklusion. Mit der Partizipation am Beschneidungsritual ‚anderer‘ stellen sich die Beteiligten kollektiv in eine gemeinsame Tradition und drücken somit auch ihre Zustimmung im Sinne eines Bekenntnisses zur hierdurch verkörperten Inklusionsdynamik aus. Für den Beschnittenen selbst geschieht dies erst später mittels des zuvor explizierten symbolischen Gehalts des Körpers, der vergangene leibliche Erfahrungen gegenständlich konserviert und schließlich prozessual im Laufe des Heranwachsens zunächst als Zeichen, dann als Symbol *re-*interpretiert wird. Dadurch entsteht ein vermittelter Bezug zum vergangenen Erleben, der zwar gegenständlich am *eigenen* Körper gegeben ist, jedoch – wie im ersten Abschnitt (1) dieses Teilkapitels gezeigt – vom vergangenen leiblichen Erleben durch die fehlende Erinnerung entkoppelt ist.

5.a.iii Zur Struktur leiblicher Transzendenz und körperlicher Inklusion

Die Herausarbeitung der Vermittlungsstruktur der jüdischen Beschneidung auf der Ebene des Leibes hat zu folgendem Ergebnis geführt: In der Analyse des Zugangs zum *gegenwärtigen* leiblichen Erleben im Moment der Beschneidung (vgl. 5.a.i) entfaltet sich eine *Struktur von Transzendenz*, indem das individuell-personal zugerechnete leibliche Erleben des Kindes in der Beschneidungssituation eine Auflösung erfährt. Das kindliche Erleben des Erlebens wird innerhalb einer *Semantik des kindlichen Schmerzes* negiert. Dagegen lässt sich im Sinne einer *Semantik des elterlichen Schmerzes* eine leibliche Betroffenheit auf Basis einer wahrgenommenen leiblichen Verbundenheit herauskristallisieren. Das individuelle leibliche Erleben wird also im Ritual der Beschneidung transzendiert, zugleich handelt es sich jedoch für

Mutter und evtl. Vater – in leiblicher Verbundenheit mit ihrem Kind – um eine *unmittelbar leibliche Erfahrung*.

In der Analyse des Zugangs zum *vergangenen* leiblichen Erleben (vgl. 5.a.ii) entfaltet sich dagegen mittels des vergegenständlichten kindlichen Körpers als Symbol eine *Inklusionsdynamik*, die eine individuelle Zurechnung auf den beschnittenen Akteur möglich macht. Wie durch die Rekonstruktion der *Semantik der kindlichen und elterlichen Erinnerung* gezeigt wurde, ist zwar das leibliche Erleben auch im erinnernden Rückgriff auf das vergangene Erleben für den Beschnittenen unzugänglich und für die Eltern zumindest teilweise prekär. Der *Körper des Kindes als Symbol* bietet aber eine Möglichkeit die darin konservierten, aufgeschichteten leiblichen Erfahrungen im Zuge des Heranwachsens zunehmend zu dechiffrieren und wirkt damit als individuierendes Symbol der Inklusion. Gleichzeitig ist der Zugang zum vergangenen leiblichen Erleben damit nur ein *vermittelter*, denn dieses ist für das Kind prinzipiell nicht (mehr) als leibliche Erfahrung im Erleben zugänglich. Innerhalb einer Berührungsordnung validieren die an der Beschneidung Beteiligten die individuierende und inklusive Funktion der Beschneidung bereits vorab, zugleich kommt die Partizipation an dem Ritual einem Bekenntnis zur generellen Inklusionsdynamik der Beschneidungspraxis gleich.

Die folgende Tabelle fasst die wichtigsten Aspekte der Struktur leiblicher Vermittlung zwischen den Beteiligten im Beschneidungsritual noch einmal vergleichend zusammen:

Tabelle 6: Vergleich der beiden Pole der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Schlüsselkategorie	Leibliche Verbundenheit	Körper als Gedächtniszeichen
Zurechnungsadresse	Mutter (bzw. Vater)	Sohn
Funktion	Kollektivierung	Individuierung
Modalzeitlicher Bezug	Zugang zum gegenwärtigen leiblichen Erleben	Zugang zum vergangenen leiblichen Erleben
Leiberfahrung	Unmittelbar	Vermittelt
Verarbeitung	Schmerzsemantik	Erinnerungssemantik
Bedeutung des kindlichen Körpers	Medium der leiblichen Erfahrung	Symbol durch eingeschriebene leibliche Erfahrung
Strukturelle Logik	Transzendenz	Inklusion

Interessant ist nun an diesem Ergebnis vor allem, dass die leibliche Erfahrung innerhalb der Strukturlogik jüdischer Beschneidungen für den *Beschnittenen* – sofern das Ritual im Säuglingsalter erfolgt – stets nur vermittelt in Erscheinung tritt. Erstens wird ihm ein eigener Zugang zum gegenwärtigen, potenziell schmerzvoll gedeuteten leiblichen Erleben im Moment der Beschneidung abgesprochen und es erfolgt stattdessen eine Transzendenz seiner individuellen leiblichen Einheit zugunsten einer leiblichen Verbundenheit aus Mutter bzw. Eltern und Kind. Zweitens wird – darauf aufbauend – auch der erinnernde Zugriff auf das vergangene leibliche Erleben negiert, lediglich ein vermittelter Zugang über den Körper als Gedächtniszeichen steht hier zur Verfügung.

Als Zurechnungsadresse unmittelbaren leiblichen Erlebens sowohl in der Gegenwart der Beschneidungssituation als auch im erinnernden Zugriff auf die Vergangenheit kommen demgegenüber ausschließlich die *Eltern* – und hier vor allem die Mütter – in den Blick. Sie sind es, denen während der Beschneidung die leibliche Erfahrung des Schmerzes zugeschrieben wird. Doch auch hier ist von einem gewissen Grad der Vermitteltheit auszugehen, werden die leiblichen Erfahrungen doch nicht etwa am eigenen Körper vollzogen, sondern am Körper des Kindes, der allerdings in leiblicher Verbundenheit mit den Eltern wahrgenommen wird. Das Besondere des Rituals der Beschneidung ist – gegenüber anderen ebenfalls stark mit dem leiblichen Erleben verbundenen jüdischen Ritualen wie bspw. dem Tauchbad (*mikwe*) – also

vor allem, dass hier die leibliche Erfahrbarkeit relational zwischen den Generationen zu denken ist. Durch die temporäre Zurechnung zu dieser ‚Einheit‘ wird die Beschneidung auch für die Eltern als solche erfahrbar.

Nimmt man abstrahierend von diesem Blick auf die leibliche Erfahrung die Symbolwirkung des beschnittenen (bzw. zu beschneidenden) kindlichen *Körpers* im Sinne der Inklusion (in eine Gemeinschaft, den göttlichen Bund, eine gemeinsame Tradition etc.; vgl. Kapitel 5.b) in den Blick, zeigt sich, dass auch diese für den Beschnittenen insofern *vermittelt* auftritt, als dass er erst nach und nach die Symbolizität seines Körpers als Gedächtniszeichen, das wiederum auf leibliche Erfahrungen verweist, dechiffriert. Jedoch erfährt er diese Symbolwirkung am *eigenen* Körper. Demgegenüber ist der Zugang zum Symbol des kindlichen Körpers für die Beteiligten innerhalb der Berührungsordnung der Beschneidung gewissermaßen *doppelt vermittelt*. Nicht nur handelt es sich um den Körper des anderen, sondern auch an den leiblichen Erfahrungen der Betroffenen kann nicht unmittelbar partizipiert werden. In folgender Übersicht lässt sich die *leibliche Vermittlungsstruktur der Beschneidung* typisierend zusammenfassen:

	Unmittelbarkeit der leiblichen Erfahrung	Vermitteltheit der leiblichen Erfahrung
Eigener Körper	--- (4)	Dechiffrieren des eigenen Körpers durch Kind als Symbol für den ‚Bund mit Gott‘ (3)
Körper des anderen	Leibliche Betroffenheit der Mütter bzw. Eltern während Beschneidung (1)	Partizipation Dritter an Berührungsordnung der Beschneidung (2)

Abb. 2: Idealtypische Rekonstruktion der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Die Beschneidung des eigenen Sohnes ist – wenn überhaupt¹⁷⁹ – nur für die Eltern durch die Möglichkeit des Bezogenseins auf das eigene gegenwärtige leibliche Erleben in der Erfahrung unmittelbar gegeben (1). Diese Erfahrung ist zwar vermittelt über den *Körper* des Kindes, kann jedoch im Sinne der Erfahrung leiblicher Verbundenheit auch als eigenes leibliches Erleben wahrgenommen werden. Partizipierende Dritte haben hinsichtlich der Dimensionen des Körpers und des Leibes demgegenüber einen ‚doppelt vermittelten‘ Zugang zum Geschehen, beziehen sie sich doch innerhalb der Berührungsordnung der Beschneidung sowohl auf den

¹⁷⁹ An dieser Stelle soll jedoch noch einmal darauf hingewiesen werden, dass eine leibliche Verbundenheit nicht etwa angestrebt, sondern vielmehr versucht wird, diese systematisch durch intervenierende Bedingungen wie bestimmte Abwesenheitsregelungen zu verhindern.

Körper als auch die leibliche Erfahrung *anderer* (2). Für das Kind manifestiert sich dagegen die ‚Aufnahme in den Bund mit Gott‘ zwar unmittelbar am eigenen Körper. Der von den Beteiligten typischerweise geteilten Schmerz- und Erinnerungssemantik zufolge wird die Beschneidung als leibliche Erfahrung jedoch für den Jungen weder im gegenwärtigen Erlebnis der Beschneidung noch im erinnernden Rückgriff auf ebendieses Erleben relevant. Der Zugang zur Beschneidung ist nur vermittelt über den *Körper als Gedächtniszeichen* gegeben (3). Aus diesem Grund erscheint die Beschneidung für den zu Beschneidenden auch erst zukünftig bedeutsam – als Potenz einer zukünftig gedachten Inklusion (z.B. in die jüdische Gemeinschaft), die sich auch in der Verleihung des hebräischen Vornamens mit der Beschneidung manifestiert. Die Beschneidung wird hier also gleichsam symbolisch gedoppelt – der ‚jüdische Name‘ verweist ein Leben lang auf die mit acht Tagen erfolgte Beschneidung. Eine Leerstelle bleibt an dieser Stelle (noch) das Feld, in dem es um eine eigene unmittelbare *leibliche* Erfahrung und den *eigenen* Körper geht (4).

Wie im nächsten Teilkapitel im Hinblick auf die relevanten *zeithaften* Bezüge im Beschneidungsritual zu zeigen sein wird, legt die Beschneidung jedoch den Grundstein für einen abstrakten Verweisungszusammenhang, der bis zur Reproduktion der eigenen religiösen Inklusion mit der *bar mitzwa* und der potenziellen Beschneidung eines eigenen künftigen Sohnes relevant bleibt. Die Aneignung und Internalisierung von Werten, Normen und religiösen Deutungsmustern wird dabei auf die *Zukunft* verlagert. Die Nutzung modalzeitlicher Kategorien, der Fokus auf die Prozessualität und damit die Eigenzeit des Beschnittenen sowie die lagezeitliche Ordnung bestimmter Ebenen der ‚Dechiffrierung‘ legen nahe, dass die leibliche Vermittlungsstruktur der Beschneidung in engem Zusammenhang mit der Zeitstruktur des Rituals steht. Diese näher zu beleuchten, ist Aufgabe des folgenden Kapitels.

5.b Die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung

In diesem Teilkapitel möchte ich deutlich machen, dass im Ritual der Beschneidung nicht nur die alltagsweltlich ‚natürliche‘ Einstellung in der Dimension des Leibs – im Sinne der Zurechnung von Körper, Leib und Individuum – transzendiert wird. Ebenso verhält es sich mit der ‚natürlichen‘ Wahrnehmung der Zeit. Alltagsweltlich findet eine Positionierung in der Gegenwart vor dem Hintergrund einer individuellen Vergangenheit und Zukunft statt. Diese Wahrnehmung wird zugleich durch die intersubjektiv gültige Lagezeit – in ihrer Ausprägung als digitale Raumzeit – im Sinne einer ‚modalen Lagezeit‘ (vgl. Schmitz 1964) überformt. Demgegenüber geht es bei der Beschneidung in zeithafter Hinsicht um die Eingliederung in eine sich *kontinuierlich generierende Tradierungslinie*. Diese verweist zwar sowohl auf die

Vergangenheit als auch die Zukunft, ermöglicht aber auch die *Transzendenz individuierender Zurechnung in der Dauer* der rituellen Struktur. Das heißt bezogen auf die *brit mila* konkret: Die Beschneidung des eigenen Sohnes nimmt die Beschneidung wiederum dessen Sohnes zeitlich vorweg und bildet zugleich im Vollzug die ‚Vollendung‘ der eigenen Beschneidungsgeschichte aus der Vergangenheit. Das Ritual wird durch diese zeithafte Verweisungsstruktur auf Dauer gestellt.

Im Folgenden werde ich zunächst zeigen, dass die mittels einer iterativen zeitlichen Struktur ermöglichte Etablierung einer übergreifenden Dauer der Tradierung auch in der Zeitdimension die Struktur der Transzendenz annimmt. Dabei erscheint die Beschneidung zum einen als Bekenntnis zur vergangenen Tradierungslinie, zum anderen als Ritual der Bewährung, das die zukünftige Tradierung bereits ankündigt und geradezu voraussetzt. Mittels eines linearen Prozessmodells soll diese zeitliche Struktur der Transzendenz in der Dauer veranschaulicht werden.

Auch in zeitlicher Hinsicht entfaltet sich jedoch neben der Transzendenzstruktur eine Inklusionsdynamik – orientiert an der individuellen ‚Eigenzeit‘ des Kindes (vgl. Kapitel 3.a.iii). Durch die Hervorhebung lagezeitlicher Zäsurmomente wie des achten Tages nach der Geburt¹⁸⁰ wird überhaupt erst die Symboldimension der Beschneidung aktiviert, die Beschneidung als Ritual der *brit mila* verstanden (und nicht etwa als medizinischer Eingriff). Es entfalten sich damit modalzeitliche Bezüge ausgehend von der *individuellen Gegenwart* des jeweils Beschnittenen. Die eigene Beschneidungsgeschichte aus der Vergangenheit verbindet sich mit der für die Zukunft erwarteten bekenntnishaften Reproduktion des Rituals durch die *bar mitzwa* und der zukünftigen Beschneidung des eigenen Sohnes. Die Beschneidung nimmt also einerseits die für die Zukunft erwartete Inklusion zeitlich ‚vorweg‘. Andererseits wird *durch* das Ritual der Beschneidung die vollständige Inklusion des Beschnittenen kontinuierlich in die Zukunft hineinprojiziert. Hinsichtlich der rituellen Struktur der Beschneidung in der Dimension der Zeit steht der ‚Auflösung‘ des Individuums in der Transzendenz der Dauer damit also ebenfalls eine individuierende Inklusionsdynamik gegenüber.

¹⁸⁰ Man sieht hier deutlich, dass es sich um eine eigenzeitlich fundierte Lagezeit, nicht etwa die gesellschaftlich institutionalisierte ‚digitale Lagezeit‘ handelt: Zwar kann der Zeitpunkt der Beschneidung mit der Festlegung auf ‚den achten Tag‘ hinreichend genau bestimmt werden und in eine Vorher-Nachher-Reihung in Bezug zu anderen Ereignissen eingebettet werden, gleichzeitig ist dieses Datum *vor* Geburt des Kindes lagezeitlich noch nicht verfügbar. Der Tag ist an die Eigenzeit des Kindes gekoppelt, die erst mit der Geburt ihre eigene Zeitachse generiert.

5.b.i Transzendenz der individuellen Beschneidungsgeschichte in der Dauer

Im Folgenden zeige ich zunächst auf, inwiefern sich die Struktur der Transzendenz in der Zeitdimension – analog zu ihrer Etablierung in der Leibdimension – im Beschneidungsritual entfaltet. Die Erzeugung eines dauerhaften und überindividuellen Tradierungskontinuums steht dabei im Mittelpunkt. Es geht also nicht um die von Schmitz (1980a: 495) angesprochene grundsätzliche ‚Dauer der Person‘, sondern um eine überindividuelle, generationenverbindende Dauer. Damit lässt sich auch an Prämissen der klassischen Ritualforschung anknüpfen, denn wie bereits Hervieu-Léger (2006 [1993]) herausgearbeitet hat, ist die Herstellung einer generationenübergreifenden zeitlichen Struktur die wesensbestimmende Hauptfunktion religiöser Rituale. Statt einer bloßen Orientierung an der kontinuierlichen rituellen *Reproduktion* in der Vergangenheit und Zukunft im Sinne eines ‚Immer-Wieder‘ – die typischerweise ebenso für andere religiöse Rituale wie das Entzünden der Kerzen am Schabbatabend oder die häufig als ‚Aufnahmegeritual‘ mit der Beschneidung verglichene Taufe im Christentum (vgl. Zimmermann 2006) gilt – ist hier jedoch ein strukturelles *Ineinandergreifen* mehrerer generationaler Ebenen zu verzeichnen. Erst dadurch wird die zeitliche Struktur des Rituals auf Dauer gestellt. Grundlage ist der *Verpflichtungscharakter* der Beschneidung, der zunächst nur die Eltern des zu beschneidenden Kindes adressiert. Erst über diesen Umweg lässt sich ein stabiles Tradierungskontinuum erzeugen und auf Dauer stellen bzw. muss in Fällen von Abweichungen von der Verpflichtungsstruktur eine Traditionalitätsfiktion geschaffen werden, die das Ritual erneut in diese zeitliche Struktur einbettet. Der Beschneidene taucht in dieser übergreifenden Zeitstruktur nur vermittelt über die Verpflichtung der Eltern und nicht als individuelle Zurechnungsadresse auf. Die Darstellung in einem linearen Prozessmodell am Ende dieses Teilkapitels soll diese Struktur veranschaulichen.

(1) Einordnung in iterative Struktur – Erzeugung eines Tradierungskontinuums

Dass das Beschneidungsritual – wie andere religiöse Rituale auch – grundsätzlich auf beständige Wiederholung, das heißt die Etablierung, Einhaltung und Reproduktion einer Tradition angelegt ist, soll im Folgenden anhand des Falls von Dora aufgezeigt werden. Dabei wird jedoch des Weiteren deutlich, inwiefern im Beschneidungsritual unterschiedliche generationale Bezüge ineinandergreifen und die erfolgte Beschneidung zur Bedingung für die unbestimmt dauernde Kontinuierung dieser Tradierungspraxis selbst wird, indem sie wiederum den *Anlass* für die Beschneidung des eigenen Kindes bietet. Als Präambel ihrer Beschneidungserzählung ganz zu Beginn des Interviews begründet Dora bereits eigentheoretisch die Bedeutung des Rituals für ihre Familie:

Dora: {seufzend} Ja. Gut. {beide lachen} (2) Ähm.... (2) {schnalzt} ähm auf jeden Fall (1) ähm.. (1) {schnalzt} es äh... sagen wir dann, äh..., also, theoretisch äh..., aus noch bevor ich äh... schwanger wurde, also.. / I: mhmh / äh mh..., sagen wir, war es für mich immer, äh schon klar, dass wenn ich einen Sohn bekomme dann.. wird werd er... wird er beschnei/ beschnitten. / I: mhmh / Und.. für mich hat es auch, ähm, deswegen eine Bedeutung weil ich, ähm, eben einen jüdischen Vater ha/ hatte, [...] er ist schon, äh, gestorben, und äh, er... er war beschnitten. Das wusste ich eben. / I: mhmh / Ähm..., ähm, also das ist jetzt, äh.. vielleicht nicht so wichtig für ihr Inter/ also ich, auf jeden Fall, ähm, das ähm, und, eben er hatte sehr, ähm, komplizierte Biograf/ also, Leben äh.. / I: mhmh / gehabt auch äh als jüdisch, also als, äh geboren in ähm., ähm das ist in dem wie Sinne wichtig, weil, warum / I: mhmh / es für mich so wichtig ist / I: ja / ja? Also, er, eben.. in C-Land geboren / I: mhmh / in einem, äh.. damals also G-/ G-Region {osteuropäische Region}, es war noch nicht C-Land, / I: mhmh / ähm..., in einem kleinen Dorf wo, äh, heutzutage nicht mehr existiert also, äh.. sol/ Dorf existiert aber nicht mehr also jud/ also Juden, leben dort / I: mhmh / nicht mehr, und ähm, ja dann, Krieg und äh.. hat seine Mutter verloren, auf jeden Fall, für ihn war, er war nicht religiös, aber, er wusste immer dass er, Jude war, er war hat äh sich, nie, geschämt also, also eher, stolz war darauf jüdisch zu sein / I: mhmh / und er hat mir sehr viel / I: mhmh / (1) ähm ja f/ gefühlsmäßig auch Positives weitergegeben, / I: mhmh / ähm..., m.. als äh.. Identifikation jüdische Identifikation, und das war f/, also, und, natürlich kommt dazu dass ich, so eine, große Bindung hatte / I: mhmh / zu meinem Vater dass ich (1) {holt tief Luft} also äh dass bei meinem, es, wäre eben, auch eine große, also eine, ähm., ähm, Selbstverständlichkeit dass, wenn ich einen Sohn bekomme / I: mhmh / dann ist das eine.., eine Verbindung der Generationen / I: mhmh / und, so ist das auch, also.. geworden, ähm, also ich habe zum Beispiel mein Sohn, nach meinem Vater benannt / I: mhmh / ähm, es ist eine Tradition wenn.. der Vater gest...storben also we/ man nimmt einen Namen, äh v/ äh... um eine, ge/ verstorbene Person zu ehren / I: mhmh, okay / und so habe ich auch meinen Sohn, benannt, nach meinem Vater, und es war klar dass äh, also, dass... ja er, unsere Tradition weiter, / I: mhmh / äh (1) geben wird. (Dora, Z. 133-161)

Nachdem es die Interviewerin Dora freistellt, einen Anfangspunkt für die Beschneidungsgeschichte ihres Sohnes zu setzen, beginnt Dora in dieser Passage ihre hypothetischen Überlegungen zur Beschneidung noch vor der Schwangerschaft zu explizieren („theoretisch äh.., aus noch bevor ich äh... schwanger wurde“). Dabei arbeitet sie die von ihr zugeschriebene „Bedeutung“ des Rituals („für mich“) vor dem Hintergrund ihrer Familiengeschichte heraus („weil ich, ähm, eben einen jüdischen Vater ha/ hatte“) und rückt diesbezüglich das Deutungsmuster der „Tradition“ als „Verbindung der Generationen“ in den Mittelpunkt.

Wie sich zeigt, fällt es Dora zunächst schwer, einen zeitlichen Anfangspunkt für ihre Geschichte zu finden, sie gerät ins Stocken und setzt mehrfach von Neuem an („{seufzend} Ja. Gut. {beide lachen} (2) Ähm.... (2) {schnalzt} ähm auf jeden Fall (1) ähm.. (1) {schnalzt} es äh... sagen wir dann, äh..., also“). Schließlich setzt sie auf „theoretisch[er]“ Ebene, also noch vor dem ‚praktischen‘ Relevantwerden der Beschneidung, an. Da sie den zeitlichen Umschlag von der ‚Theorie‘ in die ‚Praxis‘ offenbar in der Zeit der Schwangerschaft verortet („noch bevor ich äh... schwanger wurde“), wird deutlich, dass es hinsichtlich der praktischen Umsetzung zwar um die Beschneidung ihres *Sohnes* geht, sie sich von der Beschneidung als „Thema“ jedoch mitbetroffen fühlt. Interessanterweise ‚verlängert‘ sie das Thema in zeitlicher Hinsicht so weit in die Vergangenheit, dass sie nicht nur ihre eigene Lebensgeschichte, sondern sogar die ihres

Vaters („eben einen jüdischen Vater“) bis hin zur Erwähnung von *dessen* „Mutter“ in die Darstellung einbezieht. Eine genaue lagezeitliche Zuordnung wird damit abgewehrt, denn offenbar betrifft das „Thema“ alle genannten Generationen gleichermaßen.

Als Prämisse ihres Handelns setzt Dora in der Sequenz zunächst eine normative Festlegung im Sinne einer All-Aussage („wenn ich ein Sohn bekomme dann.. wird werd er... wird er beschnei/ beschnitten“). Damit entscheidet das Geschlecht des Kindes im Sinne einer kontextuellen Bedingung, ob es zu einer Beschneidung kommt. Es ist also kein Entscheidungsfindungsprozess notwendig, da diese Orientierung aus Doras Sicht gleichsam gesetzmäßig „immer, äh schon klar“ war. Diese „Selbstverständlichkeit“ kann deshalb auch nicht mittels eines „Um-zu-Motivs“ (Schütz/Luckmann 2003 [1975]), sondern nur mithilfe der Ebene eines „Weil-Motivs“ erläutert werden („weil ich eben“). Als zentrale Figur führt sie nun ihren „jüdischen Vater“ ein. Damit wird die Beschneidungserzählung zunächst im Kontext der Zuschreibung ‚jüdischer Identität‘ relevant. Dass es sich hierbei nicht nur um eine abstrakte religiöse oder ethnische Zuschreibung handelt, verdeutlicht der Hinweis „er war beschnitten“, wodurch sie zumindest die Betroffenheit von einem Minimum religiöser Praxis kennzeichnet. Gleichwohl folgt nach einem kurzen Exkurs zu seiner ‚komplizierten Biografie‘ der Nachtrag „er war nicht religiös“, was sowohl eine aktive religiöse Lebensführung als auch ein individuelles Bekenntnis des Vaters zum religiösen Glauben unwahrscheinlich macht. Dora verweist mit ihrer Aussage also lediglich auf die Zeichenhaftigkeit des beschnittenen Körpers, *ohne* dies explizit mit einer konkreten religiösen Bedeutung auf der Symbolebene zu verbinden (vgl. Kapitel 5.a.ii). Dennoch handelt es sich Dora zufolge um etwas „gefühlsmäßig auch Positives“. Die erlebte Zugehörigkeit erfährt zwar keine genaue Begründung, ist aber mit der inneren Haltung verbunden, dass man potenziell diskriminierende Zuschreibungen und religiöse Verfolgung („er hatte sehr, ähm, komplizierte Biograf/ also, Leben äh.. / I: mhmh / gehabt auch äh als jüdisch“), nicht etwa abwehrt bzw. sich ‚schämt‘ („nie, geschämt“) und seine ‚jüdische Identität‘ verleugnet, sondern im Gegenteil die eigene Sonderstellung positiv wendet („stolz war darauf jüdisch zu sein“). Dora selbst verortet sich nun als Teil dieser jüdischen Familientradition¹⁸¹, die auch bei ihr zu einer eigenen positiven Haltung als Jüdin führt („weitergegeben, / I: mhmh / ähm..., m.. als äh.. Identifikation jüdische Identifikation“). Damit macht Dora die Bedeutsamkeit der Vaterfigur für die Beschneidungsgeschichte also im ersten

¹⁸¹ Die sich jedoch nur auf ein bestimmtes Fragment, nämlich die ‚väterliche Linie‘ bezieht, während ihre Mutter aus der Darstellung völlig ausgespart bleibt. Die Rolle der Mutter wäre dagegen bedeutsam, wenn Dora den innerfamiliären jüdischen Tradierungskontext ethnisch begründen würde, da die Geburt durch eine jüdische Mutter im Judentum entscheidend für den jüdischen ‚Status‘ des Kindes ist (vgl. Deusel 2012: 27).

Schritt ausführlich an dessen biografisch entwickelter innerer Haltung und der damit zusammenhängenden eigenen jüdischen „Identifikation“ fest. Im zweiten Schritt („natürlich kommt dazu“) hebt sie zudem die persönliche „große Bindung“ zu ihrem Vater hervor. Die ‚jüdische Identität‘ fortzusetzen, kommt demnach auch einem persönlichen Ehrerweis gegenüber dem Vater gleich, ist also ebenfalls mit der Wahrung von (persönlicher) Haltung verbunden.

Aus dieser Gemengelage aus abstrakter ‚jüdischer Identifikation‘ und persönlicher Reminiszenz an den Vater entsteht für Dora nun die Verpflichtung, die Familientradition fortzuführen, und der normative Anspruch, die ‚jüdische Identität‘ nicht nur zu erhalten, sondern ihr auch *gerecht zu werden* – indem man sie weitergibt. Die angestrebte „Verbindung der Generationen“ als intergenerationell transitives Element – auch und gerade nach dem Tod des Vaters („er is schon, äh, gestorben“) – wird nun auf mehreren Ebenen erreicht. Die Beschneidung selbst erwähnt Dora an dieser Stelle interessanterweise nicht noch einmal explizit, doch scheint die von ihr unterstrichene „große [...] Selbstverständlichkeit“ sich auf die Aussage zu beziehen, dass die Geburt eines Sohnes den unmittelbaren Anlass zur Beschneidung gibt. Gleichzeitig ist die Geburt eines männlichen Nachfahrens jedoch offenbar auch für sich genommen bedeutsam für die Aufrechterhaltung einer jüdischen Traditionslinie („wenn ich einen Sohn bekomme / I: mhmh / dann is das eine.., eine Verbindung der Generationen“). Offenbar verweist die Geburt ihres Sohnes also nicht nur auf die potenzielle Weitergabe eines ‚positiven Gefühls‘, einer Haltung zum Judentum, sondern zugleich kommt dieser auch als Träger von Symbolen in den Blick, die an den männlichen Körper gekoppelt sind. Damit wechselt Dora nun von ihren hypothetisch-theoretisierenden Überlegungen auf die Ebene der ‚Praxis‘, nämlich der Beschneidungsgeschichte ihres Sohnes, in der sie eine Erfüllung der hier explizierten normativen Orientierung sieht („und, so ist das auch, also.. geworden“). Dora selbst erscheint innerhalb dieser Geschichte zwar ebenfalls als eine Instanz der Überbrückung und Weitergabe, kann aber nicht selbst als Symbolträgerin auftreten. Erneut wird in diesem Zusammenhang die Beschneidung selbst nicht erwähnt, sondern nur die Namensgebung („ich habe zum Beispiel mein Sohn, nach meinem Vater benannt“), die – wie in Kapitel 5.a.ii gezeigt – als Möglichkeit der symbolischen Verdopplung immer auch auf ihren Entstehungskontext im Ritual der Beschneidung verweist und den Benannten damit ebenfalls in einen jüdischen Traditionszusammenhang stellt. Zugleich kann damit eine individualisierendere Symbolisierung als bei der Beschneidung vorgenommen werden, wird doch der Name einer konkreten Person verliehen („so habe ich auch meinen Sohn, benannt, nach meinem Vater“).

Damit materialisiert sich die Verbindung zum Vater durch Doras Sohn in mehrfacher Hinsicht: Er fungiert als Erbe und abstraktes vorläufiges Ende einer Abstammungslinie, er erhält die Beschneidung als verkörpertes Zeichen der Zugehörigkeit zur Traditionsgemeinschaft und mit dem Namen noch ein individualisierendes Symbol zur Ehrung des verstorbenen Großvaters.

Die Dauer der Tradierung von Tradierungsfähigkeit

Kristallisationspunkt der innerfamilialen Tradierung einer jüdischen Haltung ist jedoch das Ritual der Beschneidung, auf das die Geburt eines männlichen Nachkommens und die Namensgebung verweisen. Dass es dabei vor allem um die Vermittlung und Symbolisierung von Doras *eigener* jüdischer Identität und Haltung („für mich hat es auch, ähm, deswegen eine Bedeutung“, „jüdische Identifikation“) in Herleitung vom jüdischen Vater – weniger die des Sohnes – geht, ist in der Passage besonders augenfällig. Mit der Beschneidung materialisiert sich die „Verbindung der Generationen“ im Allgemeinen sowie Doras „Bindung“ zum Vater im Besonderen im Körper des Sohnes. Es geht dabei aber nicht um die Zurechnung als Einzelperson, sondern eben dieses (Ver-)Bindungselement ist zentral. So wird gleichursprünglich mit der Beschneidung denn auch der Auftrag weitergegeben, die Familientradition *aufrechtzuerhalten* („und es war klar dass äh, also, dass... ja er, unsere Tradition weiter, / I: mhmh / äh (1) geben wird“). Zwar lebt Dora selbst entsprechend ihrer jüdischen Haltung, doch kann die Verbindung zum Vater nur über die Beschneidung des Sohnes eingeholt werden – das heißt über die Etablierung einer fortdauernden Traditionslinie der *Weitergabe* der jüdischen Tradition. Die intergenerationelle Tradierung ist hier über eine männlich dominierte religiöse Praxis vermittelt – wobei in Doras Fall interessanterweise gerade sie als Frau die treibende Kraft bei der Beschneidung zu sein scheint. Damit lässt sich eine patrilineare Parallele durch religiöse Praxis zur ansonsten matrilinear strukturierten Weitergabe religiöser Identität über die Geburt durch eine jüdische Mutter konstruieren (vgl. Anidjar 1997; Mark 2003b). Es geht hier jedoch nicht ausschließlich um die Weitergabe einer bestimmten religiösen Tradition an die nächste Generation, sondern auch um die Kontinuierung und Aufrechterhaltung dieser Weitergabe selbst. So wird mit der Beschneidung nicht etwa bloß die Zugehörigkeit zum Judentum markiert, sondern vor allem der Auftrag zur Beschneidung auf den Sohn übertragen, der damit später als erwachsener Mann und potenzieller Vater in die Lage versetzt wird, seinen Sohn zu beschneiden. Die Beschneidung kann in diesem Sinne als Praxis der *Tradierung von Tradierungsfähigkeit* begriffen werden. Der Zukunftsbezug des Rituals wird damit gewissermaßen in eine unbestimmte ‚Dauer‘ hineinprojiziert und schafft eine fortlaufende Kontinuität, die über die Bestimmung der jüdischen Identität des jeweiligen

Kindes selbst hinausgeht. Diese zeithafte Struktur lässt sich mit Schmitz (1980a) als übergreifende gleichsam „unentschiedene Dauer der Dinge, Halbdinge, Zustände“ (Schmitz 1980a: 495) rekonstruieren. Auch in der Zeitstruktur jüdischer Beschneidungen wird damit individuelle Subjektivität transzendiert und zugunsten einer intersubjektiven, personal nicht mehr zu differenzierenden Tradierungsgeschichte, die im Modus der Dauer existiert, aufgelöst.

Um diesen Zusammenhang zu untermauern, soll etwas knapper auch auf den Fall von Anna und Boris eingegangen werden, die in der folgenden Sequenz die Beschneidung ihrer Söhne differenziert begründen:

Boris: Im Gese/ ja im Gesetz im Prinzip, äh das ist nicht unbedingt Gesetz dass achter Tag ja? / I: mhm / Gibt es verschiedene Möglichkeiten, / I: mhm / Baby ist krank oder aber, wenn möglich ist wenn gibt es keine andere Sache außer krank, achter Tag muss sein. / I: mhm / Im äh.. jüdische Talmud nu Gott hat gesagt „zum achten Tag du musst, äh beschnitten sein das ist, / I: mhm / deine.“ (2) nun, was da/ das ist das was du glaubst (meinen wir hier) / I: mhm / Gläubiger oder wie heißt das? / I: mhm / Bepa да [Glaube ja]?

Im: Ist der ist der Glaube.

I: mhmh

Boris: Ja mhm. (1) Nu.. wir machen äh nicht wegen, nu ich habe nicht wegen (2) {seufzend} unsere, Religion gedacht als ich äh habe dieses gemacht ja? / I: mhm / Wir machen das immer / I: mhm / und hoffen das wird, immer weiter machen / I: mhm (1) mhm / nur so (Transkription Anna und Boris, Z. 1856-1869)

Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet für Boris an dieser Stelle das religiöse „Gesetz“ („jüdische Talmud“). Hierdurch werde die Beschneidung am „achten Tag“, aber auch religiös legitimierte „verschiedene Möglichkeiten“ der Abweichung festgelegt („krank“). Eine solche abstrakte Begründung der Beschneidung im Sinne des ‚Glaubens‘ („Bepa да [Glaube ja]“) an die Notwendigkeit der Erfüllung einer religiösen Norm kontrastiert jedoch mit Boris‘ eigener Deutungslogik („ich habe nicht wegen (2) {seufzend} unsere, Religion gedacht als ich äh habe dieses gemacht“), die sich vielmehr anhand der Kategorie der *Tradition* charakterisieren lässt („Wir machen das immer / I: mhm / und hoffen das wird, immer weiter machen“). Wenngleich also die Religion als normative Prämisse einen Handlungsrahmen und damit ein vorgegebenes Muster des Rituals zur Verfügung stellt, ist das Motiv der Umsetzung die Eingliederung in eine Traditionsgemeinschaft („Wir“). Damit scheinen die „Religion“ bzw. religiöse Gesetze und Vorschriften eher für den Entstehungszusammenhang des Rituals bedeutsam, erhalten aber nur eine ‚sekundäre‘ Bedeutung in Bezug auf Boris‘ gelebte religiöse Praxis.

Wenngleich die Verwendung von Deutsch als Fremdsprache im Interview durch Boris eine wortwörtliche Analyse unter methodologischen Gesichtspunkten bis zu einem gewissen Punkt schwierig macht (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014b: 314f), ist die Art der Formulierung hinsichtlich der Zeitstruktur des Rituals dennoch aufschlussreich. Gerade in der Abwehr einer

konkret benennbaren religiösen Bedeutung wird deutlich, dass der Sinn der Beschneidung gerade in ihrem Fortbestand („Wir machen das immer“, „das wird, immer weiter machen“) besteht. Das Wort „immer“ verweist auf die Eingliederung in eine Dauer, eine Kontinuität, die im Fall von Boris mindestens das gegenwärtige Handeln („Wir machen“) und die zukünftige Tradierung („das wird“) umschließt. Dabei wird implizit eine Abstraktion von einem – wenn auch kollektiven – personal konzipierten Handlungsträger („Wir“, d.h. möglicherweise die Eltern, die Gemeinde, die Traditionsgemeinschaft, die Juden etc.) hin zu einer Transzendenz individualisierender Zurechnung vorgenommen („das wird“). Die Beschneidung umschließt also bereits die Annahme zukünftiger Beschneidungen oder zumindest die *Hoffnung* („hoffen“) auf die Fortdauer der Tradierung – darin liegt der eigentliche Sinn des Rituals.

Exkurs V: Fehlende Beschneidung als Zeichen der Exklusion

Auch in den Interviews aus dem muslimischen Sample ist ein solches Deutungsmuster fortdauernder ‚vertikaler‘ Tradierung – nämlich zwischen den Generationen – durchaus präsent. Der muslimische Theologe Uca kommt beispielsweise im Experteninterview gemäß dieser Sinnlogik auf die Bedeutung der Beschneidung zu sprechen. Jedoch erfährt die ‚Verbindungslinie‘ hier eine zusätzliche Bedeutungszuschreibung im Sinne einer ‚horizontalen‘ Linie, die die gegenwärtige muslimische Gemeinschaft repräsentiert, zu der man sich durch die Beschneidung zugehörig fühle – bei fehlender Beschneidung jedoch als ausgeschlossen gelte:

Uca: [...] es ist ein, ein ein ein ähm roter Faden sozusagen. Ein ein Band / I: mh / eine eine eine Linie, die nicht eh gebrochen wird. Ununterbrochene Linie. / I: mh / Ob man religiös ist, wenig religiös / I: mh / eh Kulturmuslim. Man lässt seinen Sohn eh beschneiden. / I: mh / Man lässt den Sohn beschneiden.

I: mh (2) mh (2)

Uca: Unbeschnitten sein ist ein, ist ein, ist eine Schande. / I: mh / Ist eine, ist eine gesellschaftliche Schande. / I: mh / Na du bist aber, bist du nicht eh ja. Das heißt es ist ein Zeichen {räuspert sich}, dass man ähm, dass man nicht ein M/ dass man nicht ein Mitglied einer muslimischen Gemeinde oder Gemeinschaft ist (Transkription Uca, Z. 252-258)

Der erste Teil der Sequenz lässt sich zunächst analog zu den Beschreibungen Doras sowie der von Anna und Boris verstehen. Das Ritual bildet einen „rote[n] Faden“, eine „[u]nunterbrochene Linie“, ein „Band“ also, dass der Verbindung und Vergemeinschaftung diene und damit den Einzelnen in zeitstruktureller Hinsicht in der Dauer einer Tradierungslinie auflösen könne. Ähnlich wie Dora, die ihren Vater als „nicht religiös“ beschrieben hatte und Boris, der seine Deutung der Beschneidung als Tradition von ihrer religionsgesetzlichen Verankerung unterschieden hatte, beschreibt auch Uca, dies gelte für unterschiedliche Konstellationen. Dazu führt er drei Abstufungen ein („religiös“, „wenig religiös“ und „Kulturmuslim“). Für alle diese Fälle gelte die Beschneidung im Sinne einer Verbindungslinie.

Die fortgesetzte Tradierung („Man lässt den Sohn beschneiden“) erscheint damit selbstverständlich. Nach einer kurzen Pause setzt er seine Darstellung dann jedoch mit einer Erläuterung fort, die einen Perspektivwechsel nötig macht. Während aus Sicht der Eltern die Verbindungslinie durchaus im Erhalt des Rituals über die Generationen bestehen könnte, ist das Ritual der Beschneidung als Vergemeinschaftungskriterium auch für den Beschnittenen selbst relevant. Anders als für das jüdische Ritual herausgearbeitet legt Uca jedoch den Fokus der Darstellung weniger auf den beschnittenen Körper als Zeichen der Zugehörigkeit und Inklusion etwa in den Bund mit Gott (vgl. Kapitel 5.a.ii). Vielmehr ist der *unbeschnittene Körper* für ihn ein Zeichen der *Exklusion aus der gegenwärtigen Gemeinschaft* der Muslime („Unbeschnitten sein ist ein, ist ein, ist eine Schande“, „ein Zeichen [...] dass man nicht ein Mitglied einer muslimischen Gemeinde oder Gemeinschaft ist“). Damit scheint sich der von Uca beschriebene verbindende „rote[] Faden“ nicht nur auf die ‚vertikale‘ Abfolge der Generationen in Vergangenheit und Zukunft, sondern auch die ‚horizontale‘ Vergemeinschaftung mit allen anderen gegenwärtig lebenden Muslimen zu beziehen.

Verantwortlichkeit der Eltern – Verpflichtungsstruktur der Beschneidung

An den Fällen von Dora sowie von Anna und Boris konnte demgegenüber für das jüdische Beschneidungsritual veranschaulicht werden, inwiefern ein Tradierungskontinuum nicht nur über die beständige ‚Weitergabe jüdischer Identität‘ hergestellt wird, sondern vor allem die Weitergabe des über diese Haltung begründeten *Auftrags* zur Weitergabe zentral ist. Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern das religionsgesetzlich vorgeschriebene Verpflichtungsgefüge als strukturelle Bedingung dieser Tradierungspraxis fungiert und welche Zuschreibungen damit einhergehen. Die folgende Passage entstammt dem Interview mit Rabbiner Aron, der – nach der Bedeutung des Rituals der Beschneidung für das Judentum gefragt – auf den Fall eines jungen Mannes innerhalb seiner Gemeinde zu sprechen kommt, der selbst nicht beschnitten ist und auch der möglichen Beschneidung seiner zukünftigen Söhne skeptisch gegenübersteht:

Aron: [...] er sagte „Ich muss doch, daran glauben, und davon überzeugt sein und dann mich beschneiden lassen.“ / I: mh / Und ich hab gesagt „Das hat damit überhaupt nichts zu tun, die Beschneidung ist, einfach, unser Zeichen (1) dass wir Gottes Bund akzeptieren (2) ähm..., und ob du jetzt mit daran arbeitest oder nicht, das ist dann deine Entscheidung aber die Beschneidung ist.. quasi (1) das was vorher kommt.“ / I: mhmh / Darum ist es ja bei Kindern wirklich, die haben ja keine Entscheidung darüber, / I: mhmh / ähm, sonst könnte man sagen „Wir warten bis die 60 sind und wenn sie ein gutes Leben ge/ als Juden geführt haben, dann dürfen sie beschnitten werden“ oder so / I: mhmh / aber da sag ich „Das ist ja eben nicht das.“ {schnieft} (1) Sondern dass Gott eigentlich einen Bund mit uns geschlossen hat, ziemlich bedingungslos (2) gesagt hat „I/ ich werde euer Gott sein, und ihr mein Volk, und dafür, als euer Zeichen, / I: mhmh / beschneidet ihr eure Kinder.“ / I: mh / Aber es ist ja nicht so, es ist, es steht steht ja nicht mal, wenn ihr die Kinder nicht beschneidet, dann br/ ist der

Bund gebrochen, so ist es nicht, aber ihr tragt das Zeichen des Bundes einfach nicht mehr. Also deswegen würd ich sagen jemand der nicht beschnitten wird ist natürlich trotzdem jüdisch, / I: mhmh / und, ähm... (2) dann war eine interessante Frage auch bei uns in der Gemeinde „Dürfen unbeschnittene Männer zur. Thoralesung aufgerufen werden“. / I: mhmh? / Wo ich gesagt habe „Das“ (1) „Was ist deine Meinung dazu?“ war die richtige Frage, da habe ich gesagt „Ich frage nicht (1) ob die Leute beschnitten sind.“ „Ja aber das ist keine Antwort.“ Habe ich gesagt „Doch, das ist meine Antwort, ich frage nicht.“ Also das ist / I: mh / einfach eine Sache (2) in dem Fall (2) interessiert es mich nicht, das ist dann deren Entscheidung. Aber, wenn es darum geht, dass die Eltern (2) sagen „Das Kind soll sich später entscheiden“ denk ich „Das ist nicht die Sache, du bist derjenige der da..fü/ für für verantwortlich ist / I: mh / und nicht das Kind.“ / I: mhmh / Also, darum ist es am achten Tag, und darum ist der Vater verpflichtet, einfach, ja (Transkription Aron, Z. 1915-1939)

Aron gibt zu Beginn der Sequenz zunächst unter Einbezug wörtlicher Rede („Ich muss doch, daran glauben, und davon überzeugt sein und dann mich beschneiden lassen“) die Position des mit ihm in Diskussion stehenden Gemeindemitglieds wieder. Dessen Deutung des Rituals im Sinne eines individuellen Glaubensbekenntnisses des jeweils Beschnittenen weist Aron jedoch zurück („Das hat damit überhaupt nichts zu tun“). Vielmehr entfaltet er vor dem Hintergrund dieser Kontrastfolie seine eigene Interpretation, die den frühen Zeitpunkt der Beschneidung („Darum ist es ja bei Kindern“, „sonst könnte man sagen ‚Wir warten bis die 60 sind [...]‘“, „darum ist es am achten Tag“) – anders als bei den im vorhergehenden Kapitel dargestellten leibbezogenen Argumentationslinien über Schmerz- und Erinnerungssemantik – mit der zeithaften Vermittlungs- und Verpflichtungsstruktur der Beschneidung, die über die Eltern führt, begründet („die Eltern (2) sagen ‚Das Kind soll sich später entscheiden‘ denk ich ‚Das ist nicht die Sache, du bist derjenige der da..fü/ für für verantwortlich ist / I: mh / und nicht das Kind.“, „darum ist der Vater verpflichtet“). Dass Aron hier auf diese relativ abstrakte Begründungslinie rekurriert, hängt sicherlich auch mit seiner Rolle als Rabbiner zusammen. Aus religionsgesetzlicher bzw. -wissenschaftlicher Perspektive ist die ‚umwegige Struktur‘ der Beschneidungspflicht ein viel diskutiertes Thema (vgl. Kapitel 2.b). In der Alltagswelt der befragten Familien spielt dieses Motiv möglicherweise eine weniger tragende Rolle, da eine Legitimation des Rituals auf einem solch abstrakt-theoretisierenden Niveau zumeist nicht notwendig ist.

Arons Argumentation soll dennoch an dieser Stelle genau analysiert werden, denn sie verdeutlicht anhand der komplexen Verpflichtungsstruktur den eigentümlichen zeitlichen Vermittlungscharakter, der dem Beschneidungsritual innewohnt. Nachdem Aron die Deutung der Beschneidung als Glaubensbekenntnis *des Beschnittenen* zurückgewiesen hat, bestimmt er sie als „unser Zeichen (1) dass wir Gottes Bund akzeptieren“. Wie schon in Kapitel 5.a.ii beschrieben kommt damit in erster Linie die Zeichenhaftigkeit des beschnittenen Körpers im Sinne der sichtbaren Zugehörigkeit zu einem sozialen Kollektiv („unser Zeichen“) in den Blick, die hier aber bereits um eine abstrakte symbolische Bedeutung („Gottes Bund“) ergänzt ist.

Interessant ist jedoch die Frage nach dem Subjekt („unser), das die zeichenhafte Zustimmung zu diesem Bund gibt. Erneut wählt Aron zur Erläuterung eine Formulierung im Plural („wir [...] akzeptieren“), was mit der individualisierten Zurechnung der Entscheidung, die der Mann aus der Gemeinde vorgeschlagen hatte („Ich“, „mich“) kontrastiert. Zudem wehrt er gerade die *Selbst-Bezeichnung* ab („Das hat damit überhaupt nichts zu tun“). Als Zurechnungsadresse kommt hier daher zunächst die ‚jüdische Gemeinschaft‘ als kollektive Entität in den Blick. Die Zustimmung zur Beschneidung als Zeichen des göttlichen Bunds wurde stellvertretend gewissermaßen schon durch Abraham als Urvater und Empfänger des Beschneidungsauftrags („I/ ich werde euer Gott sein, und ihr mein Volk, und dafür, als euer Zeichen, / I: mhmh / beschneidet ihr eure Kinder“) gegeben.¹⁸² Damit weist Aron nicht nur das vorgeschlagene individualisierte Subjekt der Beschneidung – jemand, der „überzeugt“ ist und sich daraufhin selbst „beschneiden“ lässt – zurück, sondern auch den dadurch suggerierten *Entscheidungscharakter*. Als Träger und beständige Erneuerer des bereits zugesagten göttlichen Bundes kämen zwar auch die Beschnittenen selbst in Frage, diese verfügten aber weder über die Entscheidung („die haben ja keine Entscheidung darüber“), noch die Verantwortung für die eigene Beschneidung. Die Beschneidung ist dagegen das, „was vorher kommt“ – als konkret verantwortlich für die Einhaltung des dauernden göttlichen Bundes kommen dagegen in dieser Passage ausschließlich die Eltern des Kindes in den Blick und hier spezifisch der „Vater“ („du bist derjenige der da..fü/ für für verantwortlich is“).

Erst zukünftig kommt der Beschnittene selbst dann als individuelles Subjekt ins Spiel, indem er „jetzt mit daran arbeite[]t“. Dies sei im Kontrast zum beschriebenen Verpflichtungscharakter der Beschneidung jedoch eine freie und individualisierte „Entscheidung“, die der jeweiligen Person selbst überlassen werde. Mit einem hypothetischen Beispiel führt Aron noch eine dritte Alternative der Deutung ein („sonst könnte man sagen ‚Wir warten bis die 60 sind und wenn sie ein gutes Leben ge/ als Juden geführt haben, dann dürfen sie beschnitten werden“). Hier kommt die Beschneidung neben der bereits verworfenen Auslegung als individuelles Glaubensbekenntnis und der favorisierten Interpretation als kollektivierendes Zeichen des Bundes erneut als *individualisierendes* Gratifikationsmerkmal in den Blick, das man sich gewissermaßen durch ein nach religiösen Maßstäben „gutes Leben“ verdient haben müsste. In der Explikation von Arons Deutung des Rituals zeigt sich jedoch, dass die logische Struktur

¹⁸² So lautet die entsprechende Stelle aus dem Alten Testament, in der Gott zu Abraham spricht: „Ich schließe meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen, Generation um Generation, einen ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein. [...] Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch“ (Genesis 17, 7-11).

durch die Verpflichtung der Eltern zur Beschneidung ihres Kindes am achten Tag genau umgekehrt ist: Am Anfang steht ein Zeichen, das – wie in Kapitel 5.a.ii gezeigt wurde – für den Beschnittenen selbst erst nach und nach im Verlauf seines Heranwachsens decodierbar ist und an dem er sich mittels eines guten Lebens *messen und bewähren* muss. Deshalb kann Aron den Bund auch als „ziemlich bedingungslos“ deuten – er gilt fast ohne eigenes Zutun. Und daher muss die Verantwortung *außerhalb* des Beschnittenen liegen, denn nur so ist es möglich, ihn im Fall einer nicht erfolgten Beschneidung zugleich innerhalb („jemand der nicht beschnitten wird ist natürlich trotzdem jüdisch“) und außerhalb des Bundes – z.B. durch den potenziellen Ausschluss von religiöser Praxis („Dürfen unbeschnittene Männer zur.. Thoralesung aufgerufen werden“?) – zu halten. Auch scheinen es bei Aron die Eltern zu sein, die nicht nur als Verantwortliche, sondern auch als potenzielle *Träger* des Zeichens der Beschneidung ihres Sohnes in Erscheinung treten („wenn ihr die Kinder nicht beschneidet, dann br/ ist der Bund gebrochen, so ist es nicht, aber *ihr* tragt das Zeichen des Bundes einfach nicht mehr“). Damit wird nicht nur die Zurechnung der Verantwortlichkeit gewissermaßen zwischen den Generationen ‚verschoben‘ und trägt einen vermittelten Charakter, sondern zugleich wird der Träger des Zeichens als individualisierter Referenzpunkt in der Dauer des Bundes transzendiert. Entsprechend dieser Argumentationslogik kann Aron Anfragen aus der Gemeinde nach dem Umgang mit Unbeschnittenen gewissermaßen auch ‚unentschieden‘ lassen („Ich frage nicht (1) ob die Leute beschnitten sind“), denn eine eindeutige Klärung ihres Status als Unbeschnittene würde ihnen religionsgesetzlich die Teilnahme an bestimmten religiösen Aktivitäten verbieten, gleichzeitig sieht Aron die Verantwortung für die *Ausgestaltung* des weiteren religiösen Lebens wie auch das Übertreten damit zusammenhängender Verbote bei dem Betreffenden selbst („in dem Fall (2) interessiert es mich nicht, das ist dann deren Entscheidung“). Für das Erfolgen der Beschneidung „am achten Tag“ kann und soll dagegen die Verantwortung nicht dem Beschnittenen zugewiesen werden. Aufgrund dieser Vermittlungsstruktur, der Verantwortung gegenüber einem *anderen*, insistiert Aron denn hier auch auf der Einhaltung der Verpflichtung („darum ist der Vater verpflichtet, einfach, ja“). Gottes „Bund“ wird damit nicht etwa zwischen dem Beschnittenen selbst und Gott als Akteur hergestellt, sondern er bezieht sich auf das gesamte „Volk“ und kann nur durch die Eltern eines Jungen als Initiatoren und Träger des Symbols immer wieder reproduziert werden. Zur Debatte steht mit der Beschneidung also zunächst nicht die symbolische Inklusion des Kindes, sondern gerade die der Eltern. So ist es durchaus denkbar, dass sich das Kind in Zukunft hinsichtlich eines religiösen Lebens noch einmal anders „entscheide[t]“, die Pflicht der Eltern bleibt davon unberührt.

Noch einmal dient im Folgenden der Vergleich mit einem Fall aus dem muslimischen Sample dazu, die Konturen der zeitlichen Vermittlungsstruktur der jüdischen *brit mila* zu schärfen. Abdi, ein muslimischer Gemeindeleiter und Vertreter einer konservativen islamischen Organisation geht im Folgenden auf Nachfrage der Interviewerin zusammen mit seiner Frau Aleyna auf die Zurechnung von Verantwortlichkeit für die Beschneidung anhand von Beispielen aus der Gemeindepraxis ein:

I: Und wer wär dann eigentlich verantwortlich, wenn derjenige nicht beschnitten ist?

Abdi: Ja bis zu einem bestimmten Alter natürlich die Eltern, aber ab einem bestimmten Alter ist er es selber. / I: mh / Das heißt, nehmen wir an, er hatte jetzt nicht besonders religiöse Eltern, die auch keinen Wert darauf gelegt haben, / I: mh / dann haben die auf jeden Fall schon einmal Schuld auf sich geladen, dass sie dem Kind diese Last nicht abgenommen haben. / I: mh / Aber wenn er ein bestimmtes äh Alter erreicht hat, wo er dann für sich selbst verantwortlich ist religionsrechtlich äh, muss er das selbst dann initiieren.

I: Ja. Welches Alter wäre das so ungefähr?

Abdi: Ja spätestens vor der Heirat würde ich sagen @ / I: ja, okay / und das kann mit 18 sein, das kann mit 30 sein. @Ich weiß ja nicht@, wann der jeweilige heiratet / I: Ja, mh, okay /, aber ich hab nun schon einige Fragen von Erwachsenen bekommen, / I: mh / aber noch nie von einem erwachsenen Muslim. / I: mh / Also

L Aleyna {Abdis Frau}: Ja doch, Konvertiten.

Abdi: Ja, also ich meinte jetzt von einem Erwachsenen, der als Muslim geboren ist

Aleyna: Ja

I: mh

Aleyna: Das äh, das gibt's eigentlich kaum.

Abdi: Das gibt's nicht. Also selbst die unreligiösesten, / I: mh / die nicht beten, nicht fasten, Alkohol trinken.

Aleyna: Also selbst das machen die.

Abdi: Das machen sie. (Transkription Abdi, Z. 1275-1301)

Abdi beantwortet die Frage nach der Verantwortlichkeit für das Ausbleiben der Beschneidung, die die Interviewerin aufwirft, zunächst auf einer sehr allgemeinen Ebene. Zunächst seien „bis zu einem bestimmten Alter“ die Eltern verantwortlich, danach der Sohn selbst. Interessanterweise geht Abdi jedoch in seiner Antwort über das Thema der Verantwortlichkeit hinaus, indem er es den Eltern als schuldhaftes Verhalten auslegt („dann haben die auf jeden Fall schon einmal Schuld auf sich geladen“), ihren Sohn nicht zu beschneiden. Die Entscheidung für eine Beschneidung ist demnach eine „Last“, die den Eltern zugewiesen ist. Die Beschneidung kommt damit auf den ersten Blick wie im Judentum für *diese* als eine Pflicht und Hürde in den Blick, die es zu überwinden gilt. Da im Islam die Religionsmündigkeit nicht altersmäßig festgelegt ist wie im Judentum – durch die *bar mitzwa* mit 13 Jahren bei Jungen bzw. die *bat mitzwa* mit zwölf Jahren bei Mädchen –, sondern über die Geschlechtsreife definiert ist, scheint hier jedoch keine eindeutige ‚Grenze‘ vorhanden zu sein, weshalb die Interviewerin an diesem Punkt nachhakt („Welches Alter wäre das so ungefähr?“). Abdis Antwort ist in diesem Zusammenhang überraschend, denn er benennt nicht etwa die Pubertäts- bzw. Adoleszenzphase, die man mit der körperlichen Geschlechtsreife in Verbindung bringen

könnte, sondern den Zeitpunkt der Hochzeit – gleichsam als *Ablauffrist* für die Möglichkeit der Durchführung der Beschneidung („spätestens vor der Heirat“). Dieser Termin muss nicht unbedingt in die Jugendphase fallen („und das kann mit 18 sein, das kann mit 30 sein“). Die Beschneidung erscheint in dieser Darstellung als Mittel der Vorbereitung auf den konkreten Vollzug des Geschlechtsakts, der nach streng religiöser Vorstellung nur innerhalb der ehelichen Gemeinschaft vorgesehen ist. Dies verweist auch auf ein Konzept von Hygiene und Reinheit, das gerade im muslimischen Feld mit der Beschneidung verbunden wird. Für den Betreffenden selbst erhält die Beschneidung dieser Darstellung zur Folge interessanterweise erst dann Relevanz, wenn sie für andere sichtbar wird – da es sich um einen Eingriff im Intimbereich handelt, kommen für Abdi und Aleyna deshalb offenbar ausschließlich sexuelle Kontakte für eine solche ‚Offenlegung‘ in Frage.

Der Wechsel von der ‚Theorie‘, d.h. den Ausführungen zu den religionsgesetzlichen Bestimmungen, zur Praxis, den Abdi dann markiert („aber ich hab nun schon einige Fragen von Erwachsenen bekommen“), macht allerdings deutlich, dass es sich bei den eben beschriebenen Konstellationen um einen rein hypothetischen Fall handelt – denn „das gibt’s eigentlich kaum“ bzw. „[d]as gibt’s nicht“. Bei erwachsenen Muslimen könne man dagegen davon ausgehen, dass sie beschnitten sind – „selbst die unreligiösesten, / I: mh / die nicht beten, nicht fasten, Alkohol trinken“. Implizit bestätigen Abdi und Aleyna damit erneut, dass die fehlende Beschneidung einen erwachsenen Mann aus der Gemeinschaft der Muslime ausschließe. Im Gegensatz zum Judentum, in dem die Eltern zwar auch die Verantwortung für die Beschneidung und damit die „Last“ der Umsetzung der Pflicht tragen, verweist das Zeichen des beschnittenen Körpers im Islam also direkt auf den Beschnittenen selbst. Dagegen bilden jüdische *Eltern* – wie an den vorhergehenden Beispielen gezeigt – den Bezugspunkt des zeichenhaften Zusammenhangs der *brit mila*.

(2) Umgang mit Bruchstellen in der Tradierungslinie

Die geschlechtliche Differenz, die in die Verpflichtungsstruktur jüdischer Beschneidung miteingeschrieben ist, schafft bisweilen Komplikationen. Dies zeigt sich in einer Passage relativ zu Anfang des Gesprächs mit Aron, in der er jedoch zunächst nicht beim Vater, sondern der Mutter des Beschnittenen ansetzt. Aron begründet in der folgenden Sequenz ausführlich, warum es für den Beschneider in der Regel wichtig ist, zu erfahren, ob die Mutter des Kindes jüdisch ist:

Aron: [...] weil der halt nur, beschneidet wenn die Mutter jüdisch ist, weil es halt / I: mh / eine rituelle Beschneidung ist, die natürlich nur bei jüdischen Kindern funktioniert. Was eine sehr eigenartige Situation produziert in manchen Fällen, denn verpflichtet zur Beschneidung ist der Vater.

I: mhmh

Aron: Und.. jüdische Kinder werden beschnitten. Wenn jetzt die Mutter jüdisch ist, ist das Kind jüdisch, wenn der Vater nicht jüdisch ist, hat er nicht die Verpflichtung sein Kind beschneiden zu lassen / I: mhmh / und ähm.. dann ist es halt, na ja, eine eigenartige Konstellation, und umgekehrt genauso. Wenn die Mutter nicht jüdisch ist, ist das Kind nicht jüdisch, aber der Vater ist jüdisch und ist zu..r Beschneidung / I: mhmh / seines Kindes verpflichtet, und dann.. gibt es einige Beschneider die sagen „Mach ich nicht, ich m/ beschneide halt nur jüdische Kinder.“ / I: mhmh / Ähm.., und dann muss man halt sehen, wie man das Ganze löst. (Transkription Aron, Z. 299-316)

Als erste zentrale, gleichsam notwendige Bedingung für die Beschneidung wird in der wiedergegebenen Passage das ‚Jüdisch-Sein‘ der Mutter genannt und erläutert („weil der halt nur, beschneidet wenn die Mutter jüdisch ist“). Eine zweite Bedingung ist, dass sich mit dem jüdischen Vater eine bestimmte Person verpflichtet fühlen muss, das Ritual zu initiieren („denn verpflichtet zur Beschneidung ist der Vater“). Wie beide Bedingungen ineinandergreifen, erläutert Aron ausführlich in der zitierten Passage.

Das Einschreiben geschlechtlicher Differenz – Geburtliche Matrilinearität vs. rituelle Patrilinearität

Zu Anfang der Sequenz scheint – im Gegensatz zur oben schon genannten Verpflichtung des *Vaters* – zunächst die religiöse Identität der *Mutter* die entscheidende Bedingung für das Stattfinden der Beschneidung zu sein. Ihr ‚Jüdisch-Sein‘ („wenn die Mutter jüdisch ist“) stellt Aron anfangs als eine grundsätzliche unhintergehbare Vorbedingung dar, die nach dem Alles-oder-nichts-Prinzip bestimmt, ob überhaupt weiter über eine Beschneidung nachgedacht werden kann („nur [...] wenn“). Die Begründung für diesen Umstand ist nun jedoch in mehrfacher Hinsicht interessant („weil es halt / I: mh / eine rituelle Beschneidung ist, die natürlich nur bei jüdischen Kindern funktioniert“): Zunächst wird hier eine ethnische¹⁸³ bzw. geburtliche Dimension religiöser Zugehörigkeit im Judentum unterstrichen, werden doch die durch eine jüdische Mutter geborenen mit den „jüdischen Kindern“ gleichgesetzt. Jedoch scheint dann das Argument der Voraussetzung jüdischer Identität für die Beschneidung (*wenn* jüdisch, *dann* Beschneidung) umgekehrt und zugunsten einer Erfolgslogik des Rituals („funktioniert“) re-interpretiert zu werden (*wenn* beschnitten und jüdisch, *dann* ‚erfolgreiche‘ Beschneidung). Es ist also keineswegs so, dass eine Beschneidung ohne Feststellung der ‚jüdischen Identität‘ der Mutter grundsätzlich nicht stattfindet, sondern der Status des Kindes – vermittelt über das ‚Jüdisch-Sein‘ der Mutter – ist vielmehr die Garantie für das

¹⁸³ Im Folgenden möchte ich für diese Dimension der Zugehörigkeit ausschließlich die Bezeichnung ‚geburtliche‘ Zugehörigkeit verwenden, da sie m.E. spezifischer auf den Modus der ‚Übertragung‘ der Zugehörigkeit verweist und zugleich jenseits generalisierender Deutungen des Judentums im Sinne einer ‚Volkszugehörigkeit‘ liegt.

‚Funktionieren‘, d.h. die Gültigkeit des Eingriffs als ‚rituelle Beschneidung‘. Damit werden gewissermaßen zwei Typen von Beschneidungen unterschieden: Während für den Erfolg der ersteren – der Beschneidung als körperlichem Eingriff – das physische Abtrennen der Vorhaut entscheidend ist, ist der Erfolg einer *rituellen* Beschneidung – die immer auch den ersten Typus miteinschließt – notwendig an die Geburt durch eine jüdische Mutter gekoppelt.

Ob die Beschneidung überhaupt zustande kommt, ist in der Regel jedoch zusätzlich durch die ‚jüdische Identität‘ des *Vaters* bedingt („wenn der Vater nicht jüdisch ist, hat er nicht die Verpflichtung sein Kind beschneiden zu lassen“). Die Einführung der geschlechtlichen Differenz in Verbindung mit der Zuweisung von Rollen und Verantwortlichkeiten erhöht damit die Komplexität bestehend aus idealerweise komplementär verlaufender geburtlicher Inklusion bedingt durch die Mutter und ritueller Inklusion durch die Beschneidung, die wie schon herausgearbeitet an eine auf Kontinuität ausgerichtete Zeitstruktur gekoppelt ist. Aron spielt die beiden Kombinationen, in denen die Komplementarität gerade *nicht* gegeben ist („eigenartige Konstellation, und umgekehrt genauso“), nun beispielhaft durch, wobei er die ‚Erfolgslogik‘ der Beschneidung in diesem Teil der Sequenz dem Fokus auf ihr *praktisches Zustandekommen* unterordnet.

Aron unterscheidet also zunächst klar zwischen einem geburtlich-matrilinearen („Wenn jetzt die Mutter jüdisch ist, ist das Kind jüdisch“) und dem rituell-patrilinearen Aspekt („der Vater ist jüdisch und ist zu.r Beschneidung / I: mhmh / seines Kindes verpflichtet“). Zu einer ‚Vollinklusion‘ kommt es nur, wenn beide Eltern jüdisch sind, da dann sowohl die geburtliche Zugehörigkeit über die Mutter als auch die rituelle Zugehörigkeit, die aus der ‚Pflicht‘ des jüdischen Vaters zur Beschneidung des Sohnes hervorgeht, gegeben ist.¹⁸⁴ Diese Doppelinklusion basiert allerdings auf einer Traditionalitätsfiktion, welche erst als solche zum Vorschein kommt, wenn das Ritual der Beschneidung durch die Zunahme interreligiöser Partnerschaften in seiner Tradierung in Frage gestellt wird. In diesen Konstellationen ist nur eine umwegige Inklusion möglich, die sich folgendermaßen darstellen kann: a) Ist der Vater des Kindes nicht jüdisch, obliegt ihm *nicht* die Pflicht zur Beschneidung des Sohnes, sodass diese potenziell ausbleibt und daher lediglich die geburtlich bedingte Zugehörigkeit zum Judentum über die Mutter besteht. Erfolgt die Beschneidung dennoch – beispielsweise auf Bestreben der

¹⁸⁴ Die symbolische Verdopplung der Beschneidung mit der Namensgebung lässt sich darüber hinaus als *appellative* Variante der Inklusion unterscheiden, ist allerdings nicht Gegenstand der hier zitierten Passage (vgl. Kap. 5.a.ii).

Mutter – ist sie jedoch gleichwertig mit der beschriebenen Vollinklusion unabhängig von der jüdischen Identität des Vaters. Die Verpflichtung des jüdischen Vaters wird damit im Verhältnis zur Rolle der Mutter zu einer Kann-Bestimmung – denn sie schließt die Übernahme der Verpflichtung durch andere nicht aus. b) Eine noch interessantere Konstellation tritt auf, ist die Mutter des Kindes nicht jüdisch, jedoch der Vater, denn dieser hat die Pflicht zur Beschneidung, allerdings prinzipiell nur seines (geburtlich bedingt) ‚jüdischen Kindes‘. Hier ist aus Arons Sicht nun von zwei verschiedenartigen Problemlagen die Rede. Zum einen kann es rein praktisch der Fall sein, dass der *mohel* eine solche Beschneidung ablehnt („gibt's einige Beschneider die sagen ‚Mach ich nicht, ich m/ beschneide halt nur jüdische Kinder‘“). Für diesen Fall scheint Aron zwar keine fertigen Lösungsvorschläge parat zu haben, aber das Hindernis scheint prinzipiell überwindbar („dann muss man halt sehen, wie man das Ganze löst“). Findet man allerdings Beschneider, die den Eingriff zumindest praktisch vollziehen, stellt sich erneut das Problem, dass in einem solchen Fall die Gültigkeit der *brit mila* in Frage gestellt ist („die natürlich nur bei jüdischen Kindern funktioniert“). Inwiefern eine nachträgliche – gleichsam ‚ethnisierende‘ – Inklusion etwa durch Übertritt hier ohne Weiteres anknüpfen kann, lässt Aron in dieser Passage jedoch offen.

Während der Rabbiner hier scheinbar dennoch *für* die Durchführung der Beschneidung optiert, auch wenn nur der Vater des Jungen jüdisch ist, und vor diesem Hintergrund das Finden eines Beschneiders als praktische Herausforderung ausweist, bezieht Anna im Familieninterview mit ihrem Mann Boris eine klar entgegengesetzte Position. Auf eine ähnliche Konstellation im Bekanntenkreis verweisend äußert sie ihr Unverständnis gegenüber den Anstrengungen der nicht-jüdischen Mutter zur Beschneidung ihres Sohnes:

Anna: [...] zum Beispiel jetzt in in Israel, gibt es unsere äh.. äh äh Bekannte das er ist Jude ja und die Frau / I: mhm / ist aus Ukraine / I und Im: mhm / äh sie ist nicht Jüdin, sie ist / I: mhm / ukrainisch oder was oder russisch / I: mhm / und äh in.. bei uns ist das über Mutter geht, Religion. Ist Mutter (1) ja dann.

L Boris: Wenn Mutter ist Jüdin, dann dann Kind ist Jude.

Anna: Und sie wollte selbst machen, {Bastian quengelt} diese Brit aber Ravvin macht nicht, er sagt „sind Sie nicht Jüdin“

I: Ah.. ok

Im: Ah ja

Boris: Ist verboten, / Im: ja / darf nicht, aber sie will trotzdem selber machen, / I: mhm / im Krankenhaus vielleicht

Im: Ja

I: Ach so, ok, so geht es dann auch.

L Anna: Ja „Sie können sie machen“ hat er gesagt, „ja in Kranken/“ aber Ravvin macht nicht weil, Kind ist nicht Jude [...] drei Monate schon, / Im: mhm / Junge und sie trotzdem will noch machen

Im: {schnalzt} Ach so, ja

Anna: Die Frau / I: mhm / ich sage „lassen Sie ihn in Ruhe, {Bastian schreit} darf nicht und darf nicht.“ „Nein“ sagt sie „ich wollte dass wie Vater ist Jude, muss man machen.“ / I: mhm / Ravvin machen nicht. @

Boris: Da gibt es auch solche Situationen, ja? / I: mhm / Wenn nicht Juden, dann / Im: ja ja / Ravvin macht nicht.

Anna: „Können Sie in Krankenhaus gehen und da machen“ hat er gesagt (Transkription Anna und Boris, Z. 3316-3363)

Anna schildert in der ausgewählten Passage den Fall von Bekannten „in Israel“, welcher der von Aron zuletzt geschilderten Konstellation entspricht: Der Vater ist jüdisch („er ist Jude“), nicht aber die Mutter („sie ist nicht jüdisch“). Zur Erklärung der damit zusammenhängenden Konsequenzen für die Beschneidung rekurrieren auch Anna und Boris auf die Regel der geburtlich-matrilinär bedingten Weitergabe ‚jüdischer Identität‘ („bei uns ist das über Mutter geht, Religion“, „Wenn Mutter ist Jüdin, dann dann Kind ist Jude“). Zwei Sachverhalte an diesem Fall erscheinen vor diesem Hintergrund in den Augen des Paares nun problematisch: *Erstens* ist es hier die Mutter, die die Initiative ergreift („sie wollte selbst machen“, „Die Frau“). Dies wird offenbar als übergriffig bzw. als Überschreitung des eigenen Zuständigkeitsbereichs wahrgenommen. Eine solche Überschreitung kann sich zum einen auf die geschlechterbedingte Rollenzuweisung – der *Vater* hat den Auftrag zur Beschneidung, nicht die *Mutter* – beziehen. Zum anderen erscheint die Anfrage der Mutter als Nicht-Jüdin als Einmischung in die Angelegenheiten anderer – sie wird als Außenstehende wahrgenommen, die im Bereich jüdischer religiöser Praxis nicht zu intervenieren hat („aber Ravvin macht nicht, er sagt ‚sind Sie nicht Jüdin““). *Zweitens* erscheint die (rituelle) Beschneidung durch einen jüdischen Beschneider im Fall eines nicht-jüdischen Kindes nicht nur nicht notwendig, sondern auch für den Rabbi nicht möglich („Ravvin macht nicht“) bzw. sogar verboten („darf nicht und darf nicht“). Hier handelt es sich also offenbar um eine wahrgenommene Grenzüberschreitung, die sich stärker auf das Kind („weil, Kind ist nicht Jude“) als auf die Mutter bezieht. Die Argumentation der Mutter („ich wollte dass wie Vater ist Jude“) läuft ins Leere, da das Ritual der Beschneidung religiöse Zugehörigkeit nicht stiftet, sondern nur zeichenhaft sichtbar macht.¹⁸⁵ Beide Aspekte – die religiöse Zugehörigkeit der Mutter und des Kindes – werden hier miteinander vermischt, wodurch erneut die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung deutlich wird. Die Eltern kümmern sich zwar konkret um die Beschneidung ihres *Kindes*, manifestieren bzw. repräsentieren damit jedoch – aus Sicht von Anna und Boris für den Fall der Mutter unrechtmäßigerweise – ihre *eigene* religiöse ‚Identität‘.

Für das Kind selbst kommt in diesem Fall nur noch eine Beschneidung „im Krankenhaus“ in Frage. Dass es dabei jedoch um etwas anderes geht als um das Ritual der *brit mila*, wird schon

¹⁸⁵ Anna und Boris blenden in ihrer Argumentation gegen eine solche nicht religiös zu begründende Beschneidung freilich den sozialen Kontext der jüdisch geprägten israelischen Mehrheitsgesellschaft aus, die eine Beschneidung selbstverständlich erscheinen lässt.

rein sprachlich deutlich. Während Aron eine rituelle Beschneidung bei fehlender ‚jüdischer Identität‘ der Mutter gleichsam nachträglich als ungültig erklärt hatte („nur bei jüdischen Kindern funktioniert“), gibt es bei Anna und Boris eine noch viel klarere sprachliche und auch räumliche Unterscheidung zwischen dem religionsgesetzlich legitimiertem Beschneidungsritual und einem medizinisch-körperlichen Eingriff. Das „Krankenhaus“ steht als sozialer Ort für einen medizinischen Eingriff außerhalb der religiösen Sinnwelt, wobei letztere der „Ravvin“ repräsentiert. Interessanterweise erwähnt das Paar jedoch den Begriff ‚Beschneidung‘ nicht einmal in der Passage. Mit „Brit“ wird dagegen die Kurzform von *brit mila* genutzt, womit der Verweis auf den ‚Bund‘ verbal explizit gemacht wird und die Beschneidung selbst nur als Teil des religiösen Rituals in Erscheinung tritt. Für den Fall der nicht-rituellen Beschneidung wird dagegen nur die Formulierung „machen“ genutzt („selber machen“, „sie machen“, „da machen“). Das, was letztendlich gemacht werden soll, bleibt demgegenüber unbenannt. Damit wird dem Eingriff auch seine Bedeutsamkeit abgesprochen, es geht hier lediglich um ‚irgendein‘ körperliches Tun, nicht um ein Ritual.

Die wahrgenommene Grenzüberschreitung führt bei Anna zu einer offenbar affektiv aufgeladenen, ablehnenden Reaktion. Das Kind möchte sie offenbar vor einem nicht notwendigen Eingriff schützen („lassen Sie ihn in Ruhe“). Hinsichtlich der Beschneidung vertritt Anna damit ein ‚exklusives‘ Modell, nach dem nicht nur das ‚Funktionieren‘ des Ritus davon abhängig ist, dass die geburtliche Inklusion als notwendige Bedingung einer Beschneidung erfüllt ist, sondern der Ritus als solcher für nicht-jüdische Kinder auch gar nicht in Frage kommt. Ein anderes Modell, welches demgegenüber als ‚inklusiv‘ beschrieben werden kann, vertritt der orthodoxe Beschneider Benyamin, welcher der rituellen Inklusion gegenüber der geburtlichen Herkunft des Kindes sogar den *Vorrang* einräumt:

Benyamin: [...] bei den Juden, äh das passiert viel mal, auch bei mir manchmal, dass ein äh.. Mann, zwei oder... v... mit ein... Beispiel die deutsche Frau / I: mhmh / und die Kinder sind nicht Juden / I: mh / aber Beschneidung (und der) muss machen ja, / I: mh / für seine Kinder. Und er weiß, die Kinder sind nicht Juden aber Beschneidung das ist die erste Sache. / I: mhmh / Wichtiger als Jude vielleicht ja / I: mhmh? Okay? / Komisch ein bisschen aber..., so ist das interessant ja / I: aha / so tief ja / I: ja / aber wieder, nicht in die.. in Kommunismus, nicht in die bei die Juden von äh.. die GUS-Staaten ja? / I: mhmh? / Aber anderen Juden war das sehr sehr wichtig, ja? / I: mh / Ja. Äh sie war so wichtig so lange, nicht so wichtig zu s/ bloß da können sein Jude oder sein beschnitten, ist wichtiger als als Jude, {halb lachend} (es ist) / I: {halb lachend} mhmh @/ komisch äh..., nicht logisch aber so ist es. / I: ja / Interessant ja? (Transkription Benyamin, Z. 353-363)

Die kurze argumentative Passage über die Bedeutung der Beschneidung thematisiert deren herausragende Wichtigkeit für jüdische Eltern. Hier setzt Benyamin das Ritual mit der geburtlichen Zugehörigkeit zum Judentum ins Verhältnis und schätzt es sogar als relevanter ein als das bloße ‚Jüdisch-Sein‘ im Zusammenhang mit der Geburt durch eine jüdische Mutter. Mit

dieser Auslegung wird die weiter oben von Aron beschriebene Bedeutung der geschlechtlichen Differenz gewissermaßen umgekehrt. Nicht die Geburt durch eine jüdische Mutter bildet die notwendige Bedingung einer rituellen Beschneidung, während der Vater eher die praktische Initiierung des Rituals unterstützt. In Benyamins Darstellung scheint dagegen der jüdische Vater maßgeblich dafür zu sein, dass eine Beschneidung stattfindet – weitgehend unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit der Mutter.

Der Vater ist damit nicht nur abstrakt durch ein Gebot zur Beschneidung seines Sohnes verpflichtet, sondern für ihn ergibt sich daraus eine konkrete praktische Notwendigkeit („Beschneidung (und der) muss machen“, „das ist die erste Sache“) – selbst wenn die Kinder „nicht Juden“ sind. Benyamin nutzt hier eine stark generalisierende Form der Darstellung („bei den Juden“) und nimmt davon lediglich die in der ehemaligen Sowjetunion sozialisierte jüdische Bevölkerung aus („nicht in die.. in Kommunismus“), was deutlich macht, dass er hier nicht nur von Extremfällen berichtet, die ihm „manchmal“ begegnen, sondern, dass dies auch mit seinen eigenen Vorstellungen zur Bedeutung der Beschneidung korrespondiert („Wichtiger als Jude vielleicht“, „so tief ja“, „beschnitten, ist wichtiger als als Jude“).

Interessanterweise beschreibt Benyamin jedoch selbst die Gewichtung zwischen geburtlich bedingter religiöser Zugehörigkeit und Beschneidung als „komisch“ bzw. „nicht logisch“. Betrachtet man das Kind für sich genommen, ist dieses Verhältnis auf den ersten Blick auch merkwürdig, denn die Beschneidung erhält ja nur im religiösen Kontext eine spezifische Bedeutung. Ist das Kind nicht religiös, ist sie für dieses auch später im Leben gleichsam irrelevant bzw. im Sinne von Anna und Boris gar eine unnötige Belastung. Betrachtet man das Ritual dagegen mit Bezug auf seine zeithaft vermittelte Verpflichtungsstruktur erscheint diese Gewichtung keineswegs widersprüchlich – denn hier geht es nicht um Kinder, die keinerlei familiären Bezug zum Judentum aufweisen, sondern der jüdische *Vater* wird in den Beispielen Benyamins gleichsam vorausgesetzt („bei die Juden“, „ein äh.. Mann“). Daher stellt sich die Frage, für *wen* die Beschneidung wichtiger ist als das ‚Jüdisch-Sein‘: Als *erstes* kommt der Vater selbst in den Blick, „muss“ dieser doch die Beschneidung „machen“. Das heißt, ein jüdischer Vater bekennt sich damit zum göttlichen Bund, erhält ihn in der Dauer und ist zugleich Träger des Zeichens der Beschneidung an seinem Sohn. Da der beschnittene Körper des Sohnes auf die religiöse ‚Identität‘ des Vaters verweist, ist es durchaus möglich, dass das Ritual für ihn wichtiger ist als die geburtlich bedingte religiöse Zugehörigkeit des Kindes, denn diese verweist ausschließlich auf die Mutter. Die Beschneidung erscheint damit erneut zunächst für die Elterngeneration bedeutsam, während die Individualität des Kindes in dessen Zeichenhaftigkeit

aufgeht und zugleich in der etablierten Dauer der Vermittlungsstruktur transzendiert wird. *Gleichzeitig* erhält die Beschneidung auch für das Kind die gleiche basale zeichenhafte Bedeutung, denn beschnitten zu sein impliziert dieser Argumentationslogik zufolge, einen jüdischen Vater zu haben, was möglicherweise aus Benyamins Perspektive höher gewichtet wird, als geburtlich jüdisch zu sein, sprich, eine jüdische Mutter zu haben.

Transzendieren generativer Brüche durch Traditionalitätsfiktion

Wie aus den Beispielen im vorhergehenden Abschnitt sowie der Fallübersicht in Kapitel 4.b.iii deutlich wird, ist die idealtypische Konstellation einer Geburt durch eine jüdische Mutter und einen jüdischen Vater, der selbst beschnitten ist und die Beschneidung maßgeblich initiiert und verantwortet, zumindest für in Deutschland lebende Juden keineswegs der ‚Normalfall‘. Interessanterweise führt aber die Beschneidung, sofern sie erfolgt, zu einer Etablierung von Dauer, die mögliche generative Brüche in der Tradierung des Judentums – z.B. durch die teils „forcierte Säkularität“ (Wohlrab-Sahr et al. 2009) im Zuge religiöser Diskriminierung und Verfolgung in der ehemaligen UdSSR oder durch religionsverschiedene Partnerschaften – transzendiert und stattdessen die Wahrnehmung einer *fortdauernden Tradierungslinie* generiert. Die an eine geschlechtlich differenzierte Verpflichtungsstruktur gekoppelte zeithafte Vermittlungsstruktur der Erzeugung eines Tradierungskontinuums in der Dauer basiert damit auch auf einer *Traditionalitätsfiktion*. Diese umschließt sowohl den geburtlich-matrilinaren als auch den rituell-patrilinaren Aspekt. Die geburtliche Dimension der Zugehörigkeit suggeriert, es handele sich hierbei ausschließlich um eine ethnisch-naturalisierend zu verstehende ‚Vererbungslogik‘. Interessant ist nun aber, dass durch Konversion die gleiche quasi-geburtliche Zugehörigkeit etabliert wird und unhinterfragt ebenfalls im Sinne einer fortdauernden Tradierungslinie Bestand hat. Im Zusammenspiel mit der Beschneidung ist dieses Tradierungskontinuum dann gewissermaßen ‚doppelt‘ abgesichert. Daran wird zudem deutlich, dass es mit Bezug auf das Konzept der Generation um eine generalisierte ‚jüdische Generationenfolge‘ und weniger um eine konkrete familiale Tradierungslinie geht.

Am Fall von Maya und Daniel möchte ich diesbezüglich aufzeigen, inwiefern insbesondere eine religionsverschiedene Ehe für das Zustandekommen der Beschneidung problematisch werden kann und wie die Beteiligten damit umgehen. Die aus Israel stammende Maya berichtet hier von der Vorbereitung der Beschneidung ihres ältesten Sohnes aus erster Ehe mit einem nicht-jüdischen deutschen Mann und damit zusammenhängenden Diskussionen auch mit der Rabbinerin:

Maya: [...] da war das dann {räuspert sich} / I: mhmh / ein Thema. Die ganze Zeit. / I: ja / Also die ganze Schwangerschaft {Tür klappert} also ist das ist so wie eine Namen / I: mhmh / ja? / I: mhmh / Da streitet man die ganze.. / I: @ / Schwangerschaft durch ne? / I: mhmh / Und am Ende gewinnt eine @ / I: @ / und ähm.., ja und äh deswegen bin ich auch zu Rabbiner gegangen, weil ich / I: mhmh / dachte, sie kann mir dabei helfen, / I: mhmh / äh ich war sehr enttäuscht. / I: mhmh / Ich denke, die hier werden anders reagieren die Rabbiner die.. wir jetzt / Daniel: ja ja, ja ja / haben, ähm..

L Daniel: XX {nennt Nachnamen der ehemaligen Rabbinerin} war da einen Monat weg

L Maya die... also i/

ich fühlte mich betrogen. Wirklich, also / I: mhmh / ähm.. pfff (1) äh... i.. sie kam zu mir nach Hause und sagte / I: mhmh / meinem Exmann dass es, okay ist, wenn das Kind nicht beschnitten ist, ich saß vorher mit ihr in der Gemeinde, und / I: mhmh / hatte erklärt, wie wichtig {klopft} das ist für @mich@ / I: mhmh / und dann ähm, ja {klopft}. / I: mhmh / (1) Ich kann auch nicht erklären, äh.. warum ist das für mich wichtig ist. / I: mhmh / Das ist einfach so.

I: mhmh

L Daniel: Der Brit. (1) Der (Brit)?

L Maya: Ja, aber das ist.. mh... (1) also ich ha/ ich hatte auch so Listen gemacht für.. pro und con/ und / I: @ja?@ / ja ja ja weil mein Exmann war so äh sehr schwer zu überzeugen dass das überhaupt wichtig ist. (Transkription Maya und Daniel, Z. 345-369)

In der hier abgebildeten Sequenz macht Maya deutlich, inwiefern die Beschneidung bereits während der Schwangerschaft ein „Thema“ für sie war und sich zum Gegenstand eines Machtkampfs mit ihrem nicht-jüdischen Exmann entwickelt hat, der zunächst gegen den Eingriff ist („sehr schwer zu überzeugen“). Maya setzt sich mit ihrem Beschneidungswunsch zwar am Ende durch, muss aber diverse Hürden überwinden, wozu nicht nur die Überzeugung ihres damaligen Mannes („so Listen gemacht für.. pro und con/“), sondern auch ‚Gegenwind‘ von gänzlich unerwarteter Seite gehört: Die damals zuständige Rabbinerin, von der sich Maya Expertenunterstützung erhofft („sie kann mir dabei helfen“), da sie als Teil der jüdischen Gemeinde aus Mayas Sicht auf ihrer Seite stehen müsste, erklärt dem Exmann überraschenderweise „dass es, okay ist, wenn das Kind nicht beschnitten ist“. Wie schon gezeigt gibt es für religionsverschiedene Ehen im Hinblick auf die Beschneidung keine eindeutigen Vorgaben und so entsteht auch in diesem Fall eine prinzipielle Offenheit, da der nicht-jüdische Vater nicht zur Beschneidung seines jüdischen Sohnes verpflichtet werden kann. Während es in den zuvor präsentierten Beispielen ausschließlich um die Initiierung der Beschneidung bzw. ihre grundsätzliche *Möglichkeit* ging, steht hier die *Verweigerung* der Zustimmung eines Partners im Mittelpunkt. Die Rabbinerin wird hier zur Konfliktpartei, die eine Güterabwägung vornehmen muss.

Wie sich dabei zeigt, tritt auch mit der Geburt eines geburtlich bedingt jüdischen Sohnes keineswegs ein Automatismus in Kraft, der selbstverständlich zur Beschneidung führt. Der idealtypisch konzipierte Zyklus der Weitergabe der Tradition sowie die Tradierung von Tradierungsfähigkeit durch die Beschneidung muss immer wieder aufs Neue durch konkrete Akteure aktiviert und reproduziert werden. Ein solcher Traditionszusammenhang stellt sich

dann weitgehend unproblematisch dar, wenn beide Partner jüdisch sind, wird jedoch in den Fällen zur Herausforderung, in denen religionsverschiedene Partnerschaften Ausgangspunkt der Familiengründung sind. Im Fall von Maya führt das zu einem regelrechten Kampf um die Deutungshoheit innerhalb der Ehe. Damit entsteht offensichtlich eine Begründungspflicht hinsichtlich der Beschneidung, die in traditionellen Kontexten nicht nur nicht notwendig ist, sondern regelrecht abgewehrt wird („Ich kann auch nicht erklären, äh.. warum ist das für mich wichtig ist. / I: mhmh / Das ist einfach so“). Gerade die Selbstverständlichkeit des Rituals ist Ausweis der fortdauernden Tradierungslinie und damit ein Bestandteil der Traditionalitätsfiktion, die hier in dem Moment prekär wird, wo eine Erklärung seitens des Ehemannes eingefordert wird. Mayas setzt in ihrer eigenen Deutungslogik die Wichtigkeit der Beschneidung dagegen gleichsam als Prämisse voraus und verstärkt dies sprachlich durch die Wiederholung der Aussage („wie wichtig {klopft} das ist für @mich@“, „warum ist das für mich wichtig“, „dass das überhaupt wichtig ist“). Eine Begründung gibt sie dabei nicht an – im Gegenteil, gerade die Unerklärbarkeit („Ich kann auch nicht erklären“) ist Teil der Aufladung des Rituals mit absoluter unhinterfragbarer Bedeutung. Impliziert ist damit also nicht nur ein Nicht-Erklären-Können, sondern auch ein Nicht-Erklären-Wollen und -Müssen. Die Beschneidung ist aus Mayas Sicht eben nichts Erklärungsbedürftiges und bedarf als solches keiner Rechtfertigung.¹⁸⁶

Vor dem Hintergrund dieser komplizierten Familienkonstellation ist besonders interessant, wie die Bedeutung der Beschneidung auf ganz abstrakter Ebene wie auch auf den Fall der beiden Kinder bezogen aus Mayas und Daniels Sicht *nachträglich* gerahmt wird. Entsprechend der erläuterten Traditionalitätsfiktion spielt hier weder der ‚Bruch‘ durch die religionsverschiedene Ehe mit dem früheren Mann Mayas noch Daniels eigene frühere Konversion zum Judentum eine Rolle. Stattdessen steht für Daniel zunächst die aus der Vergangenheit fortdauernde Tradierungslinie im Sinne des göttlichen ‚Bunds‘ und des Einschlusses in ein ‚Volk‘ im Mittelpunkt:

Daniel: [...] wenn Sie es jetzt mal zurückverfolgen, / I: mhm / ein paar tausend Jahre. Ähm, durch die Beschneidung wird man Teil, des Volkes Israel. Das ist das Zeichen / I: mhm / dieses Bundes. / I: mhm / Das heißt man ist, zwar geboren als Jude. Aber das ist eben der Zeichen des Bundes. / I: mhm / Und der Zeichen ist, also das Zeichen ist, dass man / I: mhm / dazu gehört. Dass Mann mit, Doppel-„n“ dazugehört. Ähm, und deswegen ist es äh, für f/, immens wichtig, das ist / I: mhm / eigentlich so ein Punkt [...]

Maya: Also äh für mich ähm, das ist sehr wichtig. Aber (2) ich denke weil, ich bin so aufgewachsen. / I: mhm / Und deswegen das ist so so wie den/, den Namen, die Kinder. / I: mhm / Das ist, ich finde hier, also ich find das sehr traurig das die äh, die Leute die tragen Namen, die haben keine echte Bedeutung. / I: mhm / Und ähm, das ich versteh das nicht. / I: mhm / Ähm, ich find das echt {Daniel

¹⁸⁶ Vgl. das Interpretationsbeispiel zum Fall von Eva in Kapitel 4.b.iv.

räuspert sich} schade.. Und und solche Sachen ich muss nicht, äh.., für mich das ist, das muss so sein.
/ I: mhm / Ja die Beschneidung und auch ein Name mit einem Sinn. (Transkription Maya und Daniel,
Z. 1270-1291)

Gleich zu Beginn der Sequenz schließt Daniel hier in der zeitlichen Dimension an eine aus der Vergangenheit fort dauernde Tradierungsgeschichte an („wenn sie es jetzt mal zurückverfolgen, / I: mhm / ein paar tausend Jahre“). Gewissermaßen ruft auch er damit wie schon Aron die ‚Ursprungserzählung‘ der Thora auf (vgl. Genesis 17). Die rituell konstituierte Zugehörigkeit „durch die Beschneidung“ wird dabei erneut mit der ethnisierten Form der Zugehörigkeit („wird man Teil, des Volkes Israel“) vermischt. Dass es sich auch bei letzterer („man ist, zwar geboren als Jude“) um eine Traditionalitätsfiktion handelt, wird nur dann sichtbar, wenn man die Tatsache in Rechnung stellt, dass Daniel selbst zum Judentum konvertiert ist, also offenbar selbst nicht durch eine jüdische Mutter geboren wurde, und sich erst in diesem Zusammenhang beschneiden ließ. Hinsichtlich der Deutung der Beschneidung stellt Daniel zunächst deren Zeichenhaftigkeit in den Vordergrund („das ist eben der Zeichen“). Jedoch benennt er dafür keine konkrete Zurechnungsadresse, die Beschneidung ist auf einer relativ abstrakten Ebene das kollektivierte „Zeichen des Bundes“ und damit nicht individuell zurechenbar, sondern es existiert in der Dauer. Schließlich versucht er den Zeichenträger jedoch als *Bezeichneten* zu identifizieren („dass man / I: mhm / dazu gehört. Dass Mann mit, Doppel-,n‘ dazugehört“): Während das unbestimmte „man“ zunächst noch offenlässt, ob hier eine Bezeichnung der Eltern als Initiatoren der Beschneidung oder des Beschnittenen selbst erfolgt, scheint die Präzisierung „Mann mit, Doppel-,n“ sich explizit auf den von der Beschneidung körperlich Betroffenen zu beziehen.¹⁸⁷ Mit dieser Individuierung der rituellen Herstellung von Zugehörigkeit deutet sich im empirischen Material auch in der Dimension der Zeit eine *Inklusionsdynamik* an, die sich komplementär zur beschriebenen zeithaft vermittelten *Transzendenzstruktur* des Rituals verhält, aber zugleich immer bezogen ist auf das aus der Vergangenheit in die Zukunft fort dauernde Tradierungskontinuum (vgl. Kapitel 5.b.ii).

Synchronisierung geburtlicher, ritueller und appellativer Tradierung

Während Daniel in seiner Deutung auf dieser sehr abstrakten Ebene bleibt – als Konvertit kann er die Traditionalitätsfiktion nur auf dieser Ebene aufrechterhalten, gibt es doch für ihn familial keine Entsprechung –, setzt Maya bei ihrer eigenen Familiengeschichte und ihrem sozialen Umfeld an („ich bin so aufgewachsen“). Die Zurechnung der Bedeutung erfolgt damit auf sie persönlich, nicht jedoch auf den Beschnittenen („für *mich* ähm, das ist sehr wichtig“). In diesem

¹⁸⁷ Denkbar wäre allerdings hier auch der Vater des Beschnittenen.

Zusammenhang vergleicht sie die Beschneidung mit der wohlüberlegten Vergabe des Namens („das ist so so wie den/, den Namen“). Auch mit diesem müsste eine „echte Bedeutung“ einhergehen („ein Name mit einem Sinn“). Da hier eine genauere Erläuterung ausbleibt, ist offen, ob damit zusätzlich eine individualisierte Bedeutung in Bezug auf das Kind verbunden ist oder ob es sich um die Praxis der Weitergabe im Sinne der im vorhergehenden Kapitel beschriebenen symbolischen Verdopplung der Beschneidung durch die Namensgebung handelt, die ebenfalls eher eine durch die Eltern reproduzierte Tradierungslinie betont. Damit tritt neben den geburtlich-matrilinaren und rituell-patrilinaren Aspekt des Tradierungskontinuums noch eine appellative Variante, die ebenso mit Bedeutung im Sinne der Tradierung von Tradierungsfähigkeit aufgeladen ist. Alle drei Tradierungsmodi werden idealtypischerweise miteinander synchronisiert, d.h. sie wirken weitgehend parallel und sich wechselseitig verstärkend.

(3) Lineares Prozessmodell: Tradierungskontinuum durch Transzendenz in der Dauer

Um die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung auf Basis ihrer inhärenten Verpflichtungsstruktur zu veranschaulichen, erfolgt hier eine Visualisierung in Form eines ‚linearen‘ Prozessmodells. Denkbar wäre auch die Visualisierung als Zyklus, Kreis bzw. Spirale, denn den Kern bildet die *fortwährende* Reproduktion des Rituals auf Basis des in die Vergangenheit und Zukunft gerichteten Verweisungszusammenhangs der Beschneidung. Zudem bezieht sich das Tradierungskontinuum auf die jüdische Generationenfolge als solches und weniger auf eine familiäre Abfolge von Beschneidungen in unterschiedlichen Generationen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurde an dieser Stelle jedoch (noch) auf eine solche Darstellung verzichtet. Die jeweils unvollendeten Linien in der folgenden Abbildung (vgl. Abb. 3) verweisen auf die zeitlichen Anschlussstellen zu vor- und nachgelagerten Generationen, ohne dass die prinzipiell unendlich fortdauernden Bezüge hier genau ausgeführt werden können:

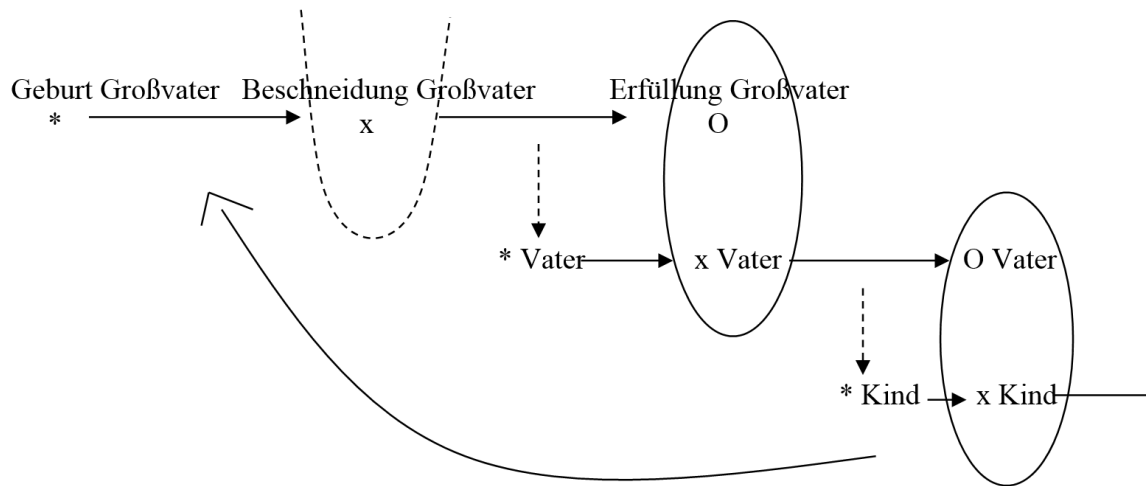


Abb. 3: Lineares Prozessmodell der Beschneidung

Das Modell verdeutlicht die zeithafte Vermittlungsstruktur, die der Beschneidung inhärent ist und zur Etablierung eines Tradierungskontinuums in der Dauer führt. Jede erfolgte Beschneidung verweist auf die vorhergehende Generation, denn sie ist immer (auch) als ‚Erfüllung‘ eines Verpflichtungsauftrags der jeweiligen Eltern¹⁸⁸ zu betrachten. Dieser Verpflichtungsauftrag ist nur deshalb wirksam, da die Beschneidung der Eltern wiederum im Verpflichtungsauftrag der Großeltern fundiert ist – fundiert wiederum im Verpflichtungsauftrag der Urgroßeltern und so weiter und so fort. Zugleich wird mit der Beschneidung der Auftrag weitergegeben, das Ritual in der nächstfolgenden Generation weiter zu tradieren, die wiederum zur Weitergabe verpflichtet ist und so weiter und so fort. Durch diese Struktur wird ein Tradierungszusammenhang hergestellt, der das zeithafte Transzendieren der individuellen Existenz in der rituellen Dauer ermöglicht. Die angedeuteten Formulierungen eines unendlichen Regresses sind Ausweis der Tatsache, dass hier eine fortlaufende Kontinuität in Richtung ‚Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘ hergestellt wird. Das Prozessmodell erscheint modalzeitlich betrachtet zunächst entsprechend den Pfeilrichtungen des je individuellen Lebenslaufs grundsätzlich in die Zukunft gerichtet, jedoch ist der Verweis auf die Vergangenheit eigentlich stärker als der auf die Zukunft, da die Geburt und Beschneidung weiterer Kinder prinzipiell ungewiss sind. Jede vollendete Beschneidung verweist dagegen auf den *Tradierungserfolg* früherer Generationen und dies sogar, falls in der Vergangenheit tatsächlich keine Beschneidungen erfolgt sind (Traditionalitätsfiktion). Die Begriffe ‚Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘ haben jedoch andererseits als modalzeitliche Unterscheidungen im Zusammenhang

¹⁸⁸ Wobei der Einfachheit halber hier nur die männliche Tradierungslinie nachgezeichnet ist. Die Komplexität der geschlechtlichen Differenz einzufangen, würde das Prozessmodell in seiner jetzigen Form sprengen.

mit der Dauer der zeithaften Vermittlungsstruktur keine eigenständige Relevanz. Nur aus der Perspektive jeder einzelnen Generation gedacht (des Kindes, des Vaters, des Großvaters etc.) eröffnen sie eine Blickrichtung – in der ‚Draufsicht‘ der strukturellen Ebene der Transzendenz verlieren sie dagegen an Gültigkeit.

Die ritualtheoretische Annahme, dass religiöse Rituale in engem Zusammenhang mit den Konzepten von Tradition und Tradierung stehen (vgl. Kapitel 2.e.iii), kann damit aufgegriffen und zugleich für das Beschneidungsritual ausdifferenziert werden. Hervieu-Léger (2006 [1993]) geht davon aus, dass man nur dann von Religion sprechen könne, wenn im Zuge des Glaubensakts auch die Autorität der *Tradition* angerufen werde (vgl. ebd.: 76). Sich einer von der Vergangenheit in die Zukunft reichenden Traditionslinie des Glaubens zugehörig zu fühlen („commitment to a chain of belief“, ebd.: 81), sei dabei entscheidend:

„It is not the continuity itself that matters but the fact of its being the visible expression of a lineage which the believer expressly lays claim to and which confers membership of a spiritual community that gathers past, present and future believers.“ (ebd.)

So arbeitet auch Hervieu-Léger die Bedeutung der Herstellung von Kontinuität heraus, die aus einer unbestimmten Vergangenheit fort dauert (vgl. ebd.: 86f). Mithilfe der Terminologie Hermann Schmitz‘ (1964) kann von der Etablierung einer ‚Dauer‘ des Traditionszusammenhangs gesprochen werden. Hervieu-Léger (2006: 83) zufolge besteht deren Funktion darin, den religiösen Glauben zu legitimieren. Durch religiöse Rituale wird also einerseits eine Tradierungslinie konstituiert und reproduzierend abgesichert, andererseits fungiert sie als Anrufungsinstanz zur Gewährleistung des Einhaltens religiöser Rituale.

Die zeithafte Vermittlungsstruktur des Beschneidungsrituals zeigt auf den ersten Blick genau solch ein Muster. Gleichwohl lässt die Analyse im Fall der Beschneidung den Blick auf eine sehr viel komplexere Struktur zu: Die zeithafte Vermittlungsstruktur ist bereits in die Verpflichtungsstruktur des Rituals der Beschneidung normativ eingebaut. Die gewissermaßen umwegige Zurechnung auf die jeweiligen Eltern als Verantwortliche und Initiatoren der Beschneidung bei gleichzeitiger Tradierung eines Tradierungsauftrags etabliert einen intergenerationell vermittelten Verweisungszusammenhang, der sich im Ritual beständig reproduziert. Dies ermöglicht in zeitstruktureller Hinsicht eine Transzendenz individuell-gegenwärtiger Existenz in der Dauer. Zugleich gibt es gewissermaßen zwei ‚Sollbruchstellen‘ dieses Tradierungskontinuums: Zum einen schafft die geschlechtliche Differenzierung der ‚Pflicht zur Beschneidung‘ eine Komplexität, die die hier abgebildete Linearität in mehrere Richtungen ‚ausfasert‘ und die Möglichkeit ‚loser Enden‘ lässt, an die – je nach ‚Bedarf‘ – mehr

oder weniger angeknüpft werden kann. Zum anderen wird im Rahmen einer Traditionalitätsfiktion auch dort an eine Tradierungslinie in der Dauer angeknüpft, wo die Generationen zuvor faktisch von der Beschneidung nicht betroffen waren. Damit wird deutlich, dass die Dauer und Linearität der Tradierung eine idealtypische Konstellation ist, die im Feld als normative Orientierung dient, aber keineswegs die ‚Mehrheit‘ oder auch nur einen größeren Teil der Fälle repräsentiert. Im folgenden Kapitel zeigt sich, dass dies zudem nur die eine Seite der Medaille ist. Die Transzendenzstruktur zeithafter Bezüge entfaltet sich nur im Zusammenhang mit einer Inklusionsdynamik, die ebenfalls in das Ritual eingeschrieben ist.

5.b.ii Entfaltung einer Inklusionsdynamik

Die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung lässt sich ebenso anhand der beiden Pole der Transzendenz und Inklusion rekonstruieren wie die im Kapitel zuvor vorgestellte Leibstruktur. Auch taucht der Beschnittene selbst in der Dauer der Transzendenzstruktur wiederum nicht unmittelbar als eigenständiges Individuum auf, sondern bildet lediglich einen Verweisungspunkt des Rituals, auf den die Weitergabe der Weitergabe etc. gerichtet ist. Der zeithafte Bezug auf die Eltern als ‚Verantwortliche‘ der Beschneidung ist durch die der Beschneidung zugrundeliegende Verpflichtungsstruktur dagegen einerseits unmittelbarer, gleichzeitig lässt sich deren Pflicht nur vermittelt über den jeweiligen Sohn erfüllen.

Betrachtet man – im Gegensatz zum bisherigen Fokus auf die Etablierung von Dauer – unter der Berücksichtigung modal- und lagezeitlicher Kategorien, wie in den Interviews von jüdischen Beschneidungen erzählt wird, rückt auch der zu Beschneidende selbst ins Zentrum der Zurechnung und es entfaltet sich eine Inklusionsdynamik, die an dessen *Eigenzeit* orientiert ist. Die Rede ist deshalb von ‚Dynamik‘, da durch die Beschneidung gleichsam nur ein Ausgangspunkt gesetzt wird. Die Inklusion ist zeithaft insofern vermittelt, dass erst zu späteren Zeitpunkten der individuellen Lebensgeschichte das hier entstehende ‚Potenzial‘ aufgegriffen und erfüllt werden kann. Im Gegensatz zur rekonstruierten leiblichen Struktur des Beschneidungsrituals geht es hier aber nicht um ein mehr oder weniger von außen angeregtes, gleichsam *reaktives* Dechiffrieren des eigenen Körpers als Zeichen und Symbol, sondern ein *aktives* Bekennen zur je individuellen Beschneidungsgeschichte durch die *bar mitzwa* im Alter von 13 Jahren und die *brit mila* des eigenen zukünftigen Sohnes. Damit wird deutlich, dass es sich mit dem Akt der Beschneidung nicht nur um die abstrakte Reproduktion eines Tradierungskontinuums in der Dauer handelt, sondern die Eltern mit der Beschneidung ihres Sohnes gleichzeitig ihre individuelle Beschneidungsgeschichte im Sinne einer auf sie selbst bezogenen Inklusionsdynamik ‚vollenden‘.

(1) Beschneidung als individuierendes Aufnahme ritual

Zunächst macht das folgende Beispiel aus dem Interview mit Eva deutlich, dass die Eltern – relativ abstrakt gefragt nach der Bedeutung des Beschneidungsrituals – keineswegs *nur* auf die Dauer und Beständigkeit der Tradition verweisen, die im vorhergehenden Kapitel im Fokus stand. Eva entfaltet demgegenüber eine klar individuierende Deutung, die die Beschneidung als Aufnahme ritual für den jeweils Betroffenen – ähnlich wie im Islam – ausweist (vgl. Kapitel 2.a).¹⁸⁹

I: [...] wie würden Sie denn die Bedeutung jetzt beschreiben? Dieses Rituals. Für für sich auch als Familie oder für sich persönlich. Vielleicht erstmal.

Eva: Ja die Bedeutung ist eine

L I: Der Beschneidung.

Eva: ist die Aufnahme ins Judentum. Also wirklich die / I: mhm / symbolische also körperlich symbolische / I: mhm / aber auch mit den Segenssprüchen, die rituelle Aufnahme ins Judentum. / I: mhm / Also würde ich nicht anders beschreiben als für eine christliche Familie / I: mhm / das Taufen. Das wirklich / I: mhm / w/ würde ich sagen das genau das. Also es ist halt, ähm.. gut bei Mädchen das hatten wir noch nicht. Aber halt / I: mhm / genauso die Namensgebung. Das ist sozusagen jetzt bist du Teil, dieser Gemeinschaft, / I: mhm / ähm auch ein Bekenntnis der Gemeinschaft zum einzelnen Kind. Also zu sagen „Okay wir mit dem Ritus haben dich in diese Gemeinschaft aufgenommen“. Auch wenn da keiner hinten dran steht und sozusagen die Papiere überprüft „Bist du wirklich jüdisch?“ (Transkription Eva, Z. 1522-1539)

Eva hebt in dieser Sequenz zwei Bezugsgrößen für die Bedeutung der Beschneidung hervor. Für den Beschnittenen und dessen Familie handele es sich erstens um eine „Aufnahme ins Judentum“. Für die jüdische „Gemeinschaft“ ist das Aufnahme ritual zweitens ein „Bekenntnis“ zum jeweiligen „Kind“.

Zur Bedeutung von Zäsurmomenten

Die Interviewerin leitet die Frage nach der „Bedeutung“ der Beschneidung ein und gibt dabei bereits mehrere Orientierungen vor: Sie unterstreicht zum einen den Ritualcharakter von Beschneidungen („Dieses Rituals“) und schlägt zum anderen eine Eingrenzung der Gültigkeit und Reichweite der Aussage Evas vor („für sich auch als Familie oder für sich persönlich“), die eine Differenz zu einer möglicherweise religionsgesetzlichen Bedeutung des Rituals, aber auch zu anderen personalen Akteuren als Bezugsgröße impliziert. Ohne genau zu kennzeichnen, ob sie an eine der vorgeschlagenen Orientierungslogiken anschließt, setzt Eva – die Wortwahl der Interviewerin aufgreifend („Ja die Bedeutung“) – zu einer Antwort an. Im *ersten* Schritt benennt sie dabei den Topos der „Aufnahme ins Judentum“, der bereits bei der reflexiven Symbolisierung und Dechiffrierung des kindlichen Körpers als Symbol eine Rolle gespielt hatte

¹⁸⁹ Dass die Beschneidung aus *religionsgesetzlicher* Perspektive weder im Islam noch im Judentum ein Aufnahme ritual bildet, wurde schon erläutert. Dies entkräftet jedoch keineswegs die hier im Fokus stehende *alltagsweltliche* Interpretation des Rituals aus Perspektive der Beteiligten.

(vgl. Kapitel 5.a.ii). Interessanterweise wird diese Deutung nun zeitlich ‚vorgezogen‘ und mit der Beschneidung ein lagezeitlich bestimmbarer Punkt einer Zeitreihe ausgemacht, ab dem das Symbol wirksam ist („jetzt bist du Teil, dieser Gemeinschaft“). Die kommunikative Ansprachehaltung als personalisiertes Gegenüber („du“) spiegelt wider, dass der Beschnittene selbst die Adresse dieser Zuschreibung ist. Die Formulierung „jetzt“ beinhaltet zudem den modalzeitlichen Aspekt der Gegenwart – das Beschneidungsritual erlangt damit also in der unmittelbaren Gegenwart des Beschnittenen Relevanz. Zwar wurde bereits gezeigt, dass auch Eva eine *nachträgliche* Dekodierung des körperlichen Symbols im Laufe des Heranwachsens gemessen an der Eigenzeit des Beschnittenen annimmt. Hier scheinen gemäß des Prinzips der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ jedoch mehrere zeitstrukturelle Ebenen ineinanderzufließen, die in ihrer Verwobenheit mit der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung („symbolische also körperlich symbolische / I: mhm / aber auch mit den Segenssprüchen, die rituelle Aufnahme“) einzeln rekonstruiert werden müssen: Der prozesshaften Aneignung des eigenen Körpers als Symbol steht der Ausweis ‚absoluter‘ lagezeitlicher Zäsurmomente der Inklusion gegenüber. Mit der unmittelbaren Zurechnung auf den Beschnittenen rückt Eva zudem eine stark individuierende Bedeutung der Beschneidung ins Zentrum. Anknüpfend an den Vorschlag der Interviewerin, scheint diese Individualisierung vor allem im ‚familiären‘ Rahmen von Bedeutung („nicht anders beschreiben als für eine christliche Familie / I: mhm / das Taufen“). Der Vergleich mit der Taufe auf der einen Seite, der jüdischen Namensgebung bei Mädchen auf der anderen Seite hebt den grundlegenden Charakter der Beschneidung im Sinne der *Inklusion ins Judentum* hervor. Die Beschneidung erscheint damit als *die* Bedingung dafür, in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Damit hebt Eva die rituelle Inklusion als wesentliche Dimension der „Aufnahme ins Judentum“ hervor, während eine geburtliche ‚jüdische Identität‘ gleichsam bloß als formale Vorbedingung erscheint („Auch wenn da keiner hinten dran steht und sozusagen die Papiere überprüft ‚Bist du wirklich jüdisch?‘“). Interessant ist die letzte Bemerkung jedoch auch deshalb, da in der Differenz zwischen rituell vollzogener Aufnahme und dem jüdischen ‚Status‘ („wirklich jüdisch“) ja gerade der entscheidende Unterschied zum Christentum sichtbar wird: Die Taufe ist gleichsam ‚voraussetzungslos‘, während die Beschneidung wie oben erläutert – zumindest in der Theorie – eine vorgängige geburtliche Inklusion notwendig macht, damit also gerade *nicht* die Religionszugehörigkeit bestimmt. Die Aufnahme muss sich also auf etwas anderes beziehen (z.B. den göttlichen Bund, die Familie, die Gemeinde etc.).

Als *zweiten* Punkt unterstreicht Eva den Charakter des Rituals als „Bekenntnis der Gemeinschaft zum einzelnen Kind“ – im Fokus stehen hier also nicht die Familie oder die Eltern, ihre Verpflichtung sowie ihre Stellung als Zurechnungsadresse eines symbolischen Verweisungszusammenhangs, sondern die jüdische „Gemeinschaft“ wird zum Handlungsträger und verfügt über die Deutungshoheit hinsichtlich der Beschneidung als Inklusionsritual („Okay wir mit dem Ritus haben dich in diese Gemeinschaft aufgenommen“). Der Beschnittene ist aus dieser Perspektive betrachtet der Adressat und ‚Gegenstand‘ („jetzt bist du Teil“, „wir mit dem Ritus haben dich“) dieser Aufnahme, er wird zum kommunikativen Gegenüber als Subjekt der Anrufung, dem ein individueller Platz in der Gemeinschaft – hier offenbar konkret der jüdischen Gemeinde („*dieser* Gemeinschaft“) – zugewiesen wird. Die Bestimmung eines Zäsurmoments („jetzt bist du“) ist als Ausgangspunkt dieser individualisierenden Inklusionsdynamik von entscheidender Bedeutung, wie auch der folgende Abschnitt deutlich macht.

Der achte Tag: Lagezeitliche Terminierung und modalzeitliche Individuierung vor Dritten

Wie bereits mehrfach erörtert findet die Beschneidung im Judentum klassischerweise am achten Lebenstag des Kindes statt (vgl. Deusel 2012). Mit Schmitz (1980a) lässt sich ein solchermaßen terminierter Beschneidungstag begreifen als ein lagezeitlich bestimmter Punkt einer chronologisch fortlaufenden Zeitachse, der die lebensgeschichtliche Dauer des Individuums unterbricht und stattdessen modalzeitlich eine relevante Gegenwart markiert. In den Interviews mit jüdischen Familien kristallisiert sich dieser Tag als zeitliches Moment heraus, das den Deutungsgehalt der Beschneidung als Schlüsselmoment maßgeblich bestimmt. Am empirischen Material soll herausgearbeitet werden, welche konkrete praktische Bedeutung die dadurch entstehende Zäsur für die Familien erlangt. Die Zuspitzung der Darstellung auf ein Hier-und-Jetzt modalzeitlichen Erlebens hat eine grundsätzlich individuierende Funktion für den Beschnittenen, das Ritual wird damit wie oben gezeigt zum Moment symbolischer Inklusion und weist dem Einzelnen einen konkreten Platz innerhalb der fortdauernden Tradierungslinie zu.

Besonders deutlich wird die Relevanz eines lagezeitlich und lebensgeschichtlich herausgehobenen Zäsurmoments im empirischen Material jedoch gerade dann, wenn das *Ausbleiben* dieser charakteristischen Terminierung zum Thema gemacht wird. Daher soll noch einmal der Fall von Eva beleuchtet werden, die in der folgenden Passage auf die Zeit ihrer teils kompliziert verlaufenden Schwangerschaft Bezug nimmt und die Deutung der Beschneidung als „offizielle Beschneidung“ in auffälliger Weise an deren Stattfinden am achten Tag knüpft:

Eva: [...] es war eine sehr schwierige Schwangerschaft also ich hatte / I: mhmh / äh, das letzte Drittel.. komplett gelegen wo dann halt auch immer so / I: mhmh / im, Hintergrund stand so „Okay, kommt er jetzt doch zu früh, was äh ist“ also dann ist das aber auch klar geregelt solange das Kind nicht gesund ist, wird auch nicht beschnitten. / I: mhmh / Also das war dann sozusagen ab dem Punkt war es dann so ein bisschen auch die Fragestellung (1) ähm.. (1) Entschuldigung {trinkt einen Schluck} (3) ähm... (2) wird es überhaupt (1) eine offizielle Beschneidung geben? / I: mhmh / Weil vielleicht einfach gesundheitlich nicht der Stand ist, / I: mhmh / weil wenn es nicht am achten Tag ist dann, macht man da keinen Hehl mehr draus, dann wird das einfach beim Arzt gemacht, Punkt, fertig. (Transkription Eva, 301-310)

Während Eva im Interview bis zu diesem Zeitpunkt relativ lange im Modus argumentativer Darstellung die unfragliche Notwendigkeit der Beschneidung erörtert hat, steigt sie hier in eine stärker narrativ geprägte Rekapitulation der eigenen Familiengeschichte ein. Der problematische Verlauf ihrer Schwangerschaft stellt eine gesundheitliche Bedrohung des werdenden Kindes dar. Damit zeigen sich die Grenzen der von ihr bis dato konstatierten Selbstverständlichkeit der Durchführung des Beschneidungsrituals („solange das Kind nicht gesund ist, wird auch nicht beschnitten“). Der Gesundheitszustand des Kindes erscheint über einen längeren Zeitraum hinweg durch eine potenzielle Frühgeburt gefährdet („es war eine sehr schwierige Schwangerschaft“, „das letzte Drittel.. komplett gelegen“, „kommt er jetzt doch zu früh“, „Weil vielleicht einfach gesundheitlich nicht der Stand ist“). Als Konsequenz dieses Umstands rückt Eva nun ihre Gedanken zur Art und Terminierung der Beschneidung in den Fokus. Das Wohlergehen des Kindes und die damit zusammenhängenden Sorgen Evas werden jedoch implizit mitverhandelt, was sich im Interview vor allem nonverbal anhand der stockender werdenden Formulierungen, dem trockenen Mund und den längeren Pausen äußert („Also das war dann sozusagen ab dem Punkt war es dann so ein bisschen auch die Fragestellung (1) ähm.. (1) Entschuldigung {trinkt einen Schluck} (3) ähm... (2) wird es überhaupt (1) eine offizielle Beschneidung geben?“).

Hinsichtlich der Deutung der Beschneidung ist in diesem Ausschnitt vor allem der Kontrast zwischen den Formulierungen der ‚offiziellen Beschneidung‘ auf der einen Seite und ‚Das-beim-Arzt-machen‘ auf der anderen Seite interessant. Ob es sich um eine ‚offizielle Beschneidung‘ handelt, ist neben demjenigen, der die Beschneidung vornimmt („Arzt“ vs. *mohel*), in *erster* Linie von der konkreten Terminierung der Beschneidung auf den „achten Tag“ als lagezeitlich bestimmbarer Zeitpunkt der Beschneidung abhängig, der für den Beschnittenen unmittelbare modalzeitliche Relevanz als herausgehobene Gegenwart erlangt. Damit scheint die „offizielle Beschneidung“ ein Synonym für eine rituelle Beschneidung, die *brit mila*, darzustellen, für die zusätzlich bestimmte zeremonielle Abläufe (z.B. die Anwesenheit bestimmter Personen und das Rezitieren von Segenssprüchen), die beim Arzt üblicherweise nicht vollständig eingehalten werden können, entscheidend sind. So bleibt auch der *Gegenstand*

des Vollzugs der Beschneidung beim Arzt auffallend unbenannt („das [...] gemacht“). Dreimal direkt hintereinander betont Eva für diesen Fall zudem das pragmatische, gleichsam ‚entritualisierte‘ Vorgehen („einfach“, „Punkt“, „fertig“). ‚Übrig‘ bleibt zwar auch hier ein beschneidender physischer Eingriff, während alle „offizielle[n]“ Elemente jedoch hintangestellt werden.

In dem Begriff ‚offiziell‘ schwingt *zweitens* die Bedeutung von Repräsentation bzw. Außendarstellung mit.¹⁹⁰ Die Formulierung „macht man da keinen Hehl mehr draus“, die sich auf die Verschiebung der Beschneidung über den achten Tag hinaus bezieht, ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich. Eva verwendet die Redewendung auf den ersten Blick eher im Sinne von ‚keine große Sache aus etwas machen‘ und nicht etwa im Sinne der eigentlichen Bedeutung des Wortes ‚Hehl‘ (Verheimlichen, Verbergen) – das hieße dann also vielmehr ‚kein Geheimnis aus etwas machen‘. Wie sie weiter ausführt, wird die Beschneidung dann „einfach beim Arzt“, also mit möglichst wenig Aufwand, durchgeführt. Auf latenter Ebene schwingt jedoch die Wortbedeutung von ‚Geheimnis‘ mit: Das Wort „Hehl“ kennzeichnet die *Exklusivität* der offiziellen Beschneidung als voraussetzungsvollen und durch religiöse Expertise zeremoniell begleiteten Akt im Gegensatz zur für jedermann zugänglichen Beschneidung beim Arzt. Die Beschneidung verliert mit ihrer temporalen Lösung vom achten Lebenstag des Jungen ihre symbolisch-präsentative Funktion und wird stattdessen zu einer ‚reinen Formsache‘. Sie ist gleichsam eine ‚leere Hülle‘, die im Sinne eines äußerlichen Zeichens zwar offenbar immer noch als notwendig erachtet wird, aber ihres Ritualcharakters entbehrt. Eine besondere Zeremonie und die Darstellung vor Dritten sind deshalb nicht mehr notwendig. Warum die Beschneidung dann überhaupt noch vorzunehmen ist, erläutert Eva jedoch nicht. Der beschneidende Zugriff auf den Körper des Kindes erscheint zwar immer noch selbstverständlich, jedoch handelt es sich gewissermaßen um einen rein medizinischen Eingriff. Nur bei der rituellen Beschneidung geht es damit um die von Eva weiter oben beschriebene durch Dritte – die jüdische Gemeinde – verifizierte *Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft*, die zugleich ein Bekenntnis der Gemeinschaft *zum* Kind enthält. Die ‚interne‘ Deutung einer ‚medizinischen‘ Beschneidung im Rahmen der Familie könnte zwar prinzipiell ähnlich ausfallen, sie ist dann allerdings nicht religiös ‚validiert‘.

Zwei abstraktere Interpretationsmöglichkeiten dieser Beschneidungen „beim Arzt“ sind nun vor dem Hintergrund der Erläuterung Evas denkbar: Entweder eröffnen sie für den Jungen

¹⁹⁰ So sollten bei einer Beschneidung aus religionsgesetzlicher Perspektive möglichst auch zehn religionsmündige Männer (*minjan*) anwesend sein.

zumindest einen basalen Zugang zur rituell konstituierten Tradierungslinie, an die er mit der ‚offiziellen Beschneidung‘ seines eigenen Sohnes im Sinne einer Traditionalitätsfiktion einmal anknüpfen könnte. Es handelte sich damit also gewissermaßen um eine noch unvollständige, rein ‚biologische Inklusion‘, welche jedoch zukünftig vervollständigt werden kann. Oder aber es geht hier ausschließlich um die Pflichterfüllung der Eltern, wobei für den Sohn eine gänzlich unbestimmte Zukunft zu erwarten ist. Die Beschneidung behielte in beiden Fällen ihre zeithaft vermittelte Transzendenzstruktur bei. Jedoch rückt die letztere Lesart stärker die aus der *Vergangenheit* fortdauernde Tradierungslinie in Bezug auf die *Eltern* in den Fokus, die erstere dagegen das in *Zukunft* erfolgreich zu aktivierende Potenzial für den *Sohn*. Demgegenüber bildet die „offizielle Beschneidung“ am achten Tag eine Zäsur: den Punkt, an dem die aus der Vergangenheit fortdauernde und die in die Zukunft führende Tradierungslinie intergenerationell zu einem Tradierungskontinuum vermittelt werden. Der Beschnittene wird in diesem Zusammenhang sowohl als individuelles Glied dieser Tradierungskette modal- und lagezeitlich eingeschlossen als auch in der Dauer des Kontinuums zeithaft transzendiert.

Gerade an diesem Beispiel, das die Nicht-Einhaltung des achten Tages zum Thema hat, kann also dessen Relevanz als symbolisch aufgeladener Zäsurmoment aufgezeigt werden, der die kontinuierende Dauer unterbricht und damit die Möglichkeit zur modalzeitlichen Aktualisierung der eigenen Beschneidungsgeschichte schafft. Dieser Tag hat auch eine präsentative Funktion, was die Darstellung des individuellen Bekenntnisses zur aus der Vergangenheit in die Zukunft fortdauernden Tradierungslinie vor *Dritten* betrifft. Sobald mit dem Verstreichen des achten Tages kein lagezeitlich fixierter Punkt mehr bestimmt werden kann, an dem die Beschneidung zu erfolgen hat, besteht eine solche Anknüpfung an eine vergangene Tradierungslinie für die Eltern mehr oder weniger nur noch im dyadischen Kontext der familialen Einheit. Eine in die Zukunft führende Tradierungslinie im Sinne der Tradierung von Tradierungsfähigkeit in Bezug auf den *Jungen* kann vermutlich nur bei Einbettung in einen neuen religiös-zeremoniellen Kontext erfolgen, der eine ebensolche modalzeitliche Vergegenwärtigung zur Konstruktion eines unmittelbaren Sinnbezugs schafft.¹⁹¹ Erst dann gehen elterliche Tradierungslinie und die Beschneidungsgeschichte des Kindes erneut zusammen und bilden ein Kontinuum, das die Möglichkeit der Tradierung von Tradierungsfähigkeit und das Inkrafttreten der Inklusionsdynamik ermöglicht.

¹⁹¹ Dies ist beispielsweise bei Fionas Sohn Finn der Fall, dessen medizinisch indizierte Beschneidung im Alter von sechs Jahren kurzerhand mit der nachgeholtten Beschneidungszeremonie der *brit mila* verknüpft wird (vgl. Kapitel 5.a.ii).

„[E]r hat keine Beschneidung“, aber „beschnitten muss er sein“: Substitution ritueller durch ‚biologische Inklusion‘

An einer Sequenz aus dem Interview mit Maya und Daniel lässt sich eine ganz ähnliche Unterscheidung, nämlich zwischen der „Beschneidung“ als Ritual und medizinischer „Operation“, herausarbeiten. Dennoch bildet dieser Fall einen Kontrastfall zu dem von Eva, denn für Maya und Daniel ist der physische Vollzug der Beschneidung *wichtiger* als der Vollzug der rituellen Inklusion in Bezug auf das Kind – nämlich als Bekenntnis der *Eltern* zur vergangenen Tradierungslinie (vgl. Kapitel 5.b.i). In der von hoher interaktiver Dichte geprägten Passage – was die Bedeutsamkeit des Sachverhalts als kollektive Orientierung der Familie anzeigt – erzählen Maya und Daniel von der gemeinsam initiierten Beschneidung des Sohnes aus der früheren Ehe Mayas im Alter von ca. zwei Jahren:

Maya: Also das ist nicht, ähm..., er ist (2) er er hat diese Operation gehabt? / I: mhmh / Aber er hat keine Beschneidung {klopft} gehabt, also da / I: mhmh / war keine Mohel dabei und hat ihm keine Bracha [Segensspruch] gesagt und / I: mhmh / also... {seufzt}

L Daniel: Haben wir für uns gemacht.

Maya: Ja. Und der... ähm, also die haben, wir haben.. danach mit dem Mohel und dem / I: mhmh / Rabbiner gesprochen, die haben gesagt „Ja okay, man kann... so ähm....“ das heißt Blut/ (2)

Daniel: Das ist diese symbolische Beschneidung.

L Maya: Dass ein ein bisschen.. / I: mhmh / Blut tropft und dann machen die die Bracha und dann das ist nur / I: mhmh / symbolische äh... ähm, ich weiß nicht. Also, / I: mhmh / das brauche ich nicht, / I: mhmh / mir reicht es so reicht @mir das@ ich, / I: @ / diese Papier brauch ich nicht wirklich. / I: mhmh / Ja.

L Daniel: Nee beschnitten muss er sein.

Maya: Ja.

I: Mhmh? (1)

Maya: Äh... und wenn er das irgendwann machen will dann kann er das machen. (Transkription Maya und Daniel, Z. 203-227)

Analog zur Unterscheidung Evas nimmt Maya zunächst eine Differenzierung vor zwischen der bloßen „Operation“ der Vorhautentfernung und einer rituellen Beschneidung („also da / I: mhmh / war keine Mohel dabei und hat ihm keine Bracha [Segensspruch] gesagt“). Die Interviewpassage enthält eine deutliche Gewichtung zugunsten des zuerst genannten medizinischen Akts, die die weiter oben skizzierte Deutung der Beschneidung als ‚Aufnahme des Kindes‘ ins Judentum gewissermaßen umkehrt: Der operative Akt der Beschneidung erfährt bei Maya und Daniel unabhängig von dessen religiöser Bedeutung für den Sohn eine Aufwertung, während die Darstellung mit einer Abwertung von Deutungen der Beschneidung als ‚Symbol‘ („das ist nur / I: mhmh / symbolische äh... ähm, ich weiß nicht. Also, / I: mhmh / das brauche ich nicht“) einhergeht. Dabei wird interessanterweise schon die Bezeichnung als „Beschneidung“ abgewehrt („er hat keine Beschneidung {klopft} gehabt“). Die Herstellung eines auf Sichtbarkeit reduzierten körperlichen Merkmals als Zeichen – eine Art ‚biologische Inklusion‘ – bildet hier also den Kern des Akts. Daniel versucht zwar zunächst noch, die

zumindest basale rituelle Bedeutung des operativen Eingriffs aufzuzeigen, indem er das gleichsam inoffizielle Vorhandensein religiös-zeremonieller Elemente betont („Haben wir für uns gemacht“). Trotz vordergründiger Verifizierung seines Redebeitrags („Ja“) bleibt Maya jedoch bei ihrer Differenzierung und ergänzt sie zusammen mit Daniel zusätzlich noch um die Variante einer nachholenden rein „symbolische[n] Beschneidung“¹⁹², die jedoch von beiden Ehepartnern nicht als notwendig erachtet wird („das brauch ich nicht“, „so reicht @mir das@“, „diese Papier brauch ich nicht wirklich“). Damit wird der Schwerpunkt der Darstellung vom Akt der Beschneidung auf den *Zustand des Beschnittenseins* verlagert, welcher durch ein körperlich sichtbares Zeichen gekennzeichnet ist. Deutlicher als bei Eva wird dabei, dass der Eingriff am kindlichen Körper in erster Linie der Erfüllung der *elterlichen* Pflicht dient – sie ist das Bekenntnis zur aus der Vergangenheit fortdauernden Tradierungslinie, was sich auch an der Verwendung der entsprechenden auf die Eltern bezogenen Pronomina manifestiert („wir für uns“, „das brauche ich nicht“, „mir reicht es so reicht @mir das@ ich“, „brauch ich nicht“). Für den Sohn ist der Bezug zum Tradierungskontinuum dagegen nur vermittelt über die Eltern und das körperliche Zeichen gegeben („beschnitten muss er sein“). Als individualisiertes Glied dieser Kette tritt er dagegen (noch) nicht in Erscheinung („wenn er das irgendwann machen will dann kann er das machen“). Eine *zukünftige* Tradierung von Tradierungsfähigkeit ist also mit dieser Art der Beschneidung nicht gleichursprünglich angelegt, worauf vor allem die Option der erst noch nachzuholenden symbolischen Beschneidung verweist. Die religiöse Perspektive, die in gewisser Hinsicht ein Übermaß an Symbolischem – hier reduziert auf die Möglichkeit des Nachweises auf dem „Papier“ – verlangt, stellen Maya und Daniel der eigenen Handlungslogik als das ‚andere‘ gegenüber. Ihr Duktus der Darstellung suggeriert dagegen die Konzentration auf das Wesentliche, verstanden als der körperliche Akt, der mit der Beschneidung verbunden ist. Für die Familie ist also nicht nur eine nicht-religiöse Beschneidung von Relevanz, sondern diese gleichsam ‚biologische Inklusion‘ des Jungen bildet für sie vielmehr den *Kern* des Beschneidungsrituals, nämlich die Anknüpfung an die vergangene Tradierungslinie. Dagegen erscheint die zeremonielle Praxis als eine ‚Ritualisierung des Faktischen‘ (ein besonderes Ritual, um die Vorhaut zu entfernen) – ein ‚Zusatz‘, der für Maya und Daniel nicht unmittelbar notwendig ist.

¹⁹² Das Paar meint das Ritual *hatafat dam brit*. Damit besteht religionsgesetzlich die Möglichkeit, eine rituelle Beschneidung bei einem bereits außerhalb des religiösen Kontexts beschnittenen Mannes nachzuholen, indem ein Beschneider mit einer Lanzette gerade so viel in den beschnittenen Penis einsticht, dass ein Tropfen Blut vergossen wird (vgl. Deusel 2012: 43; Gollaher 2002: 42ff). Dies kommt vor allem für Konvertiten zum Judentum in Frage, die in einem anderen Kontext bereits beschnitten wurden.

Diese Differenzierung hilft, die am Material entwickelte These der Tradierung von Tradierungsfähigkeit als Kernelement der zeithaften Struktur des Beschneidungsrituals weiter zu schärfen. Während nämlich zu Anfang dieses Kapitels vor allem die Zukunftsbezüge, die der Beschneidung innewohnen – d.h. die Annahme einer fortlaufenden Weitergabe der Verpflichtung zur Weitergabe – expliziert wurden, wird nun auch die Rückbezüglichkeit auf die aus der Vergangenheit fort dauernde Tradierungslinie offenbar. Nicht nur sind in die Beschneidung die fort dauernde Reproduktion des Rituals und ihre intergenerationelle Vermittlung im Sinne der zukünftigen Wahrung einer Tradierungslinie eingeschrieben. Der Verweis auf die Vergangenheit ist gewissermaßen sogar stärker, denn jede vollendete Beschneidung verweist auf einen früheren Tradierungserfolg – selbst wenn diese Linie, wie im Fall Daniels als Konvertit, gar nicht faktisch gegeben, sondern im Sinne einer Traditionalitätsfiktion erst mit der Beschneidung erzeugt wird. Selbst in Fällen, in denen gar keine Beschneidung des eigenen Vaters (bzw. Vaters des Vaters etc.) stattgefunden hat, kann dann gewissermaßen von Tradierungserfolg gesprochen werden, stellt die Beschneidung doch für die Eltern einen stärkeren Bekenntnisakt dar als für den Betroffenen, der ihn ja erst zukünftig einlösen kann. Dagegen ist die zukünftige Geburt und Beschneidung eines Sohnes prinzipiell ungewiss. Nur der Bezug zur Vergangenheit ist also gewissermaßen ‚wirklichkeitsgeprüft‘. Aus diesem Grund sind die beschriebenen aus der Vergangenheit fort dauernd konstruierten Tradierungslinien – geburtlicher und rituell-praktischer Art – von solcher Relevanz, denn beide werden innerhalb des Beschneidungsrituals aktiviert.

(2) Beschneidung als Potenzial

Hinsichtlich der *Inklusionsdynamik* des jüdischen Beschneidungsrituals hatte sich im ersten Abschnitt schon angedeutet, dass in Bezug auf den *Beschnittenen* eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen vorliegt. Zwar sind lage- bzw. modalzeitliche Zäsurmomente notwendig, um die rituelle Inklusion als solche zu vollziehen und sie individuierend für das betroffene Kind als bedeutsame Gegenwart auszuweisen, dennoch verläuft sie auch prozessual orientiert an der *Eigenzeit* des Beschnittenen. Um dies zu erläutern, soll noch einmal am Fall von Eva gezeigt werden, wie diese die Beschneidung ihres Sohnes mit Bezug auf die Zukunft deutet. Nachdem Eva ausführlich von der Organisation und dem Ablauf der Beschneidung erzählt hat, kommt sie zu folgendem Zwischenfazit:

Eva: [...] es war einfach ein schöner Tag im Sinne von dass alle zusammen waren sich alle mit dem Kleinen gefreut haben, alle gefreut haben, dass der Kleine da ist und also, / I: mhmh / das ist eigentlich so ein großes Kennenlernen und eben auch dass er damit hal/ also..., ja es ist ein Statement sozusagen „ab heute bist du Teil der jüdischen Gemeinschaft, unverrückbar / I: mhmh / du kannst dich zwar später“ also, wenn das mein Sohn tut dann ist das sein Recht.. zum.. anderen Glauben bekennen, / I:

mhmh / aber sozusagen.. ja, mh...mh..... wir haben.., damit die Grundlage gelegt dass er.. im jüdischen Glauben leben kann, / I: mhmh / wenn er das möchte (Transkription Eva, Z. 399-406)

Eva beginnt die Sequenz mit einer positiven, aber auf den ersten Blick auch ‚profanisierenden‘ Bewertung des Beschneidungstags, da sie eher soziale als religiöse Aspekte in den Mittelpunkt rückt („es war einfach ein schöner Tag im Sinne von dass alle zusammen waren sich alle mit dem Kleinen gefreut haben, alle gefreut haben, dass der Kleine da ist und also, / I: mhmh / das ist eigentlich so ein großes Kennenlernen“): Als kollektives soziales Ereignis liefert die Beschneidung die Gelegenheit dazu, dass sich alle Verwandten und Bekannten einmal wiedersehen („alle zusammen waren“) und somit auch der Nachwuchs in den sozialen Zusammenhang der Verwandtschaft bzw. des Freundeskreises eingeführt werden kann („ein großes Kennenlernen“). Auch dies könnte man als einen Akt der ‚Aufnahme‘ bzw. Inklusion kodieren, der in den Interviews in Hinblick auf die Beschneidung ja schon mehrfach thematisiert wurde. Die Bezugsgröße ist hier jedoch nicht der göttliche ‚Bund‘ oder das ‚Judentum‘, sondern eine konkrete soziale Gruppe, die aus Familie und Freunden, aber auch der jüdischen Gemeinde bestehen kann. Im Gegensatz zur ‚biologischen Inklusion‘ im Fall von Maya und Daniel lässt sich hier die Beschneidung also zunächst als ‚soziale Inklusion‘ begreifen.¹⁹³

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Inklusion als Zäsur und Prozess

Ohne die Beschneidung wörtlich zu benennen („damit“, „es“), expliziert Eva im Anschluss die Bedeutung des Beschneidungsrituals im engerem Sinne („und eben auch dass er damit hal/ also.., ja es ist ein Statement sozusagen“). Eva präsentiert im Hinblick auf die Dimension der Zeit nun zwei unterschiedliche Deutungsmuster zum Stellenwert der Beschneidung als Ritual der Inklusion: Einmal gehört ihr Sohn nun „unverrückbar“ zur „jüdischen Gemeinschaft“, ein andermal ist damit nur „die Grundlage gelegt dass er.. im jüdischen Glauben leben kann“. Im ersten Fall geht es also um den lagezeitlichen Zäsurmoment („ab heute“) des Beschneidungstags, dessen offenbar irreversible und dauerhafte („unverrückbar“) inkludierende sowie individuierende Bedeutung („Teil der jüdischen Gemeinschaft“) nicht erst durch entsprechende Zukunftsbezüge vermittelt werden muss, sondern gleichsam mit sofortiger Wirkung *unmittelbar* die aktuelle modalzeitliche Gegenwart des Beschnittenen durchdringt. Interessanterweise ist an dieser Stelle auch ein auffälliger Wechsel in der Adressierung des Kindes zu verzeichnen. Während zuvor ausschließlich in der dritten Person Singular von

¹⁹³ Der Einschluss als soziale *Person* am Lebensanfang wird hier bereits vorausgesetzt. Im Mittelpunkt stehen also nicht ‚fundierende‘, sondern ‚kommunikative‘ Deutungen der Begrüßung und des Kennenlernens (vgl. Lindemann 2008 sowie Kapitel 3.b).

diesem die Rede ist („mit dem Kleinen“, „der Kleine“, „er“), wird er in diesem Teil direkt in der zweiten Person Singular kommunikativ adressiert („ab heute bist du Teil der jüdischen Gemeinschaft, unverrückbar / I: mhmh / du kannst dich zwar später“). Damit unterstreicht Eva auch sprachlich, dass es an dieser Stelle individualisierend um den Beschnittenen selbst geht. Zudem wird er damit zu einem aktiven Bestandteil des Rituals und Subjekt der Anrufung, es passiert nicht nur etwas *mit* ihm, sondern als direkter Adressat des Akts der Beschneidung wird er auch zu einem potenziellen Handlungsträger.

Im zweiten Fall dagegen wird die religiöse Inklusion als *Prozess* begriffen, der eine Entscheidung bzw. ein Bekenntnis („bekennen“) in der *Zukunft* notwendig macht („wenn er das möchte“). Die Beschneidung ist in diesem Fall ‚nur‘ die Potenz („die Grundlage“) zu einer prinzipiell unabgeschlossenen, eigenzeitlich-biografisch *vermittelten* Inklusion. Die Beschneidung begründet Evas Ansicht nach also ein Potenzial für ihr Kind, das sich erst zukünftig entfalten wird. Damit entsteht jedoch auch die Möglichkeit und das „Recht“ des Kindes, sich „zum.. anderen Glauben“ zu bekennen – die Beschneidung legt also Evas Ansicht nach keineswegs völlig ‚unverrückbar‘ die Zugehörigkeit zum Judentum fest, sondern bildet ein Zeichen, das auf die jüdische Gemeinschaft verweist, jedoch für eine ‚religiöse Vollinklusion‘ zukünftig in seiner Bedeutung aktualisiert und individuell ‚vollzogen‘ werden muss. Die bereits erörterte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung kommt dabei erneut zum Tragen, wobei hier dem Blick auf die individuell modalzeitliche *Zukunft* des Beschnittenen ein größerer Stellenwert eingeräumt wird als in den obigen Beispielen.

Prozessieren einer individuellen Inklusionsgeschichte

Auch Familien, die eine klassische *brit mila* absolvieren, deuten den Eingriff also dahingehend, hiermit nur den ‚Grundstein‘ für die religiöse Entwicklung des Kindes geschaffen zu haben, während es dem Kind selbst überlassen wird, diesen Anspruch einzulösen bzw. in den hiermit eröffneten Möglichkeitsraum vorzudringen. Es zeigt sich damit, dass die Vorstellung einer ‚vollständigen‘ – im Sinne von abgeschlossenen – rituellen Inklusion des Kindes durch die Beschneidung nur teilweise trägt, denn diese wird hier eher als in der Beschneidung begründetes Potenzial betrachtet, dessen späteres Prozessieren zu einem Großteil dem Kind selbst obliegt. Am Fall von Anja und Alex kann diese prozessuale Deutung der rituellen Inklusion noch stärker veranschaulicht werden. Nachdem das Paar zuvor erläutert hat, ob und inwiefern die Beschneidung als körperliches Merkmal im Leben des Beschnittenen noch einmal

eine Rolle spielen wird, fasst Anja die Bedeutung der Beschneidung für den Beschnittenen folgendermaßen zusammen:

Anja: [...] es ist, eine Voraussetzung eigentlich. / I: mhm / Um (2) in einer jüdischen Gemeinde wirklich als volles Mitglied (1) im Grunde genommen angenommen zu werden.

Alex: Yeah. That part he will he will decide for himself. Like I did.

L: Anja: Ja, aber es eröffnet ihm eben diese Möglich..
äh..keit. / I: mhm / Also ich glaube schon dass es ihm / Alex: mhm / (2) wesentlich leicht also dass es leichter für ihn, sein wird. / Alex: True / Als wenn er nicht, beschnitten gewesen wär.

I: mhm

L: Alex: @

Anja: Jaha.. (Transkription Anja und Alex, Z. 3105-3119)

Zunächst beschreiben Anja und Alex die Beschneidung ähnlich wie zuvor Eva als „Voraussetzung“ dafür, in der jüdischen Gemeinde als Mitglied „angenommen zu werden“. Sie betonen damit den Potenzcharakter des Rituals für einen individuell zu vollziehenden Inklusionsprozess („That part he will he will decide for himself“, „es eröffnet ihm eben diese Möglich.. äh..keit“). Der Begriff der „Voraussetzung“ offenbart aber zudem, dass es sich nicht nur um einen zeitlichen ‚Ausgangspunkt‘ der individuellen Beschneidungsgeschichte handelt, sondern die Beschneidung auch als Bedingung für das jüdische Gemeindeleben betrachtet wird. So kann das Voraussetzungsverhältnis, das im Hinblick auf die geburtliche Identität als Jude bestimmt wurde, weiter ausdifferenziert werden: Während ein ‚geburtlich‘ jüdischer Status in einigen Fällen als notwendige Bedingung *für* das Ritual der Beschneidung behandelt wurde, zeigt sich im Fall von Anja und Alex die Beschneidung als notwendige Bedingung für die organisationsförmig erscheinende Mitgliedschaft in der ‚jüdischen Gemeinde‘. An der Relativierung dieser Aussage („eigentlich“) sowie den sprachlichen Abstufungen („wirklich“, „volles“, „wesentlich [...] leichter“) wird deutlich, dass es für eine solche Mitgliedschaft offenbar unterschiedliche Grade gibt. Die Beschneidung erscheint hier als eine ‚Eintrittskarte‘, die bei Bedarf vorzulegen ist. Ist sie nicht vorhanden, läuft der Betreffende zumindest potenziell Gefahr, aus dem ‚Spiel‘ ausgeschlossen zu werden.

Zugleich wird deutlich, dass der Prozess religiöser Inklusion weder allein auf der Beschneidung basiert – denn sie hat typischerweise wiederum die geburtliche Inklusion zur Voraussetzung – noch ist sie mit dieser rituellen Inklusion abgeschlossen: Im Anschluss muss man als Gemeindemitglied nicht nur ‚aufgenommen‘, sondern auch „angenommen“ werden. Hier geht es also um einen reziproken Anerkennungsprozess, der nicht allein durch den Beschnittenen oder seine Eltern vollzogen werden kann. Auch deshalb ist die Beschneidung als Ritual vor

Dritten und für diese konzipiert, denn damit wird bereits der erste Schritt getan, auch diese soziale Inklusion der Anrufung als Gemeindemitglied zu vollziehen.¹⁹⁴

Während Eva die Aufnahme in die jüdische Gemeinde sehr eng an den Akt der Beschneidung als Zäsurmoment gekoppelt hatte, gibt es im Fall von Anja und Alex demnach eine größere lagezeitliche Differenz zwischen Beschneidung und Mitgliedswordung. Da Anja selbst nicht jüdisch ist, entfällt hier die geburtliche Inklusion, die wiederum ‚eigentlich‘ die Voraussetzung sowohl für die rituelle Beschneidung also auch die Gemeindemitgliedschaft ist. Dass die Beschneidungszeremonie inklusive ritueller Verkündung des Namens in diesem Fall dennoch stattfindet, verantworten maßgeblich Anja und Alex allein – legitimatorisch nur ‚abgesichert‘ durch den Beschneider, als einzigen bei der Beschneidung anwesenden Dritten. Während die soziale Inklusion im Sinne der Mitgliedswordung also in anderen Fällen – wie etwa bei Eva – mit der appellativen Inklusion im Rahmen des Beschneidungsrituals verschmolzen ist, liegt für Anja und Alex ein stärkerer Fokus auf dem dadurch eröffneten ‚Möglichkeitenraum‘ („he will decide for himself“). Das damit begonnene Prozessieren einer individuellen Inklusionsgeschichte muss im Fall ihres Sohnes Avi also nicht nur durch ein zukünftiges Bekenntnis zum religiösen Glauben und Leben vollzogen, sondern auch noch nachträglich durch die Konstitution einer Mitgliedschaft *fundiert* werden.¹⁹⁵

Religiöse Bestimmung vs. formale Voraussetzung

Die Beschneidung als Potenzial zu betrachten, dessen eigenzeitlich orientierte prozessuale Aktualisierung im Rahmen der individuellen Beschneidungsgeschichte des Sohnes seitens der Eltern erwartet und auch erwünscht wird, ist allerdings nur *eine* Variante der Deutung des mit der Beschneidung entstehenden Möglichkeitenpielraums. Zur Kontrastierung soll hier eine Sequenz aus dem Einzelinterview mit der jüdischen Mutter Hanah vorgestellt werden. Diese hat eine jüdische Familie und ist in Israel geboren, ihr Mann kommt aus Deutschland, ist weder beschnitten noch ‚offiziell‘ jüdisch, jedoch sehr interessiert an der jüdischen Religion. Hanah selbst versteht sich nicht als religiös, bekennt sich aber zu ihrer eigenen jüdisch-israelischen Tradition und setzt sich damit bewusst auseinander. Aus dieser Perspektive versteht sie das der Beschneidung ihres Sohnes innewohnende Potenzial als eine Voraussetzung, die die religiöse Zukunft des Jungen nicht etwa vorbestimmt, sondern gerade *verhindert*, dass sie durch die

¹⁹⁴ Die in Kapitel 5.b.i schon benannte Variante ‚appellativer Inklusion‘ als Aufnahme in die lokale jüdische Gemeinde scheint dafür von entscheidender Bedeutung sein.

¹⁹⁵ Im Fall der nicht-vorhandenen geburtlichen Inklusion ist dies aus religionsgesetzlicher Perspektive nur durch die offizielle Konversion zum Judentum möglich (vgl. Deusel 2012).

unterlassene Beschneidung bereits *negativ* vorbestimmt ist. Die Passage ist dem ersten Teil des Interviews entnommen. Zuvor hat Hanah die Beschneidung bereits selbstläufig als Bestandteil ‚ihrer‘ Tradition gerahmt und ihr eigenes familiär bedingtes Verhältnis zur jüdischen Religion erläutert: Zwar stamme sie aus einem vergleichsweise religiösen, aber auch sehr liberalen Elternhaus – der Vater ist praktizierender Jude, während Mutter und Kinder viele bedeutsame religiöse Vorschriften wie etwa die Schabbatregeln nicht einhalten. Die Interviewerin versucht im Anschluss an diese Erläuterungen den Rahmen des Interviews durch einen erzählgenerierenden Stimulus abzustecken, was jedoch zunächst zu einer kurzen argumentativen Stellungnahme Hanahs hinsichtlich der Beschneidung führt:

I: Ja, ähm.. magst du auch noch so ein bisschen erzählen, also von der Zeit wo du deinen Mann kennengelernt / Hanah: mhm mhm / @hast@, weil das dann ja so ein bisschen zu eurer eigenen Familiengeschichte wird und, ihr euch ja irgendwann dazu entschlossen habt auch euern Sohn beschneiden

L Hanah: zu beschneiden.

I: zu lassen.

L Hanah: Achso, äh es war keine De..Debatte da. / I: mhm / (1) War so ein Ding, äh.. wo ich (1) also an sich ist es mir egal. (1) / I: mhm / Beschnitten oder nicht.

I: Okay.

L Hanah: Aber, ich kann für ihn das nicht bestimmen. / I: mhm / (1) Er ist Jude, in dem Moment wo er geboren ist. / I: mhm / Warum soll ich ihn noch ein Problem zufügen wenn er jetzt sich entscheidet (1) / I: mhm / doch Jude zu sein oder doch das zu praktizieren. / I: mhm / Weil, beschnitten kannst du egal ob du Jude bist oder nicht (Transkription Hanah, Z. 170-188)

Die Interviewerin gibt zunächst als Orientierung die Einbettung der Beschneidungsgeschichte in eine familiäre Entscheidungslogik vor („weil das dann ja so ein bisschen zu eurer eigenen Familiengeschichte wird und, ihr euch ja irgendwann dazu entschlossen habt auch euern Sohn beschneiden [...] zu lassen“). Dieser Entscheidungscharakter wird von Hanah jedoch umgehend abgewehrt („es war keine De..Debatte da“), jedoch mit einer interessanten Begründung: Ein ‚echter‘ Entschluss erübrigt sich nicht etwa durch die unhinterfragte Selbstverständlichkeit der Beschneidung als Bestandteil der Tradition, als Voraussetzung für die angestrebte Aufnahme in die jüdische Gemeinde oder als Notwendigkeit im Zusammenhang mit dem eigenen religiösen Glauben. Hanah führt zunächst die *fehlende Relevanz des Rituals* für sie als Eltern an („an sich ist es mir egal. (1) / I: mhm / Beschnitten oder nicht“). Die Reproduktion der eigenen aus der Vergangenheit fortdauernden Tradierungslinie rückt damit – entgegen der weiter oben zitierten Aussage zur Bedeutung der Beschneidung im Rahmen der Tradition („man macht mal / I: mhm / das einfach“) – in den Hintergrund. Stattdessen hebt Hanah allein das Potenzial der Beschneidung als weitgehend ‚formale‘ Voraussetzung für das mögliche zukünftige „[P]raktizieren“ des Glaubens ihres Sohnes hervor („wenn er jetzt sich entscheidet (1) / I: mhm / doch Jude zu sein oder doch das zu praktizieren“). Damit erfolgt

jedoch kein Bezug auf eine fortdauernde Tradierungslinie, sondern stattdessen wägt Hanah ganz pragmatisch mögliche Vor- und Nachteile der Beschneidung bzw. ihres Unterlassens für ihren Sohn – im Rahmen von dessen Lebensspanne – ab. Da er als geburtlich bestimmter „Jude“ („Er ist Jude, in dem Moment wo er geboren ist“) in seiner konkreten religiösen Praxis „Probleme“ bekommen würde, falls er unbeschnitten bliebe, fällt das Urteil der Eltern zugunsten der Beschneidung aus – denn „beschnitten kannst du [sein,] egal ob du Jude bist oder nicht“. Da also der Beschneidung im außerreligiösen Kontext keinerlei Relevanz als Symbol zugeschrieben wird, handelt es sich hiermit gleichsam um eine ‚vorsorgliche‘ Maßnahme, die die religiöse Zukunft ihres Sohnes scheinbar gänzlich unbestimmt lässt.¹⁹⁶ Hanah betrachtet die Beschneidung damit als ‚Potenzial‘ in seiner radikalsten Form: Als eine Möglichkeit unter vielen, für deren Bereitstellung die Eltern die Verantwortung tragen, während alle weiteren Schritte des Vollzugs und der Aktualisierung dem Beschnittenen selbst überlassen bleiben. Die Verantwortung und damit notwendige *zukünftige Entscheidung* („ich kann für ihn das nicht bestimmen“) wird deshalb wie schon in den vorhergehenden Fällen im Sinne des Prozessierens einer individuellen Beschneidungsgeschichte an den Sohn übertragen. In welcher Form diese ausgestaltet werden kann, soll Abschnitt (3) verdeutlichen.

Exkurs VI: Beschneidung als Aufnahme vs. Potenzial für eine unabhängige religiöse Entwicklung

Bevor jedoch das typische Prozessieren einer solchen jüdischen Beschneidungsgeschichte im nächsten Abschnitt genauer betrachtet wird, möchte ich noch einmal kontrastierend auf das muslimische Sample eingehen. Wie schon an mehreren Stellen deutlich wurde, fällt die Interpretation der Beschneidung je nach Alter des Kindes, Herkunft sowie individueller religiöser Ausrichtung der Eltern hier zum Teil recht unterschiedlich aus. Dabei zeigte sich, dass weniger der Akt der Beschneidung selbst, sondern das *Ausbleiben* der Beschneidung eine zeichenhaft-symbolische Deutung erfährt, nämlich als *Ausschluss* aus der Gemeinschaft der Muslime. Diesbezüglich bildet der Fall des iranischen Paares Narges und Umed eher die Ausnahme. Gleichwohl ist er interessant, weil hier mehrere gegenläufige Deutungsangebote der Beschneidung – die der zeithaften Sinnlogik des jüdischen Rituals teilweise recht nahekommen – aufeinandertreffen und ausgehandelt werden. Narges und Umed kommen aus dem Iran, wohnen jedoch seit einigen Jahren in Deutschland und haben ihren Sohn hier mit ca.

¹⁹⁶ Dass Hanahs anfängliches Bekenntnis zur eigenen jüdischen ‚Tradition‘, das religiöse Interesse ihres Mannes sowie die Vorstellung einer geburtlichen und nun auch rituellen Inklusion ihres Sohnes ins Judentum unweigerlich als Sozialisierungserfahrungen auf ihren Sohn wirken und eine religiöse Entwicklung damit zumindest wahrscheinlich machen, soll hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden.

drei Wochen beschneiden lassen. Beide waren lange unsicher, ob sie die Beschneidung überhaupt durchführen sollten, denn sie selbst verstehen sich mittlerweile als weitgehend unreligiös. Ihre Familie, die im Iran lebt, ist dagegen traditionell religiös orientiert. Ein Gespräch zwischen Umed und seinem Vater im Nachgang der Beschneidung seines Sohnes führt zu folgender Situation, die die konkurrierenden Deutungen in Bezug auf die Beschneidung innerhalb der Familie offenlegt:

Umed: [...] when we do circumcision, / I: mhm / I mean, I didn't also know this. I I u/ understood after, after, yeah well, and then it was like, they said okay „He get Muslim.” / I: @mhm@ / So... eh... {alle lachen} this is because eh.. yeah if you don't do it, you don't count as Muslim, / I: mhm / and then, I think it's like Jewish people. Eh.. I don't know but eh.... (with the result) so and then, you cannot marry, eh with the.. / I: mhm / eh blabla „you c/” I mean, pff many many many many / I: mhm / eh.. social things about / I: yes / Muslim, and then, eh.. yeah so it's like eh, they get really happy. And I didn't know this before.. I saw my father.. that happy {begeistert} „Yeah he is Muslim”, I said „No father, he can be Jew” and / Narges und I: @ / and he said „Okay. Okay forget it.” And you know it was like a.. / I: @ / a kind of joke eh @

L Narges: Yeah my mother was also yeah he, she got really @resentment when I said „He, @ he can be also a Jew”@ and @
I: @

Umed: It was because they were really happy and we are not really / I: mhm / happy. And it was like the..., yeah and my.. the other, my s/ is eh {schnalzt} eh.. (1) nephew? / Narges: mhm / Is that nephew? Okay. Eh.. recently my nephew eh has been born, eh was born, / I: mhm / and then, he also did circumcision....

Narges: When he was one month.

Umed: Very few, few days / I: mhm / back yeah / Narges: few days () / few days back. / I: mhm / And I was skypeing with my father / I: mhm / and he said „Yeah, he get Muslim” and I said again „No, he can be a Jew.” And then {alle lachen} and then my.. father it was (everything). / I: @ / So... @ and then..., yeah my my father was really happy when I did it. (Transkription Narges und Umed, Z. 840-865)

Als Umed seiner Familie („they”) bzw. seinem Vater („my father”) von der erfolgten Beschneidung seines Sohnes berichtet, kommt es für ihn zu einer überraschenden Situation („I didn't also know this. I I u/ understood after”). Es scheint hier, als wenn Umed erst in diesem Moment die Tragweite seines Entschlusses zur Beschneidung des eigenen Sohnes bewusst wird. So geht offenbar die Deutung des Rituals durch seine Familie weit über seine eigene Vorstellung von dem Eingriff hinaus. Die Beschneidung wird durch den Vater selbstverständlich als Akt der Aufnahme in die muslimische Gemeinschaft gedeutet („He get Muslim“). Zugleich hebt die emotionale Beteiligung der Familie die herausragende Bedeutung der Beschneidung als Passageritus hervor („they get really happy“, „I saw my father.. that happy {begeistert} ,Yeah he is Muslim”). Die Beschneidung bestätigt und demonstriert damit verbindlich die eigentlich schon durch die Geburt in eine muslimische Familie feststehende religiöse Identität des Kindes („Yeah he is Muslim“). Umed selbst nimmt nun zwar kritisch bzw. provozierend auf diese Deutung der Beschneidung Bezug („No father, he can be Jew“). Gleichzeitig bestätigt er sie jedoch durch seine Ausführungen als dominanten Rahmen zur Interpretation des Rituals.

So erweitert Umed zunächst die Aussage seines Vaters durch die Begründung „because eh.. yeah if you don't do it, you don't count as Muslim“. Mit dieser Erweiterung zusammengenommen ist die Beschneidung also nur insofern ein Zeichen der Aufnahme und muslimischer ‚Identität‘ als ihr *Ausbleiben* den Betreffenden langfristig aus der muslimischen Gemeinschaft *exkludieren* würde (vgl. Exkurs V). Das verallgemeinernde „you“ macht sichtbar, dass Umed sich dieser generalisierten Bedeutung des Rituals durchaus bewusst ist – wenngleich er sich ihr im Sinne einer kritisch-emanzipatorischen Haltung nicht anschließen möchte. Für Umed und Narges, die die Aussage Umeds durch Berichten von einer ganz ähnlichen Situation in ihrer Familie bestätigt, stellt die Beschneidung dagegen zunächst einmal eine physische Veränderung des Körpers dar, an die sich *unterschiedliche* Deutungsangebote anschließen können („Yeah my mother was also yeah he, she got really @resentment when I said ‚He, @ he can be also a Jew““). Sie ist also keinesfalls gleichbedeutend mit einem unzweifelhaften ‚Ausweis muslimischer Identität‘. Auf die Ähnlichkeit zum Judentum hinweisend („it's like Jewish people“) stellt Umed die Beschneidung vielmehr als eine mehr oder weniger formale Voraussetzung dar, die wiederum andere Etappen des religiösen Lebens bedingt („you cannot marry, eh with the.. / I: mhm / eh blabla ‚you c/‘ I mean, pff many many many many / I: mhm / eh.. social things about / I: yes / Muslim“). Damit einher geht auch die Negation der Ritualität des Beschneidungsakts. Für einen ‚profanen‘ medizinischer Eingriff ist jedoch die Begeisterung der Familie („happy“) nicht angemessen. Mit Umeds und Ömeds Reaktion konfrontiert wird den Familienangehörigen daher ‚der Wind aus den Segeln genommen‘ und der anfängliche Überschwang etwas ausgebremst („Okay forget it“, „she got really @resentment [...]@“).

Es zeigt sich aber dennoch, dass auch in der Vorstellung des Paares die Beschneidung durchaus einen Hinweis auf die wahrscheinliche religiöse Identität des Kindes gibt: So verhandeln beide die religiöse Entwicklung ihres Sohnes keineswegs völlig deutungs offen, sondern die Beschneidung interpretieren auch sie als *religiöses* Zeichen (des Judentums bzw. Islams). Auch entkräftet der Hinweis auf einen „joke“ die eigene Deutung. Vielmehr scheinen zwar beide Partner demonstrativ die Deutungsofferten der Familie abzuwehren, bleiben ihnen jedoch am Ende mehr oder weniger ‚hilflos‘ ausgeliefert. Von den provokativen Statements lässt sich die Familie insgesamt allem Anschein nach nicht beirren. So schließt die Sequenz im Sinne eines Fazits mit dem Verweis auf den Vater, dessen Interpretation der Beschneidung offenbar unbeschadet geblieben ist („yeah my my father was really happy when I did it“).

Im Vergleich zur Zeitstruktur jüdischer Beschneidungen gibt es nun einige auffällige Parallelen, aber auch Unterschiede. Das Ritual der *brit mila* am achten Tag markiert eine lagezeitliche

Zäsur. Diese ermöglicht es den Beteiligten, die Beschneidung als rituelle Aufnahme ins Judentum zu deuten. Jedoch hat die Beschneidung in der Regel eine vorgängige geburtliche Inklusion zur Voraussetzung. Mit der appellativen Inklusion der Namensgebung wird sie zudem symbolisch verdoppelt und der Betreffende als neues Gemeindemitglied angerufen. Zudem erscheint die Beschneidung im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sowohl die Aufnahme als auch ein auf die Zukunft ausgerichtetes Potenzial darzustellen. Damit ist die Beschneidung Teil des Prozessierens einer individuellen Inklusionsgeschichte, die zugleich in die generationenübergreifende Dauer der rituellen Tradierungsstruktur eingebettet ist.

Auch in der Deutung von Umed und Narges schwingt die Idee eines Voraussetzungs- und Bedingungsverhältnisses mit. Jedoch verweigern sie gleichsam die Vorstellung einer vorgängigen geburtlichen Aufnahme wie auch die auf die Zukunft gerichtete schon festgelegte Schrittfolge religiöser Entwicklung. Für ihre Familie scheint dagegen im Akt der Beschneidung die Aufnahme sowie unwiderrufliche Bestätigung ‚muslimischer Identität‘ schon festzustehen. Das Prozessieren einer individuellen Inklusionsgeschichte ist damit nicht mehr nötig. Man könnte also auch für den hier vorgestellten Fall von einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ sprechen. Diese bezieht sich aber weniger auf eine dem Ritual inhärente ambivalente Deutungslogik, sondern vielmehr auf einen generationalen Wechsel zwischen Umed bzw. Narges und ihren Eltern.

(3) Bewährung – Reproduktion der individuellen Beschneidungsgeschichte in der Zukunft

Für die *jüdische* Beschneidung gilt, dass das in der Beschneidung begründete Potenzial prinzipiell in zwei ‚Etappen‘ in der Zukunft eingelöst werden kann. *Erstens* wird die Beschneidung größtenteils als Voraussetzung für die *bar mitzwa* wahrgenommen, die als selbstständiges Bekenntnis der betreffenden Person zur jeweiligen Religion an der Schwelle zum ‚Erwachsensein‘ fungiert. *Zweitens* ist die Beschneidung insofern die Bedingung für die unbestimmt dauernde Kontinuierung dieser Tradierungspraxis selbst, indem sie wiederum zum Anlass für die Beschneidung des *eigenen* Kindes wird.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Die Segenssprüche, die während der Beschneidung gesprochen werden, geben bereits einen Hinweis darauf, dass beide Etappen im Ritual der Beschneidung mitgedacht werden. So antworten die Anwesenden auf den vorgeschriebenen Segensspruch des Vaters bzw. des *mohels* jeweils: „Wie es [d.h. das Kind, der eben beschnittene Junge] in das Bündnis eingetreten ist, so möge es auch in das Studium der Tora, unter den Hochzeitsbaldachin und zu guten Werken treten“ (Deusel 2012: 26). Das „Studium der Tora“ bereitet auf die *bar mitzwa* vor. Der Verweis auf den „Hochzeitsbaldachin“ impliziert zudem nicht nur das Finden und Institutionalisieren einer jüdischen Partnerschaft, sondern auch die Familiengründung. Die zukünftige Beschneidung eines potenziellen Sohnes deutet sich darin also bereits an.

Den ‚Dreischritt‘ aus *brit mila*, *bar mitzwa* und jüdischer Hochzeit bzw. Familiengründung beschreibt auch Alex auf die Frage nach dem Stellenwert der Beschneidung im Vergleich zu anderen religiösen Ritualen. Anja und Alex führen zuvor aus, dass sie seit der Geburt ihres Sohnes viel regelmäßiger jüdische Rituale – wie das Entzünden der Kerzen am Schabbatabend – durchführen, ihnen also die Bedeutung religiöser Rituale insgesamt wichtiger geworden ist:

I: [...] what kind of meaning / Alex: aha / does circumcision have, compared to other Jewish rituals. Is it, more or.. less or.. equally..

L Alex: For () it's probably one of the most important. / I: mhm / I would say. And.. the next one would, perhaps be the Bar Mitzwah. / I: mhm / And then the next one would be marriage. / I: mhm / So.. maybe, mh, I would say those three, / I: mhm / with circumcision being the most important. / I: mhm mhm / Ah.. Bar Mitzwah is only a confirmation that you're now an adult and you have to keep, the.. / I: mhm / traditions and the laws. / I: mhm / And then marriage you you actually create the next generation. / I: mhm / So ah / Anja: @ / maybe the importance goes circumcision, Bar Mitzwah, marriage. @ / I: @ / Ja.. very important, less but still important, and very important again. (Transkription Anja und Alex, Z. 3247-3258)

Zunächst bewertet Alex die Beschneidung als eines der wichtigsten jüdischen Rituale („it's probably one of the most important“). Sodann ordnet er zentrale religiöse Ereignisse im Sinne von ‚Passageriten‘ lagezeitlich auf einem Zeitstrahl entlang der Lebensgeschichte bzw. Eigenzeit des Betroffenen an. Nach der Beschneidung folge die *bar mitzwa*, danach die Hochzeit („the next one would, perhaps be the Bar Mitzwah. / I: mhm / And then the next one would be marriage“). Im Anschluss an diese Ordnung im *Nacheinander* nimmt Alex eine persönliche *Gewichtung* („I would say“) gemessen an der jeweiligen Bedeutungszuschreibung vor. Während die *bar mitzwa* ähnlich der evangelischen Konfirmation bzw. katholischen Kommunion einen Akt der Bestätigung darstelle, der zugleich die Religionsmündigkeit markiere („Bar Mitzwah is only a confirmation that you're now an adult and you have to keep, the.. / I: mhm / traditions and the laws“), d.h. ein individuelles religiöses Bekenntnis enthält, fundiere die Ehe die Gründung der nächsten Generation („you actually create the next generation“). Damit impliziert Alex einen Kreislauf, denn innerhalb der nächsten Generation wiederholen sich potenziell alle drei Passageriten. Gleichzeitig handelt es sich jedoch nicht einfach um ein geordnetes Nacheinander mehrerer lebensgeschichtlicher Zeitstrahlen, sondern diese kreuzen sich bzw. gehen ineinander über. Familiengründung und Initiierung der *brit mila* durch die *Eltern* fallen mit der Geburt und Beschneidung des *Kindes* zusammenfallen. Dies ist wahrscheinlich der Grund, weshalb „circumcision“ und „marriage“ als „very important“ im Gegensatz zur „Bar Mitzwah“ („it's only“, „less but still important“) bewertet werden. Doch auch die *bar mitzwa* fügt sich in die Zeitreihe, reproduziert sie doch auf kommunikativer – und damit abstrakt symbolisierender – Ebene ein Bekenntnis, das durch den performativen Akt der Beschneidung seitens der Eltern im Sinne einer rituellen Inklusion des Kindes manifestiert im

Zeichen des beschnittenen kindlichen Körpers bereits vorweggenommen wurde. Alle drei ‚Etappen‘ sind also durch einen inneren Zusammenhang miteinander verbunden, wobei die Gewichtung der einzelnen Schritte dieser prozesshaften religiösen Inklusion von Fall zu Fall anders aussehen kann.

Bar Mitzwa als kommunikativer Bekenntnisakt

Zunächst soll nun noch einmal der Zusammenhang von *brit mila* und *bar mitzwa* durch den Vergleich mit weiteren Fällen analysiert werden. Dabei wird deutlich, dass mit diesem von dem Heranwachsenden geforderten kommunikativen Bekenntnis ähnlich wie bei der ‚appellativen Inklusion‘ durch die Namensgebung eine ‚symbolische Verdopplung‘ einhergeht. Während die Namensgebung jedoch als Möglichkeit der ‚symbolischen Verdopplung‘ aus Perspektive der Eltern rekonstruiert wurde, findet im Zuge der *bar mitzwa* demgegenüber eine symbolische Verdopplung aus Perspektive des *Beschnittenen* statt: Während im ersten Fall die Zeichenhaftigkeit und Symbolisierung des kindlichen Körpers sowie des Namens durch das jeweilige *Gegenüber* für Dritte verhandelt wurde, handelt es sich mit der *bar mitzwa* um die nachträgliche Deutung der Beschneidung als *individualisierten* Bekenntnisakt, der nur dann als solcher gültig ist, wenn er durch ein ‚bewusstes‘ kommunikatives Bekenntnis des Betroffenen im erlebens- und erinnerungsfähigen Alter wiederum vor Dritten reproduziert wird. Anna und Boris erörtern in einer von hoher interaktiver Dichte geprägten Sequenz die Bedeutung der *bar mitzwa* am konkreten Fall ihres ältesten Sohnes. Während Anna zuvor beschrieben hatte, dass dieser seine eigene Beschneidung als ‚Verbindung zu Gott‘ verstehe, kommt sie selbstläufig auf das Ritual der *bar mitzwa* zu sprechen, welches diese Verbindung ebenfalls untermauere:

Anna: [...] Verbindung zum Gott ja / Im: ja / einmal für Junge (1) bei bot [hier] Brit Mila ja? Und andere einmal am 13 Jahre / I: mhm / äh mach das äh Bar Mitzwa. / I: mhm / Das auch tam [dort]. / I: mhm / Da hat er so weil er spricht kein, äh Ivrit [modernes Hebräisch], aber der muss es in.. Synagoge auf Ivrit sagen, da hat er für sich äh.. selbst einen Zettel genommen ja und geschrieben auf Deutsch / I: mhm / hat er dann / Im: mhmh / also er sagt und er schreibt auf Deutsch wie muss das hat er so ein / I: wie man es ausspricht / einfach einfach gelernt ja.. / I: ja.. @ / @ und alle gesagt und alle was hat gewundert wie kann er auf Ivrit auch sprechen? Ich sage ja Russisch Deutsch Ivrit @ kann er alle, er hat alle einfach der, und das auch so gedacht äh. Ich habe gedacht er könnte nicht so was äh habe gesagt vielleicht machen wir das nicht aber das ist wichtigste. / I: mhm / Feiern das ist ok das ist, / I und Im: ja / aber das ist wichtig in Synagoge da gehen und so was alles, äh.. sagen und machen ah.. einfach geschrieben und einfach @studiert@ gelernt ganz toll, und da macht er, äh Ravvin sagt „ich will das“, äh also so mit, da gibt es extra, такая палочка [solch einen Stab]

Im: Mhm St..ab oder

L Boris: Stock Stock

L I: ja, mhm

Anna: Stock so er macht das so dass er äh lesen weil, ganz normal muss das lesen

I: Ja @

Anna: Er hat das einfach so {alle lachen} gemacht für sich @ / I: @ mhm / (2) und das hat er auch schon 13 Jahre auch gema/ gehabt schon / I: mhm / für Mä/ äh Junge das ist wichtig, diese 13 Jahre

ist Männer geworden

Anna: Das ist sehr wichtig

Boris: Er darf heiraten, und alles, was man darf

L Anna: Und ihr sagt alle nur „du darf jetzt heiraten. Brit hast du, Bar Mitzwa hast du, kannst du schon alles.“ {Anna und I lachen} Da sagt er {entrüstet} „Wieso sagen sie alle ich muss heiraten?“ {alle lachen}

Im: Ja stimmt.

I: @ Ja das ist der nächste große Schritt dann ja?

Anna und Boris: Ja (Transkription Anna und Boris, Z. 2045-2089)

Ausgangspunkt der gemeinsamen Erzählung des Paares in dieser Passage ist das bereits für die Beschneidung herausgearbeitete Deutungsmuster der angenommenen „Verbindung zum Gott“, die „einmal für Junge“ („БОТ [hier]“) durch die „Brit Mila“ hergestellt werde. Das „andere“ Mal („ТАМ [dort]“), dass diese relevant werde, ist der Zeitpunkt der „Bar Mitzwa“. Damit erhalten beide Riten – als Passageriten – für den Beschnittenen eine ganz ähnliche individualisierende und inkludierende Bedeutung, wenngleich sie von ihrer Struktur, dem Ablauf und der Erfahrungsdimension her grundsätzlich verschieden angelegt sind. In Annas Darstellung der Vorbereitung ihres Sohnes auf seine *bar mitzwa* wird somit deutlich, dass das Ritual einer anderen Strukturlogik folgt als die Beschneidung – zugleich jedoch mit dieser im Sinne des *Prozessierens der eigenen religiösen Inklusion* verbunden ist.

Zunächst wird mit dem Fokus auf die gesprochene („weil er spricht kein, äh Ivrit“) und geschriebene Sprache („weil, ganz normale muss das lesen“) deutlich, dass es sich mit der *bar mitzwa* um einen vorrangig *kommunikativen Akt* („sagen und machen“) handelt, der von dem Heranwachsenden selbst durchgeführt wird – also nicht wie bei der Beschneidung als *leibkörperlicher Akt* mit ihm bzw. an und für ihn geschieht. Zudem erfolgt im Fall ihres Sohnes eine selbstständige individuelle Vorbereitung („er für sich äh.. selbst ein Zettel genommen ja und geschrieben auf Deutsch“, „gelernt“, „studiert“, „Er hat das einfach so {alle lachen} gemacht für sich“), die die Erwartungen seines Umfelds – ja sogar der eigenen Mutter –, das offenbar von größeren Schwierigkeiten ausgeht („alle gesagt und alle was hat gewundert wie kann er auf Ivrit auch sprechen?“; „Ich habe gedacht er könnte nicht so was äh habe gesagt vielleicht machen wir das nicht“) übertrifft und mögliche Hindernisse kreativ überwindet („einfach geschrieben und einfach @studiert@ gelernt ganz toll“, „da gibt`s extra, такая палочка [solch einen Stab]“). Andererseits unterläuft ihr Sohn in gewisser Weise die Anforderungen des Rituals, indem er „Ivrit“ eben nicht ‚wirklich‘ lernt – worauf der lachend vorgetragene Kommentar Annas („Ich sage ja Russisch Deutsch Ivrit @ kann er alle“) verweist, der direkt im Anschluss durch den Ausdruck der eigenen Zweifel als Ironie offengelegt wird („Ich habe gedacht er könnte nicht so was“). Im Gegensatz zur langwierigen Vorbereitung –

z.B. in einer jüdischen Sonntagsschule –, zu der das Erlernen von Hebräisch genauso wie von grundlegenden Kenntnissen der Thora gehört, beschreibt Anna hier gewissermaßen eine ‚Abkürzungsstrategie‘, ja fast schon ‚Mogelei‘ ihres Sohnes, wobei sie dessen Initiative und Anstrengung jedoch überrascht und mit Stolz erfüllt („ganz toll“).

Offenbar erfordert die *bar mitzwa* ein eigenes Handeln und glaubwürdiges Engagement des Betroffenen („ich will das“), eine gewisse Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung, die durch den zeremoniellen Rahmen noch unterstrichen wird („das ist wichtig in Synagoge da gehen und so was alles“). Damit bestätigt der Heranwachsende nachträglich die Entscheidung der Eltern, die zu einer ersten „Verbindung zum Gott“ geführt hatte. In diesem Sinne handelt es sich auch hier um eine *Bewährungslogik*: Der Beschchnittene verdeutlicht durch sein individuelles kommunikatives Bekenntnis im Rahmen einer öffentlichen Zeremonie vor Dritten („alle“, „Ravvin“) die Erfüllung und Aktualisierung des mit der Beschneidung angelegten Potenzials im Sinne einer Reife zu den an ihn herangetragenen Aufgaben und Zuschreibungen. Damit steht der individuelle Vollzug der eigenen prozessualen religiösen Inklusion und die zunehmende Verselbstständigung und *Herauslösung* als entscheidungsmächtige religiöse Person und (männliches) Gemeindemitglied („Männer geworden“, „Er darf heiraten, und alles, was man darf“, „kannst du schon alles“) im Fokus des Rituals, während die Beschneidung stärker mit der appellativ-sozialen Inklusion im Sinne der *Eingliederung* in das soziale Kollektiv der Gemeinde in Verbindung stand. Daher ist auch das „Feiern“, das soziale Miteinander als Rahmung des Geschehens, zwar „ok [...], [...] aber“, was in der „Synagoge“ passiert, „das ist wichtig“.

Im Kontrast zu den Aussagen von Alex fällt auf, dass die *bar mitzwa* von ihrer Relevanz her der Beschneidung keineswegs nachgeordnet erscheint: Zunächst werden beide Rituale gleichrangig – nur lagezeitlich voneinander unterschieden („einmal für Junge (1) bei bot [hier] Brit Mila ja? Und andere einmal am 13 Jahre“) – als Möglichkeiten der Herstellung der „Verbindung zum Gott“ eingeführt. Zudem unterstreicht Anna mehrfach die ‚Wichtigkeit‘ des Rituals im Jugendalter („das ist das wichtigste“, „das ist wichtig“, „das ist sehr wichtig“). In diesem Zusammenhang betonen Anna und Boris sich wechselseitig ergänzend und bestätigend die Bedeutung der *bar mitzwa* als Passage- bzw. Übergangsritus: Auch für diese scheint wie bei der Beschneidung die Markierung eines lagezeitlichen Zäsurmoments notwendig. So wird das vorgesehene Alter („13 Jahre“) gleich viermal in der zitierten Passage erwähnt. Die *bar mitzwa* ist damit ebenfalls eine transformatorische ‚Schwellenerfahrung‘ (vgl. Turner 1989 [1969]; van Gennep 1986 [1909]), durch die sich das Leben ändert, man ein anderer wird als zuvor. Dies ist

bei der *bar mitzwa* ebenso wie bei der *brit mila* in auffallender Weise an das Geschlecht gekoppelt („für Mä/ äh Junge das ist wichtig“, „Männer geworden“). Zwar gibt es auch für Mädchen ein Pendant zur *bar mitzwa*, die *bat mitzwa* bei Erreichen der religiösen Mündigkeit im Alter von zwölf Jahren. Diese Zeremonie wird allerdings nur in nicht-orthodoxen Gemeinden praktiziert. Damit ähnelt die *bar mitzwa* dem Ritual der Beschneidung als *Mannmachungs*-Ritus (vgl. Alabay 2012; Wohlrab-Sahr 1996) im Islam, das stärker auf den Übergang in die Welt der Erwachsenen ausgerichtet ist. Zudem nehmen Anna und Boris damit das gleiche Deutungsmoment auf wie zuvor schon Alex: Die *bar mitzwa* verweist – und dies zunächst offenbar sehr zum Unverständnis des Sohnes („Da sagt er {entrüstet} „Wieso sagen sie alle ich muss heiraten?“ – unmittelbar auf die nun religionsgesetzlich mögliche jüdische Hochzeit und Familiengründung („Er darf heiraten, und alles, was man darf“, „du darf jetzt heiraten. Brit hast du, Bar Mitzwa hast du, kannst du schon alles“). So zeigt sich erneut ein Dreischritt bzw. sich intergenerationell fortsetzender Kreislauf aus *brit mila*, *bar mitzwa* und Hochzeit. Der *bar mitzwa* kommt die Funktion einer weiteren individuierenden symbolischen Verdopplung des Inklusionsrituals der Beschneidung durch ein kommunikatives Bekenntnis zu. Die Hochzeit verweist dagegen implizit auf die spätere Familiengründung und das mit der *brit mila* eines zukünftigen Sohnes erneut aufgerufene Tradierungskontinuum.

Abschließend soll noch einmal am Interview mit Fiona und ihrer Tochter Flora herausgearbeitet werden, worin die Besonderheit der *bar mitzwa* im *Gegensatz* zur Beschneidung liegt. Dabei erscheint das Ritual einmal mehr als ein selbst gewähltes individuelles kommunikatives Bekenntnis zur eigenen durch die Eltern bestimmten religiösen ‚Identität‘. Aus der Perspektive dieser Familie übertrifft die *bar mitzwa* durch das ihr inhärente Entscheidungsmoment sogar die Bedeutung der *brit mila*. Zuvor hatte Fiona erläutert, dass die Beschneidung für ihren Sohn Finn nach anfänglicher Krankheit möglicherweise überhaupt nicht mehr in Frage gekommen wäre, wenn er nicht aus gesundheitlichen Gründen hätte beschnitten werden müssen:

I: [...] würden Sie sagen, es gibt bestimmte.. Feierlichkeiten oder Rituale die wichtiger sind als die Beschneidung also die Sie auch (2) praktizieren?

Fiona: Bar Mitzwa.

I: Mhm, ja?

L Fiona: Ja, ja.

Flora: Ja ja das ist wichtiger als

L Fiona: Ich glaube so (2) ich glaube so. / I: mhm / Äh... Beschnei/ äh @hehe@ das ist interessant Bar Mitzwa Bat Mitzwa äh Bar Mitzwa да [ja], у мальчика [bei Jungs] / Flora: mhm / Bar Mitzwa, du darfst nicht machen ohne Beschneidung.

I: Achso, dann hätte Finn auch nicht.. die Bar Mitzwa

L Fiona: Nein in unsere Gemeinde ja / I: aha @ / {I und Fiona lachen} ja @ / I: mhm / ähm (2) aber, wir denken {Geschirrklang} @ zum noch noch einmal wir denken @so@ äh... Bar Mitzwa Bat Mitzwa ist wichtig also als Beschneidung / I: mhm / äh wenn ähm Kind kommt, ja то есть он уже со/ осознан подходит к тому, что он изучает Тору изучает язык,

понимаешь? Изучает традиции [das heißt, er ist sich schon der Tatsache bewusst, dass er die Thora studiert, dass er die Sprache lernt, verstehst du? Er lernt die Traditionen]

Flora: Also beim Ba/ Bar Mitzwa es ist ja so dass ähm (2) {eine Tür knallt} das Kind dann / I: mhm / eben (2) bewusst jetzt auch schon die Thora lernt / I: mhm / und die Traditionen und ähm die Sprache / I: mhm / und das auch [...] also dann, dann versteht es mehr von den Traditionen / I: ja / versteht halt

L Fiona: Und will

das lernen

L Flora: äh wieso das, genau, möchte das lernen und / Fiona: selber / äh... versteht das und möchte dann auch ähm, ähm also möchte dann auch selber wirklich äh.. ich weiß nicht äh... / Fiona: lernen / lernen oder Jude sein, ne? Also

Fiona: Ja ja (Transkription Fiona, Z. 1756-1810)

Die Interviewerin leitet die Passage ein mit der Frage nach der Bedeutung der Beschneidung im Vergleich zu anderen Ritualen. Sie gibt hier schon als Orientierung die Möglichkeit vor, dass es „bestimmte.. Feierlichkeiten oder Rituale [gibt,] die wichtiger sind als die Beschneidung“. Ohne zu zögern antwortet Fiona „Bar Mitzwa“, was sogleich noch einmal von Mutter und Tochter verstärkt und validiert wird („Ja, ja“, „Ja ja das ist wichtiger“). Zwar betont auch Fiona die *Zusammengehörigkeit* von Beschneidung und *bar mitzwa* („Bar Mitzwa, du darfst nicht machen ohne Beschneidung“). Es scheint sich hier allerdings eher um ein formales – und zugleich umgebares („in unsere Gemeinde ja“) – Voraussetzungsverhältnis denn einen inneren Verweisungszusammenhang zu handeln. Noch einmal unterstreicht Fiona dann die Bedeutung von „Bar Mitzwa“ und „Bat Mitzwa“ im Vergleich zur Beschneidung („ist wichtig also als“) als Ausgangspunkt der dann folgenden Erläuterung. Das Ritual für Jungen (*bar mitzwa*) und das für Mädchen (*bat mitzwa*) nennt sie dabei in einem ‚Atemzug‘, eine inhaltliche Unterscheidung führt Fiona nicht ein, weshalb eine geschlechtlich dominierte Lesart des Rituals im Sinne des Fokus auf Männlichkeit bzw. ‚Mann-Machung‘ – wie im Fall von Anna und Boris – unwahrscheinlich ist. Fionas zunächst auf Russisch vorgetragene Begründung, die im Anschluss von ihrer Tochter übersetzt wird, rückt dagegen zunächst einen anderen Aspekt, der bei Anna und Boris ebenfalls schon angeklungen ist, in den Mittelpunkt: Ein gewisses Verständnis („versteh“) bzw. ‚Bewusstsein‘ („bewusst“) für das eigene Handeln scheint eine wesentliche Voraussetzung des Rituals zu sein. Im Gegensatz zur Beschneidung, die auch als ‚Widerfahrnis‘ oder sogar mehr oder weniger verobjektivierende *Be-Handlung* des Kindes gedeutet werden könnte, da diesem doch zum Zeitpunkt der *brit mila* die Möglichkeit des Erlebens des eigenen Erlebens abgesprochen wird, ist das Kind bei der *bar mitzwa* selbst reflexiv handelndes Subjekt. Mit hinzu tritt ein weiterer Aspekt, den Fiona interessanterweise auf Deutsch einführt („Und will das lernen“), wobei Flora auch hier ‚einspringt‘ und zugleich eine Erweiterung des Bezugsrahmens vom Fokus auf die Aneignung von Wissen („genau, möchte das lernen“) hin zur Bestätigung der ‚jüdischen Identität‘ vornimmt („möchte dann auch selber wirklich äh.. ich weiß nicht äh... / Fiona: lernen / lernen oder Jude sein“). Beide betonen

damit wiederum das Moment der Freiwilligkeit („will“, „möchte“): Offenbar gehört es zur Logik des Rituals, dass der Betreffende – wie schon von Anna und Boris beschrieben – sich eigenständig vorbereitet und damit Eigeninitiative und Engagement einbringt. Das Ritual erhält damit zugleich seinen Entscheidungscharakter, es geht von dem Jungen selbst aus – und könnte also grundsätzlich auch durch diesen verweigert werden.¹⁹⁸ Nur vor dem Hintergrund einer solchen möglichen Ablehnung ist die Durchführung der *bar mitzwa* denn auch als Bekenntnis zu verstehen. Darauf weist der von Fiona bestätigte Nachsatz Floras hin („Jude sein“, „Ja ja“), es geht also nicht nur um die freiwillige, selbstinitiierte und reflektierte Aneignung von Wissen, Traditionen und Normen, sondern auch um die subjektive *Bestätigung* einer in der Vergangenheit schon durch *andere* vorgenommenen geburtlichen (Geburt), rituellen (Beschneidung) und appellativen (Namensgebung) Inklusion. Damit wird die Vor- und Rückbezüglichkeit der ‚Etappen‘ dieses Inklusionsprozesses deutlich. Am Ritual der *bar mitzwa* kann man sich ‚als Jude‘ bewähren, die *brit mila* mit eingeschlossener Namensgebung nimmt dagegen die zukünftige individualisierende Bestätigung des körperlichen und appellativen Zeichens bereits vorweg.

Brit Mila aus Perspektive der Eltern: Performativer Vollzug der vergangenen Inklusionsgeschichte

Die *bar mitzwa* stellt allerdings nicht das einzige Ritual der Bewährung dar und kann deshalb nur als *vorläufiger* Höhepunkt des individuellen Prozessierens religiöser Inklusion betrachtet werden. Wie im Kapitel zur zeithaften Transzendenz des Beschneidungsrituals in der Dauer (5.b.i) bereits herausgearbeitet wurde, verweist eine erfolgte Beschneidung immer schon auf die zukünftige Beschneidung der *nächsten* Generation. Damit erhält sie für die *Väter* bzw. *Eltern* als Initiatoren des Rituals einen Bekenntnischarakter (vgl. Kapitel 5.a.ii), der vor allem auf die eigene ‚jüdische Identität‘ im Sinne der aus der eigenzeitlichen Vergangenheit fortdauernden Inklusionsgeschichte (Geburt durch eine jüdische Mutter bzw. Übertritt, ggf. eigene Beschneidung, Namensgebung, *bar mitzwa* bzw. *bat mitzwa*) verweist. Eva erläutert, als das Interview schon weiter fortgeschritten ist, detailliert, in welchem Verhältnis die Beschneidung, die sie zuvor als Aufnahme ritual in Bezug auf ihren Sohn gedeutet hat, zu ihrem eigenen religiösen Selbstverständnis steht:

Eva: [...] und also für mich ist auch einfach so jetzt im.. göttlichen Rahmen sozusagen sozusagen / I: mhm / okay in meiner Beziehung zu Gott, ähm (2) ich habe, das Glück, in einer Zeit zu leben wo ich das ohne Angst, zu haben tun kann, / I: mhm / wo ich dieses Selbstverständnis, leben kann ähm, und da bin ich einfach riesig froh darüber und für mich ist es, sehr sehr wichtig gewesen dass unser Sohn

¹⁹⁸ Wenn ein Säugling vor oder während der Beschneidung schreit, wird dies dagegen in der Regel nicht als kommunikativer Ausdruck der Ablehnung des Rituals gedeutet.

beschnitten ist. / I: mhm / Ähm, ja auf eine gewisse Art und Weise also bei vielen Dingen ist es aber so wo wir aktiv auch nach außen auch unsere Jüdischkeit leben können denk ich mir so „okay du hast es nicht geschafft, Hitler, uns aus dem Land zu vertreiben. / I: mhm / Und da bin ich auch absolut dafür dass du das nie schaffst“ ja, / I: mhm / das sind (1) äh allein also aber das sind dann auch so Situationen wie dass ich ähm.., im Kindergarten sagen kann ich möchte dass unser Sohn.. in, Anführungszeichen „koscheres“ Essen bekommt und kein Schwein kriegt. Da da muss ich sagen an dem Punkt danke an alle Muslime die haben’s nämlich längst für uns durchgesetzt / I: @ / ja? Dass es wirklich auch ein, Kein-Schwein-Menü gibt, / I: mhm / im, normalen städtischen Kindergarten. / I: mhm / Und.. also das sind so für mich so die Punkte wo ich, e/ froh bin dass ich angeben kann, ohne, Angst zu haben, / I: mhm / dass mein Sohn jüdisch ist. Das sind so also / I: mhm / sag ich mal, somit sind halt diese, Rituale sozusagen das eine ist halt nach innen hin aber das andere ist auch so ein.. gewisses nach außen hin sozusagen das offen sagen zu können „Okay, unser Sohn ist jüdisch. / I: mhm / Unser Sohn ist beschnitten“. (Transkription Eva, Z. 1539-1558)

Kontrastierend zur vorhergehenden Deutung der Beschneidung in Bezug auf ihren Sohn als ‚Aufnahme ins Judentum‘, kommt Eva in dieser Sequenz auf die Bedeutung des Rituals für sie selbst zu sprechen („also für mich“, „für mich ist es, sehr sehr wichtig“). Interessant ist dabei bereits der erste Hinweis zum Deutungshorizont ihrer Aussagen („im.. göttlichen Rahmen“, „in meiner Beziehung zu Gott“), dass es sich nämlich um einen Akt handelt, der für ihr eigenes ‚Gottesverhältnis‘ eine unmittelbare Rolle spielt. Um dies zu erläutern, muss Eva offenbar weiter ausholen, das heißt eine entsprechende Hintergrundkonstruktion zur Detaillierung einfügen („ähm (2) ich habe [...]“). Dabei wird deutlich, dass die eigene ‚Beziehung zu Gott‘ insbesondere in ihrer Sichtbarkeit, Enaktierung und gewissermaßen ‚Verteidigung‘ vor Dritten eine Bedeutung hat („wo ich das ohne Angst, zu haben tun kann“, „wo ich dieses Selbstverständnis, leben kann“, „aktiv auch nach außen auch unsere Jüdischkeit leben“, „nach außen hin sozusagen“). Die Anerkennung dieses Verhältnisses durch Dritte in Form unterstützender Maßnahmen („Dass es wirklich auch ein, Kein-Schwein-Menü gibt“), stillschweigender Akzeptanz („offen sagen zu können“) oder auch nur im Sinne der Abwesenheit sanktionierender, diskriminierender Akte bzw. Maßnahmen der Verfolgung angesichts der deutschen Vergangenheit („ohne Angst, zu haben“, „du hast es nicht geschafft, Hitler“, „ohne, Angst zu haben“) ist für die eigene religiöse ‚Identität‘ Evas von unmittelbarer Relevanz und vor dem Hintergrund der im Jahr vor dem Interview erfolgten ‚Beschneidungsdebatte‘ in Deutschland zugleich prekärer und aktueller denn je. Das eigene religiöse Selbstverständnis als solches ausdrücken zu können, geht bei ihr deshalb mit einer affektiv aufgeladenen positiven Bewertung und Betroffenheit einher („ich habe, das Glück“, „einfach riesig froh drüber“). Zentrales Zeichen von *Evas* ‚Jüdischkeit‘ ist dabei die Beschneidung ihres Sohnes („sehr sehr wichtig gewesen dass unser Sohn beschnitten ist“). Diese ist sowohl Ausweis der ‚jüdischen Identität‘ ihres Sohnes („dass mein Sohn jüdisch ist“, „unser Sohn ist jüdisch. / I: mhm / Unser Sohn ist beschnitten“) als auch ihrer eigenen. Die

Beschneidung wirkt damit also nicht nur als Zeichen für den Beschnittenen selbst, sondern insbesondere auch für seine Eltern.

Es sind die Eltern, die die Beschneidung initiieren und durchführen. Die Beschneidung des Sohnes lässt sich daher als performative Inklusion – der Eltern – im Sinne eines weiteren Elements des Prozessierens der individuellen religiösen Inklusionsgeschichte begreifen. Wie schon die *bar mitzwa* ist die Beschneidung des Sohnes im Gegensatz zu der gewissermaßen vorwegnehmenden Inklusion durch Geburt, der vergangenen eigenen Beschneidung und Namensgebung als *Ritual der Bewährung* zu verstehen, in dem bekenntnishaft die eigene religiöse Zugehörigkeit bekräftigt wird, gleichsam die Potenz aus der Vergangenheit ihre Erfüllung findet. Die Beschneidung tritt in dieser Abfolge also an zwei Stellen in Erscheinung: als performative Inklusion der Eltern sowie als rituelle Inklusion des jeweiligen Kindes. Damit wird wie schon bei den Aussagen von Anja und Alex sowie von Anna und Boris deutlich, dass hier bereits ein neuer Kreislauf in Gang gesetzt wird, während der Inklusionszyklus der Eltern vorläufig vollendet wird. Als ‚vorläufig‘ ist auch dieser Schritt deshalb zu betrachten, weil jede Geburt eines weiteren Sohnes die Enaktierung der performativen Inklusion erneut notwendig machen würde.

An einem längeren Ausschnitt aus dem Interview mit Maya und Daniel soll dieser letzte Punkt noch einmal verdeutlicht werden, dass nämlich *jeder* geborene Junge als Anfrage zu einem individuellen Bekenntnis erscheint. Im Gegensatz zur kommunikativen Inklusion mit der *bar mitzwa* bzw. zur Darstellung Evas geht es für Maya und Daniel bei der performativen Inklusion durch die Beschneidung des eigenen Kindes jedoch nur bis zu einem gewissen Grad um ein Bekenntnis vor *Dritten* innerhalb oder außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, sondern eher um eine Art Selbstvergewisserung durch die Aktualisierung der eigenen individuellen religiösen Inklusionsgeschichte im Vollzug der Beschneidung des Sohnes. Die folgende Passage ist ein Teil der Erzählung der Familiengeschichte Daniels und Mayas, wobei das Paar zuvor insbesondere die Konstellation erläutert hat, dass Maya mehrere Kinder mit in die Ehe eingebracht hat. Einige kürzere Sequenzen daraus wurden in Bezug auf die leibliche Vermittlungsstruktur der Beschneidung bereits analysiert. Der Fokus soll daher im Folgenden auf der zeithaften Dimension und der Bedeutung der Beschneidung im Sinne einer performativen Inklusion liegen. Auf die Nachfrage der Interviewerin, ob die Söhne beide aus erster Ehe stammen, reagiert Maya wie folgt:

Maya: Ja genau. Und ähm... also, also, Caspar da es.. war für mich sehr sehr wichtig der ist der ältere?
/I: mhmh / @(Sehr witzig)@, ähm, äh.. für mich das war sehr wichtig dass er beschnitten werden weil

äh (1) wenn sonst nichts ist das ist in Israel, das ist so.. ähm, sehr sehr wichtig, ich kann das / I: mhmh / nicht erklären, äh..m.. (1) und.. da hatte ich äh.. sehr viele Probleme mit seinen.. leiblichen Vater gehabt / I: mhmh / also wir hatten.. die Diskussion die ganze.. Schwangerschaft durch, ja? / I: mhmh / Und ich wusste nicht bis zur letzten Sekunde wusste ich nicht, ob ich das hinkriege oder nicht. Äh.. / I: mhmh / da hab ich auch die Rab...biner damals, ähm... {atmet schwer ein} äh mit die Rabbiner besprochen und sie ist zu uns nach Hause gekommen.. und mit ihm gesprochen, hat ihm irgendwie falsche Tipps gegeben noch und äh.. ich dachte nur „Oh nee, das glaub ich überhaupt nicht“ aber, na ja. Am Ende, hat er gesagt „Okay.“ / I: mhmh / Das.. er hat das zugelassen. [...] Und dann haben wir einen Termin gemacht, also nicht am achten Tag, aber das war den.., Caspar war drei Wochen alt oder so / I: mhmh / und da haben wir das im Krankenhaus gemacht, mit / I: mhmh / dem Mohel und ein.. Anästhesist, {atmet tief ein} und.. (1) das war schrecklich. @ {I lacht leise} Er hat nur herumgeschrien ohh... (1) das war echt, schrecklich. (1) Ja. (1) Ähm..., und bei Osha äh... (1) das war ähm (1) er ist geboren nach der Trennung? / I: mhmh / Und ähm.. mein Exmann, ha/ ähm, äh wollte das natürlich nicht dass er / I: mhmh / beschnitten wird, und desweg/ {hustet} hab ich so lange gewartet {Tür klappert im Hintergrund} weil ich wollte dass das ähm (1) ähm (3) wenn der Arzt sagt, „Das muss gemacht werden“, ja?

I: mhmh

Daniel: Weil er eine Phimose hatte, also musste / Maya: ja / sowieso gemacht werden. / I: Achso / Aus medizinischer Sicht, ne? [...]

Maya: Ich hab, ich hab ihn auch nicht gefragt, ne? Weil ich wusste er wird einfach „nein“ sagen. / I: mhmh / (Oder?) Und da hab ich einfach gewartet, ich hab gewartet bis äh... also wir haben.. das alles geklärt, und dann haben wir das im Krankenhaus gemacht. (Transkription Maya und Daniel, Z. 149-206)

Auf die Frage der Interviewerin hin entwirft Maya hier die Geschichte der Beschneidung ihrer Söhne Caspar und Osha. Während für sie selbst die Bedeutung und Notwendigkeit der Beschneidung unhinterfragte Gültigkeit hat, kommt es zu langwierigen Auseinandersetzungen mit dem leiblichen Vater der Kinder, die auch durch die Unterstützung der Gemeinde nicht gelöst, ja im Gegenteil, aus Perspektive Mayas durch die schlechte Beratung („falsche Tipps“) der damaligen Rabbinerin vorerst sogar noch verstärkt werden.¹⁹⁹ Jedoch kommt es schließlich doch zur erfolgreichen Beschneidung des Sohnes im Alter von drei Wochen. Ihr zweiter Sohn Osha wird erst „nach der Trennung“ geboren, was die Durchsetzung der Beschneidung bei ihm zusätzlich erschwert. Nur durch eine medizinische Begründung („Weil er eine Phimose hatte“) kann sie nach längerer Zeit des Wartens („da hab ich einfach gewartet, ich hab gewartet“) schließlich doch noch erfolgen.

Bevor Maya narrativ bestimmte Ereignisse der Geschichte hervorhebt, wird zu Anfang der Sequenz in einer Art Exposition die Bedeutung der Beschneidung für sie selbst gleichsam als Prämisse vorweggenommen. Dabei unterstreicht sie ihre Haltung wie schon Eva durch zahlreiche sprachliche Verstärker („sehr sehr wichtig“, „sehr wichtig“, „wenn sonst nichts ist das in Israel, das ist so.. ähm, sehr sehr wichtig“). Eine Begründung gibt sie jedoch nicht an, im Gegenteil, gerade die Unerklärbarkeit („ich kann das / I: mhmh / nicht erklären“) ist Teil der

¹⁹⁹ Vgl. dazu auch die Interpretation der Passage im Abschnitt „Transzendieren generativer Brüche durch Traditionalitätsfiktion“ in Kapitel 5.b.i.

Aufladung mit absoluter unhinterfragbarer Bedeutung. Die Beschneidung ist aus Mayas Sicht nichts Erklärungsbedürftiges und bedarf als solches auch keiner Rechtfertigung. Insbesondere die Ellipse „wenn sonst nichts ist“, die gedanklich um den Teilsatz ‚gibt es dennoch die Beschneidung‘ ergänzt werden könnte, ist hier interessant. Sie betont den Absolutheitsanspruch der Beschneidung, der über den rein religiösen Rahmen dezidiert hinausgeht, denn offenbar betrachtet Maya die Beschneidung als Mindestmaß ‚jüdischen‘ Lebens, das selbst dann notwendig ist, wenn keine anderen religiösen Rituale oder Glaubenspraxis stattfinden. Zugleich scheint die Beschneidung auch die Zugehörigkeit zu Israel zu markieren („das ist in Israel“). Als performativer Akt der Darstellung *ihrer eigenen* Zugehörigkeit erhält die Beschneidung damit eine Bedeutung unabhängig von den ‚religiösen Konsequenzen‘ für ihren Sohn.

Nachdem dies alles als Exposition zur Erzählung offengelegt ist, widmet sich nun Maya der Darstellung der relevanten ‚Figuren‘ der Erzählung und der Markierung ihrer jeweiligen Position in Bezug auf die Umsetzung des Beschneidungswunsches. In erster Linie handelt es sich dabei um Caspars „leiblichen Vater“, der eine grundsätzlich antagonistische Position zur Haltung Mayas vertritt („sehr viele Probleme“). So bleibt es auch „bis zur letzten Sekunde“ ungewiss, ob es zur Beschneidung kommt, eine Unsicherheit, die in radikalem Widerspruch zum Verständnis der Beschneidung als absolute Notwendigkeit steht. An zweiter Stelle wird nun die Rabbinerin eingeführt („die Rab...biner damals“, „mit die Rabbiner besprochen und sie ist zu uns nach Hause gekommen“). Während man zunächst davon ausgehen könnte, dass im Gegensatz zum leiblichen Vater nun eine Unterstützerin benannt wird, kippt die Darstellung in dem Moment, als von „falsche[n] Tipps“ die Rede ist. Dass dieses Überraschungsmoment in der Erzählung eine real erlebte Verwunderung bzw. Enttäuschung reproduziert, wird durch den Ausdruck der Fassungslosigkeit, der im Interview kommunizierend erneut durchlebt wird, deutlich („Oh nee, das glaub ich überhaupt nicht“). Maya springt im Anschluss jedoch schon zum „Ende“ der Geschichte, indem das Nach- bzw. Aufgeben ihres damaligen Mannes („Okay.“, „er hat das zugelassen“) berichtet wird.

Betrachtet man den Verlauf der Geschichte der Beschneidung in seiner Gesamtheit, kommt es nun erneut zu einer unerwarteten Wendung („das war echt, schrecklich“)²⁰⁰: Mit diesem negativen Fazit endet die Geschichte der Beschneidung Caspars abrupt und Maya schließt die Erzählung zur Beschneidung ihres zweiten Sohnes Osha an. Erneut tauchen nun Handlungskomplikationen auf, denn die „Trennung“ von ihrem „Exmann“ verstärkt offenbar

²⁰⁰ Vgl. die Deutung dieser Passage im Abschnitt „Zum unmittelbaren leiblichen Erleben der Beschneidung durch die Eltern“ in Kapitel 5.a.i.

dessen ablehnende Haltung gegenüber der Beschneidung („wollte das natürlich nicht dass er / I: mhmh / beschnitten wird“). War die Durchsetzung ihrer Interessen hinsichtlich der Beschneidung des ersten Sohnes schon ein schwieriges Unterfangen, wird diese nun auf dem Wege von Verhandlung und Überzeugung verunmöglicht. Die Reaktion des leiblichen Vaters vorausahnend steht das Gespräch mit ihm also gar nicht erst zur Debatte („ich hab ihn auch nicht gefragt, ne? Weil ich wusste er wird einfach ‚nein‘ sagen“). Erst durch die Argumentation im Rahmen einer *medizinischen Handlungslogik* kann die Beschneidung schließlich durchgesetzt werden („der Arzt sagt, ‚Das muss gemacht werden.‘“, „Weil er eine Phimose hatte, also musste / Maya: ja / sowieso gemacht werden. / I: Achso / Aus medizinischer Sicht“). Interessant ist dabei vor allem, dass die ärztliche Entscheidung als etwas Erwartbares („gewartet“) und Erwünschtes („weil ich wollte dass [...] der Arzt sagt“) in Erscheinung tritt, was im Spannungsverhältnis zur Darstellung medizinischer *Notwendigkeit* steht.²⁰¹

An der Abfolge der Darstellung und der für *beide* Söhne unterstrichenen Notwendigkeit der Beschneidung wird nun insgesamt deutlich, dass der Inklusionsprozess für die jeweiligen Eltern nie ganz abgeschlossen ist. Selbst wenn die Beschneidung des ersten Sohnes bereits als performative Inklusion der Eltern und damit als *ihr* Bekenntnis zur eigenen Tradition und Inklusionsgeschichte gedeutet wird, erscheint die *Wiederholung* dieses Bekenntnisses, ausgedrückt durch die Initiierung und Durchführung der Beschneidung jedes weiteren geborenen Sohnes, unabdingbar. Diese zeithafte Handlungslogik wird von den Beteiligten immer schon mitantizipiert, ein vollständiger ‚Abschluss‘ der Inklusion damit also fortlaufend in die Zukunft verschoben. So bildet die Beschneidung zwar gleichsam Anfangs- und Endpunkt des Prozessierens einer individuellen eigenzeitlich orientierten religiösen Inklusionsgeschichte, die Zukunft bleibt aber weiterhin ‚offen‘.

5.b.iii Zur Struktur von Transzendenz in der Dauer und des Prozessierens einer individuellen Inklusionsgeschichte

Die Herausarbeitung der zeithaften Vermittlungsstruktur der jüdischen Beschneidung hat zu folgendem Ergebnis geführt: Analog zum Zusammenspiel aus Transzendenzstruktur und Inklusionsdynamik auf der Ebene des Leibes (Kapitel 5.a.iii) lässt sich ein solches Verhältnis auch in der Dimension der Zeit in Bezug auf das Beschneidungsritual rekonstruieren. Die *Struktur der Transzendenz* entfaltet sich hinsichtlich der zeithaften Vermittlungsstruktur des Beschneidungsrituals in der *Dauer*. Die individuelle Beschneidungsgeschichte wird hier

²⁰¹ Vgl. auch die Deutung des Beispiels im Exkurs „Transformation religiöser in säkulare Argumentationslinien“ in Kapitel 4.b.iv.

innerhalb eines fortdauernden Tradierungskontinuums transzendiert. Das zu beschneidende Kind als Individuum erfährt darin also gewissermaßen eine Auflösung. Die iterative Struktur des Rituals selbst bildet in dieser Hinsicht den Bedeutungskern – der Sinn des Rituals entfaltet sich nur durch die Einordnung in eine intergenerationelle Tradierungslinie der *Tradierung von Tradierungsfähigkeit*, eine Zeitstruktur, die auf die unbestimmte Fortführung aus der ‚Vergangenheit‘ sowie Fortsetzung in der ‚Zukunft‘ verweist.²⁰² Insbesondere der Blick auf die Verpflichtungs- und Verantwortungsstruktur der Beschneidung zeigt, dass das beschnittene Kind hier als Zurechnungsadresse grundsätzlich ausgeklammert wird. Dagegen sind die Eltern bzw. der Vater der unmittelbare Bezugspunkt des Beschneidungsgebots. Ihnen ist es möglich, über die Beschneidung unmittelbar an der Dauer der Tradierungslinie (vgl. Hervieu-Léger 2006 [1993]) zu partizipieren.

Rückt man dagegen die Analyse der jeweiligen Orientierungen im Sinne der ‚modalen Lagezeit‘ (vgl. Schmitz 1964: 153ff) in den Fokus, entfaltet sich eine *Inklusionsdynamik* orientiert an der individuellen Eigenzeit des Beschnittenen. Diese ist strukturell wiederum gekennzeichnet durch eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: *Lagezeitlich* wird mit dem achten Lebenstag ein ganz bestimmter Zäsurmoment – der als solcher jedoch grundsätzlich abhängig ist von der *Eigenzeit* des Beschnittenen – bestimmt, durch den die Beschneidung die Bedeutungsaufladung als individuelles Aufnahmeritual erfährt. Für den Beschnittenen ist dieses jedoch wiederum nur *modalzeitlich* vermittelt zugänglich, denn die Beschneidung wird in Bezug auf den Jungen als *Potenzial* gedeutet, dass sich erst zukünftig aktualisieren wird und an der sich dieser im Zuge des Prozessierens einer individuellen Inklusionsgeschichte *bewähren* muss. Während die *bar mitzwa* als kommunikative Inklusion ein individuelles Bekenntnis des Betroffenen zur vorgängigen geburtlichen, rituellen und appellativen Inklusion darstellt, ist es dem Jungen erst modalzeitlich vermittelt über die zukünftige Beschneidung des eigenen Sohnes möglich, sich auf der einen Seite in der Dauer des Tradierungskontinuums zu transzendieren und auf der anderen Seite die eigene Inklusionsgeschichte performativ zu ‚vollenden‘.

Die folgende Tabelle dient dazu, wesentliche Ergebnisse in Bezug auf die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung zusammenzufassen:

²⁰² Die Begriffe ‚Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘ stehen deshalb in einfachen Anführungszeichen, da sie keine gültigen Elemente der Dauer, sondern modalzeitliche Kategorien sind, die nur für ein individuelles Subjekt von Relevanz sind. Dennoch erscheinen sie als ‚Blickrichtung‘ auch in Bezug auf die Transzendenzstruktur eine zweckmäßige Unterscheidung zu ermöglichen.

Tabelle 7: Vergleich der beiden Pole der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Schlüsselkategorie	Tradierung von Tradierungsfähigkeit	Prozessieren der individuellen Inklusionsgeschichte
Zurechnungsadresse	Vater (bzw. Mutter)	Sohn
Funktion	Kollektivierung	Individuierung
Bedeutung der Beschneidung	Eingliederung in die Dauer des Tradierungskontinuums	Rituelle Inklusion (eigene Beschneidung) und performative Inklusion (Beschneidung des Sohnes)
Erfahrung von Dauer	Unmittelbar	Vermittelt
Bedeutung lagezeitlicher Zäsurmomente	Aktualisierung der Verpflichtungsstruktur	Bedingung für die Deutung der Beschneidung als Aufnahme ritual
Bedeutung modalzeitlicher Kategorien	Blickrichtung auf ‚vergangene‘ bzw. ‚zukünftig‘ fortdauernde Tradierungslinie	Orientierung an individueller vergangener und zukünftiger Inklusionsgeschichte
Rekonstruierte Strukturlogik	Transzendenz	Inklusion

Vergleicht man die im vorhergehenden Kapitel (5.a) vorgestellte leibliche mit der hier entwickelten zeithaften (5.b) Vermittlungsstruktur der Beschneidung fallen zunächst zwei prägnante Unterschiede auf: Während die leibliche Verbundenheit typischerweise zwischen *Mutter* und Kind hergestellt wird, richtet sich die Verpflichtungsstruktur der Beschneidung in erster Linie an den *Vater* des Kindes. Es wurde in der Aufarbeitung des Forschungsstands zur Beschneidung (vgl. Kapitel 2.d) mit Bezug auf Anidjar (1997) und Mark (2003b) bereits herausgearbeitet, dass die Beschneidung der Reproduktion einer intergenerationellen Kontinuität *männlicher* Nachkommen durch religiöse Praxis dient, was als patrilineare Parallele zur matrilinearen geburtlichen Weitergabe ‚jüdischer Identität‘ interpretiert werden kann. In religionsgesetzlicher Hinsicht scheint diese geschlechtliche Differenz denn auch eindeutig in das Beschneidungsgebot eingeschrieben zu sein, da es sich an den Vater richtet (vgl. Deusel 2012: 62f). In der Praxis sind jedoch sowohl Väter als auch Mütter in die Initiierung der Beschneidung involviert und zeigen sich verantwortlich für die Wahrung und Fortführung der

Tradierungslinie. Genauso scheint es hinsichtlich des leiblichen Erlebens zwar bestimmte (stereotype) Rollenerwartungen an die Mütter zu geben, bei der Beschneidung stärker zu leiden als die Väter, doch auch hier zeigten sich im Material Abweichungen, weshalb vor einer voreiligen Naturalisierung dieses Unterschieds zu warnen ist. Betrachtet man die geschlechtlichen Differenzen, die in die Leib- und Zeitstruktur des Rituals eingearbeitet sind, dagegen als vorrangig *normatives* Orientierungswissen der Akteure im Feld, erscheint auch nachvollziehbar, warum das leibliche Erleben bzw. die leibliche Verbundenheit als etwas – z.B. durch Abwesenheitsregelungen – zu Vermeidendes dargestellt wird, während die Verpflichtung des Vaters affirmativ besetzt ist. Die jüdische Beschneidung gilt nicht nur, weil sie sich an männliche Neugeborene richtet oder die Männlichkeit des Betreffenden unterstreicht, ihn gleichsam zum Mann ‚macht‘, als ‚Männlichkeits-Ritual‘, sondern auch weil der *Vater* als Hauptbezugspunkt für die Initiierung und Durchführung der Beschneidung sowie die Aufrechterhaltung der Tradierung von Tradierungsfähigkeit die Verantwortung trägt.

Zwar gibt es diese durchaus bedeutsamen Unterschiede zwischen Leib- und Zeitstruktur der Beschneidung, dennoch kann das Verhältnis der unterschiedlicher Ebenen zeithafter Vermittlung ähnlich bestimmt werden wie bei der Analyse der leiblichen Bezüge im Ritual. Die Partizipation an der Dauer der sich kontinuierlich fortsetzenden Tradierungslinie ist für den gegenwärtig Beschnittenen nur modalzeitlich vermittelt möglich. Denn erst in *Zukunft* wird das Potenzial der eigenen rituellen Inklusion mittels der kommunikativen Inklusion der *bar mitzwa* sowie der performativen Inklusion durch Beschneidung des eigenen Kindes eingelöst. Diese ermöglicht *dann* zwar die unmittelbare Partizipation am Tradierungskontinuum in der Dauer, was allerdings wiederum über die Eigenzeit eines ‚anderen‘ – nämlich des eigenen Kindes – vermittelt ist. Dessen achter Lebensstag dient als lagezeitlicher Zäsurmoment, der einerseits die Verpflichtungsstruktur der *Eltern* in Gang setzt und andererseits die Aufnahme des Kindes in den Bund mit Gott ermöglicht. Notwendig für den ‚Erfolg‘ einer solch rituellen Inklusion sind jedoch wiederum anerkennende *Dritte*, die die Aufnahme als solches vollziehen und bestätigen. Diese partizipieren dabei ebenfalls vermittelt an der Dauer des entstehenden Tradierungskontinuums und orientieren sich – lagezeitlich vermittelt – an der Eigenzeit des Beschnittenen. Die folgende Übersicht fasst die rekonstruierte *zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung* noch einmal zusammen:

	Unmittelbare Partizipation an Dauer der Tradierungslinie	Vermittelte Partizipation an Dauer der Tradierungslinie
Orientierung an ‚eigener‘ Eigenzeit	(Bar Mitzwa als kommunikatives Bekenntnis (4))	Rituelle Inklusion als zukünftig einzulösendes Potenzial (3)
Orientierung an Eigen- zeit des ‚anderen‘	Eingliederung der Eltern in Tradierungskontinuum (1) und performative Inklusion über Beschneidung des Kindes am achten Lebenstag (5)	Anerkennung der Aufnahme des Kindes durch Dritte mittels appellativer Inklusion (2)

Abb. 4: Idealtypische Rekonstruktion der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Da das *Prozessieren* der individuellen Inklusionsgeschichte zum Kern der zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung gehört, ist eine Schwierigkeit in der grafischen Darstellung, dass die Positionen von Eltern und Kind in diesem Schema nicht etwa ‚fest‘ stehen, sondern gleichsam ‚fluide‘ sind. Das heißt, ein Akteur ‚bewegt‘ sich zwischen den unterschiedlichen Feldern – von (1) bis (5) –, wobei nicht notwendigerweise alle Felder im Laufe der Lebensgeschichte ‚abgedeckt‘ werden müssen. Die zukünftige Geburt und Beschneidung eines Sohnes (5) kann beispielsweise nicht vorausgesetzt werden. Daher ist der logische Anfangspunkt des Schemas auch nicht beim zu beschneidenden Säugling, sondern bei den Eltern (1) zu sehen, die durch Aktualisierung der iterativen Verpflichtungsstruktur mittels der Beschneidung ihres Sohnes vermittelt durch dessen Eigenzeit an der Transzendenz des Tradierungskontinuums partizipieren. Gleichzeitig kann dies als Akt der Aufnahme des Kindes in den göttlichen Bund gedeutet werden, wobei Dritte (2) für den Schritt der appellativen Inklusion notwendig sind, um damit zugleich die Anerkennung als Gemeindemitglied zu vollziehen. Diese nehmen allerdings sowohl an der Dauer der sich entwickelnden Tradierungslinie – von der sie selbst kein Teil sind – als auch an der Eigenzeit des Beschnittenen nur vermittelt teil. Schließlich geht es jedoch auch um die eigenzeitlich unmittelbare rituelle Inklusion des Beschnittenen (3), welche ein zukünftig einzulösendes Potenzial darstellt, wodurch die Partizipation an der Dauer der Tradierungslinie damit also wiederum modalzeitlich – nämlich als *zukünftig* erwartbar – vermittelt ist. Dieses Potenzial kann durch die kommunikative Inklusion der *bar mitzwa* (4) sowie die performative Inklusion der

Beschneidung des eigenen Kindes (5) einmal eingelöst werden. So zeigt sich, dass die *bar mitzwa* zwar auf die Unmittelbarkeit der Partizipation an der Tradierungslinie sowie auf die eigenzeitliche Unmittelbarkeit – entscheidend für ihren Zeitpunkt ist der *eigene* 13. Geburtstag – bezogen ist, allerdings nur in einem zeitlogischen *Verweisungszusammenhang* zum Ritual der Beschneidung steht, selbst jedoch kein Teil des Rituals ist.²⁰³ Die Beschneidung erscheint dagegen im Wesentlichen ein Ritual der Bewährung zu sein, denn die Schritte der geburtlichen, rituellen und appellativen Inklusion nehmen das Bekenntnis der kommunikativen und performativen Inklusion bereits vorweg. Da die Zukunft jedoch im Gegensatz zur Vergangenheit gewissermaßen (noch) nicht ‚wirklichkeitsabgesichert‘ ist, liegt der Fokus auch in Hinsicht der zeithaften Struktur des Beschneidungsrituals auf den *Eltern*, denn diese ‚vollenden‘ im Moment der Beschneidung des eigenen Kindes die eigene Inklusionsgeschichte, während die des Sohnes prinzipiell offen ist.

Das Zusammenspiel aus zeitbezogener Transzendenzstruktur und Inklusionsdynamik veranschaulichend kann das in Kapitel 5.b.i vorgezeichnete ‚lineare Prozessmodell‘ (vgl. Abb. 3) nun zu einem zirkulären Prozessmodell erweitert werden:

²⁰³ Aus diesem Grund ist Feld 4 auch eingeklammert.

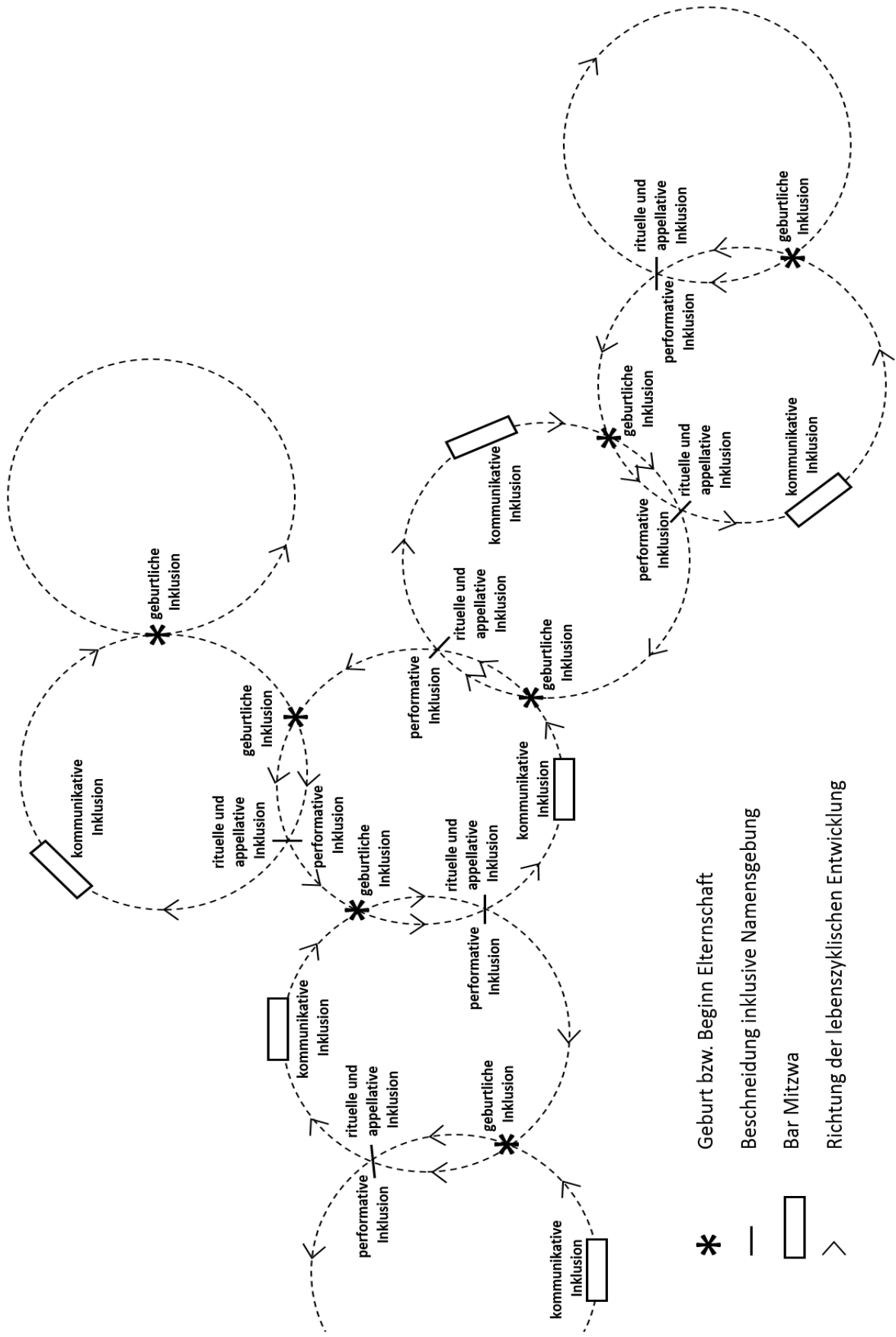


Abb. 5: Zirkuläres Prozessmodell der Beschneidung

Abb. 5 zeigt das Ineinandergreifen verschiedener Inklusionszyklen, die zusammen ein Tradierungskontinuum bilden. Die Pfeilrichtung zeigt jeweils an, ‚in welche Richtung‘ für das jeweilige Individuum der Inklusionsprozess durchschritten wird. Die intergenerationellen Überschneidungspunkte bilden erstens die Geburt eines Kindes, durch welche der jeweils ‚vorgängige‘ Akteur zum Vater (bzw. Elternteil) und ein neuer Zyklus ins Leben gerufen wird. Zweitens ist die Beschneidung in jeweils zwei Kreisen gleichzeitig vertreten, nämlich einmal im Sinne der rituellen und appellativen Inklusion des Sohnes und ein andermal im Sinne der performativen Inklusion des Vaters bzw. der Eltern. Für letztere zeigt die Pfeilrichtung an, dass die Geburt und Beschneidung des Kindes immer auch auf die eigene Geburt und Beschneidung und damit die eigene Inklusionsgeschichte verweist. Für den beschnittenen Sohn schließt sich der Schritt der kommunikativen Inklusion mittels der *bar mitzwa* als Bekenntnis zur individuellen schon vorweggenommenen religiösen Inklusion an und führt schließlich – jedoch nicht in allen Fällen – zur Geburt und Beschneidung eines oder mehrerer Söhne im Sinne einer performativen Inklusion.²⁰⁴

Die im dritten Zirkel angedeutete Möglichkeit der Geburt mehrerer Söhne macht bereits deutlich, dass der Begriff der *Tradierungslinie*, welcher von Hervieu-Léger (2006 [1993]) übernommen wurde, nicht vollständig trägt, handelt es sich doch in der Regel vielmehr um ein *Tradierungsgeflecht* mit vielen Abzweigungen, zum Teil aber auch ‚abgebrochenen‘ Enden, die wiederum durch eine Traditionalitätsfiktion überbrückt werden können. Nur in Rückverfolgung einer bestehenden ‚Tradierungslinie‘ in die ‚Vergangenheit‘ ist der Begriff daher sinnvoll zu verwenden. Vom jeweiligen Akteur aus in die ‚Zukunft‘ gedacht scheint ein sich in unterschiedliche Richtungen ausbreitendes Netzwerk als *Tradierungskontinuum* ein treffenderes Konzept zu sein. Zugleich kann damit dem Missverständnis vorgebeugt werden, dass der generationenverbindende Charakter der hier rekonstruierten zeithaften Transzendenzstruktur sich ausschließlich auf die unterschiedlichen Generationen innerhalb einer Familie bezieht. Vielmehr ist die ‚jüdische Generationenfolge‘ im Sinne des ‚jüdischen Volkes‘ gemeint, die hierdurch auf Dauer gestellt und sakralisiert wird.

Die hier abgebildete zeithafte Struktur des Beschneidungsrituals ist, wie bereits erläutert, eng an die gewissermaßen ‚umwegige‘ Verpflichtungsstruktur der Beschneidung gekoppelt, die bereits mit Bezug auf den Forschungsstand erläutert wurde (vgl. Kapitel 2.b). Die

²⁰⁴ An dieser Stelle deutet sich an, dass die *Produktion eines männlichen Nachkommens* implizit als Norm im Beschneidungsritual enthalten ist. Eine – zumindest vorläufige – Vervollständigung der eigenen Inklusionsgeschichte mittels performativer Inklusion ist nur möglich, wenn es überhaupt zur Geburt eines Sohnes in der Familie kommt.

Beschneidung ist demnach zwar eine religiöse Pflicht, ein Gebot des Judentums (*mitzwa*), wie andere auch. Jedoch richtet sich dieses nicht an die von ihm Betroffenen, sondern deren Eltern – streng genommen sogar nur den Vater des Kindes (vgl. Deusel 2012: 62f). Dieser vermeintliche Umweg ist die notwendige Bedingung dafür, dass die Beschneidung ihre eigentliche Bedeutung entfalten kann, die im Wesentlichen in einer Tradierungsleistung besteht. Dass es bei dieser Tradierung jedoch nicht nur um die religiöse Inklusion des Kindes geht, hat das vorliegende Kapitel gezeigt. Die sich mit der Beschneidung eröffnenden Zukunftsbezüge sind demgegenüber komplexer auf die dauerhafte Kontinuität der Tradierung vermittelt der Tradierung von Tradierungsfähigkeit bezogen. Zudem erscheint die Erfüllung des Beschneidungsauftrags (*der Eltern am Kind*) als vorläufige ‚Vollendung‘ der eigenen religiösen Inklusionsgeschichte, die in der Vergangenheit mit der eigenen Beschneidung begonnen hat. Das vormalige Transzendieren individueller Existenz in der Dauer – im Sinne einer ‚vollendenden‘ Inklusionserfahrung der Großeltern – setzt sich nun fort und wird in der Gegenwart im Moment der Beschneidung des Kindes durch die Eltern reproduziert.

5.c Zusammenfassung: Die jüdische Beschneidung als transzendenzvermittelte Inklusion

Zusammenfassend lässt sich die Logik des jüdischen Beschneidungsrituals als das Ineinandergreifen einer *Dynamik von Transzendenz und Inklusion* begreifen. Die Leistung des Rituals besteht demnach in der intergenerationellen Transzendenz der jeweils eigenen Beschneidung und dem Schaffen eines fortdauernden Tradierungskontinuums der Tradierung von Tradierungsfähigkeit. Bezogen auf die Dimension des Leibes ist dabei wesentlich, dass das Ritual durchgeführt wird am *Körper des anderen*, wobei die leibliche Einheit des Beschnittenen im Sinne einer Semantik leiblicher Unverfügbarkeit transzendiert wird zugunsten der leiblichen Verbundenheit aus Eltern und Kind. Bezogen auf die Dimension der Zeit wurde herausgearbeitet, dass die Beschneidung des Sohnes immer schon die Beschneidung wiederum dessen Sohnes zeitlich vorwegnimmt bzw. im Vollzug die vorläufige Vollendung der eigenen Beschneidungsgeschichte aus der Vergangenheit bildet. Die Unterscheidung der Generationen tritt aus dieser Perspektive in den Hintergrund zugunsten eines fortdauernden Tradierungskontinuums, das in unterschiedlichen personalen Akteuren entlang der Generationenfolge aktualisiert wird. Die Beschneidung gehorcht damit einer spezifischen Strukturlogik, die einen Verweisungszusammenhang herstellt, der über das charakteristisch Traditionale der Ritualform im Allgemeinen hinausgeht. Diese lässt sich in erster Linie als *Ordnung der Vermittlung* rekonstruieren – als in leiblicher und zeithafter Hinsicht *umwegig*

angelegte Struktur, die zur Etablierung und Reproduktion des Tradierungskontinuums auf Basis der intergenerationellen leiblichen Verbundenheit und der geteilten Dauer beiträgt.

Das Erleben unmittelbarer leiblicher Betroffenheit durch die Eltern sowie die lagezeitliche und ortsräumliche Zuspitzung auf einen Punkt, der sich für diese modalzeitlich (und richtungsräumlich) als relevante Gegenwart darstellt, führen jedoch auf der anderen Seite dazu, dass das Ritual der Beschneidung auch individualisierend in einen bestimmten sozialen Zusammenhang hineinweist. Diese *Dynamik der Inklusion* steht in einem dialektischen Verhältnis zur schon beschriebenen Erfahrung von Transzendenz. Zusammenfassend stelle ich diesbezüglich im folgenden Abschnitt ein Vierfelderschema vor, das die transzendenzvermittelte religiöse Inklusion mit Bezug auf die Beschneidung im Judentum veranschaulicht und die Beschneidung in der Biografie der Befragten als repetitives Element ausweist, das auf eine dauerhafte intergenerationelle Abfolge verweist. Betrachtet man die einzelnen Felder im Sinne einer chronologischen Reihenfolge, ist die Zeitdimension für die Interpretation des Schemas besonders ausschlaggebend. Diese spielte als Verweisungszusammenhang innerhalb der religiösen Entwicklung auf der Ebene des einzelnen Falls denn auch eine größere Rolle als das leibliche Erleben. Auf dieser Basis lassen sich im Anschluss die Fälle in eine vorläufige Typologie einordnen, die anhand der zeitlichen Nähe bzw. Ferne der einzelnen Schritte zueinander gebildet wurde.

5.c.i Modell: Die Bedeutung des Leibs und der Zeit im Ritual der Beschneidung

Das folgende Schema zeichnet die Praxis der *Tradierung religiöser Zugehörigkeit mittels der Beschneidung im Judentum* (Dynamik der Inklusion) nach, die zugleich immer schon die *Tradierung von Tradierungsfähigkeit auf Basis des leiblichen und zeithaften Transzendierens der kindlichen Gegenwart* (Transzendenzstruktur) beinhaltet. Es ist entlang zweier Dimensionen aufgebaut (vgl. Abb. 6): Die obere Zeile unterscheidet zwischen der „Reproduktion der *eigenen* religiösen Inklusion“ und der „Religiösen Inklusion *durch andere*“. Hierin drückt sich im Wesentlichen die zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung aus: Es wird deutlich, dass die *eigene* religiöse Inklusion gegenwärtig nicht verfügbar ist. Sie macht immer schon die vorgängige religiöse Inklusion durch *andere* notwendig, weshalb nur *reproduzierend* auf sie Bezug genommen werden kann. Die linke Spalte unterscheidet dagegen im Sinne der leiblichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung zum einen zwischen einer „körper-leiblichen Manifestation der Beschneidung“ und ihrer rituellen „symbolischen Verdopplung“. Es zeigt sich damit, dass im jüdischen Beschneidungsritual nicht nur die physische Veränderung des Körpers und dessen leibliches Erleben auseinanderfallen, sondern

eine zusätzliche gleichsam ‚entkörperlichte‘ Ebene das Beschneidungsritual überlagert. Zwar wird auch hier auf den körperlichen Akt der Beschneidung sinnhaft verwiesen, das Erleben des physischen Eingriffs ist jedoch für diese Ebene nicht notwendig. Beide Dimensionen ergeben zusammen ein Vierfelderschema, das sich im Sinne einer Schrittfolge stufenweiser religiöser Inklusion ins Judentum (Beginn unten links, Drehung gegen den Uhrzeigersinn) aufschlüsseln lässt. So gibt es eine denkbare Entwicklungslinie, die von der Reproduktion eines körperlich manifestierten Gebotes hin zu einer religiösen Inklusion durch andere erst auf dem Wege der körperlichen Manifestation, dann jedoch gedanklichen Abstraktion und Symbolisierung mit der Namensgebung führt und schließlich beim religionsmündigen Selbst seinen vorläufigen Abschluss findet, das die Beschneidung als ‚Beschneidung des Herzens‘ (vgl. Ruwe 2014) mit der *bar mitzwa* auf abstrakter Ebene reproduziert.²⁰⁵ Erst durch die Beschneidung des eigenen Sohnes kann die religiöse Inklusion durch die Beschneidung performativ vollzogen werden.

²⁰⁵ Ruwe (2014) legt mit Verweis auf entsprechende Passagen der Thora dar, dass die Beschneidung des Herzens komplementär zum verkörperlichten Ritual zu verstehen ist und eine *ethische* Anforderung bzw. immerwährende Aufgabe an den/des Beschnittenen enthält.

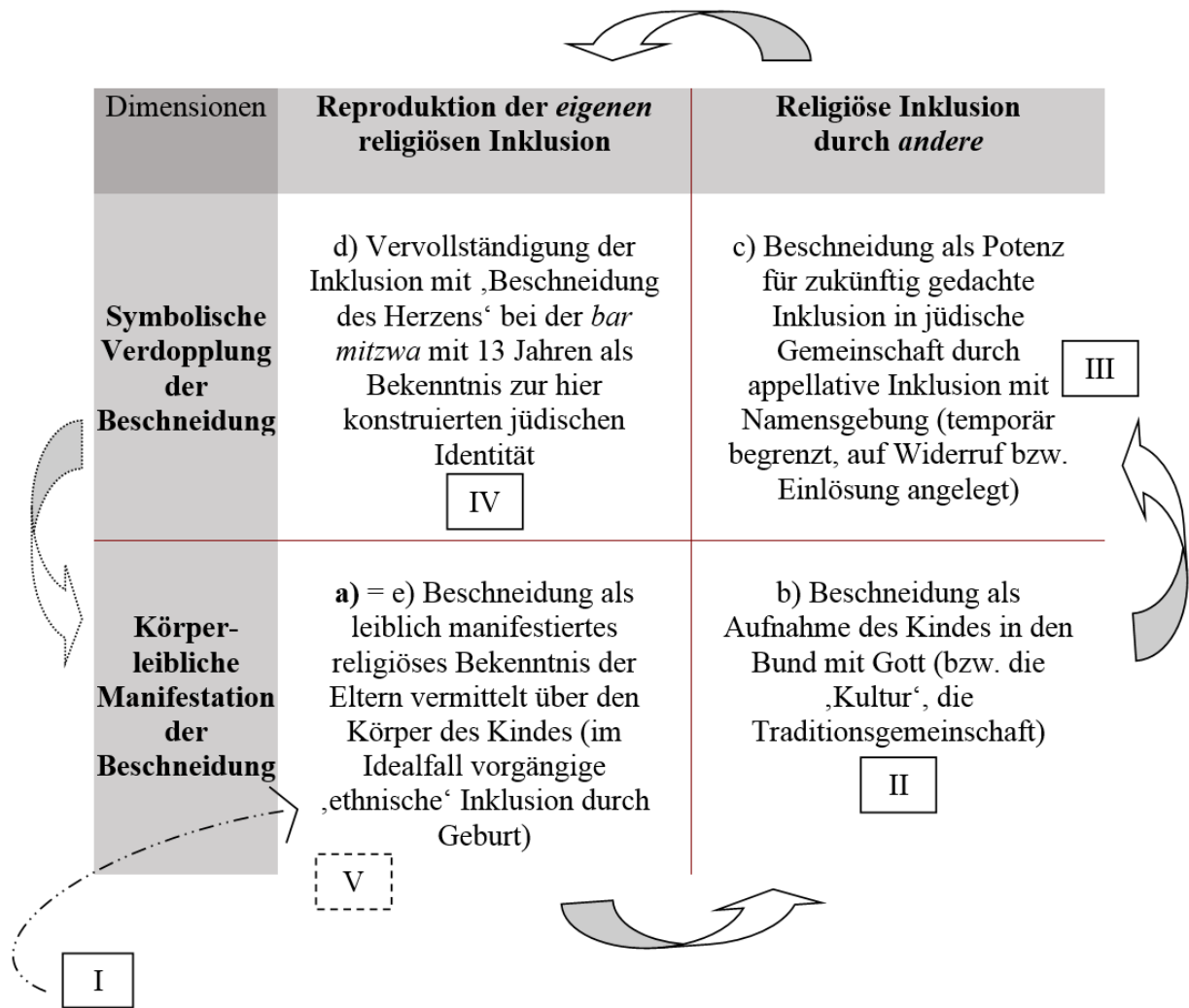


Abb. 6: Modell zum Zusammenhang von Beschneidung und religiöser Inklusion im Judentum

Das Modell beginnt also bei a) der Beschneidung des Sohnes als Pflicht der Eltern zur Manifestation der eigenen religiösen ‚Identität‘, geht dann über b) zu deren Deutung des Eingriffs als rituelle Aufnahme des Kindes in den göttlichen Bund, die c) zugleich die Potenz für die Inklusion in die jüdische Gemeinschaft bildet und schließlich d) im Bekenntnisakt der *bar mitzwa* sowie letztendlich e) durch die Beschneidung des eigenen Sohnes vor anderen zum Ausdruck gebracht werden muss – wodurch ein neuer Kreislauf in Gang gesetzt wird. In dieses Modell ist die fortlaufende Kontinuierung der religiösen Praxis durch die Vermittlung eines Beschneidungsauftrags mit der Beschneidung bereits eingeschrieben. Das Moment der Intergenerationalität bestimmt ganz wesentlich den ‚Erfolg‘ dieser Praxis. Allerdings handelt es sich weniger um eine konkrete zeitliche, als vielmehr eine logische Abfolge. Die Schritte a) bis c) fallen idealtypischerweise zeitlich zusammen: Handelt es sich um den Sohn einer jüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters, der am achten Tag inklusive Namensgebung beschnitten wird, verschmelzen alle drei Felder gleichsam in der Gegenwart des

Beschneidungsrituals. Prinzipiell können die Etappen aber auch mit einem Abstand von mehreren Jahren erfolgen – wenn es sich beispielsweise nicht um jüdische Eltern handelt, die Beschneidung nicht am achten Tag stattfindet oder getrennt von der Zeremonie der Namensgebung erfolgt. In diesen Fällen sind Schritt b) und c) bisweilen sogar vertauscht bzw. entfällt Schritt b) – die Beschneidung des Jungen als dessen rituelle Inklusion, die im Sinne der Literatur eigentlich das Kernstück des Rituals ausmacht (vgl. Kapitel 2.a) – sogar gänzlich.

Zudem verändert sich die ‚Leibnähe‘ des Rituals mit dem Durchgang durch diese Stufen: Anfangs ist das *leibliche Spüren der Eltern* zentral, wenn auch der *Körper des Kindes* hier im Mittelpunkt steht (a). Das Konzept einer temporären leiblichen Verbundenheit aus Eltern und Kind während der Beschneidung verweist hier auf die Vermittlung der Erfahrung. Auf den Stufen b), c) und d) wird diese Leibnähe jedoch zunehmend abstrahiert: Während die Beschneidung zunächst noch als *sichtbares Zeichen* der Aufnahme in den Bund mit Gott gedeutet werden kann, entfernt sie sich als Voraussetzung einer potenziellen Inklusion in die religiöse Gemeinschaft von ihren leiblichen Grundlagen und diese werden im *Bekennnisakt* der *bar mitzwa* schließlich vollständig aufgelöst. Erst die Beschneidung des eigenen Sohnes (e) ist erneut auf einer solch starken leiblichen Ebene zu verorten, wenn sie auch nun wiederum bereits am *Körper des anderen* vollzogen wird.

Die Idee einer *symbolischen Inklusion des Kindes* diente dieser Analyse als heuristischer Ausgangspunkt, sie kann jedoch mit der Beschneidung am achten Tag (noch) nicht eingelöst werden. Sie bildet vielmehr den normativen Zielpunkt der Entwicklung, der jedoch nur im Modus der Potenzialität wirksam ist. Erst im Laufe des sich allmählich vollziehenden Prozesses wechselt diese vom Modus der Soll- in den der Seins-Erwartung. Eine solche Prozessstruktur funktioniert jedoch wiederum nur deshalb, weil der Körper des Kindes als zugehörig zum Leib der Mutter bzw. der Eltern erfahren wird, erst dadurch kann die religiöse Normvorstellung gewissermaßen bruchlos intergenerationell tradiert werden. Zum Abschluss des Prozesses symbolischer Inklusion ist jedoch ihr *individueller* Vollzug im Sinne der Bewährung an der eigenen Beschneidungsgeschichte notwendig. Die Beschneidung am achten Tag taucht hier zugleich als Anfangs- und Endpunkt des Zyklus auf. Das Kind erscheint dabei zunächst nur in seiner Funktion als kindlicher Körper, über den die Beschneidung leiblich mitvollzogen wird. Erst im Anschluss wird sie dann auch als Aufnahmehandlung für den Beschnittenen selbst gedeutet, an das jedoch weitere Inklusionsmodi vor- und nachgelagert sind. Diese *Modi religiöser Inklusion* (Ziffern I-V in Abb. 6) sollen im Folgenden noch einmal kurz benannt werden. Als

Teil der leiblichen sowie zeithaften Logik des Beschneidungsrituals wurden sie in den Kapitel 5.a und 5.b aus dem empirischen Material hergeleitet:

I. Geburtliche Inklusion:

Die Annahme ist, dass sich mit der Geburt durch eine jüdische Mutter bereits der erste und grundlegendste Schritt religiöser Inklusion in Bezug auf das Kind vollzieht. Im Sinne einer ‚ethnischen Inklusion‘ wird dieser Punkt in der Literatur auch als Zugehörigkeit zum jüdischen ‚Volk‘ verhandelt (vgl. Olmer 2010). Das heißt umgekehrt auch, dass ein ‚Austritt‘ aus dem Judentum als solches nicht möglich und vorgesehen ist. Interessanterweise leistet jedoch die Konversion zum Judentum eine ‚quasi-geburtliche Inklusion‘ (I‘), die auf Basis der beschriebenen Traditionalitätsfiktion völlig gleichwertig mit der Geburt durch eine jüdische Mutter behandelt wird.

II. Rituelle Inklusion:

Die rituelle Inklusion findet ihren körperlichen Ausdruck in der Beschneidung am achten Tag des Kindes. Sie setzt – bei strenger Auslegung der *halacha* – eine vorgängige geburtliche Inklusion voraus und symbolisiert die Aufnahme des Beschnittenen in den göttlichen Bund. Leiblich ist diese rituelle Inklusion – ebenso wie die geburtliche – für den Betroffenen nicht verfügbar, obwohl sie sich am eigenen Körper vollzieht. In manchen Fällen ist die Beschneidung jedoch als rein medizinischer Akt ohne herausgehobene lagezeitliche Terminierung und rituelle Struktur konzipiert. Eine solche ‚biologische Inklusion‘ (II‘) formt zwar den Körper genauso wie die rituelle Beschneidung im Sinne eines Gedächtniszeichens, das Ausgangspunkt einer reflexiven Symbolisierung werden kann. Die Aufnahme in den göttlichen Bund bleibt aber prekär, wird sie nicht durch Dritte entsprechend des folgenden Modus religiöser Inklusion anerkannt.

III. Appellative Inklusion:

Die appellative Inklusion fundiert die soziale Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft, indem der hebräische Name des geburtlich jüdischen Jungens – in der Regel während der Beschneidungszeremonie – verkündet wird. Damit findet eine symbolische Verdopplung der Beschneidung durch die Namensgebung statt. Die appellative Inklusion ist in der Regel mit der Anerkennung als Teil der jüdischen Gemeinschaft durch Dritte verbunden. Diese Anerkennung erscheint einerseits als Zäsur, die lagezeitlich an den Zeitpunkt der Namensverkündung während der Beschneidung geknüpft ist, andererseits wird eine solche Inklusion als Potenzial

betrachtet, das der einzelne zu einem späteren Zeitpunkt einlösen (aber auch aufkündigen) kann und beispielsweise in der konkreten Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde mündet. Eine rein ‚*mitgliedschaftliche Inklusion*‘ (III‘) auf Basis der geburtlichen Inklusion (I), d.h. die formell-organisatorische Aufnahme als Gemeindemitglied ohne die mit der Beschneidung verbundene Namensgebungszeremonie ist prinzipiell auch denkbar, jedoch steht diese außerhalb des mit der Beschneidung angelegten Verweisungszusammenhangs und ist damit kein Teil der rituellen Struktur. Andererseits ist für den Fall einer fehlenden geburtlichen jüdischen Inklusion auch eine ‚*quasi-appellative Inklusion*‘ (III“) in einem zeremoniellen Rahmen möglich. Die Anerkennung durch Dritte ist hier allerdings gefährdet.

IV. *Kommunikative Inklusion:*

Die *bar mitzwa* wird von den Beteiligten schließlich als selbstständiges Bekenntnis des Einzelnen zur jüdischen Tradition interpretiert. Sie dient der abstrakten kommunikativen Reproduktion und Bestätigung der vorgängigen religiösen Inklusionsgeschichte. Dies führt zu einer ähnlichen symbolischen Verdopplung wie der Akt der Namensgebung, wobei die kommunikative Inklusion jedoch gerade nicht durch Dritte vorgenommen wird, sondern im Sinne einer ‚Beschneidung des Herzens‘ dem Individuum selbst obliegt. Zwar gilt die Beschneidung im Sinne der rituellen – genauso wie die geburtliche und appellative – Inklusion als Voraussetzung, gleichwohl ist die *bar mitzwa* kein Teil des Beschneidungsrituals. Vielmehr ist sie eine Art ‚Platzhalter‘ für den Prozess des Dechiffrierens des eigenen beschnittenen Körpers als Zeichen und Symbol, der immer auch als Anfrage verstanden werden kann, zu der sich der Beschnittene verhalten muss. Formell ist damit das Erreichen der jüdischen Religionsmündigkeit mit 13 Jahren bei Jungen verbunden, durch das der Betreffende nun selbst zur Einhaltung jüdischer Gebote und Verbote verpflichtet ist und in die religiöse Praxis involviert werden kann. Der Betreffende wird damit ein ‚vollwertiges‘ Gemeindemitglied.

V. *Performative Inklusion:*

Ging es bei der rituellen Inklusion (II) um das Beschnittenwerden, ist für die performative Inklusion das Beschneiden bzw. Beschneidenlassen des kindlichen Körpers entscheidend. Für die Eltern ist dies einerseits ein Bekenntnis zur Traditionsgemeinschaft, andererseits ein Akt der Bewährung, der die bereits vorweggenommene individuelle religiöse Inklusionsgeschichte nicht nur körperlich, sondern auch hinsichtlich des leiblichen Erlebens reproduziert. Interessanterweise wird das leibliche Erleben der Beschneidung jedoch auch hier durch Abwesenheitsregelungen mit Bezug auf die Eltern zum Teil systematisch verhindert. Dagegen

wird die zeithafte Transzendenz im Sinne der Fortführung einer Tradierungslinie in der Dauer regelrecht forciert und als Möglichkeit der Tradierung von Tradierungsfähigkeit im Sinne einer unendlich prozessierenden intergenerationellen Verlängerung interpretiert. Während die kommunikative Inklusion mit der *bar mitzwa* mehr oder weniger als Platzhalter im Verweisungszusammenhang des Beschneidungsrituals auftaucht, ist die Beschneidung des eigenen Sohnes die wichtigste ‚Schnittstelle‘ zur Manifestation der Ritualstruktur, an der nämlich sich rituelle und performative Inklusion treffen.

5.c.ii Typenbildung

Im Anschluss an das oben beschriebene Schema lassen sich aus dem empirischen Material vorläufige Typen entwickeln, die entlang der zeitlichen Nähe bzw. Ferne der einzelnen Schritte a), b), c) und d) konstruiert wurden. Im Prinzip bildet der Zirkel, welcher die vier Felder miteinander verbindet, eine logische Abfolge, jedoch fallen die Schritte a) bis c) im Idealfall zeitlich während der Beschneidung am achten Tag zusammen (Typus 1). In anderen Fällen sind sie dagegen entzerrt oder werden zeitlich bis zur *bar mitzwa* (d)) verschoben. Auch das Tauschen bzw. Entfallen einzelner Elemente ist möglich für Beschneidungen, die mit zunehmendem Alter vom Beschnittenen selbst initiiert werden und damit ihre grundsätzliche rituelle Funktion als Tradierung von Tradierungsfähigkeit einbüßen. Eine wesentliche Bedingung, die dazu führt, dass der idealtypisch beschriebene Zyklus des Prozessmodells – das eigentlich in sich geschlossen und auf seine Reproduktion angelegt ist – *nicht* in Kraft tritt, ist die Familiengründung im Rahmen einer religionsverschiedenen Partnerschaft. Diese Konstellation nimmt praktisch immer mehr zu und stellt alle Beteiligten vor die Herausforderung, zwei miteinander konkurrierende soziale Institutionen der Tradierung – die Eheschließung und die Beschneidung – miteinander in Einklang zu bringen. Dies gelingt in einigen Fällen mittels einer Traditionalitätsfiktion, sodass der idealtypische Verlauf der Beschneidung aufrechterhalten werden kann und sich dennoch ein Tradierungskontinuum ausbildet.²⁰⁶ In anderen Fällen werden bestimmte in die Zukunft (Typus 2) oder Vergangenheit (Typus 3) führende Traditionslinien mehr oder weniger bewusst aufgegeben und nur ein Strang weiterverfolgt, sodass es sich hier gewissermaßen um ‚Tradierungsstrahlen‘ handelt. Ist der Bruch mit der Tradition so weit fortgeschritten, dass die Beschneidung von dem Sohn selbst initiiert wird, begründet dieser im Moment der Beschneidung gleichsam eine neue

²⁰⁶ So ist der Fall von Anja und Alex m.E. durchaus Typus 1 zuzuordnen, wenngleich Anja aus einem nicht-jüdischen Elternhaus stammt und somit auch der Übertritt für ihren Sohn Avi formell noch aussteht. Dennoch fallen hier die Schritte a) bis c) in ihrem Fall zusammen und konstituieren damit die Grundlage des Tradierungskontinuums.

Traditionslinie (Typus 4) – wodurch jedoch für alle folgenden Generationen erneut die oben beschriebene Traditionalitätsfiktion in Kraft tritt.

Dass für die Unterscheidung der Typen die *Zeitdimension* im Sinne des lagezeitlichen Zusammenfallens oder Auseinandertretens bestimmter Inklusionsschritte relevanter als die Leibdimension ist, könnte u.a. damit zusammenhängen, dass dies die zentrale Kontrastdimension bei der Datenerhebung war: So hat sich bspw. das Alter der Beschneitenden in den jeweiligen Familien allein innerhalb des jüdischen Samples stark unterschieden. Zudem variiert der Beschneidungsritus im Islam und Judentum ebenfalls stark hinsichtlich des zeithaften Bezugs. Im Folgenden möchte ich die im jüdischen Sample vorherrschenden vier Typen jeweils anhand einer groben Fallskizze kurz vorstellen. Der erste Typus repräsentiert den Idealtypus jüdischer Beschneidung, in dem die in Kapitel 5.a und 5.b beschriebene Logik der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur, welche durch das Vierfelderschema zusammengefasst wurde, voll aufgeht. Die übrigen Fälle repräsentieren dagegen lebensweltlich ‚typische‘ Abweichungen, wodurch einige Elemente des leiblichen und zeithaften Idealtypus‘ jüdischer Beschneidung jeweils besonders hervorgehoben, andere dagegen ausgeblendet werden. Da es nicht Ziel dieser Arbeit war, eine solche Typologie aus den Daten zu rekonstruieren, sondern stattdessen die leiblich und zeithafte Ritualstruktur der Beschneidung herauszuarbeiten, werden die Typen an dieser Stelle nicht noch einmal eigens empirisch hergeleitet. Vielmehr ist das Umreißen der einzelnen Typen eine weiterführende Möglichkeit, an die hier entwickelte Logik des Rituals auf der Ebene der Einzelfälle anzuschließen. Sie trägt deshalb vorläufigen Charakter und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Typus 1: Beschneidung als Tradierung von Tradierungsfähigkeit – Eva

Eva ist in Deutschland aufgewachsen, ihr Mann in einem osteuropäischen Land. Beide sind jüdischen Glaubens und lassen ihren Sohn am achten Tag innerhalb einer Beschneidungszeremonie, während der auch der jüdische Name ihres Sohnes verkündet wird, mit Familie und Freunden bei sich zu Hause durch einen *mohel* beschneiden. In Evas Fall fallen die Felder a) bis c) am achten Lebenstag des Kindes zeitlich zusammen: Für Eva und ihren Mann bildet die Beschneidung jeweils den vorläufigen Abschluss der eigenen religiösen Inklusionsgeschichte, indem sie ein Bekenntnis zum Judentum leiblich vollziehen sowie am kindlichen Körper manifestieren. Zugleich ist der beschnittene Körper ein Zeichen der rituellen Aufnahme des Kindes und der in diesem Zusammenhang vergebene Name Symbol der appellativen Inklusion in die Gemeinschaft. Daraus resultiert die Erwartung, dass das Tradierungskontinuum auch zukünftig fortgeführt wird und die Schritte kommunikativer und

performativer Inklusion ebenfalls vollzogen werden. Der Fokus von Evas Darstellung liegt dabei auf dem sozialen Aspekt der Beschneidung, der mit der appellativen Inklusion einhergeht. Die Anerkennung als Mitglied der jüdischen Gemeinschaft durch an- und abwesende Dritte ist für sie von besonderer Bedeutung.

Typus 2: Beschneidung als Bekenntnis zur vergangenen Tradierungslinie – Maya und Daniel

Die gebürtige Israelin Maya bringt zwei Söhne aus erster Ehe in die Beziehung zu ihrem jüdischen Mann Daniel ein. Die Beschneidung, die sie bei ihrem älteren Sohn Caspar noch alleine – gegen den leiblichen (nicht-jüdischen) Vater – erkämpft, erfolgt bei diesem mit ca. drei Wochen im Krankenhaus ohne zeremonielle Einbettung. Bei ihrem jüngeren Sohn Osha findet sie sogar erst mit zwei Jahren statt, als sie bereits mit Daniel verheiratet ist. Sie lassen den Eingriff ebenfalls im Krankenhaus durchführen. Mit der Beschneidung ist für das Paar vor allem das Bekenntnis zur Fortführung ihrer aus der Vergangenheit fortdauernden Tradierungslinie verbunden (a)). Dagegen erscheint ihnen der Eingriff weniger als rituelle, denn als ‚biologische Inklusion‘ – die Veränderung des kindlichen Körpers und dessen Formung als Gedächtniszeichen ist für sie wichtig, nicht jedoch ein ritueller Vollzug der Beschneidung. Auch findet nurmehr eine quasi-appellative Inklusion in die jüdische Gemeinschaft statt, indem Maya zwar u.a. jeweils einen hebräischen Namen vergibt, die Verkündung aber nicht an die Beschneidung gebunden ist und auch nicht von Dritten mit Bezug zum religiösen Feld bestätigt wird. Der Bezug zur zukünftigen Fortführung der Tradierungslinie ist damit relativ offen – sowohl das Nachholen der rituellen Inklusion durch das Ritual der *hatafat dam brit*, die zeremonielle Namensverkündung als auch die *bar mitzwa* und die spätere mögliche Beschneidung eines eigenen Sohnes sind zwar wahrscheinlich, aber innerhalb der rituellen Struktur weniger normativ angelegt als im Fall von Eva. Der Fokus liegt deshalb auf der performativen Inklusion Mayas und Daniels, d.h. der vorläufigen religiösen Vollinklusion der Eltern durch den Abschluss der eigenen Beschneidungsgeschichte. Die religiöse Zukunft des Sohnes halten Maya und Daniel dagegen offen. In diesem Fall ist der Transzendenzbezug des Rituals deshalb auch schwächer als bei Typus 1, gilt die Dauer der Tradierungslinie doch nur mit Blick in die ‚Vergangenheit‘, während die Zukunft demgegenüber offen, unbestimmt und für Maya und Daniel deshalb auch weniger relevant erscheint.

Typus 3: Beschneidung als Bekenntnis zur zukünftig erwarteten Tradierungslinie – Fiona

Fiona und ihr Mann kommen beide aus einem Land in Osteuropa. Fiona selbst ist jüdisch, ihr Mann jedoch nicht. Ihr Sohn erhält am achten Tag in einer Namensgebungszeremonie in der Gemeinde seinen jüdischen Namen (c)), wird jedoch aus medizinischen Gründen nicht

beschnitten. Das Ritual erfolgt schließlich erst, als eine medizinische Indikation mit sechs Jahren Anlass zur Beschneidung des Sohnes im Krankenhaus gibt. Diese wird in einen zeremoniellen Kontext im Sinne der rituellen Aufnahme des Jungen in den Bund mit Gott eingebettet (b)). Damit liegt der Fokus bei diesem Fall auf der rituellen Inklusion des Kindes sowie der zukünftig erwarteten Fortführung der Tradierungslinie durch den Sohn. Der Bezug zur Vergangenheit im Sinne der Deutung der Beschneidung als die religiöse ‚Identität‘ und Tradierungslinie der Eltern bestätigenden Akt entfällt dagegen. Mehr noch als bei Typus zwei wird daher der Transzendenzbezug zugunsten des Fokus auf die Inklusion des Kindes während der Beschneidung in den Hintergrund gedrängt. Da die Fortsetzung einer Tradierungslinie in der Zukunft jedoch weniger ‚wirklichkeitsabgesichert‘ ist als die aus der Vergangenheit, besteht hier zwar durchaus die Erwartung einer kommunikativen und performativen Inklusion, welche ein Tradierungskontinuum in Gang setzen könnte, dieses kann aber für den vorliegenden Fall (noch) nicht aktualisiert werden.

Typus 4: Beschneidung als symbolische Inklusion – Colja

Coljas Eltern stammen ebenfalls aus der ehemaligen Sowjetunion. Er hatte einen jüdischen Vater, jedoch ist seine Mutter nicht-jüdisch. Mit 13 Jahren initiiert er selbstständig seine Beschneidungszeremonie in einer Arztpraxis, bei der er einen jüdischen Namen erhält. Diese rituelle und appellative Inklusion stellt in Coljas Fall die Voraussetzung für die nun folgende ‚quasi-geburtliche Inklusion‘ im Sinne des Übertritts zum Judentum dar. In Kürze steht für ihn auch die *bar mitzwa* als eigenständiges Bekenntnis zum Judentum an. Für Colja erfolgen also die Schritte b), c) und d) in dichter Abfolge – ähnlich wie bei Typus 1 die Schritte a), b) und c). Jedoch gibt es keine lagezeitliche *Übereinstimmung* der einzelnen Schritte. Der Fokus liegt bei diesem Typus weniger auf der Transzendenzstruktur des Beschneidungsrituals als auf der Möglichkeit der symbolischen Inklusion des Beschnittenen. Da diese auf einem eigenständigen Interesse basiert ist sie gleichsam bereits auf das kommunikative Bekenntnis der *bar mitzwa* ausgerichtet. Zwar ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Colja einmal mit der Beschneidung seines eigenen Sohnes Anstoß zur Reproduktion und Aktualisierung eines Tradierungskontinuums gibt, jedoch ist für ihn zunächst der Vollzug der *eigenen* religiösen Inklusion entscheidend und eine Voraussetzung für die Begründung einer Tradierungslinie – die dann potenziell wiederum mittels Traditionalitätsfiktion an ein Tradierungskontinuum zurückgebunden werden kann.

Abb. 7 veranschaulicht diese Typologie, welche sich grundsätzlich zwischen den beiden Polen der Transzendenz und der Inklusion aufspannt. In jedem Typus gibt es eine Dialektik aus

transzendenzbezogenen und inklusiven Elementen, jedoch beginnt das Spektrum ganz links mit dem Typus der Tradierung von Tradierungsfähigkeit, bei dem die religiöse Inklusion des Einzelnen stets nur zeithaft und leiblich vermittelt über eine zeit- und leibbezogene Transzendenzstruktur erfolgen kann. Demgegenüber endet sie mit einem Typus der symbolischen Inklusion, bei welchem die Beschneidung als Aufnahmeritus mit der Namensvergabe sowie dem selbstständigen Bekenntnis zum Judentum während der *bar mitzwa* zusammenfallen.²⁰⁷ Nur vermittelt über diese symbolische Inklusion ist bei diesem Typus das Aufrufen der Transzendenzstruktur des Beschneidungsrituals möglich – wodurch sich das Voraussetzungsverhältnis zwischen Transzendenz und Inklusion umkehrt.

²⁰⁷ Der vorgestellte Fall von Colja entspricht diesem Idealtypus freilich nicht ganz, denn diese Schritte religiöser Inklusion liegen hier zeitlich zwar in dichter Abfolge, verschmelzen jedoch nicht in einem Akt wie auf der anderen Seite des Spektrums mit der Beschneidung am achten Tag.

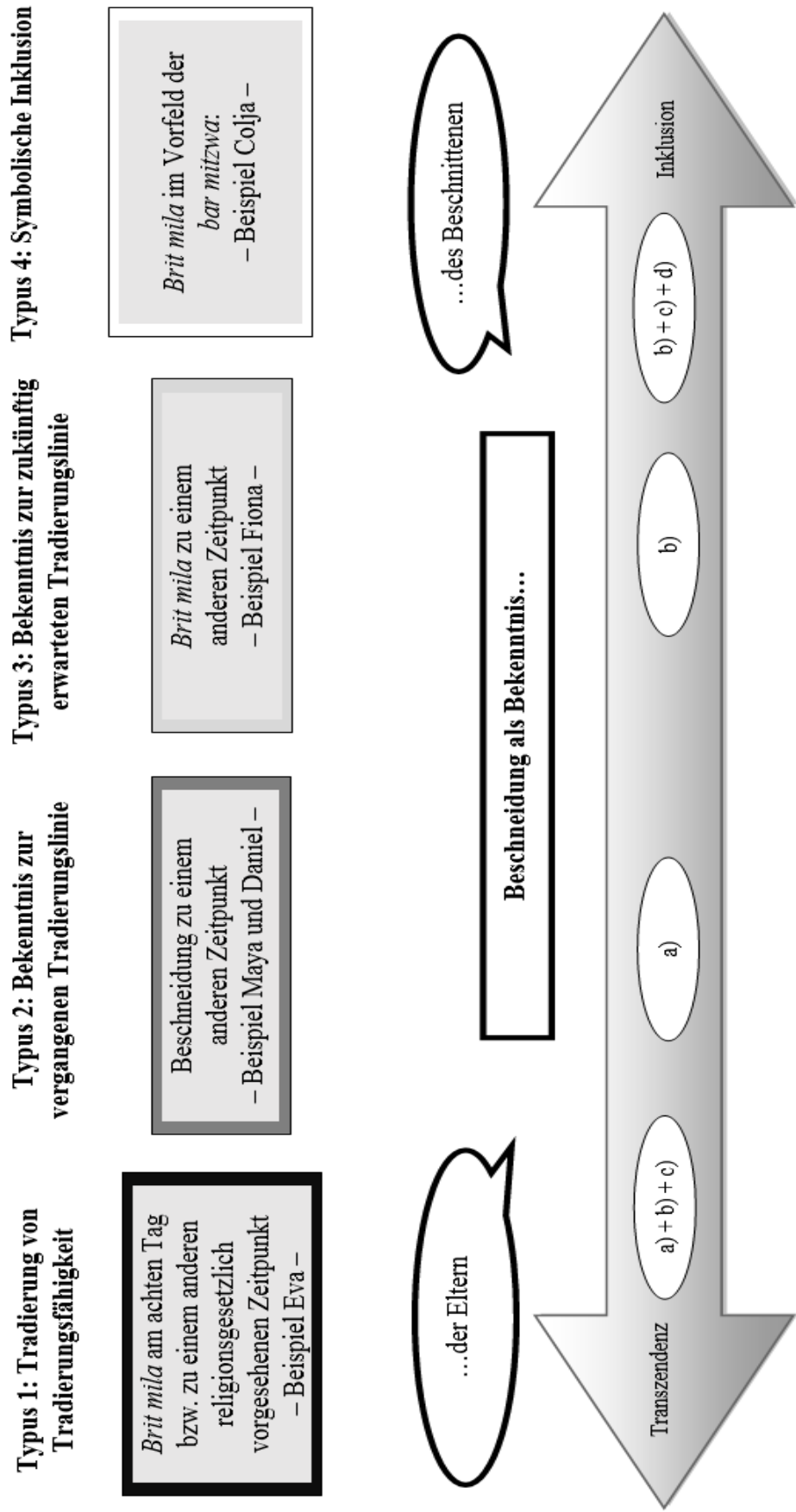


Abb. 7: Typologie

In der obersten Zeile der Abbildung ist jeweils die Bezeichnung der einzelnen Typen vermerkt. Darunter findet sich eine Charakterisierung der Art und Weise der Beschneidung, die typischerweise praktiziert wird. Dafür ist zunächst der Zeitpunkt und die zeremonielle Einbettung entscheidend. Erfolgt eine klassische *brit mila* am achten Tag (Typus 1) ist diese in der Gegenwart der Beschneidungssituation primär als religiöses Bekenntnis der Eltern zu verstehen, während sie für den Beschnittenen erst zeithaft und leib-körperlich vermittelt Relevanz erlangt. Die Felder a) „Beschneidung als leiblich manifestiertes religiöses Bekenntnis der Eltern“, b) „Beschneidung als Aufnahme des Kindes in den Bund mit Gott“ und c) „Beschneidung als Potenzial für Inklusion in die jüdische Gemeinschaft durch Namensgebung“ fallen hier lagezeitlich zusammen. Die Einbettung in die rituelle Transzendenzstruktur der Tradierung von Tradierungsfähigkeit steht bei diesem Typus religiöser Inklusion ins Judentum im Zentrum. Erfolgt die Beschneidung dagegen später und ohne eine rituelle Rahmung (Typus 2), kann sie im Sinne der performativen religiösen Inklusion der Eltern diesen zwar immer noch als Bekenntnisakt (a) dienen, lässt aber die religiöse Entwicklung des Beschnittenen (b) und (c) weitgehend unbestimmt, sodass nur die aus der Vergangenheit fortdauernde Tradierungslinie als Struktur der Transzendenz aufgerufen wird. Erfolgt eine *brit mila* im Sinne einer rituellen Inklusion des Beschnittenen zu einem deutlich späteren Zeitpunkt als dem achten Tag (Typus 3), kann sie weniger als religiöses Bekenntnis der Eltern (a) gedeutet werden, sondern bekommt vielmehr für den Beschnittenen selbst eine unmittelbare leib-körperliche sowie zeithafte Relevanz als herausgehobene Gegenwart (b). Ähnlich wie in den Fällen aus dem muslimischen Sample, in denen ältere Kinder beschnitten wurden, wird die Beschneidung hier mehr als Bekenntnis der Betroffenen selbst – gleichsam als Vorform der *bar mitzwa* – interpretiert. Der Aspekt der Inklusion ist hier stärker, denn erst über sie, deren prozessuale Fortführung allerdings noch aussteht, kann die Transzendenzstruktur im Sinne einer zukünftig möglichen Tradierungslinie aufgerufen werden. Initiiert der Betreffende die *brit mila* als rituell-symbolische Inklusion sogar selbst (Typus 4), entfällt ihre Deutung als Bekenntnis der Eltern (a) zugunsten des Fokus auf die symbolische Inklusion und das Bekenntnis des Beschnittenen als unmittelbar leiblich und zeithaft Betroffener des Rituals. Die *brit mila* ähnelt hier am stärksten dem Ritual der *bar mitzwa* und steht mit diesem zumeist in zeitlicher Verbindung, sodass die Felder b) „Beschneidung als Aufnahme in den Bund mit Gott“, c) „Namensgebung zur Inklusion in die jüdische Gemeinschaft“ und d) „Bekenntnis zur eigenen ‚jüdischen Identität‘ mittels der *bar mitzwa*“ lagezeitlich zusammenfallen. Nur für diesen Typus – der sinnlogisch am weitesten von Typus 1 als Idealtypus jüdischer Beschneidung entfernt ist und eher die Ausnahme darstellt – trägt die Deutung der Beschneidung als

Passageritus und Aufnahme des Beschnittenen in die Religionsgemeinschaft (vgl. Kapitel 2.a). Bei allen anderen Typen handelt es sich um ein komplexeres – leiblich und zeithaft vermitteltes – Verhältnis zwischen Transzendenz und Inklusion. Die genaue Verhältnisbestimmung durch die Rekonstruktion der Logik des jüdischen Beschneidungsrituals machte es möglich, die divergenten Deutungen im Hinblick auf das Ritual – also auch die ‚umwegige‘ Verpflichtungsstruktur (vgl. Kapitel 2.b), die Veränderung des kindlichen Körpers (vgl. Kapitel 2.c), die Einschreibung geschlechtlicher Differenzen (vgl. Kapitel 2.d) sowie die grundsätzliche Ritualdynamik (vgl. Kapitel 2.e) – miteinander in Einklang zu bringen. Das folgende, abschließende Kapitel dient der Diskussion dieser Ergebnisse im Hinblick auf den bisherigen Forschungsstand und macht auf Grenzen der Untersuchung sowie Anschlussstellen für die weitere Forschung aufmerksam.

6. Zusammenfassung und Diskussion der Forschungsergebnisse

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Diskussion über die Beschneidung, welche im Jahr 2012 die öffentliche Debatte geprägt und den Fokus auf ein Ritual gelegt hat, das für das Judentum, aber auch den Islam jeweils eine zentrale identitätsstiftende Bedeutung hat (vgl. Öktem 2013). Sowohl in der medialen als auch der wissenschaftlichen Diskussion – zunächst vorrangig aus der Perspektive des Rechts, der Medizin und der Medizinethik – wurde die jüdische *brit mila* als eigenständiges Ritual von der muslimischen Beschneidung zumeist wenig differenziert. Im Mittelpunkt stand vielmehr die Beschreibung als religiös begründete irreversible körperliche Veränderung bei einem nicht-einwilligungsfähigen Kind, welche je nach Perspektive als vorteilhaft oder nachteilig dargestellt wurde (vgl. Langanke 2014). Interessanterweise ist die jüdische Beschneidung mit geschätzt rund 150 bis 250 Fällen jährlich im Gegensatz zu ihrer medialen Präsenz und herausragenden Bedeutung für das Judentum in Deutschland rein zahlenmäßig ein scheinbar zu vernachlässigendes Phänomen. Dies begründet sich zum einen dadurch, dass das Judentum als Religionsgemeinschaft – zumindest im Vergleich zu den ca. 5,1 Millionen Muslimen sowie ca. 44,8 Millionen Mitgliedern der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland (vgl. REMID 2018) – mit nur knapp 0,1 Millionen Mitgliedern vergleichsweise klein ist (vgl. ZWST 2017). Zum anderen ist die Struktur jüdischer Gemeinden geprägt durch Überalterung und die starke Zuwanderung jüdischer ‚Kontingentflüchtlinge‘ aus der ehemaligen Sowjetunion seit Beginn der 1990er Jahre (vgl. Olmer 2010). Die Durchführung des Rituals der Beschneidung ist keineswegs für alle jüdischen Gemeindemitglieder selbstverständlich, erhält aber einen ganz eigenen ‚Symbolwert‘ im Sinne der Repräsentation

des Fortbestehens jüdischer Gemeinschaft. So erscheint das Ritual als Ausweis der Tatsache, dass das Judentum in Deutschland den Tradierungsbrüchen der Vergangenheit – durch den Holocaust und den damit zusammenhängenden massiven Rückgang der Mitgliederzahlen im Nachkriegsdeutschland auf der einen Seite, die Integration vieler weitgehend säkularisierter Juden aus der ehemaligen Sowjetunion auf der anderen Seite – trotz und auch in Zukunft fortbesteht. Die mit der Diskussion über die Beschneidung zusammenhängenden Anfeindungen gegenüber der Religionsgemeinschaft stellen sich aus jüdischer Perspektive als erneute Bedrohung der eigenen Existenzberechtigung dar.

Vor dem Hintergrund dieser Situation ist es erstaunlich, dass das Thema jüdische Beschneidung in der sozialwissenschaftlichen Literatur ein Forschungsdesiderat darstellt. Zur Bedeutung der *brit mila* liegen bislang keine empirischen soziologischen Studien vor. Dafür gibt es einige sehr instruktive religionswissenschaftliche Abhandlungen vor allem aus dem Bereich der jüdischen Studien (allen voran Deusel 2012; siehe auch Bauks 2016; Bilu 2003; Boyarin/Boyarin 1997; Cohen 2005; Eilberg-Schwartz 1990 und 1992b; Goldberg 2003; Gollaher 2002; Jacobs 2014; Jütte 2016; Konner 2009; Mark 2003c; Römer 2016; Stein Kokin 2014; Wermke 2014a). Was qualitativ-empirische Studien zur Beschneidung angeht, liegt der Fokus der Forschung dagegen bislang auf dem muslimischen Beschneidungsritual (vgl. Allabay 2012; Haeger 2005; Selek 2010; Wohlrab-Sahr 1996). Unterscheidet sich die Durchführung und Deutung der Beschneidung bereits stark zwischen bspw. in der Türkei, in Marokko und in Deutschland lebenden Muslimen, ist die Übertragung dieser Ergebnisse auf die jüdische Beschneidungspraxis noch problematischer. So findet etwa die jüdische *brit mila* am achten Tag zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt statt. Zudem erhält das Kind im Laufe der Zeremonie seinen jüdischen Namen.

Die bisherige Forschung zum Thema jüdische Beschneidung ergab für die vorliegende empirische Untersuchung des Phänomens einige äußerst interessante Anschlussstellen: Besonders prominent ist ihre Deutung als symbolische Inklusion des Kindes (vgl. Kapitel 2.a), wobei in der Literatur unterschiedliche Referenzpunkte – allen voran der ‚Bund mit Gott‘, die jüdische Gemeinschaft, die Tradition etc. – diskutiert werden. Die Beschneidung ist dieser Deutung nach ein Ausweis von ‚Identität‘ und Zugehörigkeit des Kindes. Eine andere Perspektive ist die Behandlung der Beschneidung als zentrales religiöses Gebot des Judentums (vgl. Kapitel 2.b). Die religiöse Pflicht zur Beschneidung des eigenen Sohnes an dessen achtem Lebenstag richtet sich an den Vater (bzw. die Eltern) des Beschnittenen, der bis zum Alter der *bar mitzwa* zwar die religionsgesetzliche Verantwortung für die Durchführung trägt – jedoch

selbst nicht unmittelbar von ihren religionsgesetzlichen Folgen (bzw. den Folgen ihrer Unterlassung) betroffen ist. Die Körperlichkeit des Rituals ist vor dem Hintergrund des besonderen Verhältnisses zwischen Judentum und Körper interessant (vgl. Kapitel 2.c). Der durch die Beschneidung geformte Körper erscheint als Bezugspunkt zwischen allen beteiligten Akteuren und gleichsam Mittelpunkt des Rituals. Eine vierte Perspektive beleuchtet den Zusammenhang von Beschneidung und Geschlecht (vgl. Kapitel 2.d). Zwar lässt sich die für das muslimische Beschneidungsritual zentrale Deutung der Beschneidung als Mannmachungsritus nicht einfach auf die jüdische *brit mila* übertragen. Allerdings kann auch der beschnittene Penis im Judentum als Symbol männlicher Zeugungsfähigkeit verstanden werden, der zudem die Zugehörigkeit zu einer männlichen ‚Abstammungslinie‘ demonstriert. Aus diesen Befunden ließ sich ableiten, dass die Erforschung der Interaktionsordnung des Beschneidungsrituals vor allem auf zwei Ebenen besonders vielversprechend ist:

- 1) Auf der *Leibebene* war es dabei das Ziel, die Relevanz des leiblichen Spürens für die beteiligten Akteure zu erforschen und herauszuarbeiten, wodurch das leibliche Erleben der Beteiligten einer Beschneidung jeweils gekennzeichnet ist. Zudem galt es aber auch, die Bezüge auf den gegenständlichen Körper zu rekonstruieren und den Zusammenhang mit der Leiberfahrung auf der einen Seite sowie einer entkörperlichten symbolischen Verdopplung der Beschneidung mittels der Namensgebung auf der anderen Seite zu erforschen.
- 2) Auf der *Zeitebene* sollten demgegenüber zeithafte Bezüge zwischen den Beteiligten des Rituals, innerhalb der jeweils individuellen Beschneidungsgeschichte aber auch im Sinne der rituellen Reproduktion des Rituals in der Generationenfolge herausgearbeitet werden. Es sollte dabei aufgezeigt werden, welche zeithafte Struktur dem Beschneidungsgebot innewohnt, wie diese umgesetzt und aktualisiert wird. Zudem galt es, die Bedeutung des achten Tages als Zäsurmoment herauszuarbeiten, der eine potenziell transformatorische Wirkung entfaltet.

Der Fokus der Arbeit lag damit auf der idealtypischen Rekonstruktion des leiblichen und zeithaften Erlebens der Beschneidung. Es wurde dafür der Vorschlag gemacht, die Beschneidung aus einer ritualtheoretischen Perspektive zu beleuchten. Bei der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Ritualen stehen seit jeher leib-körperliche sowie zeithafte Bezüge im Fokus: Über die leib-körperliche Performanz von Ritualen generiert sich ein Wir-Gefühl, das die Gemeinschaft verbindet. Der Körper erscheint in diesem

Zusammenhang als Kollektivsymbol und Gegenstand der gesellschaftlichen Formung. Für den Einzelnen wiederum handelt es sich bei der Beschneidung um einen Passageritus bzw. Initiationsritual, das eine transformatorische Wirkung entfaltet. Rituale sind in temporaler Hinsicht zudem auf ihre wiederkehrende Reproduktion, d.h. die Ausbildung einer Tradition, angelegt. Es zeigt sich also auch aus der ritualsoziologischen Perspektive ein wiederkehrendes Ineinandergreifen der temporalen und leiblichen Dimension, sodass die aus dem Forschungsstand zur jüdischen Beschneidung entnommenen Thesen auf diese Weise systematisch aufgegriffen werden konnten.

Für eine solche Perspektive auf die Beschneidung bedurfte es jedoch differenzierterer Konzepte des Leibs und Körpers sowie der zeithaften und raumhaften Erfahrung von Akteuren als in den bisherigen Forschungsansätzen zur jüdischen Beschneidung. Mit Plessner (1981 [1928]) stand eine Differenzierung zwischen Leib und Körper zur Verfügung, die anschlussfähig an die gewählte kultursoziologische Beschreibungssprache ist und es ermöglicht, das leibliche Spüren aller an der Beschneidung beteiligten Akteure zu untersuchen, ohne dabei die Bedeutung des kindlichen Körpers, an dem die Beschneidung ja gegenständlich stattfindet, außer Acht zu lassen. Zudem eröffnete die Unterscheidung der Weisen der Zeit als Dauer, Modal- und Lagezeit und des Raums als Weite, Richtungs- und Ortsraum (vgl. Schmitz 1964; 1980a; 1980b; Lindemann 2014) die Möglichkeit, eine differenzierte Analyse der Bezüge der Beteiligten untereinander, aber auch der generationenübergreifenden Ritualstruktur vorzunehmen. Da das jüdische Beschneidungsritual vergleichsweise früh stattfindet, lässt sich zudem eine Verbindung zur prozessualen Inklusion von Kindern als soziale Akteure am Lebensanfang herstellen. Dieser Aspekt stellte zwar keine eigene Analysedimension der Arbeit dar, bildete aber gleichsam eine übergreifende gesellschaftstheoretische Ebene, die immer wieder punktuell im empirischen Material aufgeschienen ist.

Aufgabe von Kapitel 4 war es, den methodologischen Standpunkt dieser Arbeit auszuweisen, der sich innerhalb des Feldes rekonstruktiver Sozialforschung befindet. Die Differenzierung einer sozialtheoretischen, gegenstandsbezogenen sowie gesellschaftstheoretischen Ebene machte transparent, wie mit dem Wechselverhältnis von Empirie und Theorie in dieser Arbeit umgegangen wurde und wie dieses mittels des methodologischen Prinzips der vermittelten Unmittelbarkeit systematisch erfasst werden kann. Sodann wurden die einzelnen empirischen Forschungsmethoden dargelegt: angefangen mit der Grounded Theory Methodologie als übergeordnetem Forschungsstil – deren sozialtheoretische Kategorien um die in dieser Arbeit relevanten heuristischen Annahmen ergänzt wurde – über die unterschiedlichen Ansätze der

Datenerhebung bis zur beispielhaften Interpretation des empirischen Materials. Die Untersuchung der leib- und zeithaften Struktur des Beschneidungsrituals erfolgte in dieser Arbeit unter Verwendung einer Vielzahl von neugewonnenen empirischen Daten wie Experteninterviews, narrativen Einzel-, Paar- und Familiengesprächen, Beobachtungsprotokollen und Videomaterial zur Beschneidung. Dabei galt es, auch methodische Probleme etwa im Umgang mit fremdsprachigem Material oder bezüglich Forschungsethik und Datenschutz auszuweisen und die gefundenen Lösungsansätze plausibel zu begründen. Schließlich diente das Konzept des Idealtypus dazu, die Zielstellung der Arbeit im Sinne der idealtypischen Rekonstruktion des leiblichen und zeithaften Erlebens der Beschneidung klar auszuweisen und auf die Art der Darstellung der Ergebnisse vorzubereiten.

Sowohl für die leibliche als auch zeithafte Vermittlungsstruktur der Beschneidung zeigte sich im empirischen Material als Ergebnis der Analyse ein *Wechselspiel zwischen einer Struktur der Transzendenz auf der einen Seite und einer Dynamik der Inklusion auf der anderen Seite*, welche aber stets nur vermittelt durch die Transzendenzstruktur in Erscheinung tritt. Diese neuen Erkenntnisse in Form einer gegenstandsbezogenen Theorie des jüdischen Beschneidungsrituals können als theoretisch gesättigt bewertet werden und wurden in dieser Arbeit im Detail präsentiert. Die Analyse der spezifischen Leib- und Zeitstruktur jüdischer Beschneidungen eröffnet damit den Blick für die zugrundeliegende *Strukturlogik der transzendenzvermittelten Inklusion im Judentum*. Die mit der Beschneidung einhergehende ‚symbolische Inklusion‘ trägt einen grundsätzlich vermittelten Charakter: Für den Beschnittenen gilt in Bezug auf den Eingriff eine *Semantik leiblicher Nicht-Betroffenheit* hinsichtlich Schmerz und Erinnerung. Damit ist die Beschneidung als relevante Gegenwart bzw. Vergangenheit für den Beschnittenen leiblich nicht verfügbar. Erst durch die nachträgliche reflexive Symbolisierung des beschnittenen Körpers wird das mit der Beschneidung angelegte Inklusionspotenzial aktualisiert und durch das eigenzeitlich-biografisch motivierte Prozessieren einer individuellen Inklusionsgeschichte bestätigt. Auf diese Weise rücken die *Eltern* ins Zentrum des interaktionellen Zusammenspiels der Beschneidung. Sie sind gleichsam der Mittelpunkt eines Verweisungszusammenhangs, auf den die Beschneidung als beständig wiederkehrendes Ritual, das auf seine kontinuierliche Fortführung und Weitergabe angelegt ist, hinführt. Es lässt sich also beobachten, dass bei der Beschneidung die religiöse ‚Identität‘ des Kindes weit weniger zur Verhandlung steht als in der Literatur häufig angenommen (vgl. Kapitel 2.a) und stattdessen die Rolle der Eltern stärkere Betonung erfahren muss. Soziologisch interessant ist deren Einschluss in einen religiösen Zusammenhang, der über den personalen

Körper des Kindes vermittelt und abschließend vollzogen wird. Damit lässt sich die Beschneidung als eine Praxis begreifen, deren ‚Erfolg‘ ganz wesentlich in einer Tradierungsleistung besteht. Dabei wird jedoch nicht allein ein Stück ‚jüdische Identität‘ weitergegeben, der Beschnittene also schlichtweg in eine religiöse Gemeinschaft aufgenommen (vgl. Deusel 2012; Gollaher 2002). Die Analyse der Struktur- und Vermittlungslogik der jüdischen Beschneidung macht vielmehr sichtbar, dass es hier im Wesentlichen um die *Tradierung einer im Modus der Potenzialität gefassten Tradierungsfähigkeit* – mit anderen Worten: eine Verpflichtung auf Erfüllung einer religiösen Pflicht – als Bedingung der Möglichkeit religiöser Vollinklusion durch die Beschneidung des eigenen Sohnes geht. So zeigt sich der ‚Erfolg‘ einer Beschneidung mithin erst im Zuge der Beschneidung der nächstfolgenden Generation. In die Beschneidung ist also ein iteratives Moment eingeschrieben, das den generativen Wechsel bereits vorwegnimmt und nur daher ‚funktioniert‘, weil sie sich nicht etwa am eigenen, sondern gerade über den *Umweg des kindlichen Körpers* vollzieht, der – sofern nicht durch Abwesenheitsregelungen verhindert – als *leiblich verbunden* mit dem der Eltern erscheint. Das Ritual der Beschneidung kann damit tatsächlich als ein Passageritus mit transformatorischem Potenzial angesehen werden – nur durchleben die Eltern und nicht (bzw. nicht nur) der Sohn einen Statuswechsel: Sie markieren und aktualisieren damit die eigene religiöse Zugehörigkeit im Sinne einer performativen Inklusion ins Judentum und nehmen für ihren Sohn, für den die eigene Beschneidung jedoch leiblich (noch) nicht verfügbar ist, bereits die eigene Inklusionsgeschichte vorweg.

Mit Blick auf die praktische Durchführung der Beschneidung sowie die hier entfalteten leiblichen und zeithaften Bezüge zeigt sich gleich in mehrfacher Hinsicht die unmittelbare Bedeutung der Beschneidung für die *Eltern*: Sie sind es, die die Beschneidung initiieren, lagezeitlich terminieren sowie einen Ort für das Ritual auswählen. Durch den performativen Vollzug des Rituals erfüllen sie einen Beschneidungsauftrag, der durch die eigene Beschneidungsgeschichte an sie herangetragen wurde, und für sie den Schritt religiöser ‚Vollinklusion‘ darstellt. Sie sind zudem nicht nur emotional, sondern auch, was das leibliche Spüren angeht, im Moment der Beschneidung von dem Eingriff betroffen, was wiederum in einer spezifischen elternbezogenen Schmerz- und Erinnerungssemantik sowie der Institutionalisierung von Abwesenheitsregelungen Verarbeitung findet. Demgegenüber kommt das *Kind* zunächst nur als abwesender Referenzpunkt der Beschneidung in den Blick. Die eigenmächtige Initiierung des Rituals ist typischerweise nicht vorgesehen. Auch erfordert die Durchführung keine Zustimmung des Kindes, wird doch ausgeschlossen, dass dieses – bis auf

den ‚Platzhalter‘ des physischen Körpers – an der Beschneidung überhaupt leiblich beteiligt ist. Vielmehr wird das Kind als individuelles Zentrum leiblicher, modalzeitlicher (und richtungsräumlicher) Vollzüge aus der Gegenwart des Beschneidungsrituals ‚ausgeklammert‘. Durch dieses Spannungsverhältnis entsteht eine Unentschiedenheit hinsichtlich der Präsenz – körperlich: ja, leiblich: nein – des Jungen bei der Beschneidung, die als Transzendieren seiner leiblichen Gegenwart beschrieben wurde. Damit ist die leibliche Gegenwart der *Eltern* im Hier und Jetzt der Beschneidung die wesentliche Bezugsgröße für die Deutungen, die mit dem Ritual verbunden sind. Die *brit mila* lässt sich damit rekonstruieren als ein Bekenntnisakt jüdischer Eltern zum Vollzug und zur Darstellung ihrer *eigenen* religiösen Geschichte und ‚jüdischen Identität‘.

Als zukünftiger Adressat und mehr oder weniger ‚vermittelnde Größe‘ ist freilich auch das Kind indirekter Bezugspunkt des Rituals: Die Eltern müssen mit der Terminierung der Beschneidung bis zur Geburt ihres Kindes warten. Erst dann ist der achte Lebenstag für sie und für Dritte lagezeitlich überhaupt ‚verfügbar‘. Am Körper des Kindes entsteht durch die Beschneidung eine sichtbare und irreversible Veränderung. Diese findet eine symbolische Verdopplung durch die Namensgebung, welche wiederum Dritte als Symbol der Anerkennung des Kindes in der religiösen Gemeinschaft deuten. Erst zu einem späteren Zeitpunkt dechiffriert jedoch der Heranwachsende den eigenen Körper (sowie seinen Namen) als Gedächtniszeichen. Unter Bezug auf Dritte findet dann eine reflexive Symbolisierung statt. Diese richtet sich zum einen auf einen schon vorweggenommenen Inklusionsprozess, der jedoch leiblich im Sinne einer erlebten Gegenwart nicht mehr verfügbar ist, zum anderen darauf, die individuelle Inklusionsgeschichte auch zukünftig zu prozessieren und den Beschneidungsauftrag weiterzugeben. Als zukünftige Eltern vollziehen die Beschnittenen dann die eigene Inklusionsgeschichte auch unmittelbar leiblich – wenn auch wiederum am Körper ihres Sohnes – und stellen damit die Fortsetzung des Tradierungskontinuums auf Dauer.

Zur Veranschaulichung der vorgefundenen leiblichen und zeithaften Bezüge zwischen den beteiligten Akteuren im Beschneidungsritual wurde schließlich ein Modell gebildet, das analytisch zwischen unterschiedlichen Modi religiöser Inklusion – geburtlicher, ritueller, appellativer, kommunikativer und performativer Inklusion – unterscheidet und verdeutlicht, dass die dem Beschneidungsritual zugrundeliegende Struktur der Transzendenz des Individuums in der Dauer bzw. der Auflösung als leibliches Zurechnungszentrum die Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs einer individuellen Inklusionsgeschichte ist. Es konnte damit herausgestellt werden, dass es bei der Beschneidung weniger um die Tradierung

‚jüdischer Identität‘, sondern um das Auf-Dauer-Stellen der Weitergabe selbst im Sinne einer Tradierung von Tradierungsfähigkeit auf Basis des leiblichen Vollzugs am Körper des anderen geht. Als idealtypische Darstellung betrachtet bildet das Modell wiederum die Möglichkeit, im Sinne einer fallbezogenen (Real-)Typologie systematisch die Abweichungen vom leiblichen und zeithaften Idealtypus des Rituals im jüdischen Sample zu erfassen. So lassen sich wiederum vier Beschneidungstypen unterscheiden, die zwischen den Polen der Transzendenz und Inklusion angeordnet werden können: Die *Beschneidung als Tradierung von Tradierungsfähigkeit (Typus 1)* veranschaulicht gleichsam den Idealtypus der jüdischen Beschneidung. Hier gehen die leibliche und zeithafte Struktur transzendenzvermittelter Inklusion in Judentum nahezu vollständig ineinander auf. Die Schritte performativer, ritueller und appellativer Inklusion fallen in diesem Fall am achten Lebenstag des Kindes – also in lagezeitlicher Nähe zur geburtlichen Inklusion – zusammen. Bei der *Beschneidung als Bekenntnis zur vergangenen Tradierungslinie (Typus 2)* ist die Transzendenz in der Dauer insofern prekär, als die Fortführung der Tradierungskette in der Zukunft gänzlich unbestimmt erscheint. Performative, rituelle und appellative Inklusion fallen nicht lagezeitlich zusammen, obwohl die Beschneidung entsprechend der idealtypischen Rekonstruktion des leiblichen Erlebens auch hier am Körper des anderen leiblich durch die Eltern vollzogen wird. Vielmehr bilden rituelle und appellative Inklusion des Sohnes ein Potenzial, dessen Aktualisierung – ebenso wie die spätere kommunikative und performative Inklusion in Bezug auf die Beschneidung eines eigenen zukünftigen Sohnes – prinzipiell ungewiss ist. Die *Beschneidung als Bekenntnis zur zukünftigen Tradierungslinie (Typus 3)* stellt demgegenüber eine noch stärkere Abweichung vom Idealtypus jüdischer Beschneidung dar, denn hier verliert die performative Inklusion der Eltern durch den leiblichen Vollzug der Beschneidung an ihrem Kind an Relevanz zugunsten der rituellen Inklusion des Kindes, die gleichsam bereits im Vollzug der Beschneidung aktualisiert wird, anstatt ein Potenzial zu bilden, das auf das prozesshafte Dechiffrieren des eigenen Körpers angelegt ist. Zwar wird auch in diesem Fall die Herausbildung der Transzendenzstruktur der Dauer gleichsam erwartet, sie bildet aber nicht die Grundlage einer prozesshaften Inklusion. Rituelle und appellative Inklusion sind der kommunikativen Inklusion lagezeitlich direkt vorgelagert und daraufhin ausgerichtet. Bei der *Beschneidung als symbolischer Inklusion (Typus 4)* des Kindes dreht sich die Strukturlogik des Beschneidungsrituals nun gewissermaßen um. Die mit der Beschneidung verbundene Aufnahme ist Kern des Rituals, die sich leiblich und zeithaft für den Beschnittenen weitgehend unmittelbar vollzieht und erst auf dieser Basis zur potenziellen Auflösung des Individuums in der Transzendenz einer übergreifenden Dauer führt. Die vom Beschnittenen selbst initiierte

Beschneidung rückt hier lagezeitlich in die Nähe der *bar mitzwa* als kommunikativer Inklusion und ist auf die performative Inklusion durch Beschneidung eines eigenen Sohnes in der Zukunft ausgerichtet.

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind im Hinblick auf die Forschungslücke zur qualitativen Untersuchung der jüdischen Beschneidung von besonderer Bedeutung. Zudem ergänzen sie nicht nur die Ritualforschung um ein spezifisches Forschungsfeld, sondern stellen auch eine Heuristik dafür zur Verfügung, die leibliche und zeithafte Struktur vergleichbarer Rituale besser zu verstehen. Schließlich tragen sie zur soziologischen Theoriebildung auch insofern bei, als die leibliche und zeithafte Verfasstheit sozialer Phänomene in dieser Studie in den Mittelpunkt gerückt wurde – Dimensionen sozialer Praxis, die bisweilen vernachlässigt werden. Im Folgenden möchte ich nun einige Punkte herausgreifen und diese gesondert diskutieren, da sie die Grenzen der Untersuchung, aber auch den Mehrwert des hier entwickelten theoretischen Modells für die Ritualforschung und soziologische Theoriebildung im Zusammenhang mit dem Forschungsstand zum Ausdruck bringen. Zunächst möchte ich auf die methodischen Grenzen der vorliegenden Arbeit (6.a) eingehen. Danach greife ich noch einmal die in der Literatur zur jüdischen Beschneidung zentrale These der ‚symbolischen Inklusion‘ des Kindes durch die Beschneidung (6.b) auf und werde die Ergebnisse dieser Arbeit unter Verweis auf ritualtheoretische Bezugspunkte dazu ins Verhältnis setzen. Anschließend möchte ich auf die Ambivalenz des geschlechtlichen Bezugs im Beschneidungsritual (6.c) eingehen, denn obwohl der Verweis auf Männlichkeit und Mannmachung bei der jüdischen Beschneidung weniger eindeutig ausfällt als bei der muslimischen, ist der Bezug zum Geschlecht an unterschiedlichen Stellen der rituellen Struktur präsent und soll daher an dieser Stelle noch einmal gesondert in den Blick genommen werden. Im nächsten Abschnitt möchte ich einen Blick auf die *raumhafte* Vermittlungsstruktur der Beschneidung (6.d) als systematische Leerstelle dieser Arbeit werfen. Die Erforschung der raumhaften Bezüge innerhalb der Interaktionsordnung der jüdischen Beschneidung war zwar durch die sozialtheoretischen Prämissen dieser Arbeit konzeptionell mit angelegt, jedoch bildete der Raum aus feldimmanenten Gründen keine eigenständige Analysedimension. Das Kapitel endet mit einem Ausblick auf mögliche Anschlussstellen an das theoretische Modell für die soziologische Theorie (6.e). Dies schließt sowohl die Verknüpfung der Ergebnisse mit Erkenntnissen aus dem Forschungsstand, die sozialtheoretische Ebene der Tragfähigkeit der hier verwendeten soziologischen Konzepte sowie gesellschaftstheoretische Anschlussmöglichkeiten mit ein.

6.a Methodische Grenzen der Untersuchung

Das spezifische Verhältnis von Theorie und Empirie in der rekonstruktiven Forschung, welches bereits Gegenstand der methodologischen Positionierung (vgl. Kapitel 4.a) war, führt dazu, dass im Rahmen des qualitativen Forschungsprozesses bisweilen ‚blinde Flecke‘ erzeugt werden. Die sozialtheoretischen Prämissen bestimmen bereits, was überhaupt als relevantes Datum der Analyse in den Blick genommen werden kann (vgl. Lindemann 2008). So wurde hier beispielsweise im Rahmen einer kultursoziologischen Beschreibungssprache die Beschneidung zunächst als Interaktionsordnung gefasst, die sich im Wesentlichen über die sozialen Beziehungen zwischen Akteuren ausgestaltet, in denen permanent Prozesse von Sinn- und Bedeutungszuschreibung stattfinden. Die leibliche, zeithafte und raumhafte Verfasstheit dieser Akteure wurde herausgestellt und diente als Heuristik für die Erforschung des Beschneidungsrituals. Ein solcher Ansatz versperrt automatisch den Blick auf Sachverhalte, die für die soziologische Erforschung des Beschneidungsrituals möglicherweise ebenfalls relevant gewesen wären, jedoch mittels der gewählten Theoriesprache gleichsam nicht erfasst werden können. Lindemann (2014) unterscheidet bspw. neben der Raum- und Zeitdimension auch eine Sozialdimension, Sachdimension und Symboldimension. Mit Luhmann würde man dagegen einen weniger akteurszentrierten Ansatz zugrundelegen und stattdessen die ablaufenden Kommunikationen in den Mittelpunkt rücken, mit Bourdieu dagegen das Konzept des Habitus als strukturierende Struktur. Die Ergebnisse der Untersuchung erhielten damit im Lichte eines anderen theoretischen ‚Sprachspiels‘ (vgl. Wittgenstein 1971 [1953]) unweigerlich eine andere Form. Aber auch die gegenstandsbezogenen Annahmen zur jüdischen Beschneidung verengen den Blick auf den Untersuchungsgegenstand. So diente das in der Literatur zur Beschneidung besonders prominente Konzept der symbolischen Inklusion des Kindes als eine heuristische Ausgangsthese, wurde in dieser Arbeit zwar ‚aufgeweicht‘, differenziert und verändert, bleibt aber in den Forschungsergebnissen enthalten. Genauso verhält es sich mit der sich entwickelnden Theorie selbst, denn diese ist nach Maßgabe der Grounded Theory (vgl. Strauss 1998) von Bedeutung sowohl für die weitere Ausrichtung der Forschung im Sinne des Theoretical Samplings als auch für die Auswertung der Daten während des axialen und selektiven Kodierens. Es finden so recht früh im Forschungsprozess erste theoretische Verdichtungen statt, die zwar vorläufiger Natur sind, aber gleichwohl aus arbeitsökonomischen Gründen zur einer relativen ‚Vernachlässigung‘ potenziell weiterer fruchtbarer Forschungsstränge führen. Nicht zuletzt sind auch die Common-Sense-Annahmen der Alltagswelt der Forscherin Teil des Forschungsprozesses. Zwar werden diese als Teil der Forschungsbeziehung mittels des Prinzips vermittelter Unmittelbarkeit (vgl. Lindemann et al.

2018) reflektiert, jedoch bestimmen auch sie zumindest im ersten Zugriff auf das zu betrachtende Phänomen wesentliche (vorläufige) Elemente der Forschungsheuristik. Die Beschneidung als religiöses Ritual aufzufassen ist bspw. nicht nur sinnvoll im Hinblick auf die Verortung des Themas in der ritualsoziologischen Debatte, sondern ist auch ein Selbstverständnis, das aus der alltagsweltlichen Selbst- und Fremdbeschreibung jüdischer Gemeinden hervorgeht.

Neben dieser die Grundprinzipien qualitativer Forschung betreffenden Reflexion erfährt die Reichweite der Untersuchungsergebnisse jedoch auch einige ganz konkrete Beschränkungen durch methodische Aspekte des Forschungsprozesses, die im Folgenden noch einmal kurz beleuchtet werden sollen. *Erstens* enthält die Datenerhebung ein Bias in der Hinsicht, dass im Wesentlichen nur Eltern befragt wurden, die sich mehr oder weniger explizit *für* die Beschneidung ihres Sohnes entschieden haben. Auch wurden einige Interviewpartner über das Schneeball-Sampling akquiriert. Damit besteht die Gefahr, dass es sich in Teilen um die Erforschung eines ‚Netzwerks‘ handelt, das sich stark von der Struktur anderer jüdischer Netzwerke unterscheiden könnte. Zwar konnten durchaus auch solche Interviewpartner gewonnen werden, die die Beschneidung zunächst verschoben haben, oder Jugendliche und Erwachsene befragt werden, die ihre Beschneidung selbst initiiert haben, grundsätzlich herrschte aber eine bejahende Haltung zum Ritual vor. Auch wenn ein qualitatives Sample, das durch einen stark von theoretischen Kriterien gesteuerten Auswahlprozess entstanden ist, generell nicht als statistisch repräsentativ gelten kann, soll hier deshalb noch einmal explizit davor gewarnt werden, eine solch befürwortende Haltung für das jüdische Feld als Ganzes anzunehmen. Dieses grundsätzliche Bias trägt sicherlich auch dazu bei, dass der Idealtypus der Beschneidung als Tradierung von Tradierungsfähigkeit, in den die Logik der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur gleichsam eingeschrieben ist, nicht nur als Idealtypus im Sinne eines methodologischen Konzepts (vgl. Weber 1951 [1922]), sondern zugleich auch als ‚Idealfall‘ der Beschneidung aus Sicht der Befragten erscheint.

Eine *zweite* methodische Herausforderung dieser Arbeit stellte die Diversität der Datensorten dar. So reichte die Bandbreite der Erhebungsverfahren von Experten- über Familien-, Paar- und narrative Einzelinterviews bis hin zu teilnehmenden Beobachtungen, wobei jedes Verfahren für die Auswertung insofern Konsequenzen hatte, als dass damit bestimmte methodologisch-theoretische Vorannahmen verbunden sind und dabei einige Forschungsgegenstände besser oder schlechter in den Blick kommen (vgl. Kapitel 4.b.ii).

Drittens habe ich die Interviews, die im muslimischen Feld entstanden sind, für die Auswertung nur selektiv herangezogen, um die Strukturlogik der jüdischen Beschneidung durch den Vergleich mit einem in manchen Punkten zwar auffallend ähnlichen, aber insgesamt leib- und zeitstrukturell deutlich divergierendem Ritual klarer zu entfalten. Es war daher kein Anspruch dieser Arbeit, auch für die rituelle muslimische Beschneidung ein theoretisches Modell zu rekonstruieren – zumal das muslimische Sample einerseits mehr Diversität enthält, weil es keinen allgemeingültigen ‚typischen‘ Zeitpunkt für die Beschneidung gibt, andererseits jedoch auch bestimmte Kontrastierungslinien nicht gezogen werden konnten. So enthält das Sample keinen muslimischen Interviewpartner, der seine Beschneidung bspw. im Erwachsenenalter selbst initiiert hat.

Viertens haben sich im Zuge der Forschung nicht alle gewählten Kontrastierungslinien im Datenmaterial als vergleichbar ergiebig herausgestellt. Während das Alter bei der Beschneidung schon mit Blick auf die dem Forschungsstand entnommenen Thesen zur jüdischen Beschneidung als zentrale Dimension der ‚Minimierung und Maximierung von Unterschieden‘ (vgl. Strauss 1998) gehandelt wurde und sich auch im Laufe des Forschungsprozesses als besonders ergiebige Differenzierungslinie herausgestellt hat, waren wiederum andere Unterscheidungen – bspw. zwischen orthodox und nicht-orthodox sowie hinsichtlich des Herkunftslands – im jüdischen Feld erstaunlicherweise wenig bedeutsam für die Entfaltung der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur. Dagegen spielte das Herkunftsland im muslimischen Feld eine sehr viel größere Rolle und bildet jeweils den Bezugsrahmen für einen bestimmten Typus muslimischer Beschneidung (vgl. z.B. Alabay 2012 für türkischstämmige Muslime in Deutschland sowie Haeger 2005 für Jugendliche in Marokko), von denen einige durchaus Analogien zum jüdischen Feld aufwiesen, andere dagegen stärker abwichen.

Der Umgang mit den Daten hatte jedoch auch noch hinsichtlich eines *fünften* Aspektes Konsequenzen für den Forschungsprozess. Wie in Kapitel 4.b.iii dargestellt brachte die Datenaufbereitung die Herausforderung mit sich, dass die Maskierung der Fälle für diese Arbeit nicht nur die Anonymisierung durch die Vergabe von Pseudonymen beinhaltete, sondern zum Teil auch weiterreichende Änderungen notwendig machte – wie die Veränderung des Geschlechts bei der Darstellung der Experten oder das ‚Fallsplitting‘. Für den Schritt der Interpretation wurde die ursprüngliche Fallstruktur zwar berücksichtigt, in der vorliegenden Veröffentlichung sind die Falleinheiten dagegen – nicht zuletzt zum Schutz der Interviewpartner – nicht in Gänze abgebildet. Dies zeigt sich insbesondere auch bei der Typologie, die in Kapitel 5.c.ii angedeutet wurde. Sie bildet nur einen Ausgangspunkt und ging

nicht aus der Rekonstruktion einzelner Fallstrukturen hervor, sondern stellt vielmehr eine theoretische Extrapolation aus der analysierten Logik der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung dar. Sie kann deshalb nicht als theoretisch gesättigt und fallspezifisch hinreichend belegt gelten. Allerdings leistet die Form der Darstellung in einer Typologie ein ‚Herunterbrechen‘ der teils abstrakten Forschungsergebnisse auf fallspezifische Besonderheiten und hat als Heuristik weiterführender Forschung zur Beschneidung großes analytisches Potenzial.

Ich möchte abschließend noch eine Bemerkung zur Reichweite der Untersuchung machen, die das spezifische Forschungsfeld betrifft, in dem die Daten für diese Arbeit erhoben wurden. Wie eingangs dargestellt, zeichnet sich die Struktur jüdischer Gemeinden in Deutschland durch einige historische Besonderheiten aus, wodurch eine Übertragung der Forschungsergebnisse auf die jüdische Beschneidungspraxis bspw. in den USA, Israel oder Russland mit Vorsicht zu behandeln ist (vgl. Kapitel 1). Der hohe Anteil der Beschneidungen in den USA liegt einerseits an der traditionell größeren Rolle jüdischer Einwanderer, andererseits daran, dass die Beschneidung sich hier als Element medizinischer Prophylaxe und der Veränderung von Hygienevorstellungen bereits Ende des 19. Jahrhunderts durchsetzte (vgl. Gollaher 2002: 103ff). In Israel ist die Beschneidung von Jungen erwartungsgemäß noch verbreiteter, sodass – umgekehrt zur Situation in Deutschland – vor allem Eltern, die sich *gegen* die Beschneidung ihres Sohnes entscheiden, mit Skepsis betrachtet werden (vgl. Tabory/Erez 2003). Ob das Ritual insbesondere in Bezug auf die Wahrung einer dauerhaften Tradierungslinie eine ähnliche leibliche und zeithafte Struktur aufweist, lässt sich daher nicht abschließend beurteilen. Jedoch scheint es bedeutsam, dass die Beschneidung in Deutschland auch in der öffentlichen Debatte als Beleg für den Fortbestand des Judentums insbesondere vor dem Hintergrund vergangener und potenzieller zukünftiger Tradierungsbrüche gedeutet wird und deshalb diese Dimension eine stärkere Gewichtung erfährt. Die Gültigkeit des hier entwickelten theoretischen Modells bezieht sich daher primär auf die jüdische Beschneidungspraxis in Deutschland, die bedingt durch den hohen Anteil jüdischer Eltern mit Migrationserfahrung zwar ebenfalls kein völlig einheitliches Bild abgibt, jedoch im Wesentlichen durch den Kontext der in Deutschland bestehenden Diskurse und Strukturen geprägt ist. Positiv gewendet leistet die Studie vor diesem Hintergrund einen Beitrag zum Verstehen der Dauerhaftigkeit und des Fortbestands eines Rituals, dessen Durchführung im historischen, aber auch aktuellen Kontext antisemitischer Diskriminierung und Verfolgung für die Beteiligten geradezu als ‚unwahrscheinliche Option‘ gelten muss. Dadurch, dass dem Ritual seine eigene Tradierung gewissermaßen leib- und

zeitstrukturell ‚eingeschrieben‘ ist, war es möglich, dass es sowohl historische Brüche innerhalb der deutschen Geschichte – sei es die Judenverfolgung im Nationalsozialismus, sei es den Strukturwandel jüdischer Gemeinden in der Nachkriegszeit, seien es aktuelle Herausforderungen der Integration neuer Gemeindemitglieder sowie innerjüdischer Säkularisierungstendenzen – als auch innerjüdische Reformbestrebungen, die bereits Mitte des 19. Jahrhunderts virulent wurden (vgl. Berson 1844), überdauerte. Dabei hat sich die Ritualform über die Jahrhunderte erstaunlicherweise kaum verändert und es ist – mit aller gebotenen Vorsicht in Bezug auf die Ableitung und Formulierung soziologischer ‚Prognosen‘ – anzunehmen, dass die Beschneidung auch in Zukunft als Kernbestand jüdischer religiöser Praxis erhalten bleibt. Die Logik des Rituals ist geradezu darauf angelegt, eventuelle Brüche in der Tradierungsfolge einzuebnen und somit die Dauer der Weitergabe selbst zu sichern.

6.b Zur These symbolischer Inklusion – Grenzen und Erweiterungsmöglichkeiten

In einem Großteil der Forschungsliteratur zur Beschneidung wird diese als eine Art ‚Aufnahmeritual‘ bezeichnet, das dem Einschluss in den Bund mit Gott, das jüdische Volk bzw. die jüdische Religionsgemeinschaft dient und damit individuelle Zugehörigkeit zum Ausdruck bringt (vgl. Kapitel 2.a). Die Beschneidung erscheint in dieser Perspektive als Initiationsritual (vgl. Gollaher 2002: 43), das vor allem der Inklusion des Kindes in die soziale Gemeinschaft dient und auf diese Weise für die Beschnittenen eine unmittelbare Wirkung entfaltet. Das transformatorische Potenzial in Bezug auf den Jungen kommt demnach auch im Akt der Namensgebung zum Ausdruck, der mit der Beschneidungszeremonie verknüpft ist (vgl. Deusel 2012: 26). So wie im Alten Testament durch den Bundesschluss mit Gott Abram zu Abraham wird (vgl. Genesis 17), verändert auch jeder Junge im Moment der Aufnahme in den göttlichen Bund mit dem Namen ein entscheidendes Merkmal personaler Identität. Zwar ist das Kind selbst religionsgesetzlich noch kein Träger religiöser Pflichten, sondern das Gebot richtet sich an den Vater (vgl. Deusel 2012: 62f; Treiger 2010), aber es handele sich bei der Beschneidung um ein Gebot, das *stellvertretend* für das Kind durch die Eltern für dieses vollzogen wird und daher gleichsam auch als ‚erste Mitzwa‘ des neugeborenen Jungen gilt (vgl. Trepp 2006: 24). Die Beschneidung erscheint damit zugleich als Voraussetzung religiöser Praxis und ritueller Beginn der vollwertigen Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde. Entscheidend für diese Deutung ist gerade der frühe Zeitpunkt der Beschneidung am achten Tag nach der Geburt. Ohne die Beschneidung stünde der Junge somit außerhalb der religiösen Gemeinschaft als wichtiger sozialer Bezugsgruppe. Es geht also nicht nur um einen Statuswechsel, der sich *innerhalb* der

jüdischen Gemeinschaft vollzieht, sondern gerade den *Eintritt* des Betreffenden in die Gemeinschaft markiert.

Die vorliegende Arbeit hat im Gegensatz zu dieser Darstellung zu dem Ergebnis geführt, dass es sich bei der Praxis der Beschneidung im Kern nicht so sehr um eine Inklusions-, sondern vielmehr eine Tradierungsproblematik handelt. Zentral ist dabei die *Tradierung von Tradierungsfähigkeit*. Jüdische Beschneidungen, die am achten Tag nach der Geburt erfolgen, adressieren in erster Linie die *Eltern*, sind allerdings vermittelt über den Körper und die Eigenzeit des Kindes, d.h. dem Maß seiner eigenen Lebensspanne. Der kindliche Körper wird jedoch entsprechend einer spezifischen Schmerzsemantik nicht als eigenständiger personaler Leib, an dem und für den das Ritual vollzogen wird, konzipiert, sondern nur in seiner zukünftigen Gegenwärtigkeit – im Modus der Potenzialität – als Adressat der Beschneidung eingeführt. Bei Beschneidungen im Kindergarten- und Schulalter sowie noch viel mehr im Jugend- und Erwachsenenalter geht es dagegen stärker um eine symbolische Inklusion des Betroffenen selbst, die nun nicht nur körperlich und lagezeitlich vermittelt, sondern für diesen selbst in der Gegenwart der Beschneidungssituation eine bedeutsame leibliche Erfahrung ist. Diese Varianten gelten jedoch als Sonderfall und Abweichung vom Idealtypus jüdischer Beschneidung. Sie mögen zwar in der Praxis aufgrund der spezifischen Gemeindestruktur jüdischer Gemeinden in Deutschland (vgl. Kapitel 1) nicht allzu selten vorkommen, jedoch entsprechen sie nicht der Sinnlogik des Rituals, die von den Forschungssubjekten unabhängig von den Spezifitäten des Einzelfalls als Orientierung weitgehend geteilt wird.

Die empirische Rekonstruktion der Strukturlogik des Beschneidungsrituals in dieser Arbeit hat daher ihren Ausgangspunkt nicht beim zu beschneidenden Kind selbst genommen, sondern bei der Interaktionsordnung der Beschneidung, in der sich leibliche und zeithafte Bezüge zwischen unterschiedlichen Akteuren entfalten. Durch die Art der Datenerhebung, deren Kern aus Paar- und Familieninterviews mit den *Eltern* der Beschnittenen bestand, rückte deren Perspektive auf das Ritual systematisch in den Fokus. Es wurde dabei deutlich, dass die unmittelbare ‚Wirkung‘ der Beschneidung in der Dimension des Leibs und der Zeit sich weniger auf das Kind als auf die Eltern bezieht. Diese sind es, die ihren Einschluss in die jüdische Gemeinschaft über die Beschneidung ihres Sohnes vollziehen und für andere zum Ausdruck bringen und erst dadurch eine (vorläufige) religiöse ‚Vollinklusion‘ erreichen, während die leibliche und zeithafte Unverfügbarkeit des Rituals für den Beschnittenen selbst herausgestellt wird. Erst die Vermittlung über den beschnittenen Körper, der zu einem späteren Zeitpunkt Ausgangspunkt

des Dechiffrierens und Prozessierens der eigenen Inklusionsgeschichte wird, macht die Beschneidung zu einem Element symbolischer Inklusion für den Jungen selbst.

Einen für die vorliegende Studie interessanten Kontrastfall bietet die qualitative Analyse von Tabory und Erez (2003) zur Motivation jüdisch-israelischer Eltern, ihre Kinder *nicht* beschneiden zu lassen. Damit durchbrechen diese die begonnene Tradierungslinie. Die Autoren kommen zu dem Ergebnis, dass eine nicht erfolgte Beschneidung eine Weitergabe und Fortdauer jedoch nicht ausschließt, sondern ihre prinzipielle Möglichkeit immer offenlässt. Das heißt im Umkehrschluss, durch die Beschneidung des eigenen Sohnes schließt sich dieser offene Horizont für die jeweiligen Eltern. Die Beschneidung erscheint damit für diese als expressiver Bekenntnisakt. Diese Bedeutung der Beschneidung für die Eltern kommt in der Literatur zur jüdischen Beschneidung darin zum Ausdruck, dass die Pflicht des Vaters zentral gestellt wird (vgl. Deusel 2012: 63). Dieser ist es, der die Verantwortung dafür trägt, dass die Beschneidung von einer Generation zur nächsten immer weitergegeben wird (vgl. Grünwaldt 1992: 60). Auch Harvey (2003) hat den Bekenntnischarakter des Rituals für die Eltern hervorgehoben. Die vorliegende Studie hat nun am empirischen Material rekonstruiert, wie dieser sich innerhalb einer leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur für die Eltern im Sinne eines Aktes performativer Inklusion entfaltet.

Aus Perspektive des beschnittenen Individuums ist die Beschneidung dagegen nur ein *vorgelagerter* Teil des Prozessierens einer religiösen Inklusionsgeschichte. Diese Perspektive lässt sich vergleichen mit dem Konzept der Ritualfolge bei Bilu (2003). Dieser hatte die Beschneidung innerhalb des Feldes ultraorthodoxer Juden in Israel im Wesentlichen als Element der Ritualfolge des Übergangs in den Bereich der Männlichkeit betrachtet. Die Beschreibung weist jedoch strukturelle Ähnlichkeiten zum hier entwickelten Modell religiöser Inklusion ins Judentum auf. So geht auch Bilu davon aus, dass es sich bei der Beschneidung für den Jungen selbst weniger um eine Zäsur und rituelle Transformation handelt, sondern dass mit der Beschneidung der Übergang in den Bereich der Männlichkeit zwar bereits markiert, jedoch erst später durch den Betreffenden selbst *vollzogen* wird. Eine wesentliche Bedingung für diesen Vollzug mit den Folgeritualen des Haareschneidens mit drei Jahren, der *bar mitzwa* mit 13 Jahren sowie der jüdischen Hochzeit im Erwachsenenleben sei, dass mit drei Jahren die Erinnerungsfähigkeit einsetze und für die Folgerituale zunehmend relevant werde. Die aus dem empirischen Material rekonstruierte Semantik kindlicher Erinnerung war neben der Semantik des kindlichen Schmerzes auch in dieser Arbeit eine wichtige Bedingung dafür, dass die Beschneidung im Feld als für den Beschnittenen leiblich unverfügbar betrachtet wurde. Zwar

erscheint der Übergangsprozess auf Basis der hier interpretierten Daten weniger auf den Bereich jüdischer Vorstellungen von Männlichkeit und Reinheit denn auf die Vollinklusion als religiösen Akteur bezogen, dennoch ergab sich auch hier eine Art ‚Schrittfolge‘ – bestehend aus geburtlicher, ritueller, appellativer, kommunikativer und performativer Inklusion –, die das Prozessieren einer individuellen Inklusionsgeschichte abbildet. Die Beschneidung taucht in diesem Modell an zwei Stellen auf (der rituellen und performativen Inklusion), scheint jedoch erst bei der letzteren, die sich auf die *Eltern* bezieht, ihre Wirkung als symbolische Inklusion voll zu entfalten.

Die These symbolischer Inklusion soll insgesamt betrachtet also nicht vollständig zurückgewiesen werden, aber es zeigt sich, dass sie zu differenzieren ist und ihr vermittelter Charakter berücksichtigt werden muss. Auch lässt sich die Bedeutung der *brit mila* nicht auf den Einschluss des betroffenen Kindes in die Religionsgemeinschaft reduzieren – nicht zuletzt, weil diese Deutung außer Acht lässt, dass von der Beschneidung nur jüdische *Jungen* betroffen sind. Im folgenden Teilkapitel möchte ich deshalb noch einmal den in das Ritual eingeschriebenen ambivalenten Bezug auf das Geschlecht thematisieren und damit eine weitere Verbindungslinie zum Forschungsstand, auf den diese Arbeit rekurriert, ziehen.

6.c Zur Ambivalenz des geschlechtlichen Bezugs der Beschneidung

Die *erste* Frage, die sich im Zusammenhang mit der Deutung der Beschneidung als Inklusionsritual unweigerlich aufdrängt, ist die nach der symbolischen Konstruktion ‚jüdischer Identität‘ bei *Mädchen*. Mit dem Thema haben sich bereits einige Autoren beschäftigt und kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen (vgl. etwa Cohen 2005). Mal wird das Fehlen einer spezifischen religiösen Praxis wie der Beschneidung als Hinweis auf die untergeordnete Position der Frau gedeutet, für die faktisch kein eigenes Inklusionsritual bestehe, mal als Zeichen ihrer sehr starken Position im Judentum, da es doch praktisch keiner ‚zusätzlichen‘ Inklusionsschritte bedarf, um eine Frau in die jüdische Gemeinschaft einzuschließen, denn diese gilt gleichsam von Geburt an als ‚vollwertig‘ jüdisch. Sie hat nicht nur einen jüdischen Status, sondern gewissermaßen auch schon eine ‚jüdische Identität‘. Gleichwohl bildet die Abwesenheit eines Rituals zur Symbolisierung des Bundes mit Gott am Beginn des Lebens bei Mädchen eine auffällige Leerstelle. In den Worten des hier entwickelten theoretischen Modells ließe das vermuten, es finde ausschließlich die geburtlich begründete, nicht aber eine spezifisch rituelle sowie spätere performative Inklusion statt. Oder andersherum: Hier ‚reicht‘ die geburtlich-jüdische Identität aus und erfährt auch ohne ein eigenes Ritual eine religiöse Umdeutung. Dieser starken Position, für die die Vererbung ‚ausreicht‘, steht auf Seiten der

Jungen eine Verpflichtung bzw. das ‚Opfer‘ der Beschneidung gegenüber. Andererseits führt die religiöse Verpflichtung des Jungen in eine autonome Position hinein, während das Jüdisch-Sein bei Frauen immer über familiäre Beziehungen definiert wird und somit keine religiöse Individuierung im Sinne männlicher jüdischer Kinder erfährt. Die Mutter erscheint somit gewissermaßen als Trägerin der jüdischen ‚Gemeinschaft‘, der Vater als Träger des jüdischen ‚Individuums‘. Schließlich scheint es mit Bezug auf das hier entwickelte Modell jedoch so, dass der Einschluss von Mädchen und Jungen spätestens in der für alle jüdischen Kinder gültigen appellativen Inklusion durch die jüdische Namensgebung zusammengeführt wird. Bei Jungen fällt diese freilich mit der Beschneidung zusammen. Bei Mädchen erfolgt diese im Rahmen eines Schabbatgottesdienstes nach der Geburt.

Abgesehen von dieser Perspektive, die eng verwoben ist mit der Darstellung der Beschneidung als Akt symbolischer Inklusion, haben sowohl Eilberg-Schwartz (1992c) als auch Cohen (2005) auf den geschlechtlichen Bezug des Beschneidungsrituals noch in einer *zweiten* Hinsicht hingewiesen: Dass nämlich die geburtliche Tradierung ‚jüdischer Identität‘ durch die Mutter auf der Seite der Väter mit der Beschneidung ihre Entsprechung durch den Vollzug religiöser Praxis findet. Dabei muss jedoch betont werden, dass in *beiden* Fällen – bei der geburtlichen Tradierung über die Geburt durch eine jüdische Mutter und bei der performativen Tradierung über die Beschneidung durch den Vater – weniger die Tradierung der ‚jüdischen Identität‘ von den Eltern zum Kind im Mittelpunkt steht. Dazu würde die Geburt durch eine jüdische Mutter auch bei Jungen prinzipiell ausreichen. Im Kern geht es dagegen um die Tradierung von *Tradierungsfähigkeit* – bei der Geburt einer *Tochter* durch eine jüdische Mutter ist diese mit dem weiblichen Geschlecht des Kindes verbürgt. Ein Mädchen, das durch eine jüdische Mutter geboren wurde, trägt gewissermaßen die ‚Fähigkeit‘ in sich, diese geburtliche Traditionslinie zu reproduzieren, denn ihre Kinder werden nach dem jüdischen Religionsgesetz einmal als jüdisch gelten. Wie in der vorliegenden Untersuchung herausgearbeitet, ist bei der Geburt eines *Sohnes* zusätzlich die Beschneidung – im Idealfall durch einen beschnittenen Vater – notwendig, die es dem Kind selbst wiederum ermöglicht, an einem zukünftigen Sohn die religiöse Tradierung mithilfe religiöser Praxis zu vollziehen. Der beschnittene jüdische Junge erhält durch das Ritual also gleichsam den Auftrag, seinen eigenen Sohn ebenfalls beschneiden zu lassen. Beide Dimensionen der Tradierung können also komplementär zueinander verstanden werden. Die Ergebnisse dieser Arbeit gehen jedoch über diesen Punkt der Komplementarität einer matrilinearen und patrilinearen Tradierungslinie insofern hinaus, als dass anhand der Forschungsergebnisse bezweifelt werden kann, dass es sich bei der

Beschneidung tatsächlich um ein Ritual mit Bezug auf eine rein männliche Tradierungslinie handelt. Nur aus religionsgesetzlicher Perspektive, die sich auf das *Gebot* zur Beschneidung bezieht, ist ausschließlich der Vater Adressat der ‚Verpflichtung auf Erfüllung einer religiösen Pflicht‘. Im empirischen Material zeigte sich demgegenüber jedoch, dass der Schritt der performativen Inklusion keinen solch starken geschlechtlichen Bezug hat und auf leiblicher Ebene die *Mütter* sogar als die hauptsächlich vom Ritual Betroffenen erscheinen. Geschlechtlichkeit ist also insofern in das hier entwickelte Modell eingeschrieben, als dass die leibliche Vermittlungsstruktur primär um das Erleben der Mutter, die zeithafte Vermittlungsstruktur – zumindest was die umwegige Verpflichtung zur Beschneidung angeht – primär um die Rolle des Vaters kreist. Frauen sind denn auch wesentlich stärker von Abwesenheitsregelungen im Hinblick auf das Ritual betroffen. Gleichwohl erscheint das Ritual dadurch nicht automatisch einen Verweis auf einen exklusiven männlichen Kosmos zu enthalten, sondern dies begründet sich gerade mit Verweis auf die unmittelbare *Betroffenheit* der Mütter von dem Ritual.

Abschließend möchte ich nun noch einmal einen Blick auf den Topos der Beschneidung als Mannmachungsritus und dessen Übertragbarkeit auf das jüdische Ritual werfen (vgl. Alabay 2012). Entgegen der These von Bilu (2003) erscheint die Beschneidung im Judentum im Lichte des hier entwickelten theoretischen Modells nicht so sehr als erster Schritt des Übergangs in die Sphäre des Mannes. Auch wenn die Beschneidung des Penis durchaus nachvollziehbar als Symbol der Erwartung künftiger Fruchtbarkeit und ‚Manneskraft‘ interpretiert werden kann (vgl. Anidjar 1997; Cohen 2005; Eilberg-Schwartz 1990; Marc 2003a, b), geht auch diese Deutung des Ritus eher in Richtung der Ausbildung und Fortführung einer Genealogie, als dass dem Beschnittenen dadurch charakteristische (geschlechterstereotype) Eigenschaften zugeschrieben werden würden. In diesem Punkt unterscheidet sich die Beschneidung besonders stark von dem muslimischen Ritual, das – selbst in den Fällen, in denen es ebenfalls ins Babyalter vorverlegt wird – einen mehr oder weniger latenten Bezug zum Übergang in den Bereich der Männlichkeit beibehält (vgl. Exkurs II: Veränderung des leiblichen Erlebens durch die Beschneidung in Kapitel 5.a.i). Zwar ist zu vermuten, dass sich sowohl die leibliche als auch zeithafte Vermittlungsstruktur des Rituals in den Fällen, in denen die muslimischen Kinder als Säugling beschnitten wurden, dem jüdischen Ritual ein wenig annähert, gleichwohl werden auch hier andere – u.a. die Männlichkeit betreffende – Deutungsgehalte transportiert. Am ehesten ist denkbar, dass sich die (Real-)Typen 3 und 4 aus der für das jüdische Beschneidungsritual entwickelten Typologie (vgl. Kapitel 5.c.ii) der Struktur solcher

muslimischen Beschneidungen annähern und damit einen möglicherweise stärkeren geschlechtlichen Bezug enthalten – jedoch bleibt dies eine Hypothese, die es noch zu überprüfen gilt.

6.d Zur räumlichen Vermittlungsstruktur der Beschneidung

Der Fokus dieser Arbeit lag auf der Rekonstruktion der *leiblichen* und *zeithaften* Vermittlungsstruktur des jüdischen Beschneidungsrituals. Zu den sozialtheoretischen Prämissen gehörte jedoch nicht nur, dass es sich bei den an einer Beschneidung beteiligten Personen um leibliche und zeithaft verfasste Akteure handelt, sondern dass deren Persönlichkeit grundsätzlich auch eine *raumhafte* Dimension innewohnt. Dass im Gegensatz zum Raum ‚nur‘ der Leib und die Zeit jeweils eigenständige Analysedimensionen für die Rekonstruktion der rituellen Struktur der Beschneidung bildeten, begründet sich vor allem damit, dass diesen beiden Dimensionen aus Perspektive der Befragten für das Ritual der Beschneidung die größte Relevanz zugemessen wurde. So kreisten viele Gespräche um die Möglichkeit des kindlichen Erlebens von Schmerz und Erinnerung auf der einen Seite, den Umgang mit eigenen leiblichen Erfahrungen bei der Beschneidung aus Perspektive der Eltern auf der anderen Seite. Auch die irreversible Veränderung des kindlichen Körpers wurde von den Befragten selbstläufig zum Thema gemacht. Genauso spielte der mit der Beschneidung hergestellte Bezug zu einer fortdauernden Tradition sowie der spezifische Zeitpunkt der Beschneidung am achten Tag eine große Rolle in den Interviews. Beide Dimensionen spiegeln sich zudem in unterschiedlichen ritualsoziologischen Ansätzen wider, die insbesondere dem Körper eine große Bedeutung zuweisen (vgl. Douglas 1988 [1966]; Durkheim 1981 [1912]) und die temporale Funktion bisweilen gar als wesensbestimmenden Kern von Ritualen ausmachen (vgl. Hervieu-Léger 2006 [1993]).

Dass die *Raumdimension* als eigenständige Analyseebene aus dieser Arbeit ausgeklammert wurde, ist also im Wesentlichen mit der vorgefundenen geringeren Relevanz dieses Aspekts in der jüdischen Beschneidungspraxis selbst zu begründen. Jedoch enthalten sowohl die Rekonstruktion der leiblichen als auch zeithaften Vermittlungsstruktur durchaus Aspekte, die den Raum betreffen und in engem Zusammenhang mit dem leiblichen und zeithaften Erleben der beteiligten Akteure stehen. Dies wird bspw. in Kapitel 5.a.i deutlich, in dem die Partizipation an einem gemeinsamen leiblichen Erfahrungsraum mit dem Kind als Bedingung des unmittelbaren leiblichen Erlebens der Beschneidung durch die Eltern herausgearbeitet wurde. Mit den Abwesenheitsregelungen kommt es dagegen zur ortsräumlichen Trennung und zum Durchbrechen dieses Erfahrungsraums. Als intervenierende Bedingung erreichen die

Beteiligten durch das Verlassen des Raumes also nicht nur eine verstärkte körperliche, sondern offenbar auch leibliche Trennung. Durch die Inanspruchnahme einer räumlich-symbolischen Distanzierung ist die Mutter (bzw. der Vater) in der Lage, gewissermaßen unilateral aus der leiblichen Verbundenheit mit dem Kind auszutreten und damit die eigene leib-körperliche Integrität vor einem Zugriff zu schützen. So kann die Ausbildung eines geteilten leiblichen Erfahrungsraums durch die ortsräumliche Trennung der jeweiligen Körper gleichsam vermieden werden. Es werden mit der Institutionalisierung von Abwesenheitsregelungen also Strategien eingesetzt, die der über den Körper des Kindes vermittelten Verletzung der körper-leiblichen Integrität der Eltern entgegenwirken sollen. Damit lässt sich das Konzept einer über die Geburt hinausgehenden, potenziellen leiblichen Verbundenheit von Mutter und Kind ausdifferenzieren, denn offenbar gilt diese nicht über raumhafte körperliche Distanzen. Vielmehr scheint die räumliche Nähe zum Kind einen ganz entscheidenden Faktor für die Möglichkeit des (Mit-)Leidens der Mütter zu bilden. Genauso stellten sich jedoch auch in Kapitel 5.a.ii nicht nur der Körper des Kindes, sondern auch die räumlich-materiellen Gegebenheiten, innerhalb derer die Beschneidung stattfindet („hier auf diesem Tisch“), als relevante Gedächtniszeichen und Möglichkeit der erinnernden Vergegenwärtigung einer vergangenen leiblichen Erfahrung dar. Auch die „Berührungsordnung“ der Beschneidung ist keineswegs nur leiblich, sondern auch räumlich strukturiert, was an der notwendigen Anordnung der Körper im Ortsraum zum Ausdruck kommt.

Führt man die These der jüdischen Beschneidung als transzendenzvermittelte Inklusion für die Dimension des Raumes logisch fort, müsste hier die Auflösung individueller raumhafter Zurechnung im Weiterraum ein Analogon zum Transzendieren in der Dauer bzw. hinsichtlich der Auflösung des leiblichen Zentrums des Kindes bilden. Der Weiterraum ist ebenso wie die Dauer durch das Konzept chaotischer Mannigfaltigkeit (vgl. Lindemann 2014: 157ff) charakterisiert und hat deshalb das Potenzial zum Transzendieren des Individuums im Beschneidungsritual. Vorstellbar wäre in der Dimension des Raumes etwa, dass sich die Kontinuität der Beschneidungspraxis als Traditionsgemeinschaft in einem geteilten Weiterraum konstituiert. Dies käme wiederum einem Aufweichen der alltagsweltlich vorherrschenden richtungs- und ortsräumlichen Wahrnehmung des Kindes im Moment der Beschneidung gleich. Ein Weiterraum könnte dann etwa darüber etabliert werden, dass im Hier-Jetzt der Beschneidung auf ein vergangenes Hier des Vaters sowie auf das zukünftige Hier des Sohnes Bezug genommen wird. Damit eröffnet sich gewissermaßen ein generationenübergreifender „sozialer Resonanzraum“ (vgl. Lindemann 2018: 330; Fritz-Hoffmann 2017). Besonders relevant wäre

die Beschneidung als raumhaft verbindendes Ritual, das die individuelle räumliche Existenz transzendiert und einen gemeinsamen Weite- bzw. sozialen Resonanzraum zentral stellt, dann z.B. im Kontext von Migrationsgeschichten, die viele jüdische Gemeindemitglieder in Deutschland aufweisen.

Für eine weitere Erforschung des Beschneidungsrituals, in der die Dimension des Raums eine stärkere Gewichtung erfährt, sind dies interessante Ansatzpunkte. Die Analyse in der Raumdimension konnte jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht vollständig ausgeführt werden. Zumindest auf theoretisch-extrapolativer Ebene soll jedoch an dieser Stelle der Versuch gemacht werden, alle drei Dimensionen der Erfahrung sozialer Akteure in Bezug auf die jüdische Beschneidung in ein systematisches Verhältnis zu bringen. In der folgenden Abbildung werden die drei Dimensionen des Leibs, der Zeit und des Raums daher als eine Art Koordinatensystem im Sinne eines würfelförmigen Modells dargestellt (vgl. Abb. 8). Alle drei Achsen – Leib, Zeit und Raum – laufen in einem Punkt zusammen, der gleichsam den zentralen Punkt der Transzendenz im jüdischen Beschneidungsritual markiert:

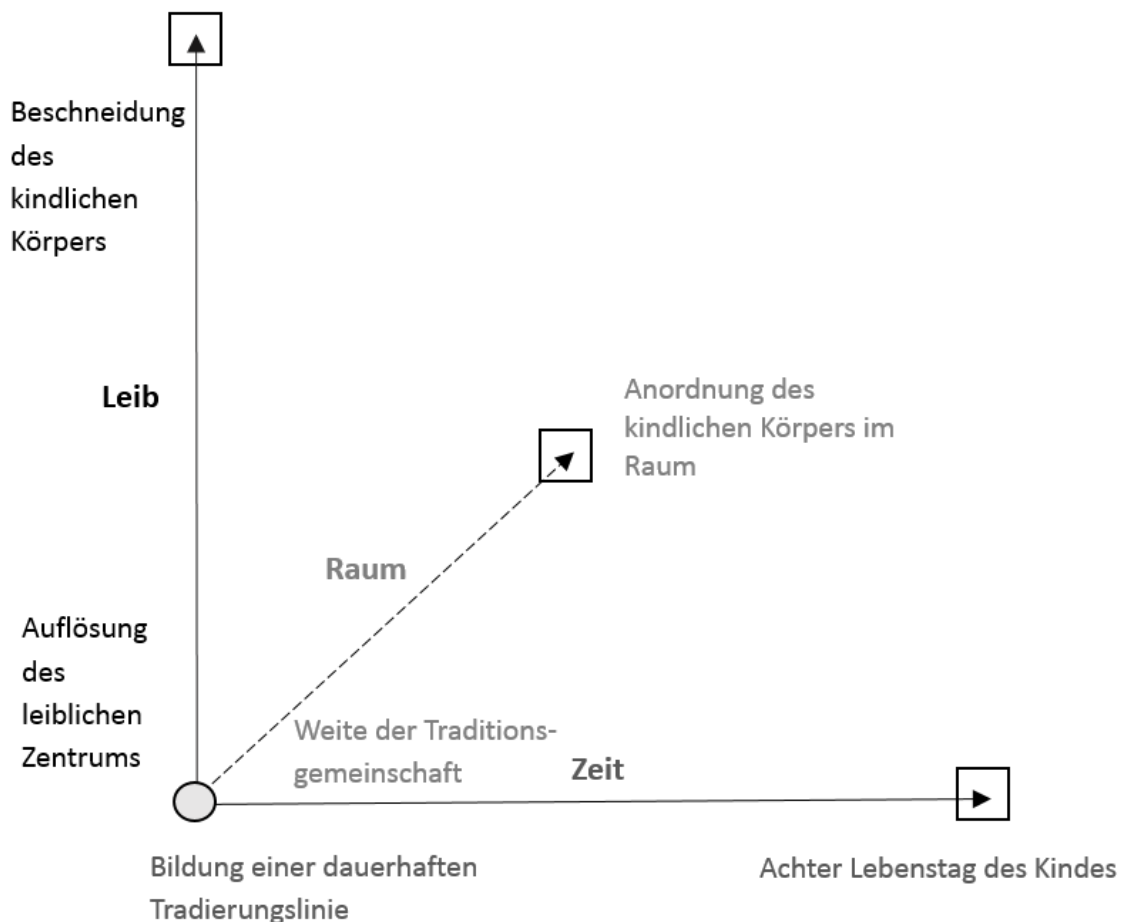


Abb. 8: Würfelmodell

Es lassen sich in dem Modell grundsätzlich zwei Pole identifizieren:

○ Der ‚Nullpunkt‘ des Koordinatensystems bildet mit der Auflösung des leiblichen Zentrums, der Dauer und Weite gleichsam den Pol der Transzendenz. In der Dimension des Leibes drückt sich dies aus in der Unverfügbarkeit der Zurechnung des leiblichen Erlebens auf die Einheit des kindlichen Leibes und in der Dimension der Zeit über die Ausbildung einer Tradierungslinie in der Dauer. Für die Dimension des Raums stellt das Konzept der Weite der Traditionsgemeinschaft dagegen lediglich eine theoretische Extrapolation dar, die jedoch noch nicht empirisch gesättigt ist. Der Beschchnittene selbst erfährt möglicherweise in allen drei Dimensionen eine temporäre Auflösung als gegenwärtig zu beschneidendes Individuum, während die Eltern als Betroffene der Unmittelbarkeit der leiblichen, zeithaften und raumhaften Erfahrung erscheinen.

□ Die jeweils gegenüberliegenden Pole auf der x-, y- und z-Achse bilden dazu jeweils den Pol der Inklusion. Das Kind steht hier als vermittelnde Größe durch seinen Körper, als ortsräumlicher Mittelpunkt des Rituals sowie zur lagezeitlichen Bestimmung des Zeitpunkts der Beschneidung zur Verfügung. Zwar finden durch all diese Bestimmungen individuelle Zurechnungen in Bezug auf das Kind statt, jedoch ist das leibliche Erleben der Beschneidung im Hier und Jetzt für dieses nicht verfügbar. Erst vermittelt über den Pol der Transzendenz kann bei der zukünftigen Beschneidung im Sinne der performativen Inklusion eines potenziellen eigenen Kindes, eine leibliche Erfahrung sowie die Einbettung in die Dauer und Weite des Tradierungskontinuums vollzogen und damit die eigene Inklusionsgeschichte erfolgreich prozessiert werden.

Ein solches Modell, das die Raumdimension in die Analyse systematisch miteinschließt, könnte für zukünftige Forschungsprojekte als Heuristik dienen und damit das Modell der transzendenzvermittelten Inklusion um die grundlegende sozialtheoretische Dimension des Raumes erweitern.

6.e Anschlussstellen für die soziologische Theorie

Die qualitativ-empirische Untersuchung des jüdischen Beschneidungsrituals bildete in der Soziologie bisher eine Leerstelle. Insofern leistet die vorliegende Studie einen Beitrag dazu, diese Forschungslücke zu schließen und zugleich die Verzweigungen der ritualsoziologischen Forschung – welche die Temporalität und Körperlichkeit von Ritualen bereits ins Zentrum gerückt haben, ohne jedoch auf ihren inneren Zusammenhang einzugehen – miteinander zu

verzahnen, indem exemplarisch am Fall der jüdischen Beschreibung die leib- und zeitstrukturelle Logik des Rituals herausgearbeitet wurde. Nicht zuletzt lässt sich mithilfe der Forschungsergebnisse auch eine Aussage über die hohe, auf Beständigkeit und Kontinuität in der Dauer ausgelegte Bedeutung des Beschneidungsrituals für die jüdische Gemeinschaft formulieren. Dass um die Beschneidung noch vor wenigen Jahren in einer solch gesellschaftsübergreifenden Weise gerungen wurde, hängt vor allem damit zusammen, dass der Fortbestand des Judentums im deutschen Kontext historisch immer wieder prekär war und die Beschneidung von der jüdischen Religionsgemeinschaft auch als Symbol ihres Fortbestehens selbst interpretiert wurde.

Mit Blick auf die bisherige wissenschaftliche Diskussion zur Beschneidung – die primär in den Fachgebieten des Rechts, der Medizin und Medizinethik, der Geschichtswissenschaft sowie jüdischen Studien angesiedelt war – bieten die Forschungsergebnisse insofern einen Mehrwert, als das *soziologische* Interesse an der Sinn- und Deutungslogik des Rituals die Beschneidung in ihrem Interaktionszusammenhang berücksichtigt und deshalb eine Metaperspektive eröffnet. Diese rückt nicht nur die vergangene öffentliche Debatte in ein neues Licht, sondern gibt auch Aufschluss über die latente Sinnstruktur des Rituals, welche zwar von allen Beteiligten permanent praktisch reproduziert wird, jedoch nicht unbedingt der Logik rationaler Begründung gehorchen muss. In diesem Sinne geht die Arbeit auch über bestehende religionswissenschaftliche Ansätze zur Erforschung der Beschneidung hinaus, die sie vor allem als Einschluss des Kindes in die religiöse Sphäre und Identitätsmerkmal (vgl. etwa Bauks 2016), als mehr oder minder unhintergehbare religiöse Pflicht (vgl. Deusel 2012; Grünwaldt 1992), als Teil der Konstruktion des ‚jüdischen Körpers‘ (vgl. Eilberg-Schwartz 1992b) oder aber als Mannmachungs- bzw. Männlichkeitsritus (vgl. Anidjar 1997) betrachten. Sie zeigt auf, welche Bedeutung nicht nur der physischen Veränderung des Körpers, sondern auch dem leiblichen Spüren im Moment der Beschneidung zukommt. Dieses betrifft jedoch nicht in erster Linie den zu beschneidenden Jungen selbst, sondern dessen *Eltern*. Von dieser leib-körperlichen Dimension ausgehend kommt zudem das zeithafte Erleben der Beteiligten in den Blick, aus dem sich erst ein Gesamtbild der rituellen Struktur ergibt, die auf die Kontinuität in der Dauer angelegt ist.

Aus ritualtheoretischer Perspektive erschien die Beschneidung dagegen zunächst als klassischer Passage- (vgl. van Gennep 1986 [1909]) bzw. Initiationsritus (vgl. Durkheim 1981 [1912]). So geht es auf den ersten Blick allem Anschein nach um die Einführung eines Kindes in den Bund mit Gott. Es entfaltet sich eine transformatorische Kraft in dem streng reglementierten Ablauf,

der eine lange Tradition hat und stark formalisiert verläuft: Jemand wird zum religiösen Akteur gemacht. Die Rekonstruktion der leiblichen und zeitbezogenen Interaktionsordnung der Beschneidung hat jedoch gezeigt, dass eine solche wirklichkeitsverändernde Wirkung für den beschnittenen Jungen nur in einem sehr weiten Sinne, nämlich als Beginn seiner Beschneidungsgeschichte in Erscheinung tritt. Für die *Eltern* – bzw. spezifischer: den Vater – des Jungen bildet sie dagegen den (vorläufigen) Schlusspunkt ihrer eigenen Beschneidungsgeschichte und damit einen Akt vorläufiger religiöser Vollinklusion. Damit scheint die Schwellenerfahrung (vgl. Turner 2003) bei der jüdischen Beschneidung nicht punktuell in einem außeralltäglichen Moment abgehoben in Raum und Zeit stattzufinden, sondern kleinschrittig und prozessual – ein Aspekt, der in der Erforschung der Beschneidung bislang keine Rolle spielte. Denkt man die Forschungsergebnisse mit dem von Hervieu-Léger (2006 [1993]) gemachten Vorschlag, Religion als ‚Kette‘ der Erinnerung zu fassen, zusammen, zeigt sich zudem eine strukturelle Analogie: Das Ritual etabliert einen Traditionszusammenhang, der die Geschichte des Einzelnen in eine übergreifende Dauer integriert und damit von der aktuell erlebten Gegenwart transzendiert. Am Beispiel der Beschneidung konnte damit rekonstruiert werden, inwiefern die grundlegende temporale Funktion (religiöser) Rituale – die im Wesentlichen in der fortlaufenden Reproduktion der rituellen Form selbst besteht (vgl. Michaels 2013) – erfüllt werden kann. Im Ritual der Beschneidung kommt dies in besonderer Weise zum Ausdruck, denn leibliche und zeithafte Vermittlungsstruktur laufen im Moment der Beschneidung zusammen. In den Körper wird hier nicht nur ein Symbol des Übergangs und der Zugehörigkeit physisch eingeschrieben, sondern vor allem die Erinnerung an eine Verpflichtung symbolisiert, als zukünftiger Vater die Beschneidung am eigenen Sohn fortzusetzen. Daher ist es Aufgabe des Vaters, den Sohn beschneiden zu lassen und dessen vorgängige Zustimmung zu dem Eingriff wird als unerheblich angesehen. Der Vater erfüllt damit denn auch eines der wichtigsten Gebote im Judentum und drückt somit ein Bekenntnis zur jüdischen Tradition aus, das durch die eigene Beschneidung nur angedeutet und vorweggenommen, aber noch nicht erfüllt werden konnte.

Ein Ritual, das mit der Beschneidung häufig verglichen wird, ist die christliche Taufe, die ebenfalls traditionell im Säuglingsalter erfolgt (vgl. Wermke 2014a). Auch bei der Taufe wird das Kind in ein Verhältnis zu Gott gesetzt (vgl. Zimmermann 2006). Ein Dritter löst das Kind dafür aus dem Familienzusammenhang und führt es in ein neues, außeralltägliches Beziehungsgefüge ein. Auch die Taufe ist auf eine kontinuierliche Fortführung angelegt und enthält einen Bezug zum Körper-Leib des Kindes. Wermke (2014a) betont zudem, dass beide

Rituale jeweils als Akt religiöser Bildung und Erziehung begriffen werden können, die der individuellen Entscheidung für eine religiöse Zugehörigkeit seitens des Betroffenen systematisch vorgelagert sind und so als Teil der religiösen Sozialisation die weitere biografische Entwicklung beeinflussen. Gleichwohl weist Deusel (2012: 115) trotz aller struktureller Ähnlichkeit explizit darauf hin, dass die Beschneidung keine Entsprechung für die Taufe auf jüdischer Seite bildet, da der Einschluss ins jüdische Volk und die Religionszugehörigkeit mit der geburtlichen Inklusion gleichsam schon vorweggenommen sei. So ist der Bezug zum getauften Kind im Sinne der symbolischen Inklusion ungleich stärker als bei der Beschneidung: Durch die Taufe begründet sich ein mitgliedschaftliches Verhältnis zur christlichen Kirche, der Eintritt wird mit dem Ritual unmittelbar vollzogen. Als Abschluss einer wie auch immer gearteten religiösen Inklusionsgeschichte der Eltern spielt die Taufe dagegen – im Gegensatz zur Beschneidung – keine Rolle. Die nur für Jungen geltende jüdische Beschneidung enthält daher einen deutlich stärkeren Bezug zum Kollektiv, das sich im Ritual widerspiegelt, vergegenwärtigt und ein Gemeinschaftsgefühl aktiviert (vgl. Wermke 2014a: 75). Dass sie darüber hinaus für die Eltern des Beschnittenen eine ganz spezifische ‚Wirkung‘ transzendenzvermittelter Inklusion entfaltet, konnte in dieser Arbeit gezeigt werden.

Dass Rituale stets einen Bezug zur religiösen Sinnwelt – in der Sprache Durkheims (1981 [1912]): zu einer Ordnung heiliger Dinge – aufweisen, ist eine der Prämissen der klassischen Ritualforschung. Damit entspricht der Bezug zu Transzendenz der spezifischen Sinnlogik des religiösen Feldes (vgl. auch Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 593ff). In der vorliegenden Untersuchung wurde jedoch weniger der semantische Bezug auf eine wie auch immer geartete ‚höhere Ordnung‘ untersucht, sondern vielmehr, wie sich leibliche und zeithafte Bezüge im Ritual im Sinne einer gemeinsamen logischen Struktur von Transzendenz entfalten. Die Beschneidung erscheint als eine Erfahrung, die nicht der modernen alltagsweltlichen Erfahrung des Leibs und der Zeit im Sinne eines individualisierten Körper-Leibs und einer grundsätzlichen Orientierung an der modalen Lagezeit entspricht. Als außeralltägliche Erfahrung wird auch im Hinblick auf die Dimension des leiblichen und zeithaften Erlebens der Übergang in den religiösen Sinnbereich markiert. Insofern also Transzendenz die primäre Logik des religiösen Feldes repräsentiert, bliebe in der weiteren religionssoziologischen Forschung zu überprüfen, ob nicht in religiösen Praktiken grundsätzlich auch das Transzendieren der alltagsweltlichen Erfahrung des Leibs und der Zeit (sowie möglicherweise des Raums) eingeschrieben ist. Unter Anwendung der hier genutzten Kategorien hieße das, Rituale und Praktiken zu identifizieren, in denen erfahrungsmäßig ein Bezug zur überindividuellen Dauer hergestellt wird sowie die

Zurechnung auf den individuellen Leib – eventuell zugunsten der Erfahrung leiblicher Verbundenheit – eine Auflösung erfährt.

In den einführenden Bemerkungen zum Ritualbegriff (vgl. Kapitel 2.e) wurde jedoch auch herausgearbeitet, dass das Ritualkonzept nicht nur im religiösen Bereich im engeren Sinne Anwendung findet, sondern im Wesentlichen über die rituelle *Form* definiert wird. Durch den Fokus dieser Arbeit auf die leibliche und zeithafte Vermittlungsstruktur des Rituals – anstelle einer Sammlung und Systematisierung unterschiedlicher religiöser Bedeutungszuschreibungen – wäre deshalb auch eine Übertragung der Erkenntnisse auf andere rituelle Formen denkbar, die nicht explizit im religiösen Sinnzusammenhang auftauchen. Damit wird gleichzeitig ein Beitrag zur allgemeinen soziologischen Theorie geleistet, denn betrachtet man die rituelle Struktur der Beschneidung im Wesentlichen als Tradierungsstruktur lassen sich auf dieser Ebene strukturell vergleichbare Phänomene finden, die jedoch ganz anderen Sinnbereichen zugeordnet werden können. So bieten die Ergebnisse der vorliegenden Studie die Möglichkeit, nicht nur ein rein religionssoziologisches Interesse am Verstehen eines spezifischen religiösen Rituals zu befriedigen, sondern ein analytisches Schema vermittelter Tradierungsstrukturen zu entwickeln und zu erproben, das prinzipiell auch auf andere Themenbereiche übertragbar ist. Es existieren bspw. durchaus plausible Analogien zu ‚entfernten‘ gesellschaftlichen Institutionen wie dem Zunftwesen oder dem Rentensystem. Der dem Rentensystem zugrundeliegende – in der aktuellen politischen Diskussion wieder vermehrt thematisierte (und z.T. in Frage gestellte) – ‚Generationenvertrag‘ hat ebenso wie die Beschneidung in erster Linie die Aufgabe, eine Kontinuierung und damit Auf-Dauer-Stellung einer sozialen Praxis zu erreichen, die sich damit fortlaufend reproduziert und somit auf unbestimmte Zeit fort dauert. Eine solche Iterabilität kennzeichnet vor allem die Zeitdimension der Beschneidung und macht ihre jahrtausendealte Geschichte erklärbar (vgl. Gollaher 2002: 7). Das von der Dimension leiblicher Erfahrung weitgehend abstrahierte System der deutschen Rente ist gegenüber der unmittelbar leiblichen Sorgebeziehung der Betreuung von Alten durch ihre Kinder, Enkel, Geschwister und Vettern im eigenen Haus jedoch auch anfälliger für dessen Deinstitutionalisierung, da es gewissermaßen als ‚leeres Gehäuse‘²⁰⁸ der unmittelbaren Sinnhaftigkeit leiblicher Erfahrung in einer erlebten Gegenwart entzogen ist. Die Erfahrung von Dauer ist beim modernen Rentensystem also nicht leiblich vermittelt, weshalb möglicherweise auch ein unmittelbarer Sinnbezug fehlt. Dies könnte eine Erklärung dafür sein,

²⁰⁸ Den Begriff entlehne ich Webers (2002 [1904/05; 1920]: 224) bekannter Abhandlung „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“.

dass die Erwartung abnimmt, dass der Generationenvertrag noch das leistet, was er eigentlich soll. Zudem enthält das Rentensystem einen stärkeren Zukunftsbezug als die Beschneidung: Zum einen bildet die Beschneidung aus Perspektive der Eltern den vorläufigen Abschluss einer in der Vergangenheit begonnenen Inklusionsgeschichte. Zum anderen ist der Vergangenheitsbezug des Rituals insofern stärker, als nur die fortgeführte Tradierungslinie früherer Beschneidungen gewissermaßen ‚wirklichkeitsgeprüft‘ ist. Jede Beschneidung ist demnach eine Darstellung des ‚Tradierungserfolgs‘ vergangener Generationen. Ob es tatsächlich zur Geburt eines Sohnes kommt, an den die Beschneidung dann weitergegeben kann, ist im Verhältnis dazu ‚unsicher‘. Bei der Rente verhält es sich genau umgekehrt. Die Auszahlung der Rente hängt – auch wenn es das Sammeln von ‚Rentenpunkten‘ und die individuelle Bemessung der Rente an der Anzahl der Jahre beruflicher Tätigkeit suggeriert – nicht vom *vorgängigen* Einzahlen der Beitragszahler ab, sondern die arbeitenden Generationen finanzieren direkt durch ihre berufliche Tätigkeit die Renten der Älteren. Daran ist das Versprechen gekoppelt, dass auch die Rente dieser Generation einmal von der nächsten Generation finanziert wird.

Neben dieser möglichen Übertragbarkeit der Forschungsergebnisse auf andere (außerreligiöse) Forschungsfelder soll nun noch einmal der Bogen zu den sozialtheoretischen Prämissen dieser Arbeit geschlagen werden. Diese dienen zwar von einem methodologischen Standpunkt aus als ‚Analysebrille‘ und Heuristik für das hier entwickelte theoretische Modell. Gleichwohl scheint eine Konsequenz der Forschung zu sein, dass auch die sozialtheoretischen Annahmen selbst bis zu einem gewissen Grad weiterentwickelt bzw. modifiziert werden müssten. Dies betrifft insbesondere die Konzepte von Leib und Körper (vgl. Plessner 1981 [1928]), welche das soziologische Fundament der Arbeit in der Dimension des Leibes gebildet haben. Plessner differenziert auf der Stufe exzentrischer Positionalität zwischen der Erfahrung des Leibs als absoluter Mitte auf der einen Seite und dem gegenständlichen Körper auf der anderen Seite. Jedoch stehen beide in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis: Die unmittelbar leibliche Erfahrung einer Person werde stets über den individuellen gegenständlichen Körper vermittelt. Die Forschungsergebnisse weisen jedoch darauf hin, dass Leib und Körper bisweilen noch mehr auseinandergehen als bei Plessner angenommen. Interessanterweise zeigte sich als Ergebnis der qualitativ-empirischen Erforschung der jüdischen Beschneidungspraxis, dass die leibliche Erfahrung der Beschneidung wie auch die Bezugnahme auf den beschnittenen Körper im empirischen Material maßgeblich durch ein *Auseinandertreten* leiblicher Bezüge und deren Verkörperung gekennzeichnet sind. Der Beschnittene ist demnach in eine leibliche

Vermittlungsstruktur eingebettet, die ihn – einer Semantik fehlender Erinnerung und der Negation von Schmerz folgend – von einer möglichen individuellen leiblichen Erfahrung entkoppelt. Erst im Laufe des Heranwachsens erfährt der beschnittene Körper als Gedächtniszeichen dann eine stärker individualisierte reflexive Symbolisierung. Dadurch ist dem Betroffenen ein körperlich vermittelter Bezug zum vergangenen Erleben gegeben, der jedoch keine Entsprechung auf der Ebene leiblicher Erfahrung findet. Die Annahme, dass das Körperwissen auf der Stufe exzentrischer Positionalität die eigenleibliche Erfahrung bestimmt, erscheint demnach zumindest da fragwürdig, wo die leibliche Erfahrung für die Erfahrung des Körpers nicht (mehr) verfügbar ist. Auf der anderen Seite kann mit dem Konzept leiblicher Verbundenheit ein Phänomen umrissen werden, das der – gemäß traditioneller Interpretation der Plessner'schen Theorie²⁰⁹ – üblicherweise individuellen Zurechnung leiblicher Erfahrung entgegensteht. Die Erfahrung leiblicher Betroffenheit – insbesondere durch die während einer Beschneidung am leiblichen Erfahrungsraum partizipierenden Mütter – ist keinesfalls dem Beschnittenen vorbehalten. Vielmehr weist die Erfahrung leiblicher Verbundenheit darauf hin, dass der individuelle personale Körper in der Beschneidungssituation nicht die einzige Zurechnungseinheit bildet. Einen alternativen Vorschlag des Anschlusses an Plessner macht Lindemann (2018), die – ausgehend von der sozialen Unentschiedenheitsrelation – auch ein individualisierendes Verständnis leiblicher Operatoren, die sich stets in Beziehungen finden würden, als sozialtheoretisches Konzept entwickelt. Angedeutet wird diese Möglichkeit bereits mit dem Konzept der Berührungsbeziehung (vgl. Lindemann 2014: 141), die eine wechselnde Zentrierung – mit einer Dominanz des anderen Leibes – beinhalten kann. Das Phänomen in dieser Arbeit als Form des Transzendierens, d.h. des Überschreitens bzw. Auflörens der Zurechnungseinheit des kindlichen Leibes, zu konzeptualisieren, hat demgegenüber jedoch den Vorteil, zugleich die Außeralltäglichkeit einer solchen Leiberfahrung in modernen gesellschaftlichen Kontexten zu markieren.

Abschließend sei noch eine Bemerkung zu möglichen gesellschaftstheoretischen Überlegungen im Anschluss an Kapitel 3.b erlaubt, die zwar dort bereits als ‚blinder Fleck‘ der Arbeit ausgewiesen, jedoch latent an unterschiedlichen Stellen der Ergebnisdarstellung mitverhandelt wurden. Die Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur der Beschneidung im Sinne einer transzendenzvermittelten Inklusion, die zum Auf-Dauer-Stellen

²⁰⁹ Einen alternativen Vorschlag macht Lindemann (2018), die – ausgehend von der sozialen Unentschiedenheitsrelation – auch ein individualisierendes Verständnis leiblicher Operatoren, die sich stets in *Beziehungen* finden würden, als sozialtheoretisches Konzept entwickelt. Angedeutet wird diese Möglichkeit bereits mit dem Konzept der Berührungsbeziehung (vgl. Lindemann 2014: 141), die eine wechselnde Zentrierung – mit einer Dominanz des anderen Leibes – beinhalten kann.

eines Tradierungsauftrags führt, wurde zwar an unterschiedlichen Fallkonstellationen gleichsam als ‚Querschnitt‘ herausgearbeitet, jedoch wurde bei der vorläufigen Typenbildung in Kapitel 5.c.ii darauf hingewiesen, dass diese sich jeweils nur bei Typus 1 – der Beschneidung als Tradierung von Tradierungsfähigkeit – voll entfaltet. Für diesen ‚Idealtypus‘ der jüdischen Beschneidung fällt das performative Bekenntnis der Eltern, die vorweggenommene rituelle Inklusion des Kindes sowie die Namensgebung lagezeitlich am achten Lebenstag des Kindes zusammen. Geht man davon aus, dass es sich beim Übergang in den Kreis sozialer Personen eher um einen *Prozess* als eine Zäsur handelt (vgl. Lindemann 2009: 98), wäre die Nähe zur Geburt ein Indikator dafür, dass hier das Ritual mit dem Prozess der Personenwerdung verknüpft ist. Die spezifische kindbezogene Erinnerungs- und Schmerzsemantik, die am empirischen Material zur Beschneidung herausgearbeitet wurde, ist deshalb möglicherweise zugleich Ausdruck einer Wahrnehmung des Kindes als werdender Akteur, bei dem bestimmte Zuschreibungen auf der Ebene exzentrischer Positionalität zwar als Potenz angelegt sind, aber noch nicht aktualisiert sein müssen. Erst mit zunehmendem Alter werden Kinder als solche Personen begriffen, die sich über ein spezifisches Schmerzerleben und die Fähigkeit zur Erinnerung zu ihrem eigenen Erleben ins Verhältnis setzen können. Dass diese reflexive Wendung – das Erleben des eigenen Erlebens – erst ontogenetisch entwickelt werden muss, scheint mir als eine wichtige mögliche Ergänzung und weiterführende Forschungsperspektive für die Theorie moderner Gesellschaften, die auf dem Einschluss aller lebendigen Menschen (ab der Geburt) als soziale Personen basiert (vgl. Lindemann 2018).

6.f Fazit

Die Diskussion der Ergebnisse hat gezeigt, dass die Reichweite der Untersuchungsergebnisse in unterschiedlicher Hinsicht begrenzt ist und zugleich weitere Forschungsarbeit geboten erscheint. So beziehen sich die Forschungsergebnisse in Form einer idealtypischen Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Vermittlungsstruktur des Beschneidungsrituals vor allem auf die Art der Beschneidung, die in deutschen jüdischen Gemeinden praktiziert wird. Auch sollen damit nicht etwa die aus dem Forschungsstand entnommenen Thesen zur jüdischen Beschneidung ‚falsifiziert‘ und durch ein grundsätzlich anderes Modell ersetzt werden, sondern die leib- und zeitbezogene rituelle Struktur wurde mithilfe qualitativen empirischen Materials rekonstruiert. Der Beitrag der Untersuchung besteht insbesondere darin, auf dieser Basis auch einzelne, bislang unverbundene Forschungsstränge aus unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Teildisziplinen zusammenzuführen und somit eine Forschungslücke in der ritualsoziologischen Forschung zu schließen. So waren insbesondere die Erkenntnisse

zur Verpflichtungsstruktur und zur Verkörperung jüdischer Gemeinschaft in der Beschneidung als Kollektivsymbol wesentliche Anhaltspunkte, um den Fokus dieser Arbeit vom beschnittenen *Jungen* auf die Rolle der *Eltern* zu verschieben. Vor diesem Hintergrund musste die These der symbolischen Inklusion ausdifferenziert werden, vollzieht sie sich doch nicht – als Akt einer ‚abgeschlossenen‘ Transformation – direkt im Moment der Beschneidung für das jeweilige Kind. Genauso ist der geschlechtliche Bezug des Rituals insofern ambivalent, dass er zwar latent im Ritual erhalten bleibt, jedoch – vor allem im Vergleich zum muslimischen Beschneidungsritus – sehr viel indirekter in Erscheinung tritt. Dennoch ist der Bezug zwischen Beschneidung und Geschlecht auch in die jüdische Beschneidungspraxis eingeschrieben. Es handelt sich um eine Form der rituellen Sakralisierung der männlichen Tradierungslinie, welche der ‚quasi-natürlichen‘ Abstammung im Sinne der Geburt durch eine jüdische Mutter gegenübersteht.

Es konnte durch die Rekonstruktion der leiblichen und zeithaften Bezüge im Interaktionsgefüge der Beschneidung zudem gezeigt werden, dass die Eltern den zentralen Bezugspunkt der rituellen Verweisungsstruktur bilden. Das von mir in der Arbeit beschriebene Forschungsdesign führt zu dem Ergebnis, dass erst dadurch der ‚Bund‘ auf Dauer gestellt und dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben wird, den eigenen Einschluss sukzessive zu prozessieren. Die Materialität des gegenständlichen Körpers ist bei der Beschneidung gleichsam das Ausgangsmaterial für einen ko-schöpferischen Akt seitens der Eltern, der den personalen Körper des Kindes damit seiner Individualität enthebt und zur Entfaltung der Struktur leiblicher und zeithafter Transzendenz führt.

Literaturverzeichnis

Alabay, Başar (2012): Kulturelle Aspekte der Sozialisation. Junge türkische Männer in der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden: Springer.

Alexander, Jeffrey/Smith, Philip (2001): The Strong Program in Cultural Sociology. In: Turner, Jonathan (Hg.): The Handbook of Sociological Theory. New York: Kluwer. S. 135-150.

Alheit, Peter/Dausien, Bettina/Fischer-Rosenthal, Wolfram/Hanses, Andreas/Keil, Annelie (Hg. 1999): Biographie und Leib. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Alkemeyer, Thomas (2015): Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis. In: Soziologische Revue (38/4). S. 470-502.

Alkemeyer, Thomas/Schürmann, Volker/Volbers, Jörg (Hg. 2015): Praxis denken. Konzepte und Kritik. Wiesbaden: VS.

Alwart, Heiner (2014): Die Beschneidung, eine nur scheinbare Rechtsgutsverletzung: Kritik einer exemplarischen Debatte. In: Neubacher, Frank/Kubink, Michael (Hg.): Kriminologie – Jugendkriminalrecht – Strafvollzug: Gedächtnisschrift für Michael Walter. Berlin: Duncker & Humblot. S. 671-686.

Amir-Moazami, Schirin (2016): Investigating the Secular Body: The Politics of the Male Circumcision Debate in Germany. In: ReOrient (1/2). S. 147-170.

Anidjar, Gil (1997): On the (Under)Cutting Edge: Does Jewish Memory Need Sharpening? In: Boyarin, Jonathan/Boyarin, Daniel (Hg.): Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies. Minneapolis/London: University of Minnesota Press. S. 360-396.

Armbruster, Fritz/Friedlaender, Evelyn/Weber, Annette (1997): Mappot „Gesegnet, der da kommt“. In: Weber, Annette/Friedlaender, Evelyn/Armbruster, Fritz (Hg.): Mappot – gesegnet, der da kommt. Das Band jüdischer Tradition seit der Spätantike. Eine Ausstellung der Hidden Legacy Foundation London und der Prähistorischen Staatssammlung München. 16.5.1997 – 14.9.1997. Ausstellungskatalog. Osnabrück: secol. S. 15-17.

Aurenque, Diana/Wiesing, Urban (2015): German Law on Circumcision and its Debate: How an Ethical and Legal Issue Turned Political. In: Bioethics (29/3). S. 203-210.

Barth, Jonas (2015): Theorie, empirische Sozialforschung und die Frage nach Kontingenz – Versuch eines produktiven Umgangs mit einem theoretischen Dilemma. Vorgetragen auf der Jahrestagung der Sektion Kulturosoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kooperation mit dem Netzwerk Empirische Kulturosoziologie (NEK) und dem Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig „Zum Verhältnis von Empirie und kulturosoziologischer Theoriebildung Stand und Perspektiven“, Leipzig.

Bauks, Michaela (2016): Beschneidung zwischen Identitätsmarkierung und substituierter Opferhandlung: Kulturelle Deutungen eines schwierigen Ritualstexts (Exodus 4, 24-26). In: Jung, Matthias/Bauks, Michaela/Ackermann, Andreas (Hg.): Dem Körper eingeschrieben.

Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Wiesbaden: Springer. S. 243-270.

Baumgarten, Elisheva (2004): *Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Becker, Karl (2013): *Die rituelle Beschneidung: Analyse eines dem modernen Pluralismus entsprungenen Diskurses*. Norderstedt: Books on Demand.

Becker, Ralf/Fischer, Joachim/Schloßberger, Matthias (Hg. 2010): *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*. Berlin: Akademie. [=Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Bd. 2].

Behnke, Cornelia/Meuser, Michael (1999): *Geschlechterforschung und qualitative Methoden*. Opladen: Leske + Budrich.

Bell, Catherine (2009 [zuerst 1992]): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg. 2003): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2004 [zuerst 1969]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Bergson, Joseph (1844): *Die Beschneidung vom historischen, kritischen und medicinischen Standpunkt. Mit Bezug auf die neuesten Debatten und Reformvorschläge*. Berlin: Scherk.

Bilu, Yoram (2003): *From Milah (Circumcision) to Milah (Word): Male Identity and Rituals of Childhood in the Jewish Ultraorthodox Community*. In: *Ethos* (31/2). S. 172-203.

Bischof, Andreas/Wohlrab-Sahr, Monika (2018): *Theorieorientiertes Kodieren, kein Containern von Inhalten! Methodologische Überlegungen am Beispiel jugendlicher Facebook-Nutzung*. In: Pentzold, Christian/Bischof, Andreas/Heise, Nele (Hg.): *Praxis Grounded Theory. Theoriegenerierendes empirisches Forschen in medienbezogenen Lebenswelten. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Wiesbaden: VS. S. 73-101.

Bittner, Martin/Günther, Marga (2013): *Verstehensprozesse in interkulturellen Forschungsgruppen – Übersetzung als eine Herausforderung qualitativer Forschung*. In: Bettmann, Richard/Roslon, Michael (Hg.): *Going the Distance. Impulse für die interkulturelle Qualitative Forschung*. Wiesbaden: VS. S. 185-202.

Blaschke, Andreas (1998): *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*. Tübingen/Basel: Francke.

Blumenberg, Yigal/Hegener, Wolfgang (Hg. 2013): *Die „unheimliche“ Beschneidung: Aufklärung und die Wiederkehr des Verdrängten*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

[BMFSFJ 2007] Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2007): *Übereinkommen über die Rechte des Kindes. UN-Kinderrechtskonvention im Wortlaut mit*

Materialien. URL: <http://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/358176/publicationFile/3609/UNkonvKinder1.pdf> [Stand: 25.10.2012].

[BMJ 2012a] Bundesministerium der Justiz (2012a): 1. Lesung des Gesetzentwurfs über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Rede der Bundesministerin der Justiz Sabine Leutheusser-Schnarrenberger, MdB anlässlich der 1. Lesung des Gesetzentwurfs über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes am 22. November 2012 im Deutschen Bundestag. URL: http://www.bmj.de/SharedDocs/Reden/DE/2012/20121122_1_Lesung%20%20des_Gesetzentwurfs_ueber_den_Umfang_der_Personensorge_bei_einer_Beschneidung_des_maennlichen_Kindes.html?nn=1465432 [Stand: 15.10.2013].

[BMJ 2012b] Bundesministerium der Justiz (2012b): Gesetz zur Beschneidung beschlossen. Meldung des Bundesministeriums der Justiz vom 12.12.2012. URL: http://www.bmj.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2012/20121212_Verabschiedung_des_Gesetzes_zu_Beschneidung.html?nn=1465432 [Stand: 15.10.2013].

[BMJ 2012c] Bundesministerium der Justiz (2012c): Beschneidung – Bundestagsbeschluss setzt Endpunkt unter die Debatte. Pressemitteilung des Bundesministeriums der Justiz vom 12.12.2012. URL: http://www.bmj.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2012/20121212_Beschneidung_Bundestagsbeschluss_setzt_Endpunkt_unter_die_Debatte.html?nn=1465432 [Stand: 15.10.2013].

[BMJ 2012d] Bundesministerium der Justiz (2012d): Regelung zur Beschneidung im Bundesrat. Meldung des Bundesministeriums der Justiz vom 14.12.2012. URL: http://www.bmj.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2012/20121214_Bundestag_entscheidet_ueber_die_beschneidung.html;jsessionid=3E1EB137E032742CB2B5207647189B31.1_cid297?nn=1465432 [Stand: 15.10.2013].

[BMJ 2012e] Bundesministerium der Justiz (2012e): Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Vom 20. Dezember 2012. Bundesgesetzblatt Jahrgang 2012 Teil I Nr. 61, ausgegeben zu Bonn am 27. Dezember 2012. 2749. URL: http://www.bmj.de/SharedDocs/Downloads/DE/pdfs/RegE_Gesetzes_ueber_den_Umfang_der_Personensorge_bei_einer_Beschneidung_des_maennlichen_Kindes.pdf?__blob=publicationFile [Stand: 15.10.2013].

[BMJV 2017] Bundesministeriums der Justiz und für Verbraucherschutz (2017): Gesetz über den Verkehr mit Betäubungsmitteln (Betäubungsmittelgesetz – BtMG) vom 28. Juli 1981. Neugefasst durch Bekanntmachung v. 1. März 1994 (BGB1 I S. 358). Zuletzt geändert durch Art. 1 Verordnung v. 16. Juni 2017 (BGB1 I S. 1670). URL: https://www.gesetze-im-internet.de/btmg_1981/BtMG.pdf [Stand: 05.12.2017].

Bodenheimer, A. (2012). Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte. Göttingen: Wallstein-Verlag.

Böhle, Fritz/Wehrich, Margit (Hg. 2010): Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen. Bielefeld: transcript.

Bohnsack, Ralf (2014): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden.

9. überarb. u. erw. Aufl. Opladen/Toronto: Budrich.

Boltanski, Luc (2007): *Soziologie der Abtreibung. Zur Lage des fötalen Lebens*. Aus dem Französischen von Marianne Schneider. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Borgetto, Bernhard (2006): *Zum Wandel der generellen gesellschaftlichen Erwartungen an Arzt und Patient*. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München*. Teilbd. 1 und 2. Frankfurt am Main: Campus. S. 1965-1975.

Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Boyarin, Jonathan/Boyarin, Daniel (Hg. 1997): *Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Nieswand, Boris (2013): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz/München: UVK.

Brecher, Gideon (1845): *Die Beschneidung der Israeliten. Von der historischen, praktisch-operativen und ritualen Seite, zunächst für den Selbstunterricht dargestellt*. Wien: Verlag des Verfassers.

Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg. 2013a): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (2013b): *Ritualforschung heute – ein Überblick*. In: Dies. (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 9-24.

Büsing, Sarah M. (2019): *Die Erdeutung von Wille und Wohl bei medizinisch-ethischen Behandlungsentscheidungen in der Frühgeborenenintensivmedizin in Deutschland und der Schweiz*. Manuskript. Oldenburg.

Carpenter, Laura M. (2010): *On remedicalisation: male circumcision in the United States and Great Britain*. In: *Sociology of Health & Illness* (34/2). S. 613-630.

Cassirer, Ernst (1994 [zuerst 1956]): *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. 8. unveränd. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Cassirer, Ernst (2007 [zuerst 1944]): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. 2. verb. Aufl. Hamburg: Meiner.

Çetin, Zülfukar/Voß, Heinz-Jürgen/Wolter, Salih Alexander (2012): *Interventionen gegen die deutsche ‚Beschneidungsdebatte‘*. 1. Aufl. Münster: edition assemblage.

Cicero, Marcus Tullius (1988 [zuerst 45 v. Chr.]): *Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum*. Hg., übers. u. komm. v. Olof Gigon u. Laila Straume-

Zimmermann. München/Zürich: Artemis.

Cohen, Shaye J. D. (2005): Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism. Berkeley: University of California Press.

Csordas, Thomas (1990): Embodiment as a paradigm for Anthropology. In: Ethos (18/1). S. 5-47.

De Klerk, Adriaan (2014): Die Bedeutung der Kastrationsangst und der Beschneidung in Freuds Werk und Leben. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 190-210.

De Mul, Jos (Hg. 2014): Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Denniston, George C. (2006): Human Rights Advances in the United States. In: Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg.): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer. S. 189-201.

Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg. 2006): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer.

Denniston, George C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg. 2010): Genital Autonomy. Protecting Personal Choice. Springer Science + Business Media B.V.

Deusel, Antje Yael (2012): Mein Bund, den ihr bewahren sollt. Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung. Freiburg: Herder.

Deutscher Bundestag (2012): Entwurf eines Gesetzes über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Gesetzesentwurf der Bundesregierung. 17. Wahlperiode. Drucksache 17/11295. 5.11.2012. URL: <http://dip.bundestag.de/btd/17/112/1711295.pdf> [Stand: 23.09.2013].

[DGS/BDS 2017] Deutsche Gesellschaft für Soziologie/Berufsverband Deutscher Soziologinnen und Soziologen (2017): Ethik-Kodex. URL: https://www.soziologie.de/fileadmin/user_upload/DGS_Redaktion_BE_FM/DGSallgemein/Ethik-Kodex_2017-06-10.pdf [Stand: 16.10.2018].

Douglas, Mary (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt: S. Fischer.

Douglas, Mary (1988 [zuerst 1966]): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Duden, Barbara (2002): Zwischen ‚wahrem Wissen‘ und Prophetie. Konzeptionen des Ungeborenen. In: Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (Hg.): Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.-20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. [=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bd. 170]. S. 11-48.

Dücker, Burckhard (2007): *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft.* Stuttgart/Weimar: Metzler.

Duelke, Britta (2011): *Dead Body Business. Von Leibverlust und 'Körper-Haben'.* In: Müller, Michael R./Soeffner, Hans-Georg/Sonnenmoser, Anne (Hg.): *Körper haben. Die symbolische Formung der Person.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. S. 166-184.

Durkheim, Émile (1981 [zuerst 1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eilberg-Schwartz, Howard (1990): *The Fruitful Cut.* In: Ders.: *The Savage in Judaism.* Bloomington: Indiana University Press. S. 141-176.

Eilberg-Schwartz, Howard (1992a): *Introduction: People of the Body.* In: Ders. (Hg.): *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective.* Albany: State University of New York Press. S. 1-15.

Eilberg-Schwartz, Howard (Hg. 1992b): *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective.* Albany: State University of New York Press.

Eilberg-Schwartz (1992c): *The Problem of the Body for the People of the Book.* In: Ders. (Hg.): *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective.* Albany: State University of New York Press. S. 17-46.

Feldman, Ari (2017): *Anti-Circumcision Activists Are Making More Noise. Will They Make A Difference?* Artikel vom 27. Dezember 2017 veröffentlicht in „The Forward – News that Matters to American Jews“. URL: <https://forward.com/news/national/390413/anti-circumcision-activists-are-making-more-noise-will-they-make-a-differen/?attribution=tag-article-listing-1-headline> [Stand: 30.04.2018].

Feuchtwang, Stephan (2010): *Ritual and Memory.* In: Radstone, Susannah/Schwarz, Bill (Hg.): *Memory. Histories, Theories, Debates.* New York: Fordham University Press. S. 281-298.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts.* Studienausgabe. Freiburg/München: Alber.

Fischer, Joachim (2011): *Gesellschaftskonstitution durch Geburt – Gesellschaftskonstruktion der Geburt. Zur Theorietechnik einer Soziologie der Geburt.* In: Villa, Paula-Irene/Moebius, Stephan/Thiessen, Barbara (Hg.): *Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven.* Frankfurt/New York: Campus. S. 22-37.

Fleermann, Bastian (2014): „Meine Eltern gaben mir eine russische Erziehung. Und ich feiere Chanukka“. Ein Interview zur Familienerziehung bei russisch-jüdischen Zuwanderern. In: *Bildung und Erziehung (67/2).* S. 153-169.

Flick, Uwe (2014): *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung.* 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

Foroutan, Naika/Canan, Coşkun Identity/Arnold, Sina/Kalkum, Dorina (2014): *Deutschland*

postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität – Erste Ergebnisse. Berlin: BIM. URL: <https://junitied.hu-berlin.de/deutschland-postmigrantisch-1/> [Stand: 30.11.2017].

Foroutan, Naika/Canan, Coşkun Identity/Arnold, Sina/Kalkum, Dorina (2015): Deutschland postmigrantisch II – Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität. 2. akt. Aufl. Berlin: BIM. URL: <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junitied/deutschland-postmigrantisch-2-pdf> [Stand: 30.11.2017].

Foucault, Michel (2013 [zuerst 1973]): Archäologie des Wissens. 16. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.

Fox, Marie/Thomson, Michael (2010): Older Minors and Circumcision: Questioning the Limits of Religious Actions. In: Denniston, George C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg.): Genital Autonomy. Springer Science + Business Media B.V. S. 15-38.

Franz, Matthias (2014a): Beschneidung ohne Ende? In: Ders. (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 130-189.

Franz, Matthias (Hg. 2014b): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fritz-Hoffmann, Christian (2017): Die Formen des Berührens. Zur vermittelten Unmittelbarkeit sozialer Praxis. Dissertation an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. URL: oops.uni-oldenburg.de/3023/1/frifor17.pdf [Stand: 13.06.2017].

Garfinkel, Harold (1967): Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Gebel, Tobias/Grenzer, Matthis/Kreusch, Julia/Liebig, Stefan/Schuster, Heidi/Tscherwinka, Ralf/Watteler, Oliver/Witzel, Andreas (2015): Verboten ist, was nicht ausdrücklich erlaubt ist: Datenschutz in qualitativen Interviews. In: Forum Qualitative Sozialforschung (16/2). Art. 27. In: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1502279> [Stand: 05.10.2017].

Geisheker, John V. (2006): Toward Regulation of Non-Therapeutic Genital Surgeries upon Minors. In: Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg.): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer. S. 203-217.

Glaser, Barney G. (1978): Theoretical Sensitivity. Advances in the Methodology of Grounded Theory. Mill Valley: Sociology Press.

Goffman, Erving (2003): Interaktionsrituale. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 323-338.

Goffman, Erving (2016 [1977]): Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt: Suhrkamp.

Goldberg, Harvey E. (2003): Jewish Passages. Cycles of Jewish Life. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Gollaher, David (2002): Das verletzte Geschlecht. Die Geschichte der Beschneidung. 1. Aufl.

Berlin: Aufbau-Verlag.

Gotzmann, Andreas (2014): Jenseits der Aufregungen – Zur Konstruktion des Jüdischen in der Beschneidungsdebatte. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 228-266.

Grünwaldt, Klaus (1992): Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift. Frankfurt am Main: Hain.

Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. 1. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Gugutzer, Robert (2006): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2010): Soziologie des Körpers. 3. unveränd. Aufl. Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen. transcript: Bielefeld.

Gugutzer, Robert/Staack, Michael (Hg. 2015): Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden: Springer VS.

Haeger, Kaja Swanhilt (2005): Die Beschneidung als Initiationsritus und ihre Bedeutung für die Herausbildung männlicher Geschlechtsidentität. Marokkanische Jungen in der Pubertät – Eine qualitative Untersuchung. Stuttgart: ibidem.

Hahn, Alois (2010): Körper und Gedächtnis. 1. Aufl. Wiesbaden: VS.

Hahn, Kornelia/Meuser, Michael (2002): Zur Einführung: Soziale Repräsentationen des Körpers – Körperliche Repräsentationen des Sozialen. In: Dies. (Hg.): Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper. Konstanz: UVK. S. 7-16.

Harth, Dietrich (1997): Gedächtnis und Erinnerung. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz. S. 738-744.

Haug, Sonja (2007): Soziodemographische Merkmale, Berufsstruktur und Verwandtschaftsnetzwerke jüdischer Zuwanderer: Projekt Zuwanderer aus Russland und anderen GUS-Staaten – Jüdische Zuwanderer. Eine Auswertung von Antragsakten der jüdischen Zuwanderer in der Landesaufnahmestelle des Freistaates Bayern im Jahr 2005. Hg. v. BAMF. Working Paper der Forschungsgruppe des Bundesamtes 8. Nürnberg. URL: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/WorkingPapers/wp08-merkmale-juedische-zuwanderer.pdf;jsessionid=F3408366F78A3CAB15BD1C4112325B06.1_cid294?__blob=publicationFile [Stand: 07.01.2018].

Haug, Sonja/Wolf, Michael (2006): Jüdische Zuwanderung nach Deutschland. In: Swiaczny, Frank/Haug, Sonja (Hg.): Neue Zuwanderergruppen in Deutschland. Vorträge der 7. Tagung des Arbeitskreises Migration – Integration – Minderheiten der Deutschen Gesellschaft für Demographie (DGD) in Zusammenarbeit mit dem Soziologischen Institut der Universität

Erlangen in

Erlangen am 25. November 2005. Wiesbaden: BIB. [=Materialien zur Bevölkerungsentwicklung 118]. S. 66-82. URL: https://www.bib-demografie.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Materialien/118.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [Stand: 09.01.2018].

Haustein, Jens (2014): Erziehungsrecht versus Unversehrtheit. Politische und rechtliche Voraussetzungen der „Beschneidungsdebatte“. In: Wermke, Michael (Hg.): Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 13-26.

Heil, Johannes/Kramer, Stephan J. (Hg. 2012): Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil. Berlin: Metropol.

Heimann-Jelinek, Felicitas/Kugelmann, Cilly (2014): HAUT AB! Haltungen zur rituellen Beschneidung. In: Dies. (Hg.): Haut ab! Haltungen zur rituellen Beschneidung. Göttingen: Wallstein. S. 19-24.

Heinzel, Friederike/Kränzl-Nagl, Renate/Mierendorff, Johanna (2012): Sozialwissenschaftliche Kindheitsforschung – Annäherungen an einen komplexen Forschungsbereich. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik (11/1). S. 9-37.

Hervieu-Léger, Danièle (2006 [zuerst 1993]): Religion as a Chain of Memory. Cambridge/Malden: Polity Press.

Herzberg, Rolf Dietrich (2012): Steht dem biblischen Gebot der Beschneidung ein rechtliches Verbot entgegen? In: MedR (30). S. 169-175.

Herzberg, Rolf Dietrich (2014): Ethische und rechtliche Aspekte der Genitalbeschneidung. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 267-318.

Hildenbrand, Bruno (2005): Fallrekonstruktive Familienforschung. Anleitungen für die Praxis. 2. Aufl. Wiesbaden: VS.

Hinneburg, Kristina-Monika (2014): „Wir Kinder der Aufklärung“. ‚Aufklärung‘ als Diskursmarker in der Debatte um das deutsche Beschneidungsgesetz. In: Wermke, Michael (Hg.): Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 101-114.

Hirschauer, Stefan/Heimerl, Birgit/Hoffmann, Anika (2014): Soziologie der Schwangerschaft. Explorationen pränataler Sozialität. Stuttgart: Lucius. [=Qualitative Soziologie. Bd. 19].

Hopf, Christel (2013): Forschungsethik und qualitative Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. 10. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. S. 589-600.

Jacobs, Sandra (2014): The Body as Property. Physical Disfigurement in Biblical Law. New York/London: Bloomsbury. [=Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. Bd. 582].

- Jäger, Ulle (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.
- James, William (1997 [1901/02]): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt/Leipzig: Insel.
- Joas, Hans (2007): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. 2. Aufl. Freiburg: Herder.
- Jütte, Robert (2016): *Leib und Leben im Judentum*. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Keller, Reiner/Meuser, Michael (Hg. 2011): *Körperwissen*. Wiesbaden: VS.
- Kiesel, Doron (2010): *Differenz und Erfahrung. Zum Integrationsprozess jüdischer Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Jüdischen Gemeinden in Deutschland*. In: Kessel, Fabian/Plößler, Melanie (Hg.): *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS. S. 49-74.
- Kleemann, Frank/Krähnke, Uwe/Matuschek, Ingo (2013): *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens*. 2. korrigierte u. aktualisierte Aufl. Wiesbaden: VS. S. 63-110.
- Köllner, Karin (2009): *Heilig oder zu heilen? Wie Körper vom Recht und der Medizin als einwilligungsfähige Personen konstruiert werden*. Dissertation an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. URL: oops.uni-oldenburg.de/867/1/koehei09.pdf [Stand: 22.10.2018].
- Körper, Maren (2009): *Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland*. In: Brunner, José/Lavi, Shai (Hg.): *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität*. Göttingen: Wallstein. [=Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. Bd. 37]. S. 233-254.
- Konner, Melvin (2009): *The Jewish Body*. New York: Schocken.
- Krall, Lisa (2014): *Definitionsmacht und Hegemonie in der deutschen ‚Beschneidungsdebatte‘*. In: *fzg* (19/2): *Körper(-sprache) – Macht – Geschlecht*. S. 125-127.
- Krieger, David J./Belliger, Andréa (2003): *Einführung*. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 7-34.
- Krüger, Hans-Peter (2006): *Die Fraglichkeit menschlicher Lebewesen. Problemgeschichtliche und systematische Dimensionen*. In: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie. [=Philosophische Anthropologie. Bd. 1]. S. 15-41.
- Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg. 2006): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie. [=Philosophische Anthropologie. Bd. 1].
- Küsters, Ivonne (2009): *Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS.

Kupferschmid, Christoph (2014): Die Beschneidung von Knaben aus kinder- und jugendärztlicher Sicht. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 82-108.

Landgericht Köln (2012): Urteil vom 7. Mai 2012. Aktenzeichen: 151 Ns 169/11. URL: http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html [Stand: 13.08.2012].

Langanke, Martin (2014): Rituelle Beschneidung von Jungen in ethischer Perspektive. Zur wissenschaftlichen Einführung. In: Langanke, Martin/Ruwe, Andreas/Theißen, Henning (Hg.): Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH. S. 9-37.

Lau, Jörg (2012): Die Beschneidung der Religionsfreiheit. Artikel vom 13. Juli 2012 veröffentlicht auf Zeit online. URL: http://blog.zeit.de/joerglau/2012/07/13/die-beschneidung-der-religionsfreiheit_5625 [Stand: 13.08.2012].

Lenhart, James G./Lenhart, Nancy M./Reid, Alfred/Chong, Blane K. (1997): Local Anesthesia for Circumcision: Which Technique is Most Effective? In: Journal of the American Board of Family Medicine (10/1). S. 13-19.

Llewellyn, David J. (2006): Strategies for Litigation. In: Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg.): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer. S. 219-232.

Lindemann, Gesa (2005): The Analysis of the Borders of the Social World: A Challenge for Sociological Theory. In: Journal for the Theory of Social Behaviour (35/1). S. 69-98.

Lindemann, Gesa (2008): Theoriekonstruktion und empirische Forschung. In: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 107-128.

Lindemann, Gesa (2009): Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung. In: Zeitschrift für Soziologie (38/2). S. 94-112 .

Lindemann, Gesa (2011a): Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld zwischen Körper, Leib und Gefühl. 2. Aufl. Wiesbaden: VS.

Lindemann, Gesa (2011b): Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht. In: DZPhil (59/4). Akademie Verlag. S. 591-603.

Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Lindemann, Gesa (2018): Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft I. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Lindemann, Gesa/Barth, Jonas/Tübel, Susanne (2018): Methodologisch kontrolliertes

Verstehen als Kernstrategie der qualitativen Forschung. Vermittelte Unmittelbarkeit als Gütekriterium. In: Akremi, Leila/Baur, Nina/Knoblauch, Hubert/Traue, Boris (Hg.): Interpretativ Forschen. Ein Handbuch für die Sozialwissenschaften. Weinheim: Beltz Juventa. S. 203-225.

Luckmann, Thomas (2007 [zuerst 1980]): Über die Grenzen der Sozialwelt. In: Ders.: Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie. Hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK. [=Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie. Bd. 13]. S. 62-90.

Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (2013): Religion als religiös-ethnische Gemeinschaft. Das Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien. In: Wolf, Christof/Koenig, Matthias (Hg.): Religion und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (53). Wiesbaden: VS. S. 333-357.

Lüdtke, Nico (2015): Das Soziale ohne Grenzen? Eine historisch-wissenssoziologische Analyse zu den Grenzen der Sozialwelt in der Frühen Neuzeit. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Lüdtke, Nico/Matsuzaki, Hironori (Hg. 2011): Akteur – Individuum – Subjekt: Fragen zu ‚Personalität‘ und ‚Sozialität‘. Wiesbaden: VS.

Magonet, Jonathan (1995): Wer ist Jude? Konversion und jüdische Identität heute. In: Homolka, Walter/Seidel, Esther (Hg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum. München: Knesebeck. S. 136-167.

Maimonides, Moses (2014 [zuerst Ende des 12. Jahrhunderts]): Zur Beschneidung. In: Heimann-Jelinek, Felicitas/Kugelman, Cilly: HAUT AB! Haltungen zur rituellen Beschneidung. Göttingen: Wallstein 2014. S. 44-46.

[Manndat 2012] Manndat – Geschlechterpolitische Initiative e.V. (2012): Offener Brief an die Fraktionen des Bundestags vom 20. Juli 2012. URL: <http://manndat.de/gewalt-gegen-maenner/keine-beschneidung-der-menschenrechte-von-jungen.html> [Stand: 13.08.2012].

Mannheim, Karl (1980 [zuerst 1922-1925]): Strukturen des Denkens. Frankfurt: Suhrkamp.

Manz, Friedrich (2013): Zur Kulturgeschichte der Beschneidung im Säuglingsalter. In: Pädiatrie (1). S. 38-42.

Mark, Elizabeth Wyner (2003a): Crossing the Gender Divide: Public Ceremonies, Private Parts, Mixed Feelings. In: Dies. (Hg.): The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite. Hanover (New Hampshire): Brandeis University Press. S. xiii-xxvi.

Mark, Elizabeth Wyner (2003b): Wounds, Vows, Emanations. A Phallic Trope in the Patriarchal Narrative. In: Dies. (Hg.): The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite. Hanover (New Hampshire): Brandeis University Press. S. 3-17.

Mark, Elizabeth Wyner (Hg. 2003c): The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite. Hanover (New Hampshire): Brandeis University Press.

Mason, Paul (2010): These Goalposts Don't Move: Non-Medical Circumcision of Boys in the

Tasmanian and Australian Context. In: Denniston, George C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg.): Genital Autonomy. Springer Science + Business Media B.V. S. 39-47.

McTaggart, J. Ellis (1908): The Unreality of Time. In: Mind (17/68). S. 457-474.

Merkel, Reinhard (2012): Beschneidung. Minima moralia. Artikel vom 25. November 2012 veröffentlicht auf FAZ.net. URL: http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/beschneidung-minima-moralia-11971687.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0 [Stand: 30.11.2017].

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2002): ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Bogner, Alexander/Littig, Beate/Menz, Wolfgang (Hg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Opladen: Leske + Budrich. S. 71-93.

Mey, Günther/Mruck, Katja (2011): Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Dies. (Hg.): Grounded Theory Reader. 2. akt. u. erw. Aufl. Wiesbaden: VS. S. 11-48.

Michaels, Axel (1999): ‚Le rituel pour le rituel‘ oder wie sinnlos sind Rituale? In: Caduff, Corina/Pfaff-Czarnecka (Hg.): Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin: Reimer. S. 23-47.

Michaels, Axel (2013): Bedeutung und Bedeutungslosigkeit. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 39-45.

Moll, Friedrich H. (2014): Medizingeschichtliche und urologische Aspekte der Knabenbeschneidung. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 52-74.

Morris, Brian J./Bailis, Stefan A./Wiswell, Thomas E. (2014): Circumcision Rates in the United States: Rising or Falling? What Effect Might the New Affirmative Pediatric Policy Statement Have? In: Mayo Clinic Proceedings (89/5). S. 677-686.

Müller, Michael R./Soeffner, Hans-Georg/Sonnenmoser, Anne (Hg. 2011): Körper haben. Die symbolische Formung der Person. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Münch, Richard (2004): Soziologische Theorie. Bd. 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt/New York: Campus.

Nauy, Gislinde/Kühnau, Dana/Pinzón Becht, Mariana/Otte, Walter/Schiering, Victor (2014): Hintergrundpapier zur „Jungengenitalbeschneidung“ vom 28.6.2014. Münster: Säkulare Grüne. URL: <http://saekulare-gruene.de/hintergrundpapier-zur-jungengenitalbeschneidung/> [Stand: 28.11.2017].

Nave-Herz, Rosemarie (2012): Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung. 5. überarb. Aufl. Darmstadt: Primus.

Öktem, Kerem (2013): Signale aus der Mehrheitsgesellschaft. Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisation auf

Identitätsbildung und Integration in Deutschland. Oxford: Zentrum für Europastudien. URL: www.network-turkey.org/wp-content/uploads/2017/01/signale-aus-der-mehrheitsgesellschaft.pdf [Stand: 08.01.2018].

Oevermann, Ulrich/Allert, Tilman/Konau, Elisabeth/Krambeck, Jürgen (1979): Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften. Stuttgart: Metzler. S. 352-434.

Olmer, Heinrich C. (2010): „Wer ist Jude?“. Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft. Würzburg: Ergon.

Peller, Annette (2002): Chiffrierte Körper – Disziplinierte Körper. Female Genital Cutting. Rituelle Verwundung als Statussymbol. Berlin: Weißensee.

Petschauer, Hanna (1999): Für die Alten ein Zufluchtsort. Eine Befragung unter russisch-jüdischen Zuwanderern in Leipzig. In: Schoeps, Julius Hans/Jasper, Willi/Vogt, Bernhard (Hg.): Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg. [= Neue Beiträge zur Geistesgeschichte. Bd. 2]. S. 163-201.

Plessner, Helmuth (1981 [zuerst 1928]): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [=Gesammelte Schriften. Bd. IV].

Plessner, Helmuth (1981 [zuerst 1931]): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. V. Macht und menschliche Natur. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 135-234.

Polit, Karin (2013): Verkörperung. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 215-221.

Pries, Andreas H. (2013): Tradition, Tradierung. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 205-214.

Przyborski, Aglaja (2004): Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode. Qualitative Auswertung von Gesprächen, Gruppendiskussionen und anderen Diskursen. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2014a): Forschungsdesigns für die qualitative Forschung. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. VS: Wiesbaden. S. 117-133.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2014b): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. 4. erw. Aufl. München: Oldenbourg.

Putzke, Holm (2008): Rechtliche Grenzen der Zirkumzision bei Minderjährigen. Zur Frage der Strafbarkeit des Operateurs nach § 223 des Strafgesetzbuches. In: MedR (26). S. 268-272.

Putzke, Holm/Stehr, Maximilian/Dietz, Hans-Georg (2008): Strafbarkeit der Zirkumzision von Jungen. Medizinrechtliche Aspekte eines umstrittenen ärztlichen Eingriffs. In: Monatsschrift Kinderheilkunde (8). S. 783-788.

Putzke, Holm (2014): Die Beschneidungsdebatte aus Sicht eines Protagonisten. Anmerkungen zur Entstehung und Einordnung des Beschneidungsurteils sowie zum Beschneidungsparagrafen (§ 1631d BGB) und zu seinen Konsequenzen. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 319-357.

Reckwitz, Andreas (2010): Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen. Wiesbaden: VS. S. 179-205.

[RE MID 2017] Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. (2017): Mitgliederzahlen: Judentum. URL: http://remid.de/info_zahlen/judentum/ [Stand: 28.11.2017].

[RE MID 2018] Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. (2018): Datenblatt Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland. Bezugsjahr 2017. Marburg.

Römer, Thomas (2016): Beschneidung in der Hebräischen Bibel und ihre literarische Begründung in Genesis 17. In: Jung, Matthias/Bauks, Michaela/Ackermann, Andreas (Hg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Wiesbaden: Springer. S. 227-241.

Rose, Miriam (2014): Die Ambiguität der Religionsfreiheit. Überlegungen anlässlich der Debatte zum Beschneidungsurteil. In: Wermke, Michael (Hg.): Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 83-99.

Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Frankfurt: Campus.

Rosenthal, Gabriele (2011): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. 3. akt. u. erg. Aufl. Weinheim/München: Juventa.

Rosenthal, Gabriele/Hinrichsen, Hendrik (2018): Biographie und Familie. In: Lutz, Helma/Schiebel, Martina/Tuider, Elisabeth (Hg.): Handbuch Biographieforschung. Wiesbaden: VS. S. 245-255.

Ruwe, Andreas (2014): Aspekte von Beschneidung im Alten Orient und das Motiv der ‚Herzensbeschneidung‘ im Alten Testament. In: Langanke, Martin/Ruwe, Andreas/Theißen, Henning (Hg.): Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH. S. 73-98.

Sauer, Lenore (2006): Zuwanderung aus den Staaten der GUS nach Deutschland. In: Swiaczny, Frank/Haug, Sonja (Hg.): Neue Zuwanderergruppen in Deutschland. Vorträge der 7. Tagung des Arbeitskreises Migration – Integration – Minderheiten der Deutschen Gesellschaft für Demographie (DGD) in Zusammenarbeit mit dem Soziologischen Institut der Universität Erlangen in Erlangen am 25. November 2005. Wiesbaden: BIB. [=Materialien zur

Bevölkerungsentwicklung 118]. S. 109-125. URL: https://www.bib-demografie.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Materialien/118.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [Stand: 11.01.2018].

Saunders, Benjamin/Kitzinger, Jenny/Kitzinger, Celia (2015): Anonymising interview data: challenges and compromise in practice. In: *Qualitative Research* (15/5). S. 616-632.

Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hg. 1998): *Rituale und Ritualisierung*. Opladen: Leske + Budrich. [=Grenzüberschreitungen. Bd. 1].

Schäfer, Matthias/Stehr, Maximilian (2014): Zur medizinische Tragweite einer Beschneidung. In: Franz, Matthias (Hg.): *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 109-129.

Schaeffer, Katja (2019): *Behandlungsentscheidungen in der Frühgeborenenintensivmedizin – eine ethnographische Untersuchung*. Manuskript. Oldenburg.

Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/v. Savigny, Eike (Hg. 2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge.

Scheinfeld, Jörg (2014): Die Knabenbeschneidung im Lichte des Grundgesetzes. In: Franz, Matthias (Hg.): *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 358-396.

Schewe-Gerigk, Irmgard (2014): Kinderrechte sind unverhandelbare Menschenrechte. In: Franz, Matthias (Hg.): *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 397-420.

Schickhardt, Christoph (2012): *Kinderethik. Der moralische Status und die Rechte der Kinder*. Münster: mentis.

Schmidt-Lux, Thomas/Wohlrab-Sahr, Monika/Leistner, Alexander (2016): *Kultursoziologie – eine problemorientierte Einführung*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Schmitz, Hermann (1964): *Die Gegenwart*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 1].

Schmitz, Hermann (1965): *Der Leib*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 2. Teil 1].

Schmitz, Hermann (1967): *Der leibliche Raum*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 3. Teil 1].

Schmitz, Hermann (1978): *Die Wahrnehmung*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 3. Teil 5].

Schmitz, Hermann (1980a): *Die Person*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 4].

Schmitz, Hermann (1980b): *Die Aufhebung der Gegenwart*. Bonn: Bouvier. [=System der Philosophie. Bd. 5].

Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin: de Gruyter.

Schmitz, Hermann (2014): Phänomenologie der Zeit. Freiburg/München: Alber.

Schnuell, Petra/Richter, Gritt/Piccolantonio, Claudia (2006): Addressing Female Genital Mutilation in Germany. In: Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg.): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer. S. 133-140.

Schoeps, Julius Hans/Jasper, Willi/Vogt, Bernhard (Hg. 1996): Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land. Weinheim: Beltz.

Schoeps, Julius Hans/Jasper, Willi/Vogt, Bernhard (1999): Jüdische Zuwanderer aus der GUS – zur Problematik von sozio-kultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses Mendelssohn Zentrum 1997-1999. In: Dies. (Hg.): Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg. [= Neue Beiträge zur Geistesgeschichte. Bd. 2.]. 13-139.

Schütz, Alfred (1974 [zuerst 1932]): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schütz, Alfred (2004 [zuerst 1953]): Common Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns. In: Strübing, J./Schnettler, B. (Hg.): Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Konstanz. S. 157-197.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003 [zuerst 1975]): Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK.

Schütze, Fritz (1977): Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Forschungsprojekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Manuskript. Bielefeld.

Schütze, Fritz (1987): Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Teil 1. Kurseinheit 1. 3-Fach-Kurs. [Hauptbd.]. Hagen: Fernuniv.

Schütze, Fritz (2006): Verlaufskurven des Erleidens als Forschungsgegenstand der interpretativen Soziologie. In: Krüger, Heinz-H./Marotzki, Winfried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. Wiesbaden: VS. S. 205-237.

Schütze, Fritz (2016 [zuerst 1983]): Biographieforschung und narratives Interview. In: Ders.: Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung. Hg. v. Werner Fiedler und Heinz-Hermann Krüger. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich. S. 55-73.

Selek, Pinar (2010): Zum Mann gehätschelt, zum Mann gedrillt. Männliche Identitäten. 1. Aufl. Berlin: Orlanda.

Siegel, Sharon R. (2012): Jewish Welcoming Ceremonies for Newborn Girls: The Modern Development of a Feminist Ritual. In: Modern Judaism (32/3). S. 335-358.

Simmel, Georg (1919): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Philosophische Kultur. 2. Aufl. Leipzig: Alfred Kröner. S. 223-253. URL:

http://socio.ch/sim/phil_kultur/kul_13.htm [Stand: 22.02.2018].

Smiljić, Oliver (2014): Die missverstandene Religionsfreiheit. Rituelle Beschneidung, die Scharia und unsere Menschenrechte. Marburg: Tectum.

Soeffner, Hans-Georg (2010): Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Spiegel online (2012): Umstrittener Gesetzesentwurf. Opposition und Kinderschützer kritisieren Beschneidungsregeln. Artikel vom 27. September 2012 veröffentlicht auf Spiegel online. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/beschneidungs-gesetzesentwurf-von-opposition-kritisiert-a-858285.html> [Stand: 27.09.2012].

Spiegel online (2017): Fünf Jahre nach Bundestagsbeschluss. Ärzte kritisieren Beschneidungsgesetz. Artikel vom 11. Dezember 2017 veröffentlicht auf Spiegel online. URL: <http://www.spiegel.de/gesundheit/diagnose/beschneidung-aerzteorganisationen-kritisieren-gesetz-a-1182714.html> [Stand: 12.12.2017].

Stein Kokin, Daniel (2014): „Der Bund, den Du an unserem Fleisch besiegelt hast“. Beschneidung in jüdischem Denken und jüdischer Praxis. In: Langanke, Martin/Ruwe, Andreas/Theißen, Henning (Hg.): Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH. S. 99-112.

Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Working Paper 71 des Forschungszentrums des Bundesamtes. Nürnberg: BAMF. URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/WorkingPapers/wp71-zahl-muslime-deutschland.html?jsessionid=AE03F9B2A95A3A97B3E9DE42017134D6.1_cid359?nn=1367522 [Stand: 30.11.2017].

Strauss, Anselm L. (1998): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen Forschung. 2. Aufl. Paderborn: Fink.

Strauss, Anselm L./Corbin, J. M. (1996): Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Forschung. Weinheim: Beltz.

Strübing, Jörg (2018): Grounded Theory. Methodische und methodologische Grundlagen. In: Pentzold, Christian/Bischof, Andreas/Heise, Nele (Hg.): Praxis Grounded Theory. Theoriegenerierendes empirisches Forschen in medienbezogenen Lebenswelten. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. Wiesbaden: VS. S. 27-52.

Süddeutsche.de (2012): Urteil des Landgerichts Köln. Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen ist strafbar. Artikel vom 26. Juni 2012 veröffentlicht auf Süddeutsche.de. URL: <http://www.sueddeutsche.de/panorama/urteil-des-landgerichts-koeln-beschneidung-von-jungen-aus-religioesen-gruenden-ist-strafbar-1.1393536> [Stand: 15.07.2016].

Susser, Bernard (1997): Der Bund der Beschneidung. In: Weber, Annette/Friedlaender, Evelyn/Armbruster, Fritz (Hg.): Mappot – gesegnet, der da kommt. Das Band jüdischer Tradition seit der Spätantike. Eine Ausstellung der Hidden Legacy Foundation London und der Prähistorischen Staatssammlung München. 16.5.1997 – 14.9.1997. Ausstellungskatalog.

Osnabrück: seculo. S. 42-45.

Svoboda, J. Steven (2010): „Three-Fourths Were Abnormal“ – Misha's Case, Sick Societies, and the Law. In: Denniston, George C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg.): Genital Autonomy. Springer Science + Business Media B.V. S. 1-13.

Tabory, Ephraim/Erez, Sharon (2003): Circumscribed Circumcision. The Motivations and Identities of Israeli Parents Who Choose Not to Circumcise Their Sons. In: Mark, Elizabeth Wyner (Hg): The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite. Hanover (New Hampshire): Brandeis University Press. S. 161-176.

Taddio Anna/Goldbach Morton/Ipp Moshe/Stevens Bonnie/Koren Gideon (1994): Effect of neonatal circumcision on pain response durin vaccination in boys. In: The Lancet (344/8945). S. 291-292.

Tambiah, Stanley J. (2003): Eine performative Theorie des Rituals. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 227-250.

Tervooren, Anja (2001): Körper, Inszenierung und Geschlecht. Judith Butlers Konzept der Performativität. In: Wulf, Christoph/Göhlich, Michael/Zirfas, Jörg (Hg): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Weinheim: Juventa. S. 157-180.

Tervooren, Anja (2007): Jugendlich werden: Körperstile im Wandel. In: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg: Pädagogik des Performativen. Theorien, Methoden, Perspektiven. Weinheim/Basel: Beltz. S. 90-100.

Thiel, Christan/Götz, Susanne (2018): Mehr als nur reden. Methodische Betrachtungen zu Interviews mit Familien. In: Sozialer Sinn (19/1). S. 45-75.

Tiefel, Sandra (2005): Kodierung nach der Grounded Theory lern- und bildungstheoretisch modifiziert: Kodierungsleitlinien für die Analyse biographischen Lernens. In: Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung (6/1). S. 65-84.

Tilly, Michael (2007): Das Judentum. Wiesbaden: Marix.

Treiber, Diana (1998): „Lech Lecha“. Jüdische Identität der zweiten und dritten Generation im heutigen Deutschland. Pfaffenweiler: Centaurus.

Trepp, Leo (2006): Die Juden. Volk, Geschichte, Religion. 12. Aufl. Wiesbaden: Marix.

Turner, Bryan S. (1992): Regulating bodies. Essays in medical sociology. London/New York: Routledge.

Turner, Bryan S. (2008): The Body & Society: Explorations in Social Theory. 3. Aufl. London: Sage.

Turner, Victor W. (1989 [zuerst 1969]): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/New York: Campus.

Turner, Victor W. (2003): Liminalität und Communitas. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 251-262.

Tutsch, Josef (2014): Heilige Körperverletzungen. Die Beschneidung im Kreis der Geburts- und Pubertätsriten der Völker, Kulturen und Religionen. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 20-51.

Van Gennep, Arnold (1986 [zuerst 1909]): Übergangsriten. (Les rites de passage). Frankfurt/New York: Campus.

Van Veen-Viëtor, Mary (2000): Het verbondsteken. Een cultuursociologische studie over de besnijdenis in verschillende perioden van het jodendom. Delft: Eburon.

Vogel, Manuel (2014): Von den Makkabäern bis Justin. Jüdische, christliche und pagane Kontroversen zur Beschneidungsfrage in der hellenistisch-römischen Antike. In: Wermke, Michael (Hg.): Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 27-68.

Von Bassewitz, Heike (2017): ZWST veröffentlicht Mitgliederstatistik für das Jahr 2016 – Weiterhin leichter Rückgang. Hg. v. d. Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. Frankfurt. URL: zwst.org/medialibrary/pdf/Statistik-2016-Auswertung.pdf [Stand: 30.11.2017].

Von Lochner, Elisabeth (2008): Entscheidende Körper. Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens. Freiburg: Herder.

Von Loewenich, Volker (2014): Medizinethische Aspekte der rituellen Genitalbeschneidung nicht einwilligungsfähiger Jungen. In: Franz, Matthias (Hg.): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 75-81.

Von Unger, Hella (2014): Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Grundsätze, Debatten und offene Fragen. In: Von Unger/Narimani, Petra/M'Bayo, Rosaline (Hg.): Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen. Wiesbaden: VS. S. 15-39.

Voss, Heinz-Jürgen (2010): Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive. Bielefeld: transkript.

Wald, George (2010): Circumcision. In: Denniston, G.C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg.): Genital Autonomy. Springer Science + Business Media B.V. S. 217-239.

Walsdorf, Hanna (2013): Performanz. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 85-91.

Weber, Max (1951 [zuerst 1922]): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 2. durchges. u. erg. Aufl. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1972 [zuerst 1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (2002 [zuerst 1904/05; 1920]): Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. In: Ders.: *Schriften. 1894-1922*. Ausgew. u. hg. v. Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner. S. 150-228. URL:
https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=6&sqi=2&ved=0ahUK EwiVmdGthqjRAhXCWRoKHQeIDQkQFgg-MAU&url=http%3A%2F%2Fwww.wsp-kultur.uni-bremen.de%2Fsummerschool%2Fdownload%2520ss%25202006%2FMax%2520Weber%2520-%2520Die%2520protestantische%2520Ethik.pdf&usg=AFQjCNGI0ne4hZbyYIajB9oSIHQ o_D8jBg&bvm=bv.142059868,d.d2s&cad=rja [Stand: 04.01.2017].

Weissler, Chava (1992): *Mizvot Built into the Body. Tkhines for Niddah, Pregnancy, and Childbirth*. In: Eilberg-Schwartz, Howard (Hg. 1992b): *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press. S. 101-115.

Wermke, Michael (2014a): Religiöse Identitätsbildung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung. Ritual- und bildungstheoretische Überlegungen zur Beschneidungsdebatte. In: Ders. (Hg.): *Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. S. 69-81.

Wermke, Michael (Hg. 2014b): *Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Wernet, Andreas (2009): *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS.

Westreich, Elimelech (Melech) (2009): The Response of Jewish Law to Modern Science and State Laws in German-Speaking Countries in the Nineteenth Century. In: Brunner, José/Lavi, Shai (Hg.): *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität*. Göttingen: Wallstein. [=Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37]. S. 44-62.

[WHO 2007] Weltgesundheitsorganisation (2007): *Male Circumcision: global trends and determinants of prevalence, safety and acceptability*. Genf: WHO Press.

Wimmer, Michael/Schäfer, Alfred (1998): Einleitung. Zur Aktualität des Ritualbegriffs. In: Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hg.): *Rituale und Ritualisierung*. Opladen: Leske + Budrich. [=Grenzüberschreitungen. Bd. 1]. S. 9-47.

Wittgenstein, Ludwig (1971 [zuerst 1953]): *Philosophische Untersuchungen*. 1. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.

Wohlrab-Sahr, Monika (1995): Einleitung. In: Dies. (Hg.) *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/New York: Campus. S. 9-23.

Wohlrab-Sahr, Monika (1996): Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtsehre. In: *ZfS* (25/1). Stuttgart: Enke. S. 19-36.

Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (2009): Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt: Campus.

Wohlrab-Sahr, Monika/Frank, Anja (2018): Biographie und Religion. In: Lutz, Helma/Schiebel, Martina/Tuider, Elisabeth (Hg.): Handbuch Biographieforschung. Wiesbaden: VS. S. 449-459.

Wulf, Christoph (1997): Ritual. In: Ders. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz. S. 1029-1037.

Wulf, Christoph (2015): Rituale als performative Handlungen und die mimetische Erzeugung des Sozialen. In: Gugutzer, Robert/Staack, Michael (Hg.): Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden: Springer VS. S. 23-40.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004a): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: Dies. (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München: Fink. S. 7-45.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004b): Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht. In: Darth, Dietrich/Schenk, Gerrit Jasper (Hg.): Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Heidelberg: Synchron.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2007): Performative Pädagogik und performative Bildungstheorien. Ein neuer Fokus erziehungswissenschaftlicher Forschung. In: Dies. (Hg.): Pädagogik des Performativen. Theorien, Methoden, Perspektiven. Weinheim/Basel: Beltz. S. 7-40.

Young, Hugh (2006): Circumcision as a Memplex. In: Denniston, George C./Grassivaro Gallo, Pia/Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre/Viviani, Franco (Hg.): Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change. New York: Springer.

Yurdakul, Gökçe (2016): Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate: Religious Diversity and Social Inclusion in Germany. In: Social Inclusion (4/2). S. 77-86.

Zabus, Chantal (2010): Writing Rites Gone Wrong: Autobiography, Testimonials, and Their Relevance to the Debate Around Genital Alterations. In: Denniston, G.C./Hodges, Frederick M./Milos, Marilyn Fayre (Hg.): Genital Autonomy. Springer Science + Business Media B.V. S. 137-148.

Zech, D./Richter, R. (1992): Medikamentöse Schmerztherapie bei Kindern und bei älteren Menschen. In: Der Schmerz (6/4). S. 269-273.

Zimmermann, Ulrich (2006): Kinderbeschneidung und Kindertaufe. Exegetische, dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Betrachtungen zu einem alten Begründungszusammenhang. Hamburg: LIT.

[ZWST 2017] Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (2017): Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2016. Frankfurt. URL: zwst.org/medialibrary/pdf/Mitgliederstatistik-2016.pdf [Stand: 30.11.2017].

Anhang

Anhangsverzeichnis

Verwendete Transkriptionsregeln	II
Eigenständigkeitserklärung	III

Verwendete Transkriptionsregeln

I	Interviewerin
()	Unverständliche Passage
(schwer zu verstehen)	Unsichere Transkription; vermutete Äußerung
,	Sehr kurze Pause
(3)	Pause mit Angabe der Länge in Sekunden
.	Abfall der Stimme zum Satzende
?	Anstieg der Stimme zum Satzende
°leise°	Leise gesprochen
<u>betont</u>	Auffällige Betonung
dann / I: mhm / ging ich	Kurzer Einschub eines anderen Sprechers
{hustet}	Nichtsprachliche Vorgänge oder Sprechweisen; Erläuterungen
@	Lachen
@Wort@	Lachend gesprochenes Wort
Gegan/	Wortabbruch
L	Überlappung von Redebeiträgen
Da sagt der „Komm her“	Zitat innerhalb der Rede
in...	Wortdehnung mit Angabe der Länge durch Anzahl der Punkte
[...]	Auslassung

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich,

Susanne Tübel (geb. Lemke),

geboren am 8. Juli 1987 in Rüdersdorf, jetzt Rüdersdorf bei Berlin,

dass ich die Dissertation selbständig verfasst, deren Inhalt nicht schon für eine Master- oder ähnliche Prüfungsarbeit verwendet habe und dass die benutzten Hilfsmittel vollständig angegeben sind.

Des Weiteren erkläre ich, dass ich die Leitlinien guter wissenschaftlicher Praxis an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg bei der Erstellung dieser Arbeit befolgt habe.

Oldenburg, den 13.12.2018

Susanne Tübel