

Dritter Teil: Ausgang



Abbildung 3: Dan Rubinstein, *Jakobs Kampf* (2016)

©Richard Blättel

6. Poetologisches Nachspiel: Staub aufwirbeln

„Denn es geht uns nicht um den Text, sondern um das Andere in ihm, das im Text erst noch generiert werden muss.“

KURT DRAWERT, SCHREIBEN.VOM LEBEN DER TEXTE

Hiob, der in Staub und Asche saß, ist durch Staub gegangen, hat diesen *aufge*wirbelt und dabei mit seiner Existenz gerungen. Dieses Ringen bildet die Folie sowohl für das existenzielle wie für das poetologische Verständnis eines Keils, der sich verkeilt. Darüber hinaus spiegelt sich darin jenes Ringen mit den alttestamentlichen Texten wider, mit denen Kierkegaard und die jüdischen Denker um den Glauben ringen. Von dieser Sprungfeder zeugt letztlich der Bau dieser Arbeit, die von der wahlverwandtschaftlichen Ring-Konstellation¹ durchwirkt ist. Die dem poetologischen Vorspiel entnommene Begrifflichkeit veranlasst nun zum letzten Sprung: ins poetologische Nachspiel, bei dem die Schrift auf eigenartige Weise Schau- und Kampfplatz sein soll.

Die thematische Verbindung zwischen der Integrität und dem existenziellen Element des Staubes lässt im Sinne der Intertextualität eine Verknüpfung zwischen Hiob und Jakob zu². Das Narrativ zu Jakob bildet einen weiteren Ring der

-
- 1 Fackenheim nimmt auf diese Konstellation insofern Bezug, als es ihm um die Erringung einer jüdischen Philosophie in der abendländischen Tradition – nach Auschwitz – geht: „Kierkegaard’s [Abraham] is a genuine, painful struggle with a Christian text that is a Jewish one also, which is why modern Jewish philosophers, themselves struggling with that same text – no less painfully – must struggle also with Kierkegaard.“ (Fackenheim, *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, 178)
 - 2 Davis sieht in der Frage nach der Integrität eine wesentliche Verbindung zwischen Hiob und Jakob, da bei beiden biblischen Figuren der bedeutsame Ausdruck *tam* verwendet wird: „I shall argue that the indispensable significance of the word *tam* for un-

Kette im Bau des Daseins und in jenem der Schrift. Die entscheidende Sprungfeder dieses Rings ist der performative Akt des Ringens, der im Kontext des entsprechend dramatischen Geschehens entwickelt werden soll. Als Jakob mit getrennten Herden und seiner Familie in die Richtung seines Bruders Esaus aufbricht, führt er seine Familie über eine Furt, bleibt alleine zurück und gerät in ein Widerfahrnis folgender Art:

Ein Mann rang mit ihm, bis das Morgengrauen aufzog.
Als er sah, dass er ihn nicht übermochte,
rührte er an seine Hüftpfanne,
und Jaakobs Hüftpfanne verrenkte sich, wie er mit ihm rang.
Dann sprach er:
Entlasse mich,
denn das Morgengrauen ist aufgezogen.
Er aber sprach:
Ich entlasse dich nicht,
du habest mich denn gesegnet.
Da sprach er zu ihm:
Was ist dein Name?
Und er sprach:
Nicht Jaakob werde fürder dein Name gesprochen,
sondern Jisrael, Fechter Gottes, [...].
Da fragte Jaakob, er sprach:
Vermelde doch deinen Namen!
Er aber sprach:
Warum denn fragst du nach meinem Namen!
Und er segnete ihn dort.
Jaakob rief den Namen des Ortes: Pniel, Gottesantlitz, denn:
Ich habe Gott gesehen,
Antlitz zu Antlitz,
und meine Seele ist gerettet.
Die Sonne strahlte ihm auf, als er an Pniel vorüber war,
er aber hinkte an seiner Hüfte.³

derstanding Job's character derives from its association with another person of integrity – namely, with Jacob – who likewise struggles with God and with humans (Gen 32:29) and at last is granted a vision whereby he is fully transformed into the effective vehicle of divine blessing.“ (Davis, *Job and Jacob*, 204)

3 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 95.

Das Kampfgeschehen steht erneut im Kontext des Staubes, weil sich der Ausdruck יֵאָבֵק (ie'avek; *ringen*) auf אָבֵק (Avak; *Staub*) aufgrund derselben Wurzel beziehen lässt. Auf der existenziellen Ebene stärkt sich das Selbst durch dieses Ringen, das aber in seiner Selbstbehauptung sich gleichsam überschreitet. Das Moment des Überschreitens wird in seiner Eigenart deutlich, wenn die talmudische Auslegung dieses Kampfes in *Chullin 91a* berücksichtigt wird, welche die etymologische Verbindung zwischen Staub und Kampf weiter ausdeutet: Der im Kampf aufgewirbelte Staub steigt hoch bis zum Thron Gottes⁴. Das heißt, dass der Mensch in seinem irdisch-staubigen und immanenten Geschehen gleichzeitig durch dieses Geschehen auf Transzendenz Bezug nimmt oder darauf bezogen wird⁵: So erweitert sich – ähnlich wie bei Abraham – der Name Jakob zu Jakob Jisrael, indem er dem Widersacher begegnet und zur Person wird. Die Verflechtung von Aktivem und Passivem, von Subjekt und Objekt, letztlich zwischen den lebensformenden Stadien von Ästhetik, Ethik und Religion lassen eine logische

-
- 4 Vgl. dazu die Bemerkung 39 zu Chullin 91a, in Talmud Bavli, The Schottenstein Edition: „The *Peirush HaRoke'ach* (to *Genesis 32:25*) notes that the numerical value of יֵאָבֵק, and [a man] wrestled [with him] (119), is equal to that of כִּסֵּא הַכְבוֹדָה (119), the *Throne of Glory* (see also *Baal HaTurim* ad loc.).“
- 5 Soloveitchik nähert sich diesem Kampfgeschehen in einem programmatischen Aufsatz, der selbstreden den Titel *Catharsis* trägt. Ähnlich wie beim griechisch geprägten Begriff des Pathos leistet Soloveitchik eine entscheidende Umdeutungsarbeit am Begriff. Genauer: an den zentralen Begriffen dramatischer Poetik, der Katharsis und dem Helden. Jakob handelt wider die griechische Erwartung eines Helden, der seinen Sieg rein ästhetisch – selbstbezogen – feiern und genießen würde. Jakob reinigt sich jedoch nicht nur von Furcht und Schrecken, sondern (ver)wandelt sich zu einem halachischen Helden, indem er sich überschreitet bzw. den besiegten Gegner freilässt. Die Selbstüberschreitung bedeutet für Soloveitchik, dass es dem Menschen gelingt seine natürliche (Aus)Richtung dialektisch zu ändern: „What is heroism in the Halacha? What does the Halacha recommend to us, that we may attain heroic stature? The answer is: one must perform the dialectical movement. The Halachic catharsis expresses itself in paradoxical movement in two opposite directions – in surging forward boldly and in retrating humbly. Man’s heroic experience is a polar, antithetic one. Man drives forward only to retreat and to reverse, subsequently, the direction of his movement.“ (Soloveitchik, *Catharsis*, 43) Diese dialektische Bewegung des halachischen Menschen lässt sich im Sinne von Moshe Sokol gleichzeitig als Bewegung jüdischen Denkens charakterisieren, um den leidenschaftlichen Denker in den philosophischen Helden zu transformieren: „the Jewish-philosopher-as-hero“ (vgl. Sokol, *Judaism Examined*, 447).

Trennschärfe nicht zu. Im Gegenteil: Der Mensch erschafft sich gerade in seiner Gesamtexistenz, im Wirbel und Verwirbeln jener Lebensformen, die Kierkegaard innerhalb einer bestimmten Logik des Absurden existenzdialektisch hervorzubrechen vermeinte. Entscheidend ist die Transzendenz, die sich in der Immanenz ereignet, sich in ihr als Spur wendet. Dies hat seine wortwörtlich entsprechende Bewandnis darin, dass Jakob an diesem Ort die Gegenwart Gottes erfährt; eine metaphysische Erfahrung, die dem Ort den Namen פניאל (Peni'el) verleiht, was sich aus פנים (Panim, *Gesicht, Spur, Gegenwart*) und אל (El; *Gott*) zusammensetzt. Als Jakob von diesem Ort bei Sonnenaufgang aufbricht, verschiebt er sich hinkend. Gleichzeitig wendet sich im Vorübergehen der Ort zu פנואל (Penu'el), um auf eine schillernde Differenz⁶ hinzuweisen, die sich als gehende oder hinkende Bedeutungsunschärfe verwischend – umschreibend – als Schauplatz der Schrift ereignet und den philosophischen Helden in Anlehnung an Soloveitchik und Sokol konstituiert, um ausgerechnet an diesem Ort das Gesicht wiederzufinden.

Im poetologischen Sinne lassen sich die verwischenden Spuren im Staub als Schriftspuren deuten, als Kampf der Schrift mit dem Widersacher des in ihr mitangelegten Allgemeinen mit dem sie sich verkeilt, aber auch umarmt.⁷ Dieses Ringen deutete ich in Anlehnung an das Epitaph von Kurt Drawert als das Andere im Text – das erst noch generiert werden muss. Diese Schöpfung ist die Stimme des Anderen, die *durchklingt*, wenn das Selbst sich überschreitet. Es sind die Schriftspuren, die aufsteigen und von jener Urdialektik des Anderen künden, die in den *Sprüchen der Väter* vernommen wird: „Und es heißt: ‚Die Tafeln sind Gotteswerk und die Schrift sind Gottesschrift, *Charut* (eingegraben) auf den Tafeln‘. Lies nicht ‚*Charut*‘ (eingegraben), sondern *Cherut*‘ (Freiheit), [...]“⁸ Dieser Akt des Umschreibens als Einschreiben verschreibt sich einer Freiheit, bei der Existenz und Schrift miteinander kämpfen, sich umarmen, sich nahen und jene magnetische Nähe lebendiger und heiliger *Gegenwärtigkeit* erzeugen, welche die wahlverwandte *Begegnung* – im *gerangl* für Wahrheit – zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken bezeugen. Als Verflechtung von Ak-

6 In der Übersetzung von Buber/Rosenzweig scheint diese Differenz nicht auf; Hirsch berücksichtigt hingegen die Buchstabenwandlung.

7 Vgl. dazu die Bemerkung 29 zu Chullin 91a, in Talmud Bavli, The Schottenstein Edition: „That is, the word בהאבקי comes from the root הבק, *embrace* [as it is common in the Hebrew language to drop the ה, which is difficult to pronounce, and replace it with an כ (*Ramban, Genesis 32:25*)]. This indicates that they fought each other by embracing one another, i.e. by positioning themselves one opposite the other and wrestling.“

8 Hirsch, *Sprüche der Väter*, 103.

tivem und Passivem, von Subjekt und Objekt, was letztlich keine logische Trennschärfe zwischen den lebensformenden Stadien von Ästhetik, Ethik und Religion zulässt. Der Mensch erschafft sich gerade in seiner Gesamtexistenz, im Wirbel und Verwirbeln jener Lebensformen. Entscheidend ist die Transzendenz, die sich in der Immanenz ereignet, sich in ihr als Spur wendet. Die Wiederholung als existenzielle Leidenschaft dynamisiert sich zu einem philosophischen Pathos, wobei Philosophie, Theologie und Poetologie verfließen und jenen Staub aufwirbeln, der bis zum Thron Gottes aufsteigt: Das ist das Geheimnis der Wiederholung...

