

Almog · Sauter · Weidner (Hg.)
Kommentar und Säkularisierung in der Moderne
Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Yael Almog · Caroline Sauter · Daniel Weidner (Hg.)

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und
kanonischen Texten

Wilhelm Fink

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung:
Historischer Bibliothekssaal
der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

BRIAN BRITT

Die erste Sportverletzung Genesis 32 zwischen religiösem Kommentar und säkularer Philologie

Die Erzählung von Jakobs nächtlichem Ringen mit dem „Engel des Herrn“ in Gen 32 hat zahlreiche Interpretationen nach sich gezogen. Der Text ist außerordentlich vieldeutig, und die vielen Verweise auf andere Leit motive und Themen des gesamten Buches Genesis sind derartig verzweigt, dass die komplexe und umfangreiche Geschichte der Deutungen von Gen 32 sich von selbst erklärt. Denn der Text wirft viele Fragen auf: Wer ist Jakobs Kontrahent? Was genau geschieht während des Kampfes? Wie kommt es zu der Namensgebung, der Segnung und den daraus resultierenden Essensvorschriften? Und wie verbindet sich der hier geschilderte Vorfall mit der Erzählung der Versöhnung Jakobs mit Esau, die ihren erzählerischen Rahmen bildet? Viele Interpreten deuten den Kampf am Jabbok als narrative Ausgestaltung der brüderlichen Rivalität, welche mit der Geburt der Zwillingbrüder Esau und Jakob beginnt (Gen 15), mit der Segnung Jakobs (statt Esaus) durch Isaak fortschreitet (Gen 17-18) und schließlich mit ihrer Versöhnung endet (Gen 33). Die Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit des Textes hat Interpreten im Altertum wie auch in der Moderne vor einige Herausforderungen gestellt, und das aus mehrerlei Gründen: Die Identität von Jakobs Widersacher ist zum einen vollkommen unklar, ebenso unklar ist zum anderen auch der Beweggrund des Kampfes und der Zweck des Dialogs der Kämpfenden über die Namensgebung und die Segnung, und schließlich ist die daraus resultierende Essensvorschrift nirgendwo sonst bezeugt.

Im Folgenden möchte ich die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) im Spannungsfeld zwischen dem traditionellen, religiösen Kommentar einerseits und der säkularen Philologie andererseits lesen. Ich beginne dabei mit einer kurzen Analyse von Roland Barthes' sehr ergiebiger Studie zu Struktur und Sinngehalt des Genesis-Textes und diskutiere sodann andere Deutungen des Kampfes, der Segnung und der Namensgebung in Gen 32. Obwohl die Arbeiten von Roland Barthes und auch von modernen Bibelwissenschaftlern einem rein akademischen Kontext entstammen und keineswegs in einer religiösen Gemeinschaft verortet sind, werde ich zeigen, dass auch in ihren Interpretationen durchaus traditionell-religiöse Lektürestategien, Deutungen und Anliegen widerhallen können. Aus diesen zwei Richtungen – der traditionellen, religiösen Exegese und der aktuellen Wissenschaft – herkommend, möchte ich schließlich eine Deutung des Textes und zugleich ein Modell für die Bibelauslegung vorschlagen, das über die Oppositionspaare säkular/religiös und traditionell/modern hinausgeht.

1. Barthes' „Der Kampf mit dem Engel“

Roland Barthes' Essay zu Gen 32 wurde lange Zeit als Paradigma strukturalistischer Analyse betrachtet. Allerdings reichen Wert und Bedeutung des Essays weit über den Strukturalismus hinaus. In der Tat entstand der Text in einem Zeitraum, in dem Barthes selbst geradezu rastlos die Methoden des Strukturalismus in Frage stellte und einen Textbegriff entwickelte, der die Grenzen der strukturalistischen Sprachwissenschaft sprengte.¹ In seiner Genesis-Deutung, die sich bescheiden als „im Anfangsstadium einer Forschung“² stehender Versuch eines Nicht-Experten einführt, zeigt Barthes, dass der biblische Text, den er interpretiert, seinerseits Akte der Interpretation enthält und solche gleichermaßen hervorbringt. Da Barthes dabei sowohl außerhalb der Bibelwissenschaft als auch außerhalb der traditionellen Exegese steht, eröffnet er einen Interpretationsraum, der beide verbindet.

Ausgehend davon, dass er ‚Text‘ als Gewebe begreift, enthält Barthes' Analyse des Genesis-Textes nicht mehr nur eine rein strukturalistische, sondern auch eine ‚Textanalyse‘, die nicht mehr bestrebt ist, „zu sagen, *woher* der Text kommt (historische Kritik), noch *wie* er gemacht ist (strukturelle Analyse), sondern wie er zerfällt, explodiert, ausschwärmt: auf welchen kodierte Straßen er *fortschwebt*“ („l'analyse textuelle cherche à dire, non plus *d'où* vient le texte [critique historique], ni même *comment* il est fait [analyse structurale], mais comment il se défait, explore, dissémine: selon quelles avenues codées il *s'en va*“).³ Diese Hinwendung Barthes' zur Textanalyse ereignet sich in einer Phase, in der er sich vom strukturalistischen hin zum poststrukturalistischen Denken bewegt. Dabei entwickelt er einen neuen Textbegriff, der ‚Text‘ als Aktivität versteht statt als Artefakt: Text ist Schauplatz freier Assoziationen und des ‚lustvollen‘ Spiels, nicht aber der Ort starrer autoritärer Bedeutungen.⁴ Der Text ist Barthes zufolge „als Produktion von Signifikanz zu verstehen [...], und nicht als philologisches Objekt oder Hüter des Wortlauts“ („comme production de signifiante et pas du tout comme objet philologique, détenteur de la lettre“).⁵

Barthes unterteilt die Erzählung in Gen 32 in drei Abschnitte: das Durchschreiten (Verse 23-25), den Kampf (Verse 25-30) und die Benennung (Verse 28-33). Dabei stellt er zunächst fest, dass der Text das *folkloristische* Motiv des Ringens um

1 Barthes legte seinen Essay 1971, also ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner wegweisenden Studie zu Balzacs *Sarrasine*, zusammen mit einigen anderen programmatischen Arbeiten vor; vgl. Jusoe V. Harari: „Critical Factions/Critical Fictions“, in: ders. (Hg.): *Textual Strategies*, Ithaca (Cornell University Press) 1979, S. 17-39, hier: S. 38f.

2 Roland Barthes: „Der Kampf mit dem Engel. Textanalyse der Genesis 32,23-33“, in: ders.: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, S. 223-250, hier: S. 252. Im französischen Original: Roland Barthes: „La lutte avec l'ange: Analyse textuelle de Genèse 32,23-33“, in: ders. u.a.: *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1971, S. 27-39, hier: S. 28.

3 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 252.

4 Vgl. Roland Barthes: „Vom Werk zum Text“, in: ders.: *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV*, aus dem Franz. von Dieter Hornig, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2006, S. 64-72, hier: S. 67.

5 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 252; „La lutte avec l'ange“ (Anm. 2), S. 28.

eine Flussüberquerung mit dem *biblischen* Motiv von Jakobs Einsamkeit und Auserwähltheit vermengt.⁶ Diese Verschmelzung folkloristischer und biblischer Elemente hält auch in der Kampfszene an, in der die Wahl der Pronomen die Identitäten wie auch die Handlungen beider Parteien uneindeutig werden lassen. Als Jakobs Gegner versucht, ihm einen entscheidenden ‚Tiefschlag‘ zu versetzen (Gen 32,26), geht dies unerwartet schief, und im Morgengrauen folgt eine Verhandlung und schließlich eine Benennung: ein neuer Name für Jakob (nämlich „Israel“). Der überraschende Sieg Jakobs, aber auch der Übergang bzw. die Verschiebung von Esaus Segen auf Jakob (Gen 25,30-34), erlangt in der Benennungsphase der Erzählung ihre Bestätigung durch Gott. Somit ist „[d]er Kampf mit Esau *verschoben*“⁷ in eine Episode, in der Gott durch die Benennung des unerwarteten Siegers zu einem „Gegen-Markierer“ wird, wie Barthes sagt. Durch „die Markierung Jakobs (,Israel‘) ermöglicht Gott (oder die Erzählung) eine anagogische Sinnentfaltung: Er schafft die formalen Bedingungen für das Funktionieren einer neuen ‚Sprache‘, deren Botschaft die Auserwähltheit Israels ist. Gott ist ein Logothet und Jakob ist hier ein ‚Morphem‘ der neuen Sprache“.⁸ Mit anderen Worten: Die Umbenennung Jakobs in ‚Israel‘, den eponymischen Vorfahren des Volkes Israel, erschafft nicht nur einen neuen Namen, sondern auch eine neue Art der Sprache (eine *langue*, welche die Sprache als System beschreibt), welche durch die sprachlichen Operationen der Verschiebung und der „Gegen-Markierung“ ermöglicht wird.

Indem er den Fokus von mythischen und biblischen Erzählungen hin zur Sprache selbst verlagert, zeigt Barthes, wie der Bibeltext zu einer „*metonymischen Montage*“ wird, in der „die Motive (Durchschreiten, Kampf, Benennung, Nahrungsritus) *kombiniert* [...] und nicht ‚entfaltet‘ werden“.⁹ In seiner Schlussfolgerung mahnt Barthes jedoch zur Vorsicht gegenüber seinem eigenen Ansatz, der, wie er sagt, leicht auch anderen Interpretationsweisen zugeschrieben werden könnte: „Gewiß läuft man dabei Gefahr, die historisch-ökonomische Tragweite abzuschwächen [...] aber sie verstärkt auch die symbolische Explosion des Textes (die nicht unbedingt religiöser Art ist)“.¹⁰ Diese letzte Einschränkung, „nicht unbedingt religiöser Art“, würde einer Analyse, wie Barthes selbst sie vorführt, sicherlich nicht standhalten. An keiner Stelle seines Essays erklärt er, was diese ‚religiöse Ordnung‘ ausmacht oder inwiefern sie sich von seiner eigenen Analyse unterscheiden würde.

In den 1970er und 80er Jahren lassen sich innerhalb der Bibelwissenschaft vermehrt strukturalistische und literarische Ansätze ausmachen. Barthes’ Deutung von Gen 32 reiht sich in diesen Trend ein.¹¹ Sein Essay nimmt dabei verschiedene Richtungen innerhalb des Strukturalismus auf, so etwa das generelle Interesse an

6 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 255f.

7 Ebd., S. 259.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 264.

10 Ebd.

11 Vgl. beispielhaft Robert M. Polzin: *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Philadelphia (Fortress Press) 1977; und Alfred M. Johnson, Jr. (Hg.): *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, Pittsburgh (Pickwick Press) 1979.

der Sprache, wie es bei Ferdinand de Saussure und Roman Jakobson aufzufinden ist, aber auch die Tendenz, abstrakte Schemata aus Texten abzuleiten, wie etwa in Algirdas Greimans' Aktantenanalyse, und schließlich – im Anschluss an Claude Lévi-Strauss – das Bestreben, tiefer liegende kulturelle Muster hinter den Texten aufzudecken.¹² Literatur- und Bibelwissenschaftler bedienen sich des Strukturalismus allerdings meist eher als einer Lektüremethode, ohne notwendigerweise allen Ansprüchen und Behauptungen der strukturalistischen Sprach- und Kulturtheorie zuzustimmen. Dieser Ansatz macht die fundamentalen Widersprüchlichkeiten von Gen 32 deutlich: Wer ist das ‚menschliche‘ Wesen, das mit Jakob kämpft? Welche Bedeutung hat der Schauplatz Jabbok? Was genau geschieht während des Kampfes, und in welchem Verhältnis steht der Handlungsverlauf der Kampfszene zur Geschichte von Jakob und Esau? Und verfolgt diese Bibelstelle womöglich, trotz ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit, eine klare rhetorische Absicht? Falls ja: Welche könnte das sein?

Wie wir gesehen haben, geht Barthes' Deutung des Textes weit über eine strukturalistische Analyse hinaus, wie überhaupt sein gesamtes Werk zu dieser Zeit den Strukturalismus hinter sich lässt. Sein Essay wirft stattdessen genau dieselben Fragen der Interpretation von Gen 32 auf, die auch die traditionellen religiösen Interpreten (bspw. Rashi und Calvin) umtreiben – etwa das tiefere Geheimnis der Begegnung am Jabbok, oder die theologische Bedeutung der Namensgebung. Und wie die traditionellen Kommentare verfolgt er sein Interesse durch ein *close reading*, welches den Bibeltext Wort für Wort liest.

Es handelt sich bei diesem Essay nicht um Barthes' einzige Auseinandersetzung mit dem Ringen. In seiner eigenen Arbeit zur Gen 32 setzt Samuel Tongue Barthes' Studie richtigerweise mit dessen früherem Essay zum Phänomen des modernen, professionellen Wrestling in Verbindung (1957; der Essay zu Gen 32 ist von 1971).¹³ Beide Essays interpretieren das Ringen (bzw. das Wrestling) in Hinblick auf seine sprachliche und kulturelle Bedeutung, indem sie einzelne Elemente des jeweiligen Textes in einen größeren Zusammenhang rücken. So wie Jakobs Wettkampf, bringt auch das moderne Wrestling moralische Werte zum Ausdruck, indem es die Kämpfer als gut oder böse exponiert und ihr Leiden zur Schau stellt.¹⁴ Das moderne Wrestling ist ein Spektakel der Mythen und Bilder, das typischerweise in dem sogenannten ‚Griff‘ kulminiert: ein Manöver, das das moralische Kampfgeschehen und das Leiden des Unterlegenen in einem einzigen Bild einfängt.

Barthes' Essay zum Wrestling von 1957 verwendet die Kategorie des ‚Mythos‘, ohne diese jedoch eindeutig zu definieren, ebenso wie er in seinem Essay zu Gen 32 den Begriff ‚Religion‘ verwendet, ohne diesen ausführlicher zu erläutern. Eben

12 Jonathan Culler: *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca (Cornell University Press) 1975, S. 1-95.

13 Samuel Tongue: *Between Biblical Criticism and Poetic Rewriting: Interpretative Struggles Over Genesis 32:22-32*, Leiden (Brill) 2014.

14 Vgl. nur die folgenden Filme: *The Wrestler*, R.: Darren Aronofsky (Fox Searchlight) 2008, und *Nacho Libre*, R.: Jared Hess (Paramount Pictures) 2006.

diese Tendenz, Kategorien wie ‚Religion‘ oder ‚Mythos‘ aufzurufen, ohne sie hinreichend zu erklären, offenbart die Grenzen säkularer Philologie. Zugleich eröffnet sich dadurch ein Raum, in dem die strikte Grenzziehung zwischen der modernen (Bibel-)Forschung und dem traditionellen theologischen Kommentar durchkreuzt, wenn nicht gar unterlaufen werden kann. Ich meine, dass die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Barthes' Analyse und den traditionellen Bibelinterpretationen auf einen tieferergehenden Zusammenhang von säkularer Philologie und religiöser Exegese hindeuten kann.

Die beiden Essays von Barthes bilden, dank ihrer jeweiligen interpretatorischen Einsichten, einen guten Ausgangspunkt, um Gen 32 und die Deutungsgeschichte dieser Episode zu untersuchen – und zwar in Hinsicht darauf, wie die Widersprüchlichkeiten und die vielfältigen An- und Widerklänge des Textes sich der modernen Unterscheidung zwischen frommer und wissenschaftlicher bzw. säkularphilologischer und religiöser Deutung entziehen, und genau diese Unterscheidung selbst unterlaufen. Denn obwohl Barthes sich nicht mit dem hebräischen Text befasst und auch nicht auf dessen Interpretationsgeschichte verweist, legt er die Grenzen der historisch-kritischen Forschung offen, indem er sich die Vieldeutigkeit des Textes zu eigen macht, anstatt zu versuchen sie aufzulösen oder sie zu überwinden.¹⁵ Im folgenden Abschnitt möchte ich mich zunächst den drei Hauptmotiven des biblischen Textes widmen: dem Kampf, der Segnung und der Namensgebung. Sodann erläutere ich einige biblische Intertexte und gehe genauer auf das Verhältnis von traditionellem Kommentar und moderner Bibelwissenschaft ein. Am Schluss diskutiere ich die Implikationen des Gesagten für die Bibelforschung und die Geisteswissenschaften im Allgemeinen.

2. Ringen: Ein heiliger Sport

Barthes stellt die Rolle des Mythos im modernen Wrestling heraus und bringt uns damit die Bedeutung des Ringens in der antiken Tradition überhaupt zum Bewusstsein. Im Gilgamesch-Epos verwandelt ein Ringkampf die Rivalität zwischen Gilgamesch und Enkido in Freundschaft – und wie Esther Hamori und andere gezeigt haben, sind die Parallelen zwischen dem Gilgamesch-Epos und Gen 32 derart ausgeprägt, dass sich eine Beeinflussung durchaus vermuten lässt. In beiden Erzählungen wird der Protagonist nachts von einem göttlichen (oder Gott-geschaf-

15 Obwohl etwa Speiser den Abschnitt als klaren Fall einer Prüfung Jakobs betrachtet, der sich in den Stil und die Theologie der jahwistischen Quellen fügt, so hebt er doch die dem Text eigene Widersprüchlichkeit hervor, wenn er zugesteht, dass „der Leser selbstverständlich nicht versuchen sollte, Details zu verdeutlichen, die der Autor selbst nur flüchtig und wie durch einen Schleier betrachtete.“ (im Original: „The reader, of course, should not try to spell out details that the author himself glimpsed as if through a haze“). Vgl. Ephraim A. Speiser: *Genesis*, Garden City, N.Y. (Doubleday) 1964, S. 256f.

fenen) Wesen angegriffen, dessen Identität zunächst unbekannt ist. Nach dem Kampf allerdings lässt der Protagonist den Aggressor los und wird gesegnet.¹⁶

Sowohl traditionelle als auch moderne Kommentare zu Gen 32 haben in Jakobs Ringkampf sexuelle Anspielungen ausgemacht. Einigen rabbinischen Quellen zufolge ist seine Verletzung sexueller Natur. Besonders die Bedeutungen und Assoziationen der anatomischen Begriffe „Hüftgelenk“ (כַּף הַיָּרֵךְ) und „Hüftmuskel“ (גִּיד הַנֶּשֶׁה), in den Versen 26 und 33 sind dabei Gegenstand der verschiedenen Kommentare. Eine Quelle bringt den Hüftmuskel, im hebräischen Original *gid ha-nasheh*, mit dem Verb נִשְׁתַּהַה in Verbindung, das in Jer 51,30 mit „schrumpfen“ oder mit „wie eine Frau werden“ konnotiert ist.¹⁷ Ein ladinischer Kommentar deutet den Ausgang des Ringkampfes daher auch als Bestrafung dafür, dass Jakob zuvor zwei Schwestern, Lea und Rahel, geheiratet hatte. Die Speisevorschrift zu diesem speziellen Hüftmuskel begrenzt demnach die Wollust und das Begehren, die mit ihr assoziiert werden.¹⁸ Im *Sohar*, einem jüdischen kabbalistischen Text aus dem Mittelalter, ist Jakobs Kontrahentin niemand anders als der Dämon Lilith, die nachts die Erde heimsucht, um sich mit Sterblichen zu paaren.¹⁹ Allen diesen traditionellen Deutungen der sexuellen Dimension von Jakobs Kampf scheinen moderne Forscher wenig hinzuzufügen zu haben. Einige haben zwar argumentiert, dass die „Hüfte“ oder das „Hüftgelenk“ eine Umschreibung für Jakobs ‚Geschlechtsteil‘ sei,²⁰ doch dieser Zug ist reduktionistisch: Ringen und Sex mögen einander zwar gleichen, sind aber nicht dasselbe.

Eine erstaunliche Parallele zu unserem Text findet sich im Deuteronomium. Hier wird vorgeschrieben, dass einer Ehefrau, die nach den Genitalien eines Mannes greift, der sich im Kampf mit ihrem Ehemann befindet, die Hand amputiert werden muss: „Wenn Männer miteinander raufen (יִנָּצֵר), ein Mann und sein Bruder, und die Frau des einen eilt herbei, um ihren Mann aus der Hand dessen, der ihn schlägt, zu retten, und sie streckt ihre Hand aus und greift an seine Geschlechtsteile (בְּמַכְשִׁיר), dann sollst du ihr die Hand abhauen; du sollst sie nicht schonen“ (Deut 25,11-12). Die Bezeichnung der Genitalien ist an dieser Stelle explizit; daher gibt es auch keinen Grund, anzunehmen, dass das „Hüftgelenk“ und der „Hüftmuskel“ in Gen 32 nur Euphemismen für Jakobs Genitalien seien. Wie auch Gen 32 ist Deut 25 ein Text über den Zweikampf, in dem sich Erzählung und Recht (*aggadah* und *halacha*) miteinander verbinden, beide enthalten zudem ein Überraschungsmanöver. Anders jedoch als in Gen 32, wo dieses zum Sieg, zur Segnung und zur Umbenennung Jakobs in ‚Israel‘ führt, muss die Frau aus dem Deuteronomium für ihre Loyalität und ihr gekonntes Eingreifen bitter bezahlen:

16 Esther J. Hamori: „Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story“, in: *Journal of Biblical Literature*, 130 (2011), S. 625-642, hier: S. 627.

17 David E. Fass: „Jacob’s Limp?“, in: *Judaism*, 38 (2001), S. 143-150, hier: S. 144f.

18 Ebd. S. 145.

19 Zohar 1:169b; vgl. Fass: „Jacob’s Limp?“ (Anm. 17), S. 147.

20 S. H. Smith: „Heel’ and ‚Thigh‘: The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives“, in: *Vetus Testamentum*, 40 (1990), S. 464-473, hier: S. 467f.; Howard Eilberg-Schwartz: *God’s Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston (Beacon Press) 1994, S. 152f.

ihre Hand soll ohne Erbarmen „abgehauen“ werden (Deut 25,12). Ein detaillierter Vergleich hätte nicht nur die unterschiedlichen Genres und Textgeschichten dieser beiden biblischen Episoden zu berücksichtigen, sondern müsste auch die Dynamiken von Geschlecht und Macht in Fällen direkter körperlicher Verletzung untersuchen.

Traditionelle und moderne Deutungen stimmen ebenfalls darin überein, dass sie im Text die Paradoxien der Macht herausstellen. Der überraschende Sieg Jakobs, dem die Segnung, die Namensgebung, die Verletzung und schließlich die Essensvorschriften folgen, ist in sich widersprüchlich. Der Prophet Hosea bezeichnet Jakobs Gegner als „Engel“ (Hos 12,5), und diese Deutung stößt in der jüdischen Tradition auf große Zustimmung, denn sie vermeidet zum einen das theologische Problem des Ringens mit Gott und ermöglicht zum anderen viele Erklärungen der Gleichzeitigkeit von Sieg und Niederlage in dem Zusammentreffen. In manchen Interpretationen wird der Engel geschickt, um Jakob vor Esau zu beschützen.²¹ Für Christen wiederum ist der Widersacher mitunter Christus selbst und Jakobs Sieg stellt eine Gottesgabe dar. Andere wiederum deuten seine Verletzung aus einer anti-jüdischen Perspektive als eine Art Bestrafung.²²

In der modernen Literatur wird die Episode typischerweise als ein persönlicher oder innerer Kampf dargestellt, so etwa in Rilkes Gedicht „Der Schauende“ (1906)²³ – oder auch, um ein zeitgenössisches populäres Beispiel zu bemühen, in *Chance the Rappers* Hiphop-Song „Israel (Sparring)“ (2015):

Jacob wrestled with God, in the desert ,til he broke him
And he blessed him and he rescued his heart
I struggle with love, I juggle my loves
I cuddle and coddle, ship wreckin' bottle, I huddle in hugs
Sparring is training bra, Ramses watching raining frogs
Jigga watching Damon, Damon watching Wayans Bros
A tandem unicycle with two pilots in different maps.²⁴

21 *Pirke de Rab Eliezar* 37, zit. n. William T. Miller: *Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok*, Chico, CA (Scholars Press) 1984, S. 111.

22 Vgl. ebd., S. 122-143; Tongue, *Biblical Criticism and Poetic Rewriting* (Anm. 13), S. 172f. Calvin schreibt: „Gottes Kraft wird in unserer Schwachheit vollendet, damit unser Rühmen mit Demut verbunden sei. Gar leicht würde unser Fleisch beginnen, hochmütig zu werden und zu vergessen, daß wir allein durch Gottes Hilfe gesiegt haben. Aber die Verletzung und die Schwachheit, die daraus folgt, zwingt uns zur Bescheidenheit.“ Siehe Otto Weber (Hg.): *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Genesis*, Bd. 1, Neukirchen (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins) 1956, S. 340.

23 Rainer Maria Rilke: „Der Schauende“, in: Ernst Zinn/Ruth Sieber-Rilke (Hg.): *Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke*, Bd. 1, Frankfurt/M. (Insel Verlag), 1955, S. 459-460.

24 *Chance the Rapper: „Israel (Sparring)“*, die Lyrics sind online einsehbar unter <http://genius.com/Chance-the-rapper-israel-sparring-lyrics/> (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

„Jakob rang mit Gott, in der Wüste, bis er ihn brach
Und dieser segnete ihn und befreite sein Herz
Ich ringe mit der Liebe, ich jongliere meine Lieben
Ich schmuse und verwöhne, verschiffe zerbrochenes Glas, schmiede es in Umarmungen
Sparring ist Training, Bruder, Ramses sieht die Frösche regnen
Jigga schaut Damon zu, Damon betrachtet Wayans Brüder

Die Verknüpfung verschiedenster biblischer und populärer Anspielungen – von Gen 32 über die Froschplage aus dem Exodus-Buch bis hin zu dem Produzenten und Entertainer Damon Waynans – ist typisch für den Hiphop. Ebenso charakteristisch sind die mehrdeutigen Wortspiele wie etwa „bra“ für Büstenhalter [*bra*] oder Bruder [*bro*]. All das bestätigt aber auch die Vieldeutigkeit der Identitäten und die uneindeutige Handlungsmacht (*agency*) in der biblischen Erzählung selbst („tandem unicycle with two pilots“).

In manchen Deutungen der Szene am Jabbok wird außerdem Jakobs Gegner mit Esau identifiziert. Der Text selbst macht diese Verbindung stark, wie traditionelle Exegeten schon seit jeher bemerkt haben.²⁵ Ein wichtiges Motiv im Text, Gottes „Angesicht“ (Vers 32), ist in der Erzählung des Ringkampfes direkt an den Namen des Ortes gebunden (*Pnuel*). Es kehrt in einer späteren Szene wieder, in der Jakob schließlich auf Esau trifft und zu seinem Bruder sagt: „ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht“ (Gen 33,10). Wenn der Anblick von Esaus Gesicht wie ein Blick in Gottes Angesicht ist, dann ist auch das Ringen mit Esau wie ein Ringen mit Gott. Für diese Pointe muss man nicht die Psychologie bemühen (wie etwa Smith dies tut).²⁶

Im Gilgamesch-Epos, in der Genesis und in der modernen Kultur ist das Ringen also eine athletische Aktivität: ein körperlicher Wettstreit ohne tödlichen Ausgang, der durch klare Regeln bestimmt ist. Das hebräische Wort für „Ringen“ bzw. die Verbform „und er rang“, *waye'abeq* (Gen 32,25), das von der Wurzel אבק *abak* stammt, kommt in der Bibel nur dieses eine Mal vor. Es ist ein sog. *hapax legomenon* und könnte von einem Wort für „Staub“ abgeleitet sein, sodass „Ringen“ bedeuten würde, „staubig zu werden“. Diese Verbindung wurde schon von alten jüdischen Kommentaren gezogen, wenngleich Rashi diese Deutung bestreitet und die Herkunft des Wortes aus einer aramäischen Wurzel mit der Bedeutung „verbinden“ ableitet. Hiernach beschreibt das Wort, wie Ringer sich mit ihren Armen einander „verbinden“.²⁷

Die Verletzung, die Jakob erleidet, ist mehrdeutig: Welche körperliche Handlung wird hier eigentlich beschrieben und was genau bewirkt sie? Das Verb נגע *na'ac* beschreibt an anderen Stellen der hebräischen Bibel eher eine Berührung als einen vernichtenden Schlag (so etwa in Gen 3,3, Ex 19,12, Deut 14,8). Aber vielleicht genügt schon eine leichte Berührung, um den beschriebenen Effekt („hinken“, Vers 32) hervorzurufen, insbesondere wenn eine empfindliche Sehne, ein Nerv oder ein Muskel berührt wird. Ist die Wirkung dauerhaft oder nur temporär? Letzteres legen einige rabbinische Kommentare nahe, die sich auf das Wort שלם *shalem* (Gen 33,18)

Ein Tandem-Einrad mit zwei Lotsen auf verschiedenen Landkarten“.

25 Hamori: „Echoes of Gilgamesh“ (Anm. 16), S. 639.

26 Smith beschreibt die Episode als eine „dramatische Erzählung der Entwicklung einer Persönlichkeit“ und meint, dass die sexuelle Symbolik hierbei einen unabdingbaren Gesichtspunkt in der psychologischen Entwicklung darstellt. Siehe Smith: „Heel‘ and ‚Thigh“ (Anm. 20), S. 471, S. 473.

27 Vgl. Rashis Kommentar zur Genesis, auf Englisch online verfügbar unter http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8227#showrashi=true&v=25 (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

beziehen, das beschreibt, wie Jakob in Sichem eintrifft, nachdem er sich mit Esau versöhnt hat – sie lesen es als „wiederhergestellt“ und nicht als „wohlbehalten“. So wurde etwa dem talmudischen Kommentar *Midrasch Genesis Rabbah* zufolge Jakob von der Sonne geheilt.²⁸ Laut sportmedizinischen Quellen kommen Verletzungen des Hüftbeugers beim Ringen durchaus häufig vor, und ein Ausheilen ist für gewöhnlich möglich.²⁹

Wie die traditionellen Kommentare erkennt Roland Barthes' Deutung von Gen 32 die Wichtigkeit, aber auch die Uneindeutigkeit der Verletzung. So hebt Barthes hervor, dass die Berührung oder der Schlag seines Gegners Jakob zwar verletzt, aber nicht zum Sieg führt.³⁰ Die paradoxe Wendung, dass Jakob trotz des vermeintlich entscheidenden Tiefschlags gegen ihn noch den Kampf gewinnt, führt nicht zu der erwarteten „Markierung“ (*marque*) sondern zu einer Umkehrung, einer Inversion, oder, in Barthes' Worten, zu einem „Gegen-Merkmal“ (*contre-marque*).³¹ Barthes vergleicht diese „Umkehrung des Merkmals“ (*contre-marque*) damit, dass Jakob Esau an früherer Stelle um seinen Segen gebracht, ja ihn von seinem Segen verdrängt hat und den Segen auf sich selbst verschoben hat (Gen 27), und verbindet diese Deutung schließlich mit einer generellen Aussage zur Symbolik: „jedes Symbol ist eine *Verschiebung*“.³² Somit schließt Barthes hier von der biblischen Trope, welche das erwartete Resultat umkehrt, auf die Sphäre des Symbols und der Sprache im Allgemeinen, in der die Verschiebung ein universelles Phänomen ist. Wenn er damit Recht hat, dann hat Barthes Gen 32 zutreffend als eine der biblischen Schlüsselerzählungen über Sprache, Benennung und Symbol identifiziert.

Barthes versucht dabei allerdings nicht etwa, dem Text zwanghaft eine abstrakte Bedeutung abzurufen, die den Kontext der Erzählung vernachlässigt. Tatsächlich ist neben der Benennung bekanntlich die Beschneidung die wichtigste Identitätsmarkierung im Pentateuch, und es gibt in den Mose-Büchern zwei konflikthafte Beschneidungserzählungen, die dem Ringen Jakobs am Jabbok in mancherlei Hinsicht ähneln: zum einen die nächtliche Begegnung Moses' mit Gott in Ex. 4,21-26, und zum anderen, im unmittelbaren Anschluss an unsere Stelle, die Vergewaltigung Dinas und die Beschneidung der Männer von Sichem in Gen 34.³³ In der Literatur- und Kulturtheorie sind Sprache und Beschneidung häufig miteinander in Verbindung gebracht worden, das bekannteste Beispiel hierfür ist sicherlich Derridas *Circumfession*.³⁴ Wie auch die Beschneidung ist das Ringen in Gen 32 eine Praxis der körperlichen Verletzung, die Identität stiftet.

28 *Gen Rab* 78.5, zit. n. Miller, *Mysterious Encounters* (Anm. 21), S. 105.

29 Zu den medizinischen Positionen siehe die folgenden Links: http://www.athleticedge.biz/Hip_Flexor_Strain.html und <http://www.muscle-pull.com/grade-2-hip-flexor-muscle-strain/> (letzter Zugriff: 9.11.2015).

30 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 258.

31 Ebd.

32 Ebd. S. 259.

33 Eilberg-Schwartz: *God's Phallus* (Anm. 20), S. 151.

34 Geoffrey Bennington/Jacques Derrida: *Jacques Derrida*, Chicago (University of Chicago Press) 1993.

3. Segnung und Namensgebung: Texte, Kontexte, Intertexte und Paratexte

Der Übergang vom Ringkampf einerseits zur Segnung und zur Namensgebung andererseits findet im Text bei Tagesanbruch statt; dieser markiert die Verschiebung von der Erzählung hin zur Sprache und zur Benennung. Rashi zufolge muss der Engel im Morgengrauen aufbrechen, um Gott zu preisen.³⁵ Jedoch bringt das Tageslicht keineswegs mehr Klarheit in die Dunkelheit der Erzählung. Viele Fragen bleiben offen: Warum erwidert der Mann Jakobs Bitte um einen Segen damit, dass er ihm einen neuen Namen (Israel⁶) gibt? Warum geht Jakob auf das Benennungsspiel ein und fragt seinerseits nach dem Namen des Mannes, nur um mit einer Gegenfrage („Warum fragst du denn nach meinem Namen?“) und einem Segen abgespeist zu werden? Warum gibt Jakob daraufhin dem Ort den Namen ‚Pnuel‘, und zwar mit der Erklärung, dass er „Gottes Angesicht geschaut“ und überlebt habe? Indem Jakob Name mit Name beantwortet, *liest* er das Zusammentreffen und auch den eigenen neuen Namen gewissermaßen, und unterzieht sie einer starken Deutung. Der Mann ist für ihn nun Gott, und trotz seiner Verletzung erhebt er nicht nur Anspruch auf den Sieg, sondern auch auf das letzte Wort.

In seinem Hin- und Herwechselln zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dringt Gen 32 immer weiter nach außen vor: von der Erzählung zur Benennung, zur Segnung, und schließlich bis zu der Speisevorschrift, die der Leserschaft des Textes noch immer gilt: „Darum essen die Söhne Israel bis zum heutigen Tag nicht den Hüftmuskel, der über dem Hüftgelenk ist, weil er das Hüftgelenk Jakobs, den Hüftmuskel, berührt hat“ (Vers 33). Um es mit Barthes' Worten zu sagen, bewegt sich der Text von einer spezifischen Erzählung hin zur allgemeinen Ebene des Symbolischen und des Sprachlichen. Gott mag ein Logothet sein, wie Barthes schreibt, aber auch Jakob ist ein Logothet – und ebenso der Erzähler!

Es herrscht in der Exegese allgemein Konsens über die tiefe Widersprüchlichkeit von Gen 32, doch wird diese auf sehr unterschiedliche Weise verstanden. Die aufblühende Rezeptionsforschung bzw. Wirkungsgeschichte in den Bibelwissenschaften der jüngeren Zeit hat die Dominanz historisch-kritischer Forschungsansätze auf den Prüfstand gestellt. In ihrer Studie zum Propheten Jona und dessen Deutungsgeschichte regt etwa Yvonne Sherwood einen „veränderlichen Kanon“ (*mutable canon*) an, „in dem begriffliche Grenzziehungen stets auch anders vorstellbar sind.“³⁶ Sherwoods Schüler Samuel Tongue geht in seiner jüngsten Studie zu Gen 32 in der Literatur sogar noch einen Schritt weiter. Anstelle von „Exegese“ (*exegesis*)

35 Vgl. Rashis Kommentar zur Genesis, online auf Englisch einsehbar unter http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8227#showrashi=true&v=25 (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

36 Yvonne Sherwood: *A Biblical Text and its Afterlives*, Cambridge (Cambridge University Press) 2000, S. 287. Sherwood versteht ihre Deutung des Textes und seiner Rezeptionsgeschichte als einen Brückenschlag zwischen der antiken und der modernen Erfahrung der „Unnachgiebigkeit, Zufälligkeit, Unberechenbarkeit des Lebens“, vgl. ebd., S. 289. Somit versteht sie auch die Rezeptionsforschung selber als eine Brücke zwischen der traditionellen Exegese und der modernen Forschung.

und „Nachleben“ (*afterlife*) – zwei gebräuchliche Begriffe der Bibelrezeptionsforschung – charakterisiert Tongue die gegenseitige Wechselwirkung zwischen der Heiligen Schrift und der Literatur als „Paragese“ (*paragesis*) und „Andersleben“ (*otherlife*). Diese Methode, so Tongue, sei die vielversprechendste Alternative zur dominanten historisch-kritischen Suche nach der ursprünglichen Bedeutung biblischer Texte.³⁷ Tongue rückt solche Gedichte in den Mittelpunkt seiner Analyse, welche die Kampf-Erzählung aus Gen 32 nacherzählen oder auf sie anspielen, und schlägt davon ausgehend eine „Kanonographie“ vor, der zufolge literarische Texte die „Alterität“ und „Zweischneidigkeit“ des biblischen Kanons freilegen. Allerdings unterminiert Tongues strikte Trennung zwischen Literatur und Bibel seinen eigenen Versuch, die beiden zu verbinden.³⁸ Indem Tongue in seiner Analyse zudem die Literatur gegenüber der Bibel privilegiert, verfehlt er – anders als Sherwood und Barthes – außerdem eben jene Zusammenhänge zwischen Text und Kommentar, zwischen dem Spezifischen und dem Allgemeinen, welche die besten Lesarten des biblischen Textes gerade kennzeichnen. Seine poetische Paragese (*paragesis*) schüttet demnach das Kind der Philologie mit dem Bade säkularer Forschung aus.

Wenn also die historisch-kritische Forschung die Bibel von traditionellen Kommentaren unterscheidet, eben weil sie sich als wissenschaftlich und gerade nicht als theologisch begreift, stehen wir umso mehr vor der Herausforderung, wie diese wieder zu verbinden sind. Die Rezeptionsforschung stellt ein offensichtliches Bindeglied dar, zumal der Kommentar ja ihren Gegenstand bildet. Eine weitere Möglichkeit ist die Kritik der wissenschaftlichen, säkularen Methoden der modernen Forschung. Aber das wichtigste Bindeglied, so meine ich, liegt im *close reading* und in der Philologie selbst. Auch wenn Barthes den hebräischen Text von Gen 32 nicht in der Ursprache zu lesen vermag, gelingt ihm eine brillante Lektüre des Textes, die in ihrer Offenheit gegenüber der Widersprüchlichkeit des Bibeltextes den traditionellen Kommentaren deutlich mehr ähnelt als der modernen Forschung. Diese Offenheit begegnet uns in den rezeptionshistorischen Arbeiten Sherwoods und Tongues wieder. In beiden fließen postmoderne und traditionelle Lesarten zusammen, wenn auch aus sehr unterschiedlichen Richtungen. Doch erst die Philologie, welche den Echos im Text und den Ähnlichkeiten der Worte Beachtung schenkt – Jakob und Jabbok, das Gesicht Esaus und das Gesicht Gottes, Streiten und Ringen, die Konnotation von Jakobs Verletzung – bringt beide wirklich zusammen.

4. Schluss

Ich möchte mit einem Gedankenspiel schließen. Was wäre, wenn unsere Erzählung in Gen 32 nicht eine Ausnahme von antiken oder post-biblischen Vorstellungen zum Gott-Mensch-Verhältnis darstellt, sondern vielmehr dessen Modell bildet? Und was wäre, wenn Barthes in seinem früheren Essay mit seiner Vermutung rich-

37 Vgl. Tongue: *Biblical Criticism and Poetic Rewriting* (Anm. 13), S. 2, S. 194.

38 Ebd. S. 213, S. 195, S. 260.

tigliegt, dass das moderne Spektakel des Wrestlings sehr viel mit der religiösen Tradition gemeinsam hat? Barthes schreibt: „Ich habe einen auf dem Boden ausgestreckten Catcher sagen hören: ‚Es ist tot, das Jesulein da am Kreuz‘ und diese ironische Rede enthüllt die tiefen Wurzeln eines Schauspiels, das die Gesten selbst der ältesten Läuterungen vollführt.“³⁹ Für die biblischen Autoren, die auf den Wettstreit zwischen Gilgamesch und Enkidu anspielen, bis hin zu den post-biblichen Kommentatoren, die in Jakobs Widersacher einen Engel, Lilith, ihn selbst, oder Jesus erkannten, war die Episode von Jakobs Kampf am Jabbok nicht nur zweideutig oder gar widersprüchlich, sondern vor allem rätselhaft. Und das ist auch durchaus angemessen, denn seine Gegenstände – das Gott-Mensch-Verhältnis, Geschwisterbeziehungen und das Ringen selbst – sind tatsächlich schlichtweg rätselhaft.

Diese Rätselhaftigkeit zu benennen und das Rätsel zu lösen ist das Ziel sowohl des traditionellen Kommentars als auch der modernen Bibelwissenschaft. Die moderne Forschung, sogar die des erklärten Außenseiters Roland Barthes, gehört der biblischen Tradition an, wenn man diese weitergefasst versteht: nämlich als eine Tradition, welche die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem hinterfragt oder gar verschwimmen lässt. Indem sich Barthes von Religion und Philologie gleichermaßen distanziert, macht er dennoch beide stark, indem seine Lektüre die theologischen Verschiebungen zwischen Esau, Jakob und dem Widersacher mit den Verschiebungen der Sprache im Allgemeinen verbindet. Barthes wertet die historische und philologische Forschung zugunsten einer Deutung ab, welche die „symbolische Explosion des Textes“⁴⁰ offenlegt, und öffnet somit eine ästhetische Pforte zur Kommentar- und Texttradition. Aber diese Öffnung muss schlussendlich zum Text selbst zurückfinden. Barthes' Ablehnung einer Philologie, die sich als Wissenschaft der bloßen Bedeutungsfixierung von Wörtern und Texten versteht, stellt den wissenschaftlichen Positivismus moderner Forschung zurecht infrage. Jedoch hat die Philologie eine viel reichere Geschichte. Sie enthält eine Fülle von Interpretations- und Lektüremethoden, die sämtlich auf der „Liebe zum Wort“ (*philia* zum *logos*) beruhen, welche im Herzen der Geisteswissenschaften beheimatet ist, wie James Turners Studie *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*⁴¹ jüngst gezeigt hat. Wenn „jedes Symbol eine Verschiebung ist“, wie Barthes sagt, dann ist es geboten, mit Hilfe der Philologie diese Symbole eines nach dem anderen und jedes für sich zu untersuchen.

Übersetzt von Moritz Plewa und Caroline Sauter.

39 Roland Barthes: „Die Welt des Catchers“, in: ders.: *Mythen des Alltags*, aus dem Franz. von Horst Brühmann, Berlin (Suhrkamp) 2010, S. 15-28, hier: S. 23.

40 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 264.

41 James Turner: *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton (Princeton University Press) 2014.