

# Radikale Kreativität

## Zur Sphäre der erinnernden Körperlichkeit in Paul Celans *Fadensonnen*-Gedichten

Maximilian Runge

Abstract:

In his 1968 poetry collection „Fadensonnen“, Paul Celan offers a hermetic blend of existentialism and mysticism, which is unusual in two respects. Firstly, the European philosophy of existence, especially with its proponents Jean-Paul Sartre, Albert Camus and Martin Heidegger, had gone to great lengths to criticize and delegitimize the Abrahamic religions, for the concept of god seemed to be an obstacle to humanity in pursuit of its own humanization. Secondly, in the aftermath of the holocaust, the idea of man wanting to merge with a god that had not prevented this cruelty from happening had lost much of its plausibility. Despite these two objections, Celan's poems address the struggle of togetherness in a world that negates the mere possibility of otherness, trying to salvage the unique identity and dignity of the other.

With this in mind, the *modus operandi* of his poems is that of a butcher: Whatever has previously been alive – before the Shoah – now has to be stripped bare of its layers of individual and collective history, has to become less than body and flesh. In this way, the poems' inherent pain and misery transform the reader into a nobody, for only a nobody has got the prerequisites to encounter other people unbiasedly in their unique wholeness. Within this space of encounter, only the reminiscence of body and sexuality exists, commemorating the other, so that radical corporeality seems to be the prerequisite for togetherness. In this ahistorical sphere there is no room for a god that permitted the holocaust, redefining mysticism as the connection between men instead of one between man and god. Celan's poems act as a catalyst, for they exclude god from the spheres of man, making poetry a memorial site to the dead and the ones living in pain. This way, the poems are trying to save Eros (in the sense of creaturely love) from being mutilated by the crimes of European history while at the same time aiming at rehabilitating mankind in a post-holocaust world.

Kiel, im September 2015



## **Inhaltsverzeichnis**

1	Einleitung	1
2	Zum U-topos des sezierten Körpers	3
2.1	Der entkörperlichte Ort der Erinnerung	3
2.2	Das Geschlechtliche als Problem und als Hoffnung	10
3	Das Gedächtnis als Ausgangspunkt radikaler Menschlichkeit	16
4	Zur Unmöglichkeit einer theologischen Mystik nach der Shoa	20
5	Fazit	24
6	Literatur- und Quellenverzeichnis	27

## 1) Einleitung

Das lyrische Werk Paul Celans bildet unbestreitbar eines der „unumstößlichsten“ Grabmäler für all das, was durch die historische Wirklichkeit der Shoa verloren ging. Als ein solches sprachliches Grabmal, dem das Gedenken an die Ermordeten und den unwiederbringlichen Verlust eines Teils Menschlichkeit verantwortet ist, zeigt sich Celans Lyrik als durchaus konservative Gesprächspartnerin, sie „hält die Wunde offen“<sup>1</sup>. Der Dialog, von Celan in seiner *Meridian*-Rede als poetologisches Grundprinzip stilisiert, erscheint hier als Voraussetzung des erst noch einzusetzenden Totengedächtnisses: Erst durch den Redeversuch über die vergangene Katastrophe und ihre un-menschlichen Implikationen kann der erinnernde Zugang zu den Toten ermöglicht, kann „die Vernichtung, für den kurzen Augenblick der Wiedererkennung, noch einmal rückgängig gemacht werden.“<sup>2</sup>

Doch die Kausalkette könnte sich ebenfalls in genau verkehrter Reihenfolge lesen lassen. Denn kann nicht auch die Erinnerung an eine gemeinsame Wunde ein tiefgehendes Gespräch in die Wege leiten? In diesem Fall wäre ein *ausgeprägtes Gedächtnis* bereits die Voraussetzung, für die sich die Dichtung verantwortlich zu zeigen hätte; anstatt das Gedenken an die Ausgelöschten zum alleinigen Ziel zu erklären, würde sie die Zusammenkunft der Überlebenden als neues und gleichberechtigtes Ziel konstituieren. Im Durchgang durch die Hölle der Memoria würde die Dichtung auf einen Punkt hinauslaufen, an dem die Begründung eines *Wir* nicht verhindert<sup>3</sup>, sondern wieder möglich wird. Dazu müsste sich die Poesie jedoch an eine Anthropologie wagen, die die – wenn auch negative – „Bedeutsamkeit“ des Schrecklichen für die menschliche Existenzwertung anerkennt und zulässt. Es ist Celan selbst, der den entscheidenden Hinweis für ein solches Vorgehen liefert: Schon im *Meridian* entwirft er das Bild eines Dichters, der „nicht vergißt, daß er unter dem Neigungswinkel seines Daseins, dem Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit spricht.“<sup>4</sup> Die folgenden Ausführungen wollen genau diese Neigung nicht vergessen.

---

<sup>1</sup> Celans Verständnis der messianischen Zeit zufolge kann der Bruch in der Geschichte nur bemerkbar gemacht werden, indem sich um eine fortwährende „Zäsurierung der Zäsur“ bemüht wird, vgl. Anja Lemke: *Konstellation ohne Sterne*. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan. München 2002, S. 386.

<sup>2</sup> Uta Werner: *Textgräber*. Paul Celans geologische Lyrik. München 1998, S. 44.

<sup>3</sup> Vgl. Lemke: *Konstellation*, S. 508.

<sup>4</sup> Paul Celan: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Bd. III. Hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert. Frankfurt a.M. 2000, S. 197, im Folgenden mit der Sigle GW und der Nummer des Bandes abgekürzt.

Unter der Voraussetzung, dass das dialogische Grundmoment der *Meridian*-Rede gleichermaßen für das Spätwerk gilt<sup>5</sup>, müsste auch Celans dunkelster Band, *Fadensonnen*, im Kolorit des Kreatürlichen zu lesen sein. In seinen verstörenden Körperbildern bleibt sowohl die Ahnung des malträtierten und in Stücke gehauenen Lebendigen als auch die Zufluchtsstätte der von Geschichte geschundenen Sexualität nicht aus. Wo Memoria und Eros sich einander übergeben – könnte da nicht der Ausgangspunkt einer Begegnung kraft der Erinnerung zu suchen sein?

Der Ort des Körperinneren, des Körperoffenen hat sein Geheimnis also preiszugeben. Um die Anstrengung eines „poeto-anatomischen“ Kahlschlags zu bemessen, soll daher zunächst das entstellte Körperliche als Raum der Erinnerung in den Blick genommen werden (*Deine Augen im Arm, Eingewohnt-entwohnt*). Erst dort, im Überrest der fast bis zum Leblosen aufgeschnittenen Körperlichkeit, kann sich das problematisch gewordene Erotische neu formieren und seine Zeugungskraft zurückgewinnen (*Wirf das Sonnenjahr, Haut mal*). In der Verschränkung von Gedächtnis und Sexualität schließlich offenbart sich die Möglichkeit eines Zusammenseins, das die erotische Hingabe – und das meint hier eben auch: die Hingabe an die Toten – als Identitätswahrung gelten lässt, sich damit zugleich als Bei-mir-sein und Bei-dem-Anderen-sein figuriert (*Beider*). Die Erotisierung des leiderfüllten Gedächtnisses führt zuletzt zu einer „Mystik des Kreatürlichen“ und macht eine abschließende Auseinandersetzung mit mystischen Implikationen in Celans Lyrik unausweichlich (*Lyon, Les Archers*).

Dass Celan das Hässliche und den Zynismus der Geschichte in einer oft irritierenden Weise in seine Dichtung integriert, wird bereits an der *Todesfuge* und ihrer Rezeptionsgeschichte deutlich. Anders aber als in ihrer Funktion als Grabmal, das allein passivisch und schon dadurch existiert, dass Celans Lyrik *ist*, muss das Verstörende direkt auf den Leser einwirken, um einen lebensbejahenden Prozess in Gang zu setzen. Die Konfrontation mit den Toten kann die Lebenden verändern; sie lässt die Dichtung nicht vornehmlich als Therapie des Autors, sondern als *Therapie des Lesers* begreifen<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Selbstverständlich fasst die Rede die Essenz der bis dahin bereits vorhandenen Dichtung Celans zusammen. Sie aber einzig auf ihren rekapitulierenden Charakter zu reduzieren, wäre fatal. Mehr noch als ein bloßes Resümee lässt sich der *Meridian* auch als ein Ausblick auf die kommende Dichtung lesen, vgl. Gilda Encarnação: ‚Fremde Nähe‘. Das Dialogische als poetisches und poetologisches Prinzip bei Paul Celan. Würzburg 2007, S. 217.

<sup>6</sup> Vgl. Christian Gruber: Literatur, Kultur, Quanten. Der Kampf um die Deutungshoheit und das naturwissenschaftliche Modell. Würzburg 2005, S. 142.

## 2) Zum U-topos des sezierten Körpers

### 2.1) Der entkörperlichte Ort der Erinnerung

Im Durchgang durch die expliziteren Körpergedichte aus *Fadensonnen* – also jenes poetisch Blutrünstige, das die wortwörtliche Analyse des menschlichen Körpers zum Programm erhebt<sup>7</sup> – kann schnell der Verdacht aufkommen, dass Celan nicht länger mehr an einem Dialog mit dem Leser interessiert ist. Bezeichnenderweise hat sich die zeitgenössische Rezeption keines andern Vorwurfs so sehr bedient wie desjenigen, dass Celans Spätwerk im Grunde ein unverständliches sein und bleiben will<sup>8</sup>, scheint der Dichter doch gerade hier zurückzunehmen, was er acht Jahre zuvor noch selbst entworfen hatte: ein Gesprächsangebot, eine „Poetik des Dialogs“<sup>9</sup>.

Bei genauerer Betrachtung jedoch entpuppt sich dieses Urteil als zu voreilig. Spätestens im *Meridian* macht Celan ausdrücklich auf die enge Verkopplung von Dialog und Gedächtnis aufmerksam (die Formel lautet „solcher Daten eingedenk“, GW III, S. 196), die sich bereits in seinen frühen Gedichten<sup>10</sup> bemerken lässt. Wo sich also die Memoria zu erkennen gibt, da kann das Gespräch, das zu ihr geführt hat, nicht weit sein.

Nun offenbart aber ein unvoreingenommener Blick auf die sezierten Körperwelten in *Fadensonnen*, dass eben diese von einem „medizinischen Auge“<sup>11</sup> atomisierte Körperlichkeit von *Erinnerung durchdrungen ist*. Besonders auffällig wird das bei einem Gedicht wie *Deine Augen im Arm*, in dem das Mikrokörperliche zusammen mit poeto-topographischen Überlegungen in Erscheinung tritt:

DEINE AUGEN IM ARM,  
die  
auseinandergebrannten,  
dich weiterwiegen, im fliegen-  
den Herzschaten, dich.

Wo?

Mach den Ort aus, machs Wort aus.

<sup>7</sup> Vgl. Stephan Bleier: *Körperlichkeit und Sexualität in der späten Lyrik Paul Celans*. Frankfurt a.M. 1998, S. 158f.

<sup>8</sup> Vgl. Kai Fischer: *Fadensonnen*, in: Markus May u.a. (Hg.): *Celan-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, S. 98-105, S. 98f.

<sup>9</sup> Vgl. Bernard Fassbind: *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas*. München 1995, S. 97-106.

<sup>10</sup> Hier ist beispielhaft an *Corona* aus *Mohn und Gedächtnis* (GW I, S. 37) zu denken, das den Rausch der erotischen Begegnung zum Gedenken an die vergangene Katastrophe in Beziehung setzt, vgl. Burghard Dame-  
rau: ‚Ich stand in dir‘. Bemerkungen zur Erotik bei Paul Celan, in: ders.: *Gegen den Strich. Aufsätze zur Li-  
teratur*. Würzburg 2000, S. 54-66, S. 60.

<sup>11</sup> Ulisse Dogà: *Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk*. Aachen 2007, S. 44.

Lösch. Miß.

Aschen-Helle, Aschen-Elle – geschluckt.

Vermessen, entmessen, verortet, entwortet,

entwo

Aschen-  
Schluckauf, deine Augen  
im Arm,  
immer.

(GW II, S. 123)

Schon der Titel selbst lässt die zweideutige Lesart zu, entweder als Trost (zu einem anderen Ganzen hin) oder als Destruktion (von einem Ganzen weg) aufgefasst zu werden. Interessanterweise hat Celan im Produktionsprozess des Gedichts den gewalttätigen Aspekt der „auseinandergebrannten“ Augen erst später ergänzt, wodurch dieser im Gegensatz zum tröstenden Moment zwar etwas stärker betont, aber noch nicht zum semantischen Hegemon erklärt wird<sup>12</sup>. Wider allen Zwang zur hermeneutischen Entscheidung belässt das Gedicht das Zerstückelnde mit dem Zusammenfügenden als gleichberechtigt; Tötung und Tröstung hängen also nicht nur dem Wortlaut nach eng miteinander zusammen<sup>13</sup>. Dass demzufolge die Instanz, die „weitergewiegt“ (mehrdeutig!) und zerkleinert wird, genau derjenigen entspricht, die zwischen den Gedichtzeilen Trost erfährt, mag zwar paradox, keineswegs aber widersinnig anmuten. Durch die Polysemie des Maßnehmens und Auslöschens im Mittelteil („Mach den Ort aus, machs Wort aus./ Lösch. Miß.“) verliert das angesprochene Du seinen Raum, das lyrische Textgeschehen wird „ortlos“: Was immer auch zu Anfang des Gedichtes da war – es ist jetzt verschwunden<sup>14</sup>, von einer alles vereinnahmenden Asche (der Krematorien?) „geschluckt“. Eine genaue Ortsangabe – und mit ihr die Kartografie von körperlicher Identität – ist nunmehr unmöglich geworden, denn der notwendige Kontrast zu einer Ortsbestimmung, bei der alles einen eindeutig zugeordneten Raum ausfüllt, fehlt.

Übrig bleibt nur noch der – in lokaler Hinsicht – nicht mehr einzugrenzende Reflex des „Aschen-Schluckaufs“, den Lemke treffend als Assimilationskonflikt mit dem Vergangenen

<sup>12</sup> Vgl. Paul Celan: *Fadensonnen. Vorstufen – Textgenese – Endfassung* (Tübinger Ausgabe). Hrsg. v. Jürgen Wertheimer. Frankfurt a. M. 2000, S. 24f. Celan hatte wohl zunächst vor, die Augen als „die auseinandergeschwommenen“ zu bezeichnen, was wiederum mehr Assoziationen mit einem tröstlichen Szenario geweckt hätte. Erst danach findet sich die Korrektur „die auseinandergebrannten“.

<sup>13</sup> Vgl. auch Lemke: *Konstellation*, S. 457.

<sup>14</sup> Durchaus auch in einem literaturhistorischen Sinne zu verstehen. Nicht von ungefähr kommt Bayerdörfer in einer frühen Untersuchung auf den Umstand zu sprechen, „in welchem Ausmaß hier [in den *Fadensonnen*-Gedichten, M.R.] gegen traditionelle ‚lyrische‘ Diktion Sturm gelaufen wird“, vgl. Hans-Peter Bayerdörfer: *Poetischer Sarkasmus. ‚Fadensonnen‘ und die Wende zum Spätwerk*, in: *Text+Kritik*, 53/54 (1977), S. 42-54, S. 50. Für Celan hatte sich die Tradition als problematisch erwiesen, weil sie „die Katastrophe nicht verhindern konnt[e], ja, weil sie letztlich an der Schaffung ihrer Voraussetzungen beteiligt [war]“, vgl. Simone Schmitz: *Grenzüberschreitungen in der Dichtung Paul Celans*. Heidelberg 2003, S. 24.

umschreibt: „Die Erinnerung wird nicht verdaut, sie verweigert sich der Aneignung ebenso wie der Loslösung von ihr. Sie stellt im Schluckauf die unkontrollierbare Unterbrechung des Redeflusses dar, unterbricht den Wortwerdungsprozeß, lässt Sprache jäh abreißen [...]“<sup>15</sup>. Dennoch wird der Dialog nicht einfach aufgelöst, denn „deine Augen“ sind ja immer noch anwesend. Unter der Voraussetzung, dass es sich hierbei nicht um ein Selbstgespräch des lyrischen Subjektes handelt<sup>16</sup>, bliebe dann nur die Vermutung, dass der „Aschen-Schluckauf“ den letzten kommunikativen Reflex bildet, zu dem das entmaterialisierte Du noch fähig ist. Er beschrieb dann einen körperlichen – oder genauer: einen ent-körperlichten, da von der Asche völlig absorbierten – Vorgang, der das Erinnerte immer wieder vergegenwärtigt und mit ihm in ständigem Widerstreit bleibt: ein einziger Dialog mit dem Gedächtnis. Entgegen ihrer zerstörerischen Konnotation *perpetuiert* die Asche – als Reminiszenz an das, was einmal Körper war – das Gespräch, sie bringt es eben nur *fast* zum Verstummen<sup>17</sup>. Der Raum, der das Gespräch trägt, wird zwar von ihr ganz ausgefüllt, aber es bleibt – ein Raum.

Die Formulierung einer „Ortlosigkeit der Erinnerung“<sup>18</sup> ist darum auch für den Kontext des Gedichts zumindest irreführend. Es stimmt zwar, dass das Gedicht eine Verneinung des locus operandi in die Wege leitet; aber negiert wird *die Frage nach dem Ort*, nicht der Ort selbst: „entwo“, und eben nicht „entdort“. Das Frageverbot resultiert richtigerweise aus dem Umstand, dass das, wonach gefragt werden würde, erst noch gefunden werden muss<sup>19</sup>, bevor darauf gezeigt werden kann. Ein Zeigeverbot hingegen wäre erst dann angebracht, wenn der Ort, auf den es ankommt, überhaupt nicht existiert. *Aber er existiert*. Die Unmöglichkeit, nach ihm zu fragen, liegt in seinem Anspruch, kein rein körperlicher mehr zu sein<sup>20</sup>. Doch die notwendigen Rezeptoren, ihn zu erspüren, werden vom Gedicht gleich mitgegeben, sie gehören sozusagen zum poetischen „Lieferumfang“. Denn es ist ja immer noch das faktisch erzeugte Textgewebe der Person Celan, das die Erinnerungsarbeit leistet, wenngleich auch das textinterne Ich nicht mehr als sichtbare Instanz emergiert<sup>21</sup>. Das Gedicht Celans eröffnet somit „einen unei-

<sup>15</sup> Lemke: Konstellation, S. 459.

<sup>16</sup> Vgl. Encarnação: Nähe, S. 38f.

<sup>17</sup> Zum Schweigen als Aufrechterhaltung des messianischen Bruchs vgl. Tobias Tunkel: ‚Das verlorene Selbe‘. Paul Celans Poetik des Anderen und Goethes lyrische Subjektivität. Freiburg im Breisgau 2001, S. 161.

<sup>18</sup> Lemke: Konstellation, S. 456.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 457.

<sup>20</sup> Damit wäre Dameraus These einer das bloß Körperliche transzendierenden Vergeistigung – und seit wann wäre Textarbeit keine Arbeit des Nous? – auf einer nicht-erotischen Ebene bestätigt, vgl. Damerau: Bemerkungen, S. 56.

<sup>21</sup> Diese Beobachtung führt Michael Jakob zu der These, dass das nicht-pronominal ausgedrückte „Ich [...] das Gedicht selbst“ sei, vgl. ders.: Das ‚Andere‘ Paul Celans oder von den Paradoxien relationalen Dichtens. München 1993, S. 350. Mehr noch aber als ein Subjekt, das des expliziten Ausdrucks nicht bedarf, um seiner bewusst zu sein, kann das Gedicht auch einen Raum vorstellen, in dem das echte Zeigen – das zwar

gentlichen Raum der Erinnerung. Es erinnert nicht nur an *etwas*, sondern geht gleichzeitig den *Weg* dieser Erinnerung<sup>22</sup>, es geht den „Weg der Kreatur“ (GW III, S. 199ff.) auch hier und erinnert an das Grauen einer versehrten Menschlichkeit, indem es den lyrischen Text-Körper eben diese Versehrtheit spüren lässt<sup>23</sup>. Was nach der brutalen „Entschlackung“ (vgl. *Entschlackt*, GW II, S. 182) noch übrig bleibt, ist eine Kreatur, die vielleicht gerade aufgrund ihrer physischen wie psychischen Versehrtheit und der Nähe zum endgültigen Verstummen (wieder?) auf der Schwelle zum Menschsein ist.

Inwiefern die Reduktion des Körperlichen eine Aufgabe inauguriert, welche „die die Überlebenden Über-Lebenden“<sup>24</sup> betrifft und ein „bloßes“ Totengedächtnis übersteigt, kann unter Berücksichtigung des Gedichts *Eingewohnt-entwohnt* weiter erhellt werden. Zunächst das gesamte Gedicht:

EINGEWOHNT-ENTWOHNT,  
einentwohnt,  
die gehorsame Finsternis: drei  
Blutstunden hinterm  
Blickquell,  
die Kaltlicht-Ozellen,  
ummuttert von Blendung,  
das dreizehn-  
lötige Nichts:  
über dich, mit  
der Glückshaut,  
stülpt sichs  
während der  
Auffahrt. (GW II, S. 156)

Seit Pöggelers Mystik-Aufsatz<sup>25</sup> liegt eine eindeutig mystische Interpretation des Gedichtes vor; die Vokabel der „Einwohnung“ scheint eine mystische Lesart in Bezug auf die Schechina<sup>26</sup> auch fast zwingend herauszufordern. Laut Pöggeler selbst ist die Schechina „die Einwoh-

---

wortlos, aber immer noch ein körperliches ist – wieder möglich wird.

<sup>22</sup> Tunkel: Poetik, S. 237.

<sup>23</sup> Vgl. Bleier: Körperlichkeit, S. 78. Die konkrete Nachempfindung des geschichtlichen Leids geht über die temporäre Restauration der Entlebten hinaus, vgl. Werner: Textgräber, S. 44. In Bezug auf die noch Lebenden hat ein solcher Versuch vielmehr die Restauration der noch verfügbaren und unzerstörten Menschlichkeit zum Ziel, siehe Kapitel 3 und 4.

<sup>24</sup> Lydia Koelle: Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoa. Mainz 1997, S. 37.

<sup>25</sup> Otto Pöggeler: Sein und Nichts. Mystische Elemente bei Heidegger und Celan, in: Wolfgang Böhme (Hg.): Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Frankfurt a.M. 1987, S. 270-301, S. 299-301. Seitdem dient das Gedicht vor allem als Referenz; ein eigenständiger Kommentar zu *Eingewohnt-entwohnt* liegt, soweit ersichtlich, noch nicht vor.

<sup>26</sup> Vgl. Irene Fußl: ‚Geschenke an Aufmerksame‘. Hebräische Intertextualität und mystische Weltauffassung in der Lyrik Paul Celans. Tübingen 2008, S. 80. In ihren kurzen Ausführungen bezieht sich Fußl auf Pöggeler.



nung Gottes unter den Menschen, die Gemeinde Gottes, aber auch das Exil<sup>27</sup>, das Scholem zufolge aus der „Trennung des männlichen und weiblichen Prinzips in Gott“<sup>28</sup> resultiert. Im Lebensbaum der Kabbala befindet sich die Sefira der Schechina zuunterst, sie ist also am weitesten von der höchsten Manifestation Gottes entfernt<sup>29</sup> und wird deshalb auch als göttliche Leidensgestalt identifiziert<sup>30</sup>.

Es liegt nun nahe, die Semantiken von „Licht“ und „Auffahrt“ auf das göttliche Leiden zu beziehen, das angesprochene „Du“ also mit der Schechina gleichzusetzen. Als Alternative der Apostrophe sieht Pöggeler lediglich „den Dichter“<sup>31</sup>, der ihr gleich an der Exilierung leide und sich eine „Auffahrt“ aus „dem Nichts“ erhoffe. Indem er den Dichter in seinem Sehnen von der Schechina abhängig macht, umgeht Pöggeler das Problem einer Wahl: Der Überlebende als jüdischer Dichter erfährt die Katastrophe als fortwährendes Exil fern der Heimat<sup>32</sup>, er ist notwendig mit der Schechina assoziiert<sup>33</sup>. Aber doch erst dort, wo der Überlebende vom Dichter getrennt wird<sup>34</sup>, wird eine wirkliche Vermittlung offenbar; der mystischen Interpretation Pöggelers folgt eine existenzphilosophische (hier nur angedeutet), deren Gemeinsamkeit in der vom Gedicht aufgeworfenen Stoßrichtung besteht.

Der Titelneologismus hätte dann nicht mehr so viel mit dem Aufstieg oder Fall der Schechina zu tun<sup>35</sup>, sondern die Darstellung höchster Befremdung zum Ziel. Durch die Aneinanderreihung der beiden Präfixe „ein-“ und „ent-“ lassen sich die positiven von den negativen Konnotation nicht eindeutig trennen, der Prozess der „Einentwohnung“ ist also ein heilender und ein schmerzender (siehe oben die Parallele zu Trost und Tod) zugleich gewesen: Das zutage tretende Du hat sich förmlich „in die Finsternis hinein“ entwohnt, während es im selben Zug die Chance („Glückshaut“?) wahrnahm, die ihm der Aufenthalt abseits des Gewöhnlichen bot; denn die Finsternis, das ist der un-gewöhnliche, der un-bewohnte Ort. Das Potenzial der Durchquerung der Finsternis, der „Auffahrt“ durch sie hindurch, besteht im Ausmachen eines Ortes „drei/ Blutstunden hintern/ Blickquell“. Pöggeler bezieht diese Ortsangabe auf die Finsternis selbst. Ein Bezug zum Erinnerungsvermögen scheint aber nicht minder plausibel,

---

<sup>27</sup> Pöggeler: *Sein*, S. 289.

<sup>28</sup> Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960, S. 145.

<sup>29</sup> Zur jüdischen Mystik vgl. Fußl: *Geschenke*, S. 20-24 und S. 77f. sowie Bleier: *Körperlichkeit*, S. 143-146.

<sup>30</sup> Vgl. Timothy Boyd: ‚dunkeler gespannt‘. *Untersuchungen zur Erotik der Dichtung Paul Celans*. Heidelberg 2006, S. 203f. Da es hier um die *Kritik* einer rein mystischen Lesart im Sinne Pöggelers geht, werde ich die erotischen Aspekte der Schechina zunächst unberücksichtigt lassen.

<sup>31</sup> Vgl. Pöggeler: *Sein*, S. 300.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 301. Zum Exil vgl. auch Schmitz: *Grenzüberschreitungen*, S. 15f.

<sup>33</sup> Kapitel 4 wird die Affirmation mystischer Elemente in Celans Dichtung problematisieren.

<sup>34</sup> Das Gedicht, sofern es sprechen soll, spricht immerhin zu einem Nicht-Dichter, vgl. *GW III*, S. 196.

<sup>35</sup> Vgl. Pöggeler: *Sein*, S. 299.

eröffnet doch Blut wesensmäßig das Körperinnere, und auch das Gehirn – zentrales Organ für Lebenserhaltung und Gedächtnis – liegt bezeichnenderweise „hinterm/ Blickquell“. An dieser Stelle könnte das Gedicht also auf ein zunächst noch Unsichtbares hinweisen, das dem in *Deine Augen im Arm* bereits zuvor erschlossenen Raum sehr ähnlich ist.

Die „Finsternis“ könnte demgemäß als Gedächtnis konkretisiert werden. Sie wird mit dem Tribut des Gehorsams ausgestattet, weil sie immer wiederkehrt: Die Erinnerung an das Bedrängende ist nicht auslöschar. Unter der Annahme, das die „gehorsame Finsternis“ mit dem „dreizehn-/ lötigen Nichts“ übereinstimmt, ließe sich dessen demonstrativer Charakter bekräftigen. Denn das „dreizehnlötige“<sup>36</sup> Nichts ist das unvollständige Nichts, es lässt noch das Andere in Form des „Kaltlichts“ zu, das der niederste Lichtsinn („Ozellen“) noch gerade so gewahren kann. Dass das „vernichtete“ (vgl. *Einmal*, GW II, S. 107) Gedächtnis die Fährtsuche nach den Funken des Anderen gerade ermöglicht und eben nicht blockiert, lässt darauf schließen, dass es sich hierbei nicht nur um das Andere der Toten, sondern auch um dasjenige der Lebenden handelt<sup>37</sup>. Das sechzehnlötige, reine Nichts – das ist der endgültige Tod, das ist die un-erinnerte Katastrophe, die auch die noch Lebenden ermordet<sup>38</sup> und sich der Aufgabe des ganzheitlichen Menschengedächtnisses versagt.

Um von der Finsternis „ummuttert“ zu werden, ist natürlich ein Tribut erforderlich. Nicht das Beidäugige, sondern die Ozelle, nicht das ganz Gebliebene, sondern das Unvollständige hat einen Anspruch darauf, vom löchrigem Nichts, das den „Lichtsinn“ freigibt, „überstülpt“ zu werden. Mit dem Hinweis Yoshihiko Hiranos, dass sich ab *Sprachgitter* der Besetzungsstab tierischer Akteure in Celans Gedichten von größeren Säugetieren hin zu kleinerem „Getier“ verschiebt<sup>39</sup>, können die „Kaltlicht-Ozellen“ als Befund einer poetologischen Mikroskopie gelesen werden, die vom Ganzen ins Partielle dringt: Die Analyse des Menschenkörpers geht notwendig mit einem gesteigerten Interesse an den „gebeugteren Kreaturen“ (vgl. GW III, S. 197) einher, die höhergelegene Geistwelt des homo sapiens korrodiert<sup>40</sup>. Das Zwitterhafte aus Blendung und Fürsorge, das der Finsternis anheimgegeben ist, steht dann für einen dialektischen Prozess der Existenzwerdung, den das angesprochene Du zu durchleiden hat und der

---

<sup>36</sup> Reines Silber wurde früher als „sechzehnlötig“ bezeichnet, vgl. den Kommentar Barbara Wiedemanns zu *Eingewohnt-entwohnt* in Paul Celan: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. v. Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 765. Diese Hintergrundinformation fehlte Pöggeler offenbar; er spricht der Dreizehn des „dreizehnlötigen Nichts“ lediglich die geläufige Bedeutung einer Unglücksziffer zu, vgl. Pöggeler: Sein, S. 300.

<sup>37</sup> Vgl. Bleier: Körperlichkeit, S. 60f.

<sup>38</sup> Vgl. Lemke: Konstellation, S. 315.

<sup>39</sup> Vgl. Yoshihiko Hirano: Naturwissenschaften und Medizin, in: May: Celan-Handbuch, S. 275-277, S. 277.

<sup>40</sup> Vgl. Encarnação: Nähe, S. 175.

über das Ende des Gedichts hinaus andauert: Blendung ist er, weil er für die „in Pestlaken eingehimmelte“ (vgl. *Eingehimmelt*, GW II, S. 153) Kreatur den größten Schmerz bereithält, und Fürsorge, weil seine „Letztwand“ (vgl. *Redewände*, GW II, S. 211) paradoxerweise ein vorübergehendes Purgatorium *sein kann*.

An dieser Stelle schließlich würde eine existenzielle Lesart von *Eingewohnt-entwohnt* wieder mit einer mystischen Lesart kongruent laufen. Der größte Unterschied zwischen beiden Interpretationsansätzen bestünde allerdings darin, dass im zweiten Fall eine Mensch-Gott-Vereinigung angestrebt ist (die Dichter-Schechina Pöggelers mit dem Sakralen), die im ersten Fall ausgeschlossen sein muss, wenn Existenzphilosophie nicht Mystik werden will<sup>41</sup>. Eine rein mystische Deutung wird jedoch schon allein durch Celans ambivalentes Verhältnis zur jüdischen Mystik erschwert<sup>42</sup>. Zumindest kann deshalb gesagt werden, dass die „Auffahrt“ durchs „Nichts“ eine Mensch-Mensch-Begegnung möglich bleiben lässt, eine Konstellation, die trotz der Höllenfahrt ins Mikrokosmische dem Anspruch des Dialogischen in Celans Lyrik wieder näher kommt. Mehr noch als mit der vermeintlichen Vereinzelung scheint Celan das Körperinnere bzw. seine Auflösung mit der Möglichkeit zu assoziieren, neue Wege „der Wiedervereinigung zu finden“<sup>43</sup>, den Menschen nach dem fatalen Bruch zu „enteinsamen“ (vgl. *Ausgerollt*, GW II, S. 193). Wo aber das Körperliche, mithin auch das Tierische neu verhandelt werden muss – da wird auch die Sexualität wieder dringlich.

---

<sup>41</sup> Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. Schriften, Bd. IV. Würzburg 2009, S. 157f.

<sup>42</sup> Vgl. *Encarnação: Nähe*, S. 165. Siehe auch Kapitel 4.

<sup>43</sup> Ebd., S. 51.

## 2.2) Das Geschlechtliche als Problem und als Hoffnung

„Mit dem menschlichen Leib sind seit den Konzentrationslagern entsetzlichste Assoziationen verbunden. Die Berührung des anderen kann zur Berührung mit Geschichte werden. Alles Körperliche ist grauenhaft zwiespältig geworden.“<sup>44</sup> Diese Ausführungen Dameraus können durchaus in Bezug auf Celans gesamtes Werk gelesen werden. Schon seine frühe Dichtung ist von erotischen Anspielungen und Eindeutigkeiten<sup>45</sup> durchzogen, die von der starken Tendenz unterlegt sind, „das Erotische in der Auseinandersetzung mit der Geschichte wiederzugewinnen“<sup>46</sup>. Dameraus These zufolge bedient sich Celan dabei einer „Vergeistigung des Sexuellen“ durch das Gedicht: Indem die erotische Begegnung nicht mehr nur in eine körperliche, sondern auch in eine zeitgleich geistige Komponente zerfällt, wird das Geschlechtliche für die „Sublimierung [...] über eine historische Hypothek hinaus“<sup>47</sup> wieder frei. Daraus resultiert jedoch eine heikle Verbindung zwischen Eros und Memoria<sup>48</sup>, denn die katastrophische Erinnerung verlangt ja im selben Maße nach einem neuen Körperverhältnis, wie sie das erotische Spiel der alten Körperwelten blockiert. Besonders spannend wird diese Beobachtung daher gerade vor dem Hintergrund der einsetzenden „Vivisektion [...] eine[s] noch lebenden Körper[s]“<sup>49</sup> in den *Fadensonnen*-Gedichten: In einem grauen Raum der Asche und der Finsternis, der pures Gedächtnis ist – wo kann da noch Platz für Erotik sein?

Eine erste Antwort darauf liefert unter anderem das Gedicht *Wirf das Sonnenjahr*, das mit seinem zellulären Vokabular wiederum in den Bereich des Mikroskopischen weist.

WIRF DAS SONNENJAHR, an dem du hängst,  
über den Herzbord  
und rudere zu, hungre dich hinfort, kopulierend:  
zwei Keimzellen, zwei Metazoen,  
das wart ihr,  
das Unbelebte, die Heimat,  
fordert jetzt Rückkehr –:  
später, wer weiß,  
kommt eins von euch zwein  
gewandelt wieder herauf,  
ein Pantoffeltierchen,  
bewimpert,  
im Wappen.

(GW II, S. 203)

<sup>44</sup> Damerau: Bemerkungen, S. 56f.

<sup>45</sup> Vgl. Giuseppe Bevilacqua: *Auf der Suche nach dem Atemkristall. Celan-Studien*. München/ Wien 2004, S. 16f.

<sup>46</sup> Damerau: Bemerkungen, S. 57. Vgl. hierzu auch Bevilacquas Deutung des *Chanson einer Dame im Schatten* bei Bevilacqua: *Atemkristall*, S. 27f.

<sup>47</sup> Damerau: Bemerkungen, S. 57.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 60.

<sup>49</sup> Dogà: *Spätwerk*, S. 44.

Die „Keimzellen“ und „Metazoen“ können zunächst als die niederste Lebensform, damit als die körperloseste Entität identifiziert werden, zu denen Lebendiges überhaupt fähig ist; gleichwohl wird Celan über die Lektüre von Freuds *Jenseits des Lustprinzips* schon diesen allerersten Mikroorganismen den Eros zugesprochen haben<sup>50</sup>. Daraus ließe sich folgern, dass trotz der leibfeindlichen Umgebung, trotz der schmerzlichen Forderung des „Unbelebten“ der Wille zum „Hinforthungern“ vorhanden bleibt. Unter der Prämisse, dass Celan die Implikationen der Freudschen Ausführungen übernimmt, besteht nun die Haupteigenschaft der Keimzellen Freud zufolge in ihrem Streben, sich miteinander zu vereinigen, wohingegen diejenige der Metazoen in ihrem Potenzial zu sterben – und also auch zu leiden – liegt<sup>51</sup>. Zugleich offenbart das Gedicht, dass der Zustand des Zellulären ein nunmehr vergangener ist („das wart ihr“), die Angesprochenen sich also wieder in der leblosen „Heimat“ befinden: Es dürfte nicht allzu abwegig sein, diese „Heimat“ mit dem fraglichen Nicht-Ort der Erinnerung gleichzusetzen. Wenn nun aber, wie der vierte Vers beschreibt, die Keimzelle nicht vom Metazoon getrennt werden kann, das gemeinte Ihr also sowohl „kopulierend“ als auch leidend zu sein und zu bleiben hat – dann ist echter Lebensvollzug nur noch als „ent-lebter“ möglich, dann kann auch der Eros nur *kraft* des Schmerzes existieren, den das absolute Gedächtnis der Geschichte in ihm hervorruft. Im Anschluss an Damerau muss daher festgehalten werden: Wenn für Celan überhaupt noch die Möglichkeit einer heilsamen Sexualität nach der Shoa besteht, so muss auch sie notwendigerweise mit dem existenziellen Leib<sup>52</sup> und seiner Versehrtheit operieren. Zu einem ganz ähnlichen Resultat gelangt auch Bleier in seiner Analyse des Gedichtes *Aus Engelsmaterie* (GW II, S. 196), dessen Verse von einer intensiven Auseinandersetzung Celans mit der jüdischen Mystik und ihrer Sexuelsymbolik zeugen<sup>53</sup>. Bleier stößt dabei auf von Celan unternommene Modifikationen, die das Sexualverständnis der mystischen Überlieferung grundlegend umgestalten:

Eine der zentralen Funktionen kabbalistischer Rituale besteht nun zweifellos in der Verbindung des Menschen als Mikrokosmos mit dem Makroanthropos Adam Kadmon bzw. Gott. [...]. Während aber die sexuellen Identifizierungen der Kabbala auch in ihrer Aktualisierung rituell eingebunden bleiben, sind die Identifizierungen des Gedichts [*Aus Engelsmaterie*, M.R.] nicht rituell vermittelt, sondern radikal individualisiert. Diese Individualisierung wird begleitet von körperlicher Fragmentarisierung: Die Körper sind nur als Geschlechtsorgane präsent.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Celan: Gedichte, S. 783. Wiedemann führt dort außerdem eine Passage aus Freuds Schrift an, die den Titelausdruck des „Sonnenjahres“ in die Nähe zur Verschmelzung ‚einer männlichen und einer weiblichen‘ Substanz stellt.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Vgl. Jakob: Paradoxien, S. 357.

<sup>53</sup> Vgl. Bleier: Körperlichkeit, S. 143, sowie ausführlicher Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 229-250.

<sup>54</sup> Bleier: Körperlichkeit, S. 181.

Die Analogie, die Bleier hier anklingen lässt, ist für den Zusammenhang von Erotik und Erlösung höchst bemerkenswert. Denn was sich „radikal individualisiert“ und von einem bestehenden Kollektiv, mithin von dessen „Mitgegebenem“ distanziert, kann nicht länger auf die Heilkraft der überlieferten Rituale setzen, sondern muss sich in seiner Einsamkeit erst neue Heilswege erschließen: Der Körper des vermittelnden Kollektivs „aus Engelsmaterie“ fehlt, und darum muss auch den Geschlechtsorganen der übrige Leib, das „ganze Andere“ erman- geln. Erst Reduktion, Fokussierung auf die Zeugungskraft lässt den von der Historie misshan- delten Eros wieder zu sich kommen, erst „die Auflösung des Organismus als Öffnung des Körpers für andere Konnexionen“<sup>55</sup> lässt nach dem Versagen der Tradition das Zukünftige wieder zu<sup>56</sup>. Diese Restrukturierung des minimierten Körperlichen drückt sich in *Wirf das Sonnenjahr* im Aufstieg des „Pantoffeltierchens“ aus, das als „eins von euch zwein“ gleich- wohl die Erinnerung einer vorausgehenden Zweisamkeit („Gemeinschaft“) in sich trägt. In dieser Lesart ließen sich indes auch die „Keimzellen“ mit dem konzentrierten „Phallischen“ und der „Wurzelkrone“<sup>57</sup> in *Aus Engelsmaterie* parallelisieren, von denen ein jedes erst im Beilager mit einem anderen körperlichen Fragment die „Mystik“ der Zeugung hervorrufen kann. Erst das aller kleinste also, das am meisten verdichtete besitzt in den Versen Celans wie- der genügend Potenz, den enterotisierten Raum der Erinnerung zu beleuchten (vgl. den „Leuchtkäfer“ aus *Lippen, Schwellgewebe*, GW II, S. 206)<sup>58</sup>: „Im Beischlaf erwacht die Ge- schichte“<sup>59</sup> nicht nur zu dessen Verwundung, sondern auch zu deren Heilung.

Eine Diskussion der Erotik innerhalb Celans später Lyrik darf *Haut mal* nicht außer Acht las- sen. Mit den bisherigen Beobachtungen eröffnet sich freilich eine Deutungstendenz, die der Radikalität dieses wahrscheinlich eindrücklichsten Gedichtes Celans in nichts nachsteht.

HAUT MAL

Unentsühnte,  
Schlafsuchtige,  
von den Göttern Befleckte:

deine Zunge ist rußig,  
dein Harn ist schwarz,  
wassergallig dein Stuhl,

du führst,

---

<sup>55</sup> Dogà: Spätwerk, S. 56.

<sup>56</sup> Vgl. Damerau: Bemerkungen, S. 57 und S. 59.

<sup>57</sup> Im Neologismus der „Wurzelkrone“ vermutet Bleier eine „gleichermaßen kühne wie komplexe Metapher“, die „Phallus und Vagina aufeinander bezieh[t]“, in der folglich die Geschlechtlichkeit der höchsten Sefira Kether („Krone“) sowie diejenige der Schechina („Gefäß“) hermaphroditisch angelegt ist, vgl. Bleier: Kör- perlichkeit, S. 157f.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu auch ebd., S. 38ff.

<sup>59</sup> Damerau: Bemerkungen, S. 61.

wie ich,  
unzüchtige Reden,

du setzt einen Fuß vor den andern,  
legst eine Hand auf die andre,  
schmiegst dich in Ziegenfell,

du beheiligt  
mein Glied.

(GW II, S. 220)

Auf den ersten Blick auffällig ist der häretische, explizit „unzüchtige“ Redestil des lyrischen Ichs. Ihm haftet ein blasphemischer<sup>60</sup> Zug an, der mit der Nennung der „von den Göttern Befleckte[n]“ korreliert und ein umgekehrtes Anathema installiert: Nicht das Menschliche hat die Verunreinigung des Göttlichen und damit seinen eigenen Ausschluss veranlasst, sondern die Götter haben das Menschliche „befleckt“. In der Konsequenz ist daher auch die Richtung der Bestrafung pervertiert: Anstelle desjenigen, der die Verbannung ausspricht, ist Gott derjenige, der sie erleidet<sup>61</sup>. Dass eben diese Gottesanklägerin dann auch noch das an der Kulmination des Gedichtes stehende Glied des maskulinen Redners „beheiligt“, muss als unübersehbare Herausforderung des Einen gelesen werden. Für Dogà steht daher der Mensch „Gott ‚phallich‘ und nicht mehr ihm ‚zulieb‘ gegenüber“, der aufragende Phallus wird so zur „Allegorie des allein stehenden Subjekts“<sup>62</sup> und zum Symbol des Widerstandes gegen einen Gott und seine Traditionen, der „schwieg und die Grausamkeiten des Holocaust zuließ, ein Gott, ‚der dies alles wollte, der dies alles wußte‘“<sup>63</sup>. Konnte Sex im Frühwerk häufig noch von der Ekstase eines *Officium divinum* in Dienst genommen werden (vgl. beispielsweise *Corona*)<sup>64</sup>, so verliert der in *Haut mal* dargestellte Akt seine divine Komponente: *Sex wird ent-göttlicht, radikal vermenschlicht, er ist in seinem Vollzug die Zurückweisung Gottes und alleiniger Dienst am Menschlichen*. In der „befleckten“ weiblichen Gestalt lässt sich so das Sinnbild einer vollkommen von Gott abgefallenen Schechina erkennen<sup>65</sup>, die die Sehnsucht nach der Einheit und Erlösung Gottes<sup>66</sup> aufgegeben und sich stattdessen „radikal den Menschen und dem Leid zugewandt“<sup>67</sup>, auf den Pfad der Kreatur begeben hat. Mit seiner Vermenschlichung der Schechina setzt und hält *Haut mal* das Göttliche außerhalb der erotischen Beziehung: Sex und das ihm inhärente mystische Moment treffen nur noch auf den Menschen zu<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> Vgl. Boyd: Erotik, S. 265.

<sup>61</sup> Vgl. Dogà: Spätwerk, S. 60f.

<sup>62</sup> Ebd., S. 69.

<sup>63</sup> Encarnação: Nähe, S. 49.

<sup>64</sup> Vgl. auch Damerau: Bemerkungen, S. 54f., sowie Bevilacqua: Atemkristall, S. 14f.

<sup>65</sup> Vgl. Boyd: Erotik, S. 294ff.

<sup>66</sup> Vgl. Pöggeler: Sein, S. 295f.

<sup>67</sup> Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 244.

<sup>68</sup> Vgl. Boyd: Erotik, S. 282.

Nun bildet aber die fundamentale Erneuerung der Sexualität nicht den einzigen Topos des Gedichts. In seiner auf die Thematik der Psychose konzentrierten Untersuchung verdeutlicht Peter Horn, dass es Celan in *Haut mal* gleichermaßen um eine Kritik der traditionellen Krankheitslehre in Auseinandersetzung mit Hippokrates geht<sup>69</sup>. Im Vordergrund steht hierbei die klassische Interpretation der Erkrankung als Stigma, deren Behandlung lediglich in der Wiederherstellung des körperlichen Zustandes vor ihrem Ausbruch besteht<sup>70</sup>, und deren erfolgreiche Bewältigung eben nicht, wie in der Psychotherapie, ein existenzielles Über-sich-hinauswachsen bedeuten kann<sup>71</sup>. Die Destruktion einer medizinischen Tradition – und das meint in Bezug auf Hippokrates: vor allem einer körperlichen<sup>72</sup> – harmoniert in beachtenswerter Weise mit der zuvor herausgestellten Lossagung von religio-sexueller Überlieferung. Wie schon in *Wirf das Sonnenjahr* wird hier die Notwendigkeit einer rigiden Individualisierung propagiert, die nun jedoch noch sehr viel stärker das in Ungnade gefallene Tradierte trifft: *Haut mal* initiiert in der Radikalität seiner Bilder<sup>73</sup> einen Abnabelungsprozess vom unhaltbar gewordenen (kulturellen und religiösen) Kollektiv, der diesem das komprimierte Erotische, die Gemeinschaft „aus zweien“ entgegensetzt.

Vollständige Abkehr aber von der Tradition ist unmöglich. Ihre Grundprägungen, ihre Verstrickungen und „Großknoten“ (vgl. *Die Stricke*, GW II, S. 190) sind uns „aufs unauslöschlichste“ eingraviert. Selbst noch jenes dezentralisierte Geschlechtliche, um das sich Celans *Faden-sonnen*-Band so hingebungsvoll bemüht, enthält Bruchstücke des Überkommenen<sup>74</sup>, die in ihm als Gedächtnis einer verlorenen Ganzheit, „Körperlichkeit“ fortleben. Progression durch die Geschichte kann daher immer nur der Fortschritt der einzelnen, sich stetig modifizierenden Tradition sein; was von *ihrem* Standpunkt aus die Grenzen des Bestehenden neu auslotet, erscheint als Blasphemie<sup>75</sup>.

---

<sup>69</sup> Vgl. Peter Horn: *Die Garne der Fischer der Irrsee. Zur Lyrik von Paul Celan*. Oberhausen 2011, S. 206ff.

<sup>70</sup> Vgl. Horn: *Garne*, S. 208.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu beispielsweise Emmy van Deurzen: *Everyday Mysteries. A Handbook of Existential Psychotherapy*. New York 1997, S. 48. Dass dieses Neudenken von Erkrankung und Krise für Celan kein unwichtiger oder gar unbekannter Zusammenhang ist, belegen die zahlreichen Schriften von Karl Jaspers, allen voran dessen *Allgemeine Psychopathologie*, in Celans Privatbibliothek, vgl. John Felstiner: *Paul Celan. Eine Biographie*. 2. Aufl. München 2010, S. 300.

<sup>72</sup> Vgl. Horn: *Garne*, S. 207. In der poetischen Argumentationskette von *Haut mal* sieht Horn Hippokrates als geschichtliches Korrektiv, mit dessen Hilfe Celan die Einseitigkeit der zeitgenössischen Medizin zu kritisieren vermag. Eine auf die *gesamte Überlieferung der Körperlichkeit* ausgerichtete Deutung müsste hingegen Hippokrates' Schriften als Ursprung des körperlichen Reduktionismus und damit zugleich deren mitgemeinte Kritik anerkennen.

<sup>73</sup> Vgl. Boyd: *Erotik*, S. 291.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu auch Ulrich Baer: *Traumadeutung. Die Erfahrung der Moderne bei Charles Baudelaire und Paul Celan*. Frankfurt a.M. 2002, S. 258.

<sup>75</sup> Vgl. Schmitz: *Grenzüberschreitungen*, S. 24ff., sowie Bleier: *Körperlichkeit*, S. 164 und S. 170.



Die neue, vollkommen auf den Menschen ausgerichtete Erotik in *Haut mal* kann daher gar nichts anderes sein als ein Affront gegen Gott. Gleichwohl ist Celans späte Körperlyrik durch eine Bewegung ins Innere, sozusagen in die „Eingeweide des Kreatürlichen“ gekennzeichnet, die dem erwartbaren Impetus einer Gottesherausforderung zuwider läuft. Dogà sieht deshalb einen Prozess „vom Aufrechtstehen zum Hereinstehen“<sup>76</sup> des Phallus am Werk, der fernab von Gott direkt in den genuin menschlichen Bereich hinein weist. Als „existenzieller Einstand“ bedeutet diese Bewegung deshalb kein Über-Gott-hinaus, sondern lediglich ein kontinuierliches Von-ihm-fort: Wo sich dem Schutz Gottes und der Traditionen freiwillig versagt wird, da entsteht schließlich der Raum für eine bisher ungenutzte Möglichkeit – *das Entstehen des Menschen für sich selbst*.

---

<sup>76</sup> Vgl. Dogà: Spätwerk, S. 70.

### 3) Das Gedächtnis als Ausgangspunkt radikaler Menschlichkeit

Im vorangegangenen Kapitel wurde das Noch-gerade-so-Körperliche, das in *Fadensonnen* zum poetischen Ausdruck gelangt, sowohl im Hinblick auf seine Gedächtnisleistung als auch seinen erotischen Gehalt untersucht. Dabei konnte zunächst festgestellt werden, dass die Erinnerung dort besonders ausgeprägt zu sein scheint, wo sie kaum noch einen Bezug zum ganz gebliebenen Leib aufweist. Eben diese Leibzerteilung – und der mit ihr einhergehende Distanzgewinn zum historischen Kollektiv – bildet nun aber auch die Voraussetzung für die Rettung des „befleckten“ Eros; in Celans später Dichtung fallen demgemäß das absolute Gedächtnis und die noch einzige Möglichkeit der (erotischen) Begegnung in eins. Lässt sich da nicht vermuten, dass das Gedächtnis – neben der Bewahrung des katastrophischen Datums<sup>77</sup> – auch einen wortwörtlich „erotischen“, das meint auf die „Über-Lebenden“ bezogenen Aspekt besitzt – der Eros also sozusagen die Memoria „befruchtet“? Das „Schreiben für die Toten“<sup>78</sup> und die Aufrechterhaltung ihres Andenkens wäre demzufolge nicht mehr „nur“ Motiv von Celans Dichtung, sondern es bildete erst die *Voraussetzung* für den einzigen Weg, den zu beschreiten der Menschheit im Angesicht der Shoa noch übrig bleibt: Nicht mehr bloßes Totengedächtnis auf Grundlage des existenziellen Gesprächs<sup>79</sup>; sondern *radikales Menschsein auf Grundlage der absoluten Menschenkommemoration*.

Eine Vielzahl von Gedichten aus *Fadensonnen* unterstützt diese Hypothese. Besonders das kürzere Gedicht *Beider*<sup>80</sup> kann dazu dienen, die Implikationen einer solchen Befragung Celans hinsichtlich „menschliche[r] Existenz nach der Shoah“<sup>81</sup> zu beleuchten. Es hilft dabei, die Existenzwerdung im Anschluss an den *Meridian* zunächst als dialektische Bewegung in die „allereigenste Enge“ hinein zu begreifen, die erst durch Radikalisierung und eine nahezu vollständige Isolation wieder aus ihr herausführt.

BEIDER entnarbte Leiber,  
beider Todesblatt über der Blöße,  
beider entwirklichtes Antlitz.

An Land gezogen von

---

<sup>77</sup> Vgl. Tunkel: Poetik, S. 93f.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Koelle: Judentum, S. 35.

<sup>79</sup> Vgl. Bleier: Körperlichkeit, S. 53f.

<sup>80</sup> Stellvertretend für die Masse an Gedichten, die für eine Bekräftigung der hier vorgestellten Hypothese in Frage kommen (unter anderem *Die Liebe, Die Eine, Spät, Weil du den Notscherben fandst, Redewände, Die Rauchschnalbe* sowie *Das taubeneigroße Gewächs*), werde ich im Folgenden lediglich einen Kommentar zu *Beider* unternehmen. Eine detailliertere Untersuchung der übrigen Gedichte (zuzüglich derer aus *Lichtzwang, Schneepart* und *Zeitgehöft*) müsste noch zu zeigen haben, ob diese einer radikal auf das Menschliche ausgerichteten Lesart standhalten oder sie gegebenenfalls modifizieren.

<sup>81</sup> Vgl. Koelle: Judentum, S. 402f.

der weißesten Wurzel  
des weißesten  
Baumes.

(GW II, S. 213)

Wesentlich ist zunächst der Titel selbst. Er gibt darüber Auskunft, dass der zurückliegende Leidensprozess (markiert von zwei Verben im Partizip Perfekt) in der ersten und die anschließende Rettung in der zweiten Strophe genau *zwei* Individuen betrifft, die damit die minimale Grundprämisse des *Dialogischen* erfüllen; die Anapher der ersten drei Verse bekräftigt das. Anders als in *Wirf das Sonnenjahr* erfährt der Leser hier jedoch nicht explizit, dass nur einer von beiden an „Land gezogen“ worden wäre. Die eingangs betonte Dualität unterstellt vielmehr die Annahme, dass die Erfahrung „zu zweit“ sowohl die Voraussetzung als auch das faktische Resultat der Rettung bilde: Entweder „beide“ oder keiner.

Die akkumulierte Bedeutung von „entnarbt“, „Todesblatt“ und „entwirklicht“ hebt die Geretteten in die Nähe einer fast tödlichen Verletzung; nur einem günstigen Wink des Schicksals („des weißesten Baumes“ – Tod oder Messias?) können sie ihr Glück verdanken, noch am Leben, „Überlebende“ zu sein. Dabei erlaubt die semantische Entschlüsselung von „entnarbt“ sowohl eine Deutung, bei der eine bereits vernarbte, also geschlossene Wunde neu aufreißt als auch die entgegengesetzte, bei der die Narbe endgültig verschwindet; Schmerz und Heilung lassen sich also auch hier nicht eindeutig voneinander trennen. In diesem Zusammenhang kann ebenfalls das „entwirklichte Antlitz“ gelesen werden: Die verletzte, „entstellte“<sup>82</sup> Gegenwart, die durch den Medienwechsel in ihrem Fortdauern unterbrochen wurde<sup>83</sup> – genau sie ist die korrumpierte Wirklichkeit, die durch die „Landnahme-Zeit“ (vgl. *Die Rauchschnalbe*, GW II, S. 216) ein Ende gefunden hat. In der Annahme der Zerstörung, im Durchgang durch die zerfetzte Menschennatur eröffnet sich das letzte Refugium der Geschichte: Es hat nur Platz für zwei. Der Eros ist dem Tode nah<sup>84</sup>, und eben diese Nähe zu seiner äußersten Grenze lässt ihn wieder zu Kräften kommen. Doch er rettet nur, was sich einander hingibt.

Bei Celan ist dieses Einander vor allem eines, das sich am *Primat des Anderen* orientiert. In der Forschung gibt es eine ganze Reihe von Veröffentlichungen, die Celans Denken des Anderen in Bezugnahme auf die entsprechenden Konzeptionen Bubers, Lévinas' und Lyotards<sup>85</sup> untersuchen und hervorheben. Eigentümlich an Celans Begriff des Anderen ist vor allem das

<sup>82</sup> Celan hatte die anfängliche Formulierung von „entstellten Gesichtern“ durch „entwirklicht“ ersetzt, vgl. Celan: Fadensonnen, S. 192.

<sup>83</sup> Vgl. hierzu Lemke: Konstellation, S. 386. Zum Zusammenhang von Utopie und Katastrophe vgl. Tunkel: Poetik, S. 343ff.

<sup>84</sup> Die Formulierung des Gedichts nimmt Bezug auf ‚[d]ie Blätter vom Baum des Todes, mit denen Adam seine Blöße verhüllte‘ und von denen Celan bei Scholem gelesen hatte, vgl. Celan: Gedichte, S. 786.

<sup>85</sup> Vgl. beispielsweise Encarnação: Nähe, S. 81-134; Tunkel: Poetik, S. 249-259, sowie Fassbind: Poesie, S. 31-75.

Folgende: Die Einzigartigkeit des Anderen, seine „Alterität“ *muss unter allen Umständen einer Zusammenkunft gewahrt werden*<sup>86</sup>, die bis zum Allernötigsten verengte Begegnung kann die Grenze der „Letztwand“ nicht vollständig auflösen. Im Bewusstsein eines Verbrechens, das die Singularität des Anderen vollkommen zu tilgen versucht hat<sup>87</sup>, trägt Celans Dichtung „zusammen, ohne zu vereinigen“<sup>88</sup> und lässt die Frage nach Identität vom Anderen her ihren Ausgang nehmen: Wer *ich* bin, entscheidet sich einzig in der Auseinandersetzung damit, wer *du* bist<sup>89</sup>.

Wenn nun aber der ganze tragende Kanon der Tradition (das „Entwirklichte“), der klassischerweise an der Vermittlung von fremder und eigener Identität beteiligt ist, nach seiner Korruption durch die Geschichte nicht mehr zur Verfügung steht – dann muss Celans Neuentwurf, dann muss „die Dichtung die Nachfolg[e] der Religion“<sup>90</sup> antreten. Ihr, dem „heraufgewandelten Pantoffeltierchen“, obliegt es alsdann, das nötige Fundament für eine *echt menschliche Begegnung nach der Shoa* zuallererst zu schaffen. Im Anschluss an die vorherigen Untersuchungen heißt das insbesondere: Sie muss den Menschen seine *Bruchstückhaftigkeit*, seine *Beengung*, seine *Kreatürlichkeit* spüren lassen.

Man könnte daher bei Celan von so etwas wie einer eigenen „Existenzästhetik“<sup>91</sup> sprechen: Ich nehme den Anderen in seiner uneingeschränkten Andersheit dadurch wahr, dass ich mich mit ihm freiwillig auf dasselbe Level einer existenziellen Gefährdung begeben<sup>92</sup>. Das Instrument unserer gemeinsamen Verwundung bildet dabei die Dichtung<sup>93</sup>. Aus der „Unverfügbarkeit des Todes“<sup>94</sup> schlussfolgert sie die Aufgabe einer neuerlichen Erfahrbarmachung des kreatürlichen Sterbens: Nur wenn wir vom selben „Schock“ bedroht werden und diese Bedrohung auch empfinden, befinden sich unsere „Schwermut-Pendel“ (vgl. *Unverwahrt*, GW II, S. 175) im Gleichklang. Die Erfahrung von Sterblichkeit wird so zum Berührungspunkt<sup>95</sup> zweier menschlicher „Metazoen“, denen das absolute Gedächtnis der Katastrophe die gegenseitige Berührung untersagt hatte. Dameraus These, nach der der Liebesakt Kampfakt werde, sobald er sich gegen Erinnerungen sperrt<sup>96</sup>, läuft daher schon im Ansatz fehl: Denn der Eros nach der

---

<sup>86</sup> Vgl. Encarnação: Nähe, S. 28f.

<sup>87</sup> Vgl. Lemke: Konstellation, S. 407f.

<sup>88</sup> Jakob: Paradoxien, S. 361.

<sup>89</sup> Vgl. Tunkel: Poetik, S. 29 und S. 38f.

<sup>90</sup> Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 383.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., S. 129f.

<sup>92</sup> Vgl. Boyd: Erotik, S. 253.

<sup>93</sup> Vgl. Tunkel: Poetik, S. 78.

<sup>94</sup> Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 12.

<sup>95</sup> Vgl. Lemke: Konstellation, S. 403.

<sup>96</sup> Vgl. Damerau: Bemerkungen, S. 61.

Shoa wird erst durch *eben diese Erinnerungen ermöglicht*. Die Erkenntnis der Versehrtheit des Anderen lässt mich meine eigene Versehrtheit erkennen – und mit ihr finde ich zu mir selbst (vgl. *Einmal aus Atemwende*, GW II, S. 107)<sup>97</sup>. Gedächtnis, das ist beim späten Celan nicht mehr „nur“ die menschliche Diensterweisung an den unbegrabenen Toten<sup>98</sup> – *sondern die Bedingung der Möglichkeit echten Menschseins nach dem wirklich gewordenen Kataklysmus*.

Diesem Anspruch kann die Dichtung nur gewachsen sein, wenn sie das Allergrößte und Beengende wieder in die Sprache trägt, wenn sie „es ist“. Celans sprachliche Weiterentwicklung nach *Sprachgitter*, die eine Revision der symbolistischen Tradition unternimmt<sup>99</sup>, kann demzufolge unter einer Programmatik subsumiert werden, „die gerade das in den Blick zu rücken versucht, was der Symbolismus in seiner Fixierung auf wortabstrakte Sprachspiele auszublenden versuchte: Das individuell Menschlich-Wirkliche, das Kreatürliche, das Historische.“<sup>100</sup>

Dieses wiederzuerlangende Menschliche tritt in *Fadensonnen* in Form der zerstückelten und kompromittierten Körperwelten auf, die den Leser – den Über-Lebenden – die existenzielle „Bissspur“ (vgl. *Die Spur eines Bisses*, GW II, S. 117) spüren lassen wollen; ihr extremes Innesein birgt das Potenzial des „Wieder-in-eins-Bröselns“ (vgl. *Tau*, GW II, S. 191), ihr resonanzarmes, da entkörperlichtes Echo ist das „Lied jenseits der Menschen“: Die Erinnerung daran, dass erst die Grenzsituation uns unsere Menschlichkeit erproben lässt<sup>101</sup>.

Erst in einer alles umfassenden und unnachgiebigen Unsicherheit<sup>102</sup> – erst hier vermag der Mensch, sich dem Fremden und Verletzlichen eines anderen zu erschließen: Die Erlösung als „einer von zweien“ macht die vorausgehende Entkörperlichung, die drastische Entsubjektivierung, den absoluten Schmerz unabdingbar<sup>103</sup>. Dichtung wird zum Lobgesang auf alles Abwesende. Wer versehrt genug ist, kann ihr nicht widerstehen.

---

<sup>97</sup> Vgl. auch Tunkel: Poetik, S. 224.

<sup>98</sup> Vgl. Werner: Textgräber, S. 26.

<sup>99</sup> Evelyne von Beyme spricht in diesem Zusammenhang daher von einem „Meta-Symbolismus“ Celans, der seine poetologische Conclusio nicht als Abkehr, sondern als *Überschreitung* symbolistischer Paradigmata verdeutlichen soll, vgl. Evelyne von Beyme: Auf dem Weg zum Meta-Symbolismus. Symbolistische Tradition bei Arendt und den Dichtern vom Prenzlauer Berg. Dissertation Universität Münster (Westfalen) 2011, S. 33f., gefunden auf: [http://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/818faf75-8548-4eda-81c1-e463a479f6ea/diss\\_beyme.pdf](http://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/818faf75-8548-4eda-81c1-e463a479f6ea/diss_beyme.pdf) (05.09.2015).

<sup>100</sup> Tunkel: Poetik, S. 73.

<sup>101</sup> Vgl. Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. 28. Aufl. München 2010, S. 18ff.

<sup>102</sup> Vgl. Encarnação: Nähe, S. 220f.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., S. 209.

#### 4) Zur Unmöglichkeit einer theologischen Mystik nach der Shoa

Das Zukünftige ist für Celan trotz der Vergangenheit nicht endgültig verloren<sup>104</sup>. Als unumgängliche Bürde schließt das Gedächtnis die Aufrechterhaltung der Wunde und die Möglichkeit von Utopie mit ein<sup>105</sup>. Celans Dichtung kreist damit nicht mehr nur um die Frage, wie sich allein das Menschliche der Ermordeten noch retten lässt, sondern inwiefern man auch das Menschliche der noch Lebenden erreichen und bewahren kann.

Die endgültige Erlösung der Toten bestünde nun in der endgültigen Erlösung der Lebenden. Die aber ist nach dem Fall Gottes unmöglich<sup>106</sup>. Zumindest in *Fadensonnen* kann das Geschenk des Eros nur noch „zweien“ erlaubt sein – es bleibt zu vermuten, dass sich diese Tendenz bis in die letzten Gedichte hinein fortsetzt (vgl. beispielsweise *Das gedunkelte*, GW II, S. 414). In der menschlichen Zweisamkeit ist für Gott kein Platz mehr, er ist im Zuge seiner den Mord zulassenden Verfehlung aus der Humanitas verstoßen worden. Diese wortwörtlich zu verstehende Expatriierung veranlasst Koelle in Bezug auf *Wirk nicht voraus* dazu, den berühmten Satz von Augustinus zu verkehren: „*Ruhig war unser Herz, bis es unruhig wurde, Gott, durch dich.*“<sup>107</sup> Denn die Vielzahl an Texten mit mystischer Thematik<sup>108</sup> kann nicht verschleiern, dass es mindestens ebenso viele Gedichte gibt, in denen Celan das Religiöse und dessen mystische Implikationen scharf attackiert<sup>109</sup>. Unter Berücksichtigung von Tunkels Kritikpunkt lässt sich daher formulieren, dass Celans Dichtung sich nicht an einer „Überwindung der Mystik“<sup>110</sup> im Sinne einer Abschaffung versucht, sondern sie eher als Transformation hin zum Kreatürlichen begreift: Das Bewegungselement einer „Übereinkunft mit dem Anderen“ wird zwar grundsätzlich beibehalten – aber dem *Fadensonnen*-Programm entsprechend kann es sich dabei *nur noch um ein menschliches, nicht mehr um ein göttliches Anderes handeln.*

<sup>104</sup> Vgl. Bayerdörfer: Sarkasmus, S. 52f.

<sup>105</sup> Vgl. Lemke: Konstellation, S. 371.

<sup>106</sup> Vgl. Dogà: Spätwerk, S. 117ff. Dabei ist Dogà zu widersprechen, wenn er die zunehmende Verschwiegenheit der späten Gedichte als unwiederbringlichen „Verlust der Hoffnung“ (S. 119) auslegt. Das Stotternde, die Segmentierung der Sprache ist ein Äquivalent der nur im Mikroskopischen neu zu erringenden Kreatürlichkeit, die definitiv einen Bruch mit der *göttlichen*, nicht aber mit der menschlichen Utopie anzeigt.

<sup>107</sup> Koelle: Judentum, S. 209.

<sup>108</sup> Hier ist insbesondere an das sogenannte „Eckhart-Triptychon“ in *Lichtzwang*, bestehend aus *Treckschutenzeit*, *Du sei wie du* und das bereits erwähnte *Wirk nicht voraus*, zu denken, vgl. ebd., S. 168-231, sowie Felix Christen: ‚Mystik als Wortlosigkeit/ Dichtung als Form‘. Celans Poetik der Dunkelheit, in: Cornelia Temesvári/ Roberto S. Martínez (Hg.): ‚Wovon man nicht sprechen kann...‘. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2010, S. 67-83.

<sup>109</sup> Vgl. Koelle: Judentum, S. 395; Encarnação: Nähe, S. 208; Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 149; Damerau: Bemerkungen, S. 63ff., sowie Bleier: Körperlichkeit, S. 176.

<sup>110</sup> Tunkel: Poetik, S. 288.

Zur Verdeutlichung dieser Konsequenz lohnt sich ein abschließender Blick auf *Lyon, Les Archers*, ein Gedicht, zu dem Birgit Lermen einen aufschlussreichen Aufsatz<sup>111</sup> vorgelegt hat.

Der Eisenstachel, gebäumt,  
in der Ziegelsteinnische:  
das Neben-Jahrtausend  
fremdet sich ein, unbezwingbar,  
folgt  
deinen fahrenden Augen,

jetzt,  
mit herbeigewürfelten Blicken,  
weckst du, die neben dir ist,  
sie wird schwerer,  
schwerer,

auch du, mit allem  
Eingefremdeten in dir,  
fremdest dich ein,  
tiefer,

die Eine  
Sehne  
spannt ihren Schmerz unter euch,

das verschollene Ziel  
strahlt, Bogen.

(GW II, S. 130)

Bereits bei *Haut mal* konnte das Aufrechtstehen – dort in der Konnotation des Phallus – als Widerstand gegen Gott aufgewiesen werden. Anhand von Lermens Ausführungen lässt sich nun nachvollziehen, dass auch das „Gebäumte“ des Eisenstachels – ein altes Wort für den Bolzen der Lyoner „Armbruster“ – ebenfalls als Ausdruck des Widerstands gedeutet werden kann<sup>112</sup>. Die formale Anordnung der ersten Strophe spricht dafür, dass der Eisenstachel gegen das „Neben-Jahrtausend“ gerichtet ist, das als ein aufmerksamer Feind den „Stützpunkt“ des angesprochenen Ihr bedroht. Durch einen Rückbezug zu Heine kann Lermen plausibilisieren, dass es sich bei dem „Neben-Jahrtausend“ um die unerlöste Zeit handelt, innerhalb derer das exilierte Volk Israels zu leiden hat, weil es vertrieben bleibt<sup>113</sup>. Da aber das „Neben-Jahrtausend“ hier in Gestalt des Eindringlings, oder genauer des „Einfremdlings“ auftaucht, nimmt das Gedicht in der Konsequenz die Perspektive der Vertriebenen ein: „Die ‚Fremde‘ als die feindliche Umwelt, in der es zu leben gilt, ist also der in Raum und Zeit auszumachende ‚Ort‘ des Gedichts, wobei ‚Ort‘ als der Punkt zu sehen ist, von dem aus verstanden werden muß, was es spricht. In diesem Sinne ist die ‚Fremde‘ der ‚Ort‘ von Celans Dichtung überhaupt.“<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Vgl. Birgit Lermen: Paul Celans Gedicht *Lyon, Les Archers*. Versuch einer Interpretation, in: *Wirkendes Wort*, 45 (1995), S. 111-133.

<sup>112</sup> Vgl. Lermen: Interpretation, S. 117ff.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., S. 120f.

<sup>114</sup> Lermen, S. 121.

Diese Fremde ist freilich eine Fremde ohne Gott. Die Aufhebung des Exils besteht den letzten beiden Strophen zufolge jedoch darin, dass der „Bogen“ (hier als ein Verbindendes verstanden) sich „unter euch“ spannt, das heißt die heilsame Funktion der „Sehne Schmerz“ richtet sich ausschließlich auf die Sphäre der Vertriebenen: Sie verbindet ein menschliches Du mit einem anderen menschlichen Du, lässt das mitgemeinte Du Gottes jedoch außen vor. Das „verschollene Ziel“ Heimat ist die Beheimatung der Fremde, die „Einfremdung“ des Eigenen – nicht länger mehr die Rückkehr zu Gott<sup>115</sup>. Die unio mystica kann im Antlitz der Shoa zuletzt nur noch in der vollständigen Annahme *des eigenen Menschlichen, das sich außerhalb meiner selbst befindet*, bestehen<sup>116</sup> – und hört damit auf, eine Annahme *des fremden Göttlichen in mir selbst* zu sein<sup>117</sup>.

In der Folge wird Gott zu „Niemand“ (vgl. *Psalm*, GW II, S. 225): Das Göttliche in Gott wird vermenschlicht und „auf den Menschen übertragen“<sup>118</sup>, das Streben nach dem Gott-Menschen wird mit dem Streben nach dem Mensch-Menschen parallelisiert<sup>119</sup>. Dabei obliegt es der Dichtung, die „mystischen Vorstellungen aus ihrer Vergeistigung zu lösen, sie zu materialisieren und zeitgeschichtlich zu konkretisieren.“<sup>120</sup> Denn in der menschlichen Zusammenkunft, der „erotischen“ Begegnung – das lehren die *Fadensonnen*-Gedichte – kann die Identität des Anderen nur gewahrt werden, indem sie als ein Singuläres von Historie und Tradition errungen wird<sup>121</sup>. Die Minimierung des Körpers ist Gedächtnis-Rettung; die Beraubung äußerlicher Merkmale hat die Konstitution des anderen Menschen erst zum Ziel. „In diesem Sinne wäre Niemand nicht die Negation des Anderen [...], sondern das Sich-Öffnen für die Unendlichkeit dieses Anderen, eine Offenheit, die den Ort des Anderen als Ort des Vakanten, Erreichbaren und der Nähe als Fremdheit bewahrt.“<sup>122</sup> „Niemand“ zu werden ist demgemäß die *Bedingung* für das Erlösungsmoment der mystisch-kreatürlichen Bewegung; erst das Individuum am Rande, in der „Enge“ seiner selbst kann sich alles überschüssigen Tradierten entledigen und die Gnade des rein menschlichen Eros empfangen:

---

<sup>115</sup> Wenn Pöggeler auf das zugleich „mystische und das irdische Jerusalem“ zu sprechen kommt, dann kann damit in diesem Kontext nur noch die rein *menschliche* Gemeinschaft des Volkes Israel, nicht mehr jedoch die Heimstätte Gottes gemeint sein, vgl. Otto Pöggeler: *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*. München 2000, S. 68.

<sup>116</sup> Vgl. *Encarnação: Nähe*, S. 43f.

<sup>117</sup> Zur Gelassenheits-Konzeption Meister Eckharts vgl. beispielsweise Erik Alexander Panzig: *gelâzenheit und abegescheidenheit* – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts, in: Andreas Speer/ Lydia Wegener (Hg.): *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin 2005, S. 335-355, S. 338-344.

<sup>118</sup> Schmitz: *Grenzüberschreitungen*, S. 230.

<sup>119</sup> Vgl. Boyd: *Erotik*, S. 306f.

<sup>120</sup> Koelle: *Judentum*, S. 393.

<sup>121</sup> Vgl. Lermen: *Interpretation*, S. 122.

<sup>122</sup> *Encarnação: Nähe*, S. 207.



So ist ‚Niemand‘ in den Texten Celans ein Name für die zur absoluten Nichtigkeit herabgewürdigte Kreatur, die aber, gerade weil sie von der Gesellschaft als Störfaktor ausgestoßen und von den Herrschenden vernichtet worden ist, ihre besondere, menschliche Würde erhält. Die Opfer der Geschichte sind die einzig wahren Menschen [...].<sup>123</sup>

Gott als ein „anderer“ Niemand, als Niemand differierender Qualität kann den Prozess der Übereinkunft zweier menschlicher Fremden zwar beobachten – aber er selbst hat keinen Anteil mehr daran, bleibt als entgöttlichter Niemand verstoßen (vgl. *Haut mal*). Gott – ebenso wie die Geschichte – kann sich im Ausgang von Celans Dichtung keine Erlösung mehr erhoffen; der fortdauernde Mord<sup>124</sup> versagt ihnen das endgültige Zur-Ruhe-kommen, wiewohl sie heilsbedürftig bleiben<sup>125</sup>. Nur noch im kleineren, im Kleinsten kann die Magie einer Verschmelzung wirken: Das Atom einer erotischen Liaison ist die Zwei. Für den Dichter der *Fadensonnen* ist das große Ganze nicht mehr zu retten, sondern nur noch die Existenz derer, die im Schatten des Verbrechens ihren Tod – und ihre Lebenszeit – zu fristen haben; Rettung ist allenfalls noch im Partiellen denkbar. Nach der Shoa ist eine theologische Mystik unmöglich geworden.

Möglich bleibt einzig die Rettung der Kreatur. Die Dichtung Celans unternimmt diese Anstrengung kraft „der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden“ (GW III, S. 190), indem sie das Verzweifelte, das Zwiespältige als neuen Sinn etabliert: Denn das Absurde ist ja, nach dem Kataklysmus der Shoa noch ein Mensch sein zu *wollen*. „Der Augenblick der Dichtung beschwört die vergangene Gefahr herauf, wiederholt die Katastrophe als Kata-strophe, als Umschlag. Das Gedicht kehrt zurück an den Ort der Vernichtung, den Nicht-Ort, an diesen anderen U-topos.“<sup>126</sup> Es transportiert damit genau den Grad an „kreatürlicher Enge“, der für das Werden zur Existenz benötigt wird<sup>127</sup>. Celans Dichtung ruft dazu auf, selbst zum „Opfer der Geschichte“ zu werden, um sich und das Andere *eines* Toten, *eines* Lebenden zu erlösen. Der Dialog durch das Gedicht bleibt ein Dialog unter Menschen. Boyd ist daher zu widersprechen, wenn er Celans Dichtung „Kommunikation im höchsten heiligen Sinne noch immer für möglich“<sup>128</sup> halten lässt; sie hält ein Reden, ein Zeigen lediglich im *höchsten menschlichen Sinne* noch für möglich. Das ist die neue Heiligkeit, die das Poetische begründet, und eben darin besteht der eigentliche Frevel gegenüber der Tradition.

---

<sup>123</sup> Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 150.

<sup>124</sup> Vgl. Lemke: Konstellation, S. 355.

<sup>125</sup> Vgl. Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 126f.

<sup>126</sup> Tunkel: Poetik, S. 344f.

<sup>127</sup> Vgl. Boyd: Erotik, S. 279f.

<sup>128</sup> Ebd., S. 338.

## 5) Fazit

Celans späte Lyrik – zumindest insoweit, wie sich *Fadensonnen* als Schwellenwerk<sup>129</sup> begreifen lässt – hält einer radikal existenziellen Ausdeutung stand. Ausgehend von den Überlegungen des *Meridian*, die sich an einer „Poetik des Anderen“ versuchen<sup>130</sup>, kann *Fadensonnen* als eine lyrische Testreihe verstanden werden, die die zum Paradox stilisierte „Engführung“ (vgl. GW III, S. 200) auf der Ebene des Körpers und seiner „Kreatürlichkeit“ durchexerziert. Dabei tut sich ein klaffender Abgrund auf, aus dem heraus die mitgegebene Dunkelheit verständlich, ja sogar *körperlich nachvollziehbar* werden kann<sup>131</sup>: Nicht primär dem hastigen und oberflächlichen Blick entgeht die nach wie vor dialogische Ausrichtung von Celans Dichtung, sondern eher dem auf „schöne Lyrik“, mithin auf „schönes Sein“ fokussierten Blick, der sich vor dem Leidvollen, Hässlichen und Beengenden von Existenz zu sperren einstellt<sup>132</sup>.

Der fleischliche Körper wird dort zuallererst seziiert und freigelegt, wo die Vivisektion des Kreatürlichen beginnt. Celans Werk ist damit weniger einer rein intellektuellen Auseinandersetzung verantwortlich als vielmehr einem Rezeptionsmodus, der das Bedrohliche seiner Dichtung an sich heranlässt und die krasse Verwundung durch das „Genicht“ als Chance begreift. In der vernichtenden Verengung, unter der aufspaltenden Progression von Celans Poesie entpuppt sich immer mehr ein von der Ganzheit befreiter Ort, der dem schlechthin Menschlichen eine Erinnerungsstätte zuweist. Wer, in welcher Form auch immer, Anteil an diesem ominösen Raum hat – der wird seiner Aufgabe als Memorandum der Ermordeten und als Anderer der Lebenden gerecht<sup>133</sup>.

Natürlich kann diese Mission in Auseinandersetzung mit Celan auch scheitern. Selbst wenn die „Schwermut, aufs neue geduldet,“ (GW II, S. 175) sich „eingependelt“ hat, kann der Dialog mit Celans Dichtung ins Leere laufen. Als „über die beiden Pole in sich selbst Zurückkehrendes“ (GW III, S. 202) weist sie *einen*, so doch nicht den einzigen Weg in die Gemeinschaft menschlicher Existenz. Geht der Weg mit Celan fehl, so mag das Therapeutikum seiner Dichtung nicht das geeignete sein. Wichtig wäre dann aber festzuhalten, dass sich Celans Lyrik so flexibel gibt, wie sie sein kann: „Die Bedeutung des Wortes ist in ihr, der Sprache des Gedichts, auf eine je singuläre Deutung verwiesen, für die seine Dunkelheit, die verstanden sein

<sup>129</sup> Vgl. Fischer: *Fadensonnen*, S. 100.

<sup>130</sup> Vgl. Fußl: *Geschenke*, S. 115.

<sup>131</sup> Vgl. Bleier: *Körperlichkeit*, S. 177.

<sup>132</sup> Vgl. Hans H. Hiebel: *Das Spektrum der modernen Poesie. Interpretationen deutschsprachiger Lyrik 1900-2000 im internationalen Kontext der Moderne, Teil II (1945-2000)*. Würzburg 2006, S. 256.

<sup>133</sup> Vgl. Christen: *Mystik*, S. 75.

will, sich öffnet“<sup>134</sup>. Die Erinnerung an das Wesentliche ist *da*, sie liegt *im* Gedicht. Es hängt also nach wie vor von der jeweiligen Mensch-Mensch-Konstellation, von der „erotischen“ Sympathie ab, ob Gedicht und Leser zueinander finden und es in ihm eine Resonanz erzeugen kann, die das „Wundgelesene“ (*Dein vom Wachen*, GW II, S. 24), das überall und nirgends wohnt, zu wecken vermag.

Dass die Unmöglichkeit des direkten Zeigens nicht ausschließliche Resignation bedeutet, sondern ebenfalls sexuelle Implikationen aufweist, haben die Untersuchungen von *Wirf das Sonnenjahr* und *Haut mal* gezeigt. In einer „Landschaft ohne Menschen und Menschlichkeit“<sup>135</sup> und von Gott befreiten Zone bildet der bis zum absoluten Minimalismus mit den Geschlechtszellen identifizierte Eros die einzige Entität, die noch zu zeugen (in beiden Wortbedeutungen) fähig ist. Erst innerhalb der allerkleinsten Lebensform ist das Konzentrat der befruchtungsfähigen Lebensäfte wieder groß genug, um die *menschliche* Fertilität nach der Stigmatisierung des erotischen Körpers zu gewährleisten. Der sexuelle Akt erlangt so seinen Status als Verbindendes wieder, obgleich sich in seinem Vollzug eine Verbannung Gottes aus der Menschensphäre ausdrückt: Am Beispiel von *Haut mal* konnte demonstriert werden, wie die erotische Neukonzeption in *Fadensonnen* die Sexualsymbolik der jüdischen Mystik umkehrt und sie auf ein gegen Gott und die Tradition fast zur Gänze abgeschlossenes Menschliches transferiert. Die „phallische“ Abschottung geht mit einem Raumgewinn des erotisierten Gedächtnisses einher: Im entkörperlichten Grau der Dichtung existieren die Toten und die Lebenden zur selben Zeit und können an der Alterität des jeweils anderen Anteil nehmen. „Die Gedichte Celans meinen zumeist gleichzeitig Gesellschaftliches, im Bild der erotischen Vereinigung ist die gelungene Gemeinschaft in der Gesellschaft vorweggenommen.“<sup>136</sup> Die Mystik des Kreatürlichen und die Sezierung des Körperlichen sind somit einander äquivalente Begriffe<sup>137</sup>.

Gleichwohl bleibt die Sphäre Gottes, wenn auch außerhalb der anthropologischen Überlegungen, bleibt das Zwiegespräch mit ihm in der Dichtung erhalten. Ihre blasphemischen Momente stellen nicht sein Existenzrecht in Frage, sondern sein Recht auf Erlösung. Eine Außerachtlassung der theologischen Sphäre ist daher unmöglich; Celans Werk *verlangt* nach theologischen Aussagen. Durch die Bewahrung eines „fernen Gottes“<sup>138</sup> erscheint Celan als poeta

<sup>134</sup> Ebd., S. 81.

<sup>135</sup> Encarnação: Nähe, S. 210.

<sup>136</sup> Schmitz: Grenzüberschreitungen, S. 387.

<sup>137</sup> Kann denn *Nah*, *im Aortenbogen* (GW II, S. 202) nicht auch so gedeutet werden, dass das mystische „Ziw, jenes Licht“ nur innerhalb des aufgeschnittenen Körpers anzutreffen sein mag?

<sup>138</sup> Vgl. Olga Rutecka: Die Wende zum Religiösen und Paul Celans religiöse Dichtung aus der Sicht der Philosophie von Jacques Derrida, in: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 16 (2006): [http://www.inst.at/trans/16Nr/06\\_7/rutecka16.htm](http://www.inst.at/trans/16Nr/06_7/rutecka16.htm) (08.09.2015).

theologus<sup>139</sup>, insofern sich seine Dichtung an einer Anthropozidee beteiligt; die Entschuldung Gottes hingegen ist undenkbar geworden. Er kann die Erlösung seiner Geschöpfe zwar „erahnen“, und damit einen *Teil* seiner Schöpfung erlösen, aber er selbst kann in dieser Eschatologie nicht mehr inbegriffen sein. Koelle und Encarnação gelangen deshalb zur Formulierung einer „versehrten“<sup>140</sup> oder „entleerten“<sup>141</sup> Theologie, um das Gescheitertsein Gottes im Antlitz des Unentschuldbaren anzuzeigen. Die Gedichte in *Fadensonnen* führen dieses Stigma vor, indem sie die bleibenden Narben dem faktischen Menschen- und dem lyrischen Text-Körper „beibringen“. Freilich mögen *Lichtzwang* und *Schneepart*, mögen die letzten Gedichte Celans andere Gotteskonzeptionen bereithalten; ob aber die Distanz zwischen dem Makros- und dem Mikroskopischen beibehalten wird oder ob Gott ins Menschliche zurückkehrt<sup>142</sup>, liegt nicht nur in der Verantwortung zukünftiger Forschung – sondern auch an der „Herzhöhe“ (vgl. *Die Unze Wahrheit*, GW II, S. 128) zukünftigen Menschseins. Das Ganze ist nicht das Unwahre; es ist nur nicht mehr „in Griffnähe“.

Der Schnitt in den Leib setzt Erinnerungen frei. Dabei sind es sowohl die Erinnerungen *an* uns als auch *in* uns, die im mord- und lichtgefärbten Gedächtnisgrau einen Widerhall erregen und uns dem anderen Menschen als einmaliges existenzielles Sein näher bringen können: In der Körpergeschichte hat sich Menschheitsgeschichte festgesetzt. Sie geht über das letzte Jahrhundert hinaus und kehrt doch immer wieder dahin zurück, weil der Zweifel, den die Shoa hat deutlicher hervortreten lassen, im Grunde schon immer die größte Hürde auf dem Weg zum Menschsein, „[u]nterwegs zum Anderen“<sup>143</sup> gewesen ist. In *Fadensonnen* entwirft Celan einen Körper- und Gedächtnisort, der „sich fortwährend der Anordnung entzieht und das System beharrlich ablehnt. Er ist auch sozusagen ein poröser Ort, durchlässig für den Austausch von Einflüssen zwischen dem Selben und dem Anderen. Seine Ufer sind diffus, seine Grenzen schwanken.“<sup>144</sup>

Celan dichtet auf der Schwelle, wo Existenz zu Mystik werden kann. Ein *ganzer* Mensch zu sein, gehörte noch nie zu den einfachsten Angelegenheiten. Die Dichtung Celans kann ein Wegbegleiter für diese Aufgabe sein – unterwegs zur größten Verunsicherung, in der alle Hoffnung liegt.

<sup>139</sup> Vgl. Pöggeler: Studien, S. 65-75.

<sup>140</sup> Vgl. Koelle: Judentum, S. 397f.

<sup>141</sup> Vgl. Encarnação: Nähe, S. 208.

<sup>142</sup> So zieht Koelle beispielsweise die Konsequenz eines „Moratorium[s] vertrauter Begriffe und theologischer Denkstrukturen“ und gewährt der Zurückweisung Gottes damit die Qualität eines vorübergehenden Arrests, vgl. Koelle: Judentum, S. 398.

<sup>143</sup> Encarnação: Nähe, S. 116.

<sup>144</sup> Ebd., S. 121.

## 6) Literatur- und Quellenverzeichnis

### Primärliteratur

- Celan, Paul: Fadensonnen. Vorstufen – Textgenese – Endfassung (Tübinger Ausgabe). Hrsg. v. Jürgen Wertheimer. Frankfurt a. M. 2000.
- Celan, Paul: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert. Frankfurt a.M. 2000.
- Celan, Paul: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. v. Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M. 2003.

### Sekundärliteratur

- Baer, Ulrich: Traumadeutung. Die Erfahrung der Moderne bei Charles Baudelaire und Paul Celan. Frankfurt a.M. 2002.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: Poetischer Sarkasmus. ‚Fadensonnen‘ und die Wende zum Spätwerk, in: Text+Kritik, 53/54 (1977), S. 42-54.
- Bevilacqua, Giuseppe: Auf der Suche nach dem Atemkristall. Celan-Studien. München/ Wien 2004.
- Beyme, Evelyne von: Auf dem Weg zum Meta-Symbolismus. Symbolistische Tradition bei Arendt und den Dichtern vom Prenzlauer Berg. Dissertation Universität Münster (Westfalen) 2011: [http://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/818faf75-8548-4eda-81c1-e463a479f6ea/diss\\_beyme.pdf](http://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/818faf75-8548-4eda-81c1-e463a479f6ea/diss_beyme.pdf) (05.09.2015).
- Bleier, Stephan: Körperlichkeit und Sexualität in der späten Lyrik Paul Celans. Frankfurt a.M. 1998.
- Bollnow, Otto Friedrich: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Schriften, Bd. IV. Würzburg 2009.
- Boyd, Timothy: ‚dunkeler gespannt‘. Untersuchungen zur Erotik der Dichtung Paul Celans. Heidelberg 2006.
- Christen, Felix: ‚Mystik als Wortlosigkeit/ Dichtung als Form‘. Celans Poetik der Dunkelheit, in: Temesvári, Cornelia/ Martínez, Roberto S. (Hg.): ‚Wovon man nicht sprechen kann...‘. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2010, S. 67-83.
- Damerau, Burghard: ‚Ich stand in dir‘. Bemerkungen zur Erotik bei Paul Celan, in: ders.: Gegen den Strich. Aufsätze zur Literatur. Würzburg 2000, S. 54-66.

- Deurzen, Emmy van: *Everyday Mysteries. A Handbook of Existential Psychotherapy*. New York 1997.
- Dogà, Ulisse: *Der Entreimte. Über Paul Celans Spätwerk*. Aachen 2007.
- Encarnação, Gilda: ‚Fremde Nähe‘. *Das Dialogische als poetisches und poetologisches Prinzip bei Paul Celan*. Würzburg 2007.
- Fassbind, Bernard: *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas*. München 1995.
- Felstiner, John: *Paul Celan. Eine Biographie*. 2. Aufl. München 2010.
- Fischer, Kai: Fadensonnen, in: May, Markus u.a. (Hg.): *Celan-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, S. 98-105.
- Fußl, Irene: ‚Geschenke an Aufmerksame‘. *Hebräische Intertextualität und mystische Weltauffassung in der Lyrik Paul Celans*. Tübingen 2008.
- Gruber, Christian: *Literatur, Kultur, Quanten. Der Kampf um die Deutungshoheit und das naturwissenschaftliche Modell*. Würzburg 2005.
- Hiebel, Hans H.: *Das Spektrum der modernen Poesie. Interpretationen deutschsprachiger Lyrik 1900-2000 im internationalen Kontext der Moderne, Teil II (1945-2000)*. Würzburg 2006.
- Hirano, Yoshihiko: *Naturwissenschaften und Medizin*, in: May, Markus u.a. (Hg.): *Celan-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2008, S. 275-277.
- Horn, Peter: *Die Garne der Fischer der Irrsee. Zur Lyrik von Paul Celan*. Oberhausen 2011.
- Jakob, Michael: *Das ‚Andere‘ Paul Celans oder von den Paradoxien relationalen Dichtens*. München 1993.
- Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 28. Aufl. München 2010.
- Koelle, Lydia: *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoa*. Mainz 1997.
- Lemke, Anja: *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München 2002.
- Lermen, Birgit: *Paul Celans Gedicht *Lyon, Les Archers*. Versuch einer Interpretation*, in: *Wirrendes Wort*, 45 (1995), S. 111-133.

- Panzig, Erik Alexander: *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts, in: Speer, Andreas/ Wegener, Lydia (Hg.): *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin 2005, S. 335-355.
- Pöggeler, Otto: *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*. München 2000.
- Pöggeler, Otto: *Sein und Nichts. Mystische Elemente bei Heidegger und Celan*, in: Wolfgang Böhme (Hg.): *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Frankfurt a.M. 1987, S. 270-301.
- Rutecka, Olga: *Die Wende zum Religiösen und Paul Celans religiöse Dichtung aus der Sicht der Philosophie von Jacques Derrida*, in: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 16 (2006): [http://www.inst.at/trans/16Nr/06\\_7/rutecka16.htm](http://www.inst.at/trans/16Nr/06_7/rutecka16.htm) (08.09.2015).
- Schmitz, Simone: *Grenzüberschreitungen in der Dichtung Paul Celans*. Heidelberg 2003.
- Scholem, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960.
- Tunkel, Tobias: *„Das verlorene Selbe“*. Paul Celans Poetik des Anderen und Goethes lyrische Subjektivität. Freiburg im Breisgau 2001.
- Werner, Uta: *Textgräber. Paul Celans geologische Lyrik*. München 1998.