

Magnus Klaue

Die institutionalisierte Symbiose.

Über den ‚deutsch-jüdischen Dialog‘ in der deutsch-jüdischen Literatur*

Die Zeiten, in denen sich das akademische Interesse an deutsch-jüdischer Literatur rechtfertigen musste, sind vorbei. Wer heute einen entsprechenden Lehrstuhl innehat, dem wird meist sogar besondere Hochachtung entgegengebracht. Gerade dadurch aber wird dem Sujet der Stempel des Absonderlichen verliehen: Während Autoren wie Philipp Roth in den USA zwar als jüdische Autoren wahrgenommen werden, jedoch in ähnlicher Weise wie Faulkner als ‚Südstaatler‘ oder Henry James als ‚Europäer‘, scheint es hierzulande unumgänglich, jüdische Schriftsteller von vornherein *als Juden* anzusehen. Ihr Judentum ist nicht Aspekt, sondern Apriori ihrer literarischen Existenz. Es wäre falsch, hinter diesem Gestus die alte Sehnsucht nach antisemitischer Etikettierung zu wittern, wie sie der Stigmatisierung jüdischer Autoren in der Nachkriegszeit – etwa Celans durch die Gruppe 47¹ – zugrunde gelegen haben mag. Die heute so reden, wurden weder in Wehrmacht oder SS sozialisiert, noch lassen sich ihnen revisionistische Absichten nachweisen. Meist waren sie in der Studentenbewegung, in jedem Fall verstehen sie sich – wie Christina von Braun, deren Versiertheit in der Antisemitismusforschung mit ihrer Sympathie für islamische Geschlechterpolitik korreliert² – als ‚deutschlandkritisch‘. Ihr Anliegen ist nicht, das ‚jüdische Erbe‘ zu verdrängen, sondern es in ein prosemitisches Artenschutzprogramm zu überführen, nicht, seinen historischen Gehalt zu erschließen, sondern es als unbedingt bewahrenswerten folkloristischen Tupfer innerhalb einer deutschen Mehrheitsgesellschaft zu pflegen, die alle ihre Minderheiten liebt, sofern sie sich als homogenes Kollektiv definieren lassen.

Angesichts dieser Ausgangslage muss die Beschäftigung mit deutsch-jüdischen Themen, sofern sie nicht zu bloßer Sachverwaltung zusammenschrumpfen will, die Bruchlinien nachzeichnen, die durch die Hinwendung zum ‚jüdischen Erbe‘ nivelliert werden, und zeigen, inwiefern die deutsch-jüdische Literatur den institutionalisierten deutsch-jüdischen Konsens infrage stellt. Um einige Hinweise in dieser Richtung zu geben, soll im Folgenden zunächst anhand von Nelly Sachs‘ und Paul Celans Rekursen auf Martin Buber gezeigt werden, dass es bereits in der frühen deutsch-jüdischen Nachkriegsliteratur

einen Dissens gegeben hat zwischen den Anhängern einer deutsch-jüdischen ‚Versöhnung‘ und den Vertretern eines deutschkritischen Selbstverständnisses. Im Anschluss ist, wiederum am Beispiel Celans, zu demonstrieren, wie die widerständigsten Formen jüdischer deutscher Literatur im Zuge von Dekonstruktion und Poststrukturalismus im Namen eines neuen deutschen Selbstbewusstseins neutralisiert worden sind, das Auschwitz nicht ‚verdrängt‘, sondern das Redemonopol darüber reklamiert. So holt die Postmoderne nach, was die Moderne zumindest erschwert hatte: die Integration jüdischer Literatur in ein als Dialog camouffiertes innerdeutsches Selbstgespräch.

Das unendliche Gespräch

Der Begriff des ‚Gesprächs‘, den zeitgenössische Kulturagenten bei jeder Gelegenheit im Mund führen, steht nicht in einer jüdischen, sondern in einer christlichen, genauer: protestantischen Tradition. Wie die protestantische Ethik die Abtragung menschlicher Sündhaftigkeit nicht im Modus der Beichte, sondern als potentiell endlose *Arbeit*, als Selbstdisziplinierung und -verleugnung denkt, so vollzieht sich ihr die menschliche Selbstentäußerung nicht als Ekstasis, als Öffnung des Selbst gegenüber dem Fremden in mystischer Epiphanie, sondern als *Dialog*, als beharrlich-redliche kommunikative Arbeit am Gegenüber. Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns ist insofern nichts als eine in Grund und Boden rationalisierte protestantische Ethik.⁴ Martin Bubers Ideal des ‚Gesprächs‘ ist dagegen Resultat eines Kompromisses zwischen den kabbalistischen Wurzeln von Bubers Denken und der ökumenisch verwässerten Fernsehpfarrerkultur im zwangsdemokratisierten Adenauer-Deutschland. Bubers Konzept von ‚Begegnung‘ und ‚Gespräch‘, wie er es 1923 in seiner Schrift „Ich und Du“ entwickelt hat, ist noch explizit gerichtet *gegen* die „Eswelt“, gegen die instrumentell erstarrte Sphäre bloßer Kommunikation, gegenüber der sich die „Duwelt“ als Ort intersubjektiver Präsenz von Ich und Du im Modus ‚wirklicher‘, nicht kommunikativ vermittelter „Begegnung“ abhebe.⁵ Insofern lässt sich „Ich und Du“ als Versuch lesen, die Erfahrung mystischer Ekstasis, um deren Reflexion sich Buber in seiner Anthologie „Ekstatische Konfessionen“ bemüht hatte, mit einem pragmatischen, innerweltlichen Dialogbegriff zu vermitteln, um ihr neue gesellschaftliche Relevanz zu verleihen. Erst in seinen Schriften nach 1945, die wahlweise den deutsch-jüdischen, jüdisch-christlichen oder jüdisch-arabischen ‚Dialog‘ beschwören, hat sich Buber am Kurzschluss von Politik und Religion versucht. Erst hier wird die Inkommensurabilität von ‚Duwelt‘ und ‚Eswelt‘, die in Bubers Konzept mystischer Begegnung in „Ich und Du“ noch mitgedacht war, zugunsten eines Dialogverständnisses nivelliert, das an die Rhetorik jener humanitären Zwangsversöhner erinnert, die in der frühen Bundesrepublik in Zeiten der ‚Westbindung‘ als Apologeten eines staatstragenden Philosemitismus zwar einer gewissen Zivilisierung und Modernisierung Deutschlands vorarbeiteten, andererseits aber die deutsch-jüdischen Beziehungen von vornherein aus

der Perspektive einer avisierten ‚Symbiose‘ betrachteten und damit, mitunter in expliziter Anlehnung an Buber, das Urmodell jener ‚Vielfalt der Kulturen‘ entwarfen, an dem sich die linksdeutsche Mehrheitsgesellschaft heute insgesamt ausgerichtet hat.⁶

Noch in Bubers Beschwörung der „vox humana“, der „zur Stimme gewordene[n] Essenz des Menschlichen“ angesichts der realen Liquidation jeder Möglichkeit deutsch-jüdischer Kultursymbiose schwingt das Ansinnen auf eine „Antwort“ mit, welche die „Stimme“ des Judentums „aus der einsamen Monologik ins anhebende Gespräch der Völker“ ziehen soll.⁷ Gerade indem er jedoch die Sphäre des Zwischenmenschlichen, die Rede von Angesicht zu Angesicht, unmittelbar zum Maßstab für das „Gespräch der Völker“ macht, das erst dann ein authentischer Dialog werden könne, wenn es sich von der ‚Eswelt‘, dem Bereich kommunikativer Vermittlung, in die unentfremdete ‚Duwelt‘ hinaufgeläutert habe, lieferte Buber der postnazistischen Versöhnungsideologie schon in den fünfziger Jahren die religionsphilosophisch-menschelnde Begründung. Während etwa Jean Améry, Gershom Scholem oder Vladimir Jankélévitch auf verschiedene Weise die *Anerkennung* der politischen und affektiven Entfremdung – also die Unhintergebarkeit der ‚Eswelt‘ – zum Apriori jeder Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Juden erklärt haben, kommt Bubers innerweltlich gewendetes Dialogkonzept dem deutschen Bedürfnis nach gefühliger Nähe entgegen; dem Bedürfnis, nicht nur den persönlichen, sondern auch den politischen Austausch in Form ursprünglicher Unmittelbarkeit zu setzen. Auf diesen Missbrauch des ‚Dialogs‘ als Schmieröl im Diskursbetrieb zielt Scholems Abwehr jedes ‚deutsch-jüdischen Gesprächs‘ sowie sein Diktum, wonach das Streben nach deutsch-jüdischer Kultursymbiose seit dem Scheitern des aufklärerischen Universalismus Teil eines innerjüdischen Monologs gewesen sei: „Sie sprachen zu sich selber, um nicht zu sagen: sie überschrien sich selber. Manchen war dabei unheimlich zumute, viele aber taten so, [...] als ob das Echo ihrer eigenen Stimme sich unversehens in die Stimme der anderen verwandeln würde“.⁸ Nicht eine ‚dialogische‘ und eine ‚monologische‘ Fraktion stehen sich demnach mit Blick auf die deutsch-jüdische Verständigung nach 1945 gegenüber, sondern verschiedene Monologe, die einander gegenseitig einen Dialog nur vospiegeln. Die *jüdische* Sehnsucht nach einer deutsch-jüdischen Kultursymbiose, die das Ideal der Assimilation zu aktualisieren versucht, und das *deutsche* Bedürfnis nach ‚Versöhnung‘, in der das christliche Versöhnungsideal über die Persistenz des jüdischen Gedächtnisses siegen will, müssen als dialogisch aufeinander bezogen konstruiert werden, damit das ‚Gespräch‘, das Deutschland auf dem Umweg über die jüdischen Stimmen mit sich selber führt, um sich mit sich selber zu versöhnen, nicht zum Erliegen kommt.

Ich und Du

In seinem Gedicht „Zürich, zum Storchen“ aus dem Band „Die Niemandrose“ hat Celan bekanntlich einen ‚Dialog‘ mit Nelly Sachs fortgesetzt, der das Gedicht gewidmet ist und die Anhängerin von Bubers Versöhnungsideal war. Bubers ‚Du-Wort‘ wird freilich bei Celan auseinandergerissen, die Kommunikation ist asymmetrisch, das ‚echte Gespräch‘ wird zur bloßen „Rede“:

Vom Zuviel war die Rede, vom
Zuwenig. Von Du
und Aber-Du, von
der Trübung durch Helles, von
Jüdischem, von
deinem Gott.

Da-
von.
Am Tag einer Himmelfahrt, das
Münster stand drüben, es kam
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach
gegen ihn, ich
ließ das Herz, das ich hatte,
hoffen:
auf
sein höchstes, umröcheltes, sein
haderndes Wort –

Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,
dein Mund
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir wissen ja nicht, weißt du,
wir
wissen ja nicht,
was
gilt.⁹

Das „Du“ kommt bei Celan nicht als Bezeichnung der dialogischen Sprechsituation, sondern als *Gegenstand* einer „Rede“ vor, der überdies dissoziiert wird: Von „Du“ und „Aber-Du“, also von verschiedenen, einander widersprechenden ‚Dus‘, war dem Gedicht zufolge ebenso nur „die Rede“ wie von „deinem Gott“, der nicht der „Gott“ des lyrischen Ichs ist, das „gegen ihn“ gesprochen hat. Dieses Sprechen „gegen ihn“ erscheint jedoch zugleich als ein Sprechen *zu* ihm, in dem sich die Hoffnung auf sein „haderndes Wort“ artikuliert. Wird das Gegen-Sprechen, der Widerspruch, solcherart paradox zum

wahren Gespräch, so erscheint umgekehrt das Sprechen *zueinander* als verfehelter Dialog, wenn es heißt: „Dein Aug sah mir zu, sah hinweg, / dein Mund / sprach sich dem Aug zu, / ich hörte“. Das ‚Zusehen‘ wird als ‚Hinwegsehen‘, als Übersehen des angesprochenen Subjekts gedeutet, während der ‚Mund‘ sich nicht dem Gehör, sondern ‚dem Aug‘ zuspricht, das Ich aber nicht sieht, sondern ‚hört‘. Ich und Du reden also nicht nur ‚von‘ etwas, über das keine Einigkeit besteht; sie sprechen überdies buchstäblich aneinander vorbei, indem die Kommunikationsorgane, die als ‚Aug‘, ‚Mund‘ und Gehör merkwürdig von den Personen getrennt scheinen, nicht aufeinander eingestimmt sind. Die in der Forschung verbreitete These von Celans ‚dialogischer‘ Poetik erweist sich schon hier als Wunschphantasie.¹⁰ Vielmehr führen die letzten Zeilen „Wir wissen ja nicht, weißt du, / wir / wissen ja nicht, / was / gilt“, die durch den Doppelpunkt nach der vorherigen Strophe als Wiedergabe des vom Ich ‚Gehörten‘ erscheinen, Bubers Pathos des ‚Gesprächs‘ ad absurdum, indem sie die Gemeinsamkeit, die das „Wir“ in Anspruch nimmt, durch die paradoxe Formulierung „Wir wissen ja nicht, weißt du“ dementieren. Was Buber als Störung der Ich-Du-Erfahrung ansehen würde, erscheint bei Celan als authentischer Modus lyrischer Rede: das Insistieren auf der unauflöselichen Aporie, die am Ende buchstäblich im Raume stehen bleibt.

Anlass für das Gedicht war ein Gespräch, das Celan 1960 mit Nelly Sachs im Zürcher Hotel „Zum Storchen“ geführt hatte, wo diese auf dem Weg zur Verleihung des Droste-Hülshoff-Preises Station machte. Über dieses Gespräch heißt es in Celans Notizen wenig schmeichelhaft: „4h Nelly Sachs, allein“; sie habe zu ihm gesagt: „Ich bin ja gläubig“, woraufhin er geantwortet habe, er hoffe, „bis zuletzt lästern zu können“, und sie entgegnete: „Man weiß ja nicht, was gilt“. In Nelly Sachs’ Preisrede, die sie kurz nach der Begegnung mit Celan gehalten hatte und deren Inhalt ihm bei Entstehung des Gedichts gewiss bekannt war, steht statt dessen der Satz: „Alles gilt. Alles ist Ferment, das wirkt“.¹¹ Die letzte Strophe bezieht sich außerdem auf eine Stelle aus Margarete Susmans Hiob-Buch¹²; das Hiob-Motiv ist auch angespielt in der Rede vom ‚hadernden Wort‘, die sich bei Celan nicht auf ein *menschliches*, sondern auf das *göttliche* Wort bezieht. So wie bei Celan kein mit Gott hadernder Mensch, sondern ein haderndes göttliches Wort ‚erhofft‘ wird, so gibt das Gedicht trotz der Referenz auf Susman kein Religionsgespräch wieder, sondern eine „Rede“ „von deinem Gott“; keinen Dialog über das Judentum, sondern ein Sprechen „von Jüdischem“. Im Gegensatz zu Sachs’ Selbstauskunft ist Celans Rede nicht „gläubig“, sondern ‚lästerlich‘, weil sie auf dem Sprechen „gegen“ Gott beharrt und nicht sein erlösendes, sondern sein „umröcheltes“ und darum „höchstes“ Wort erhofft. Indem er das „Man“ im Sachs-Zitat in ein „Wir“ und ein „Du“ dissoziieren lässt, zerfällt die vom „Man“ suggerierte Allgemeinheit, aber auch das Resignative des Satzes zur paradoxen Figur eines dialogischen Nebeneinanders. Der Entstehungskontext des Gedichts, das 1961 erstmals publiziert und 1963 in „Die Niemandsrose“ aufgenommen wurde, macht es plausibel, es auf die seinerzeit aktuelle Debatte über die Möglichkeit deutsch-jüdischer Kultursymbiose zu beziehen, in der Sachs der Position von Buber nahe war¹³ und

die Celan in der Reflexion eines *innerjüdischen* ‚Gesprächs‘ zu beantworten scheint, das kein Gespräch mehr sein kann: Nicht nur der Dialog zwischen Deutschen und Juden, auch der Dialog zwischen Juden und Juden scheint irreparabel beschädigt. Damit ähnelt Celans Position derjenigen, die Scholem besonders prägnant 1964 in einer Absage der Teilnahme an einer Festschrift für Margarete Susman formuliert hat, welche von den Herausgebern „als Dokument eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs“ verstanden wurde.¹⁴ In dieser Absage kritisiert Scholem das von Buber bezogene Dialogpathos nicht als eine *deutsche* Vereinnahmungs- und Entlastungsstrategie, sondern als *innerjüdisches* Missverständnis, und verweist mit Recht darauf, dass die Idee eines deutsch-jüdischen Dialogs in ihrer gesamten Geschichte von Mendelssohn bis Buber als Versuch deutscher Juden gewertet werden müsse, das verratene Assimilationsversprechen unter Berufung auf ‚kulturelle Gemeinsamkeiten‘ doch noch einzuholen.¹⁵ In diesem Kontext steht auch Scholems diplomatischere Kritik an der 1963 durch Buber vollendeten Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig, die sich als Aktualisierung jüdisch-christlicher Wurzeln begriff und deren erster Band bereits 1923 aus ähnlichen Gründen von Benjamin und Kracauer kritisiert worden war. Bezog sich diese Kritik auf das Sprachsprungsdenken der Übersetzung und auf ihre Adaption eines existentialistischen Eigentlichkeitspathos, stellt Scholem fest, was als „Gastgeschenk der Juden an die Deutschen“ gemeint gewesen sei, erweise sich als „Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung“.¹⁶ Wie die nichtjüdischen Deutschen mit diesem Grabmal umgehen, interessiert Scholem kaum; ihnen traute er im Zweifelsfall das Schlimmste zu. Eben dieser Rückwendung der deutsch-jüdischen Problematik auf eine *innerjüdische* Selbstreflexion, die nichts mit Rückbesinnung auf ‚jüdische Wurzeln‘ zu tun hat, sondern als politische Entscheidung gegen ein Deutschland begriffen werden muss, mit dem kein Dialog mehr zu führen ist, ist Celans Position in „Zürich, zum Storchen“ eng verwandt.¹⁷ Während Celans unpublizierte Notizen sich teils wie ein Kompendium antideutscher Aphorismen lesen¹⁸, hat er nichts davon unverwandelt in sein Werk übernommen. Dennoch ist seine Revision sprachlicher und literarischer Formen nicht ablösbar vom ‚Ressentiment‘ gegenüber Deutschland¹⁹, das er mit Améry und Scholem teilte und von dem Bubers Dialogideal die deutschen Juden kurieren wollte.

Datum und Wiederholung

Während die Neutralisierung des ‚Ressentiments‘ (im Sinne Amérys) bis in die siebziger Jahre so betrieben wurde, dass man Celans Dichtung als Beitrag zur deutsch-jüdischen Kultur ansah und ihre politischen Aussagen als Akzidens abtat (beispielhaft dafür sind u.a. die Lektüren Gadamers²⁰), können die dekonstruktivistischen Interpreten, die seit den Achtzigern in der Nachfolge Derridas auf den Plan getreten sind, vom Holocaust nicht genug bekommen. Derrida hat ihnen in seinem 1984 gehaltenen

Vortrag „Schibboleth“, der um den Begriff des Datums bei Celan kreist, in skandalöser Weise vorgearbeitet. Gegenstand ist das Lieblingsthema des Dekonstruktivismus: das semiotische Spiel von Differenz und Wiederholung, das trotz aller Differenzbegeisterung stets zugunsten der Wiederholung ausgeht. Wie Butlers Gendertheorie nicht nur die Naturalisierung sexuell begründeter Herrschaftsverhältnisse kritisiert, sondern jedes Natursubstrat im (eben auch geschlechtlich organisierten) Subjekt mit Verweis auf den *Zitat*charakter des Geschlechts infrage stellt, setzt Derrida mit der Infragestellung der „Einzigartigkeit“ des Datums ein, wenn er über Celans „20. Jänner“, das Datum der Wannseekonferenz, mit Mut zur Sprachentgleisung sagt: „[E]s gab da einen 20. Jänner. Solch einsames, einmaliges, der Wiederholung entzogenes Datum hätte sich durchaus schreiben lassen können. Dennoch lässt sich diese absolute Eigenschaft herschreiben, exportieren, deportieren, enteignen, wiederaneignen, ja in der absoluten Einzigartigkeit wiederholen. Das muss sogar geschehen, wenn sich die Einzigartigkeit erweisen [...] soll“.²¹ Während das „Datum“, von dem sich laut Celan *das Gedicht* ‚herschreibt‘, implizit und verschwiegen bleiben muss, um nicht ‚enteignet‘ und ‚wiederangeeignet‘ werden zu können, mithin nicht der blinden Zirkulation sprachlicher Zeichen anheimzufallen, die dem Äquivalenztausch nachgebildet ist und vom Dekonstruktivismus als Spiel von Differenz und Wiederholung hypostasiert wird, erklärt Derrida die ‚Wiederholung‘ des Datums, seinen Eintritt ins Universum semiotischer Zirkulation, zur Bedingung seiner ‚Einzigartigkeit‘. Hier liegt das Einfallstor für weitere semiotische Verirrungen, die darauf hinauslaufen, „Datum“ und historische Erfahrung, Zeichen und Ereignis einfach gleichzusetzen: Wie die Juden, über deren Vernichtung an jenem Datum entschieden wurde, wird auch das „Datum“ bei Derrida ‚enteignet‘ und ‚deportiert‘. Es verweist nicht, wie bei Celan, auf einen ‚Grund‘ lyrischer Rede, der sich von der Rede selbst nicht angeben lässt, sondern steht metonymisch für das Ereignis selbst: „Mit Metonymie des Datums (ein Datum ist stets auch eine Metonymie) ist ein Teil eines Ereignisses oder eine Folge von Ereignissen gemeint, deren Aufgabe es ist, das Ganze in Erinnerung zu bewahren.“²² Indem das Datum als „Metonymie“ der Kette der Signifikanten integriert wird, wird auch das in ihm Angesprochene semiotisch verfügbar, d.h. *vergleichbar* gemacht. Die Unfähigkeit des Dekonstruktivismus, eine poetische Sprache ‚auf Grund von Auschwitz‘ (Szondi) zu denken, gipfelt bei Derrida in Sätzen, die Giorgio Agambens Kurzschluss von Konzentrationslager und Kindergarten vorwegnehmen: „Man wird mir nachsehen, daß ich den *Holocaust*, oder, wie es wörtlich heißt, den *Alles-Verbrenner*, wie ich ihn anderswo gern genannt habe, hier nur erwähne, um folgendes darüber zu sagen: Es gibt heute sicherlich das Datum jenes Holocaust, das wir kennen, die Hölle unseres Gedächtnisses; doch gibt es für jedes Datum einen Holocaust, er findet stündlich irgendwo auf der Welt statt. Jede Stunde zählt ihren Holocaust.“²³ Der „Holocaust“ Derridas ist nicht mehr die definitive Grenze allen Sprechens, der irreversible Bruch, auf den nicht nur jede poetische, sondern auch jede philosophische Rede reflektieren muss, sondern er wird pervertiert zum semiotischen Durchlauferhitzer, zum Paradigma einer Sprachauffassung, die den

Bruch unter dem Label der *différance* jenseits aller historischen Differenzierung zur anonymen sprachlichen Produktivkraft erhebt. Auf dieser Grundlage erst sind Arbeiten möglich geworden, die Celans gesamtes Werk ebenso dekonstruktivistisch wie krude naturalistisch als kaum verbrämte Metaphorisierung des Holocaust lesen, ohne den Konnex zwischen historischer Erfahrung und ästhetischer Form überhaupt noch ansatzweise zu entfalten.²⁴ Während das Schweigen, das lange auf dem Thema lastete, wie immer auch entstellt das Bewusstsein bewahrte, dass die Erfahrung von Auschwitz ein Jenseits kommunikativer Rationalität, ein Jenseits des marktförmigen ‚Sprechens über‘ markiert, sanktionieren Derrida und seine Mitstreiter sprachphilosophisch, was zur gleichen Zeit medial in Gang gebracht wurde: die kulturindustrielle Aufbereitung der Massenvernichtung und ihres Angedenkens, die das Ereignis zum Opfer jenes historischen Prozesses werden lässt, der es hervorbrachte.

Ein nicht unbeträchtlicher Teil von Celans späten Gedichten seit „Fadensonnen“ (1968) widmet sich jenen kulturindustriellen Formen des ‚Sprechens über‘, die sein eigenes Werk mittlerweile in der Nachfolge Derridas okkupiert haben. Neu gegenüber Celans früherer Lyrik ist dabei der Rekurs auf einen repräsentationspolitischen Deputiertenjargon, der mit galligem Sarkasmus als Sprache von Inhumanität und Niedertracht entlarvt wird:

AUSGESCHLÜPFTE

Chitin-
sonnen.

Die Panzerlurche
nehmen die blauen Gebetmäntel um, die sand-
hörige Möwe
heißt es gut, das lauernde
Brandkraut
geht in sich. („Fadensonnen“)²⁵

UND JETZT, bei strategischer
Großlage, klauen-
signiertes
Gesinnungs-Lametta,

eine Wortlitze, rot-
gefüttert,
näht sich den Mündern
gesamtbarock in die
wund-
geschwiegene
Kommissur.

Schimmelbrothelle
eckt an,
abgekämpfte
Gedanken, was sonst,
stellen sich quer. („Schneepart“)²⁶

Ging es in „Zürich, zum Storchen“ um das Dementi einer falschen Innerlichkeit, wie sie Bubers Dialogpathos als Voraussetzung auch politischer ‚Gespräche‘ supponiert, wird hier ein Sprechen denunziert, das priesterliches Eigentlichkeitspathos („Gebetmäntel“, ‚in sich gehen‘), nonkonformistische Phrasen („anecken“, ‚querstellen‘) und Verwaltungssprache („gutheißen“, ‚strategische Großlage‘) zu einem „Gesinnungs-Lametta“ verknüpft, welches nicht mehr menschlichen Subjekten, sondern dem niederen und anorganischen Leben („Chitinsonnen“, „Panzerlurche“, „Brandkraut“) zugeordnet wird. Es geht nicht um eine notwendig misslingende Kommunikation zwischen Subjekten, sondern um eine im schlimmsten Sinn gelingende Kommunikation zwischen Kreaturen, die es ‚gutheißen‘, wenn sich die Inhumanität klerikal maskiert, und die ‚lauernde‘ Gewalt und ‚Innerlichkeit‘ mühelos vereinen. Die Kommunikationsorgane, die in „Zürich, zum Storchen“ von den Subjekten getrennt erschienen, werden als ‚Klauen‘ und ‚genähte‘ Münder vollends dehumanisiert. Kommunikation figuriert durch die militärischen Metaphern („Panzer“, ‚strategische Großlage‘, „Kommissur“) als emotionale und kriegerische *Aufrüstung*, die Gewalt und Schmerz ornamental („gesamtbarock“) verziert. Auch widerständige Gesten („anecken“, ‚sich querstellen‘) erscheinen als reflexhafte, vorhersehbare Regungen („was sonst“). Lakonie und Zynismus der Sprache nehmen die Schnodderigkeit, die an die Stelle des dialogischen Authentizitätspathos getreten ist, in die Sprachgestalt des Gedichts auf, um einen Zustand bloßzustellen, in dem Kommunikation und Gewalt konvergieren: Das Wort wird zur ‚Litze‘, zum kommunikativen *Draht*, der sich den „Mündern“ in die ‚wundgeschwiegene Kommissur‘ „näht“; das verwundete Organ der Kommunikation, das nur noch Organ der „Kommissur“, der entfremdeten Verlautbarung ist, wird durch die ‚rotgefütterte‘ Wortlitze geschmückt, aber auch ‚zusammengenäht‘, stumm gehalten. Die im Sachs-Gedicht noch verhandelte Frage nach ‚Gläubigkeit‘ und Transzendenz erscheint in den späten Gedichten nur noch rudimentär, entweder als Kalauer, wenn ein Gedicht von „Schneepart“ mit der Zeile beginnt: „DIE EWIGKEIT hält sich in Grenzen“²⁷, oder im höhnisch-blasphemischen Kontext wie in „Lichtzwang“:

DIE ENTSPRUNGENEN

Graupapageien
lesen die Messe
in deinem Mund.

Du hörst regnen
und meinst, auch diesmal
sei's Gott.²⁸

Das Sprechen des Subjekts, in dessen „Mund“ die „Messe“ gelesen wird, erscheint als papageienhaftes, aber auch ‚entsprungenes‘, wahnhaftes Nach-Sprechen, das nicht einmal der Mund erledigt, sondern die im Mund nistenden „Graupapageien“, die dem Subjekt, indem sie *in* seinem Mund die „Messe“ lesen, den Mund zugleich stopfen. Dieses ‚graue‘, entsubjektivierte Nach-Sprechen wird als Grund dafür angegeben, dass das Du beim Geräusch des Regens glaubt, „auch diesmal / sei’s Gott“: Der lapidare Sprachgestus unterstreicht die Tendenz zur blasphemischen Profanierung, die das ‚gläubige‘ Sprechen als Nach-Sprechen eines ferngesteuerten Subjekts denunziert, das auf derselben Ebene wie das Reden übers Wetter anzusiedeln ist. Der ätzende Hohn, mit dem in Celans später Lyrik gegen verschiedene Formen einer ‚automatischen‘, entsubjektivierten Sprache polemisiert wird, muss einem Sprachdenken, das Sprache nur im Modus von Wiederholung und Differenz, also nur als *Rezitation* zu denken vermag, unzugänglich bleiben. Mit den im Spätwerk mehrfach begegnenden Bildern des ausgehöhlten Mundes und Herzens („DAS AUSGESCHACHTETE HERZ, / darin sie Gefühl installieren“; „Fadensonnen“²⁹) ist in Celans Gedichten selbst bereits ausgesprochen, welcher historischen Tendenz ein solches Sprachverständnis, das den Tod des Subjekts nicht einmal mehr als Kränkung, sondern als Befreiung begreift, den Weg bereitet.

Unheilbar gesund

Der Dekonstruktivismus, der das ‚Datum‘ von Celans Lyrik kommensurabel gemacht hat, half einen Zustand vorzubereiten, in dem es nicht mehr als paradox wahrgenommen wird, wenn der Kulturbetrieb das Eingedenken an die jüdischen Opfer zwar durch Formeln der Art ‚Holocaust ist immer‘ schändet, andererseits aber jeden, der einen jüdischen Autor kritisiert, als Antisemiten denunziert. Weder darf die Vernichtung der europäischen Juden als singuläres Phänomen benannt und reflektiert, noch darf ein jüdischer Autor, der als Jude ja nie etwas anderes als Repräsentant ‚der Opfer‘ sein kann, ästhetischen Urteilen unterworfen werden. Darum fällt es so schwer, innerjüdische Differenzen und Gegensätze, wie sie hier nur skizziert wurden, zu benennen. Welcher Status den ‚jüdischen Stimmen‘ in einer mit sich versöhnten Gegenwart zukommt, deutet ein Gedicht aus „Fadensonnen“ an:

ÜPPIGE DURCHSAGE

in einer Gruft, wo
wir mit unsern
Gasfahnen flattern,

wir stehn hier
im Geruch
der Heiligkeit, ja.

Brenzlige
Jenseitsschwaden

treten uns dick aus den Poren,

in jeder zweiten
Zahn-
karies erwacht
eine unverwüstliche Hymne.

Den Batzen Zwielight, den du uns reinwarfst,
komm, schluck ihn mit runter.³⁰

Das Bild vom ausgehöhlten Mund, das in „Die entsprungenen“ eine entsubjektivierte, nach-sprechende Sprache meint, wird hier übertragen auf die Sprache der *Opfer*, die als Untote in der „Gruft“ „im Geruch / der Heiligkeit“ stehen, der als Spielart der Verwesung erkannt wird, und in deren „Zahn- / karies“ gegen ihren Willen „eine unverwüstliche Hymne“ erwacht. Die Sakralisierung der Opfer als Statthalter historischen Gedenkens wird mit obszöner Ekelmetaphorik als Schändung benannt, die nichts erinnert, sondern nur den Prozess der Dekomposition befördert: Die „Heiligkeit“ als „Geruch“ changiert zwischen einem ‚Gerücht‘ und einem ekelhaften Gestank; die „Jenseitsschwaden“ treten „dick aus den Poren“ wie bei einem Flammentod; die „Hymne“ erwacht inmitten der Fäulnis. Das gesamte Gedicht ist geprägt von der Engführung ‚hoher‘ und pejorativer Bildlichkeit: Die flatternden „Gasfahnen“ erinnern an einen politischen Siegeszug, aber auch an Mundgeruch; die „üppige Durchsage“ verknüpft barocke Fülle mit Konnotationen von Lautsprecher- und Radiosprache; die ‚Unverwüstlichkeit‘ steht für Widerstandskraft, wird aber bezogen auf die Persistenz der Verwesung. Die faulenden Münder werden selbst dargestellt als *Lautsprecher*, als Medien einer hymnischen „Durchsage“, die das Gedenken der Opfer durch Sakralisierung beschmutzt. Dennoch spricht das Wir weiter, ‚flattert‘ mit den „Gasfahnen“ und wehrt sich gegen den „Batzen Zwielight“, der ihm wie einem Automaten ‚reingeworfen‘ wird, um die „Durchsage“ in den Mündern am Laufen zu halten. Das Gedicht ist eine sprachliche Entfaltung dieser *Entmündigung* und zugleich Protest dagegen.

Den Metaphern der Verwesung und des Untoten, die in „Üppige Durchsage“ auf die Heteronomisierung und Dehumanisierung der Opfer zielen, korrespondieren in Celans später Lyrik Metaphern einer mörderischen Gesundheit, die den deutschen Status quo bezeichnen und in deren Umfeld auch die Bilder von Lautsprecher und Radio gehören. Die zahlreichen Worte aus dem Bereich von Technik und

Militär in diesen Gedichten sind als Ausdruck einer Realität zu verstehen, in der Kulturindustrie und Rüstungsindustrie in der Doppelmetapher der ‚Aufrüstung‘ konvergieren:

ES SIND SCHON die Kabel gelegt
zum Glück hinter dir
und zu dessen
munitionierten
Bereitstellungslinien,

in den Entlastungs-
städten,
dir zugewandt,
wo sie Gesundheitserreger versprühen,
melden melodische
Antitoxine
den Rennfahrerspurt
durch dein Gewissen. („Schneepart“)³¹

Das verkabelte „Glück“ kommt dem Subjekt nicht mehr entgegen, sondern liegt „hinter“ ihm, was heißen kann, dass es bereits vorüber ist, aber auch, dass es das Subjekt aus dem Hinterhalt überfällt. „Kabel“ und ‚munitionierte Bereitstellungs-linien‘ weisen das „Glück“ als Teil einer militärischen Versorgungsstrategie aus, zu der auch die ‚Entlastungsstädte‘, „Gesundheitserreger“ und ‚melodischen Antitoxine‘ gehören und die sich dem Du in einer Bewegung ‚zuwendet‘, in der die Phrase von der menschlichen Zuwendung endgültig zur brutalen Drohung wird.³² Die „melodische“ Entgiftung der Subjekte, deren Konstitution nicht etwa durch Krankheitserreger geschwächt, sondern durch „Gesundheitserreger“ auf Vordermann gebracht werden soll, ist Voraussetzung für den „Rennfahrerspurt“ durch ihr „Gewissen“, die sportive Destruktion des moralischen Selbst durch ein mit seinem eigenen Gegensatz identisch gewordenes „Glück“, zu dem auch die als Lautsprecher der Mehrheit umfunktionierten Mäuler der Opfer ihren Teil beitragen können: Das ist, 1971 gedruckt, die adäquate Darstellung gesamtdeutscher Volkshygiene im 21. Jahrhundert. Mit seinen späten Gedichten, aus denen alles traditionell lyrische Vokabular getilgt ist und in denen keine Menschen mehr, sondern allenfalls noch humanoide Wesen begegnen, hat Celan der Versöhnungsseligkeit seines Gastvolks die definitive Antwort erteilt.

* Der Text ist die geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 10. Mai 2008 im Rahmen des Kongresses „Deutschlandwunder – Wunsch und Wahn in der postnazistischen Kultur“ in Bremen gehalten habe. Teilnehmern und Veranstaltern danke ich für die freundliche, einlässliche Diskussion.

¹ Briegleb, Klaus: Missachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“ Berlin, Wien 2003, bes. S. 164ff. und S. 198ff.

² Vgl. vor allem das atemberaubende, von der Bundeszentrale für politische Bildung herausgegebene Buch von Braun, Christina von / Mathes, Bettina: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Bonn 2007. Ausführlich hierzu Hedonistische Mitte / Brigade Mondän: Feminismus aus tausendundeiner Nacht. Die Gender Studies als spirituelle Avantgarde der Selbsterstörung des Westens, in: Bahamas 54 (2008), S. 61-66.

⁴ Zur systematischen Bedeutung von Max Webers Analyse der protestantischen Ethik für Habermas' eigene Diskurs- und Kommunikationstheorie siehe Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1, Frankfurt/Main 1981, S. 299ff.

⁵ Buber, Martin: Ich und Du, Heidelberg 1974, bes. S. 40ff. – Über den philosophiegeschichtlichen Kontext von Bubers Dialogbegriff siehe besonders Mendes-Flohr, Paul: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“, Königstein/Ts. 1979. Zum Folgenden siehe außerdem meinen Aufsatz: Zeugenschaft ohne Zeugnis? Der ‚deutsch-jüdische Dialog‘ bei Martin Buber, Gershom Scholem und Vladimir Jankélévitch, in: Judaica 60 (2004), H. 4, S. 301-324.

⁶ In deutlichem Unterschied zu anderen jüdischen Intellektuellen, insbesondere aus dem Umfeld Kritischer Theorie, ist Buber in der Bundesrepublik schon früh zu hohen akademischen Ehren gekommen. 1951 erhielt er den Goethe-Preis der Universität Hamburg, 1953 den Friedenspreis des deutschen Buchhandels, zu dessen Anlass er in seiner Dankesrede „Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens“ sein bis heute für die deutsche Ideologie prototypisches Völkerverständigungsideal entwarf, 1960 den Kulturpreis der Stadt München und 1964 die Ehrendoktorwürde der Uni Heidelberg. Auch repräsentationspolitisch hat Bubers Versöhnungsidee für die stets fassadenhaft gebliebene ‚Demokratisierung‘ der jungen Bundesrepublik also eine wichtige Legitimationsfunktion erfüllt. Bubers zwiespältige Rolle im Adenauer-Deutschland ist bis heute nicht untersucht. Interessante Informationen finden sich bei Ben-Chorin, Schalom: Zwiesprache mit Martin Buber, München 1966. – Zu Bubers noch im Zeichen von Chassidismus und Mystik stehenden kulturpolitischen Projekten bis in die dreißiger Jahre siehe Kohn, Hans: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930, München 1961.

⁷ Buber, Martin: Nachlese, Heidelberg 1965, S. 223.

⁸ Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: ders.: Judaica. Bd. 2, Frankfurt/Main 1970, S. 7-11, hier S. 9.

⁹ Celan, Paul: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Hg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert, Frankfurt/Main 1983ff., Bd. 1, S. 214f.

¹⁰ Diese Dialog-These findet sich vor allem bei heideggerianischen Celan-Interpreten. Siehe exemplarisch Fassbind, Bernard: Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas, München 1995.

¹¹ Siehe die Erläuterungen von Sparr, Thomas: Kommentar zu Paul Celans „Die Niemandsrose“. Hg. v. Jürgen Lehmann, Heidelberg 1997, S. 65-69.

¹² Vgl. Sparr, Kommentar, 1997, S. 65-69 – Margarete Susmans erstmals 1946 erschienene Studie „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“ war Celan bekannt.

¹³ Zu Sachs' Buber-Rezeption, insbesondere von Bubers Deutung des Chassidismus, vgl. Dinesen, Ruth: Nelly Sachs. Eine Biographie. Frankfurt/Main 1992, S. 138ff.

¹⁴ Scholem, Mythos, 1970, S. 7. – Scholems Absage wurde erstmals publiziert in: Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman. Hg. v. Manfred Schlösser, Darmstadt 1964, S. 229-232.

¹⁵ Scholem, Mythos, 1970, bes. S. 8f.

¹⁶ Scholem, Gershom: An einem denkwürdigen Tage, in: ders.: Judaica. Bd. 1, Frankfurt/Main 1963, S. 207-215, hier S. 215.

¹⁷ Zur Stoßrichtung von Scholems Kritik am Dialogbegriff im Vergleich etwa zu Jankélévitch siehe meinen Aufsatz Klause, Zeugenschaft, 2004, S. 316ff.

¹⁸ Vgl. Celan, Paul: „Mikrolithen sinds, Steinchen“. Die Prosa aus dem Nachlaß. Kommentierte Ausgabe. Hg. v. Barbara Wiedemann u. Bertrand Badiou, Frankfurt/Main 2005. Hier finden sich aphoristische Notizen wie „Die Deutschen haben die Welt nicht unterwerfen können – sie durchfaulen sie jetzt“ (S. 39) oder „Das Kahlschlag-Gerede nach Kriegsende: das Alibi einiger Mitschläger“ (S. 41), außerdem zahlreiche Invektiven gegen den nachkriegsdeutschen Philosemitismus auch in Teilen der Linken. Eine eingehende Aufarbeitung dieser Dimension von Celans Werk hat bisher nicht stattgefunden.

¹⁹ Zum Begriff des Ressentiments siehe Améry, Jean: Ressentiments, in: ders.: Werke 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Hg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2002, S. 118-148.

²⁰ Gadamer, Hans-Georg: Wer bin ich und wer bist Du? Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge „Atemkristall“, Frankfurt/Main 1973. Zur entpolitisierenden Tendenz von Gadammers Lektüren vgl. die Arbeit von Janz, Marlies: Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans, Frankfurt/Main 1976, S. 195ff., in der die historischen Implikationen der von Celan unter anderem in seiner Büchnerpreis-Rede zum Thema gemachten ‚Daten‘ erstmals konkret entfaltet worden sind.

²¹ Derrida, Jacques: Schibboleth. Für Paul Celan, Wien 1986, S. 18.

²² Derrida, Schibboleth, 1986, S. 47

²³ Derrida, Schibboleth, 1986, S. 98f.

²⁴ Ein besonders drastisches unter vielen Beispielen ist die Studie von Werner, Uta: Textgräber. Paul Celans geologische Lyrik, München 1998, worin die Sand-, Stein- und Kristallmotivik bei Celan ungebrochen als Darstellung der zu Staub gewordenen Opfer der Massenvernichtung gedeutet wird. – Peter Szondi, dessen Einsichten über den historischen Formgehalt literarischer Werke in solchen Arbeiten völlig vergessen sind, hat sich in seinen späten Celan-Studien nur am Rande, und dies auch deutlich missverstehend, auf Derrida bezogen.

²⁵ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 140.

²⁶ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 409.

²⁷ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 415.

²⁸ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 269.

²⁹ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 150.

³⁰ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 192.

³¹ Celan, Gesammelte Werke, 1983, Bd. 2, S. 407.

³² Damit lässt sich das Gedicht auch als Antwort auf den Aphorismus „Die Gesundheit zum Tode“ in den „Minima Moralia“ lesen, der Celan gewiß vertraut war. Dort beschreibt Adorno einen gesellschaftlichen Zustand, in dem der „Krankheit des Normalen“ nicht einmal „die Gesundheit des Kranken“ gegenüberstehe, sondern vielmehr diese „nur das Schema des gleichen Unheils auf andere Weise“ vorstelle. Vgl. Adorno, Theodor W: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. 4, Frankfurt/Main 1997, S. 65-67, hier S. 66f.