
Yvonne Al-Taie

»Geschwisterkind« oder Paul Celans Gespräch mit dem »ewigen Juden«

»Seit zweitausend Jahren wandere ich.«
Edmond Jabès, *Das Buch der Fragen*

I.

Es ist bereits verschiedentlich in der Forschung zu Paul Celans *Gespräch im Gebirg* auf die Reminiszenzen an die Figur des »ewigen Juden« hingewiesen worden; nicht nur in Rekurs auf Büchners im Text explizit als Prätext markiertes Romanfragment *Lenz*,¹ sondern auch unter Verweis auf ein im Literaturarchiv Marbach aufbewahrtes, noch unter Verschluss gehaltenes Konvolut aus Celans Nachlass, das den Titel »Der ewige Jud« trägt.² Aufgrund von dessen reichhaltigen intertextuellen Bezügen bezeichnet Karin Lorenz-Lindemann das *Gespräch im Gebirg* auch als Palimpsest.³ An diese Beobachtungen möchte ich im Folgenden anschließen und das *Gespräch im Gebirg* im Horizont eines von den Gebrüder Grimm überlieferten Sagenstoffs mit dem Titel *Der Ewige Jud auf dem Matterhorn* sowie dessen Bearbeitungen durch Ludwig Bechstein betrachten und diese als wichtige prätextuelle Ebene identifizieren. Im Zentrum meiner Überlegungen steht dabei die besondere Form dieser Adaption, die durch die Verschiebung der Erzählperspektive einen jüdischen Sprecher an die Stelle der antisemitischen Erzählerstimme treten lässt.

1816 veröffentlichen die Brüder Grimm ihre Sammlung *Deutsche Sagen*, in der sich auch der heute wenig bekannte Text *Der Ewige Jud auf dem Matterhorn* findet, versehen mit dem Zusatz: »mündlich, aus Oberwallis«. Die nur wenige Zeilen umfassende, episodenhafte Erzählung soll *in extenso* wiedergegeben werden:

Der Matterberg unter dem Matterhorn ist ein hoher Gletscher des Walliserlands, auf welchem die Visper entspringt. Der Leutsage nach soll daselbst vor Zeiten eine ansehnliche Stadt gelegen haben. Durch diese kam einmal der *laufende Jud* gegangen und sprach: »Wenn ich zum zweitenmal hier durch wandere, werden da, wo jetzt Häuser und Gassen sind, Bäume wachsen und Steine liegen. Und wenn mich zum drittenmal der Weg daher führt, wird nichts da sein, als Schnee und Eis.« Jetzo ist schon nichts mehr da zu sehen, als Schnee und Eis.⁴

Diese Erzählung knüpft an den Sagenstoff vom »ewigen Juden« an, der in der heute bekannten Form erstmals in der Schrift *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* von 1602 überliefert ist.⁵ Der seitdem wachsenden Legenbildung, wonach immer wieder von Sichtungen des »ewigen Juden« an anderen Orten berichtet wurde, fügten die Grimms eine weitere Stoffschicht hinzu. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Stoff von Ludwig Bechstein gleich zweimal aufgegriffen: 1853 in seinem *Deutschen Sagenbuch*⁶ und noch einmal 1856 in seinem *Neuen deutschen Märchenbuch* unter dem Titel *Die verwünschte Stadt*.⁷ Mit jeder Adaption wird die Erzählung weiter ausgestaltet.

Gut hundert Jahre später lässt Paul Celan erneut einen Juden durchs Gebirge wandern. Die Unterschiede zwischen dem Sagenstoff und Celans *Gespräch im Gebirg* sind ebenso frappant wie ihre Gemeinsamkeiten. Celans Text zirkuliert um die Themen des Judentums und der Sprache; Themen, die sich auch aus dem Sagenstoff speisen. Relevant ist dabei Celans Art der Aneignung des Sagenstoffs. Statt den Stoff affirmativ aufzugreifen, ihn narrativ zu erweitern oder konkret-bildlich auszuschnücken, denkt er ihn in radikaler Weise neu, indem er eine Perspektivverschiebung vornimmt, die den Abgrund antisemitischer Stereotypisierung offenlegt. Das Wissen um den antisemitischen Sagenstoff als Prätext für Celans *Gespräch im Gebirg* lässt die Dringlichkeit von Celans bereits früh in der Forschung diskutiertem Ringen eines jüdischen Subjekts um Identität augenfällig werden. Es dokumentiert vor der Folie jahrhundertalter antisemitischer Fremdzuschreibungen den Versuch, die Deutungshoheit – das Sprechen – über die eigene Identität zurückzugewinnen.

II.

Dem von den Grimm-Brüdern wiedergegebenen und von Bechstein aufgegriffenen Sagenstoff liegt ein schlichter, formelhafter Motivschatz zu Grunde, der auf die Figur des »ewigen Juden« aus dem antijüdischen Schrifttum rekurriert. Dieser »ewige Jud« tritt in der Sage auf eine Art und Weise in Erscheinung, wie es für Fabelwesen üblich ist: Er bricht in die gewöhnlich-alltägliche Welt einer kleinen, abgeschlossenen Gesellschaft ein, bleibt von dieser deutlich unterschieden, wirkt bedrohlich und verschwindet ebenso plötzlich wieder.

Das antisemitisch-perfide an dieser Verwendung der Figur des »ewigen Juden« besteht darin, dass sie – anders als andere Märchen- und Fabelwesen – kein inexistentes, phantastisches Wesen darstellt, sondern ihre realweltliche Referenz in der jüdischen Gemeinschaft hat, die im Zuge der sich im 19. Jahrhundert etablierenden Nationalcharaktere mit dem Kollektivsingular des

Juden bezeichnet wird.⁸ Dabei rekurriert die Gestalt auf das im volkstümlich-antijüdischen Schrifttum verankerte Ahasvermotiv, das den »ewigen Juden« präfiguriert⁹ und den späteren antisemitischen Stereotypisierungen als Vorbild dient. Im Zentrum der knappen Sagenzählung steht die magische Sprachhandlung dieser Figur. Einem Fluch ähnlich spricht der Jude in Bechsteins *Die verwünschte Stadt*:

Ich werde gehen jetzt und ihr bleibt, ihr aber werdet vergehen und ich werde bleiben. Wann ich werde wieder kommen an diesen Ort, so werde ich hier finden zwar eine Stätte, aber keine Stadt – und wann ich werde kommen zum drittenmale, so werde ich auch nicht mehr finden die Stätte, da eure Stadt gestanden hat.¹⁰

Der hier ausgesprochene Fluch kehrt denjenigen Fluch um, den Jesus Christus der Legende zufolge über Ahasver ausgesprochen haben soll: »Ich wil stehen und ruhen, du aber solt gehen.«¹¹ Zugleich spielt der Fluch mit den antithetischen Figuren von Kommen und Gehen: Verbleiben an der Heimstatt versus Wanderschaft einerseits sowie Vergänglichkeit versus unendlicher Wiederkehr andererseits. So gibt es eine Widerkehr, die der Figur des Juden als unendliche Iteration im Attribut »ewig« bereits mitgegeben ist und ihn als bedrohliches Prinzip zeichnet, das dem Zyklus des menschlichen Lebens und Sterbens enthoben ist.¹² Nicht seine Kinder und Enkelkinder, wie es die menschliche Genealogie plausibilisieren würde, sondern er selbst kehrt immer wieder. Daneben gibt es die Kontinuation der menschlichen Generationen, die den Fortbestand der Dorfgemeinschaft sichern würde, die jedoch durch den Fluch des Juden unterbrochen wird. Die Vergänglichkeit menschlichen Lebens und die damit einhergehende Möglichkeit seiner Auslöschung nutzt der »ewige Jude« zur Rache für die ihm auferlegte Unrast und transformiert die auf ihm lastende Strafe seines unendlichen Wandels in Überlegenheit. Damit steht der »ewige Jude« radikal außerhalb der menschlichen Gesellschaft und ihres Lebensgangs, er wird dem menschlichen Lebenskreislauf und dem Wechsel der Generationen enthoben, wird damit entmenschlicht und den Menschen entgegengesetzt. Steht die jüdische Gemeinschaft ohnehin schon am Rande der nicht-jüdischen Gesellschaft, so wird nun in der Figur des »ewigen Juden« das Judentum dämonisiert, als ein über- und außermenschliches Prinzip evoziert und schließlich von der jüdischen Gemeinschaft als einer Gemeinschaft menschlichen Zusammenlebens abstrahiert. Der Kollektivsingular wird auf diese Weise radikalisiert: Das sich hinter dem Singular verbergende Kollektiv scheint gänzlich zu verschwinden und sich in der Sagenform Ahasvers aufzulösen.

Celan konfrontiert seinerseits diesen antisemitischen Entwurf der Figur des »ewigen Juden« mit einem jüdischen Bewusstsein in Form eines einzelnen

jüdischen Menschen, der seine Subjektivität, sein individuelles Menschsein vor dieser Fremdzuschreibung zu behaupten versucht. So beginnt auch Celans Text mit dem Bild des ›ewigen Juden‹: »trat aus seinem Häusel und ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche, ging und kam, kam dahergezockelt, ließ sich hören«. ¹³ Celan betont gerade die genealogische Herkunft und macht damit ein geschichtliches Moment einer sich wiederholenden oder fortsetzenden Vertreibung geltend. Schon im gleichen Satz aber wechselt die Erzählerstimme vom hetero- zum homodiegetischen Sprecher der ersten Person Singular: »hörst du mich, du hörst mich, ich bins, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich und der andere« (GiG, 169). Der Blick des heterodiegetischen Erzählers von außen auf den ›ewigen Juden‹, wie er die Sage und das gesamte antisemitische Schrifttum bestimmt, wird hier gewendet zur internen Fokalisierung eines jüdischen Sprechers. Diese Überlagerung der stereotypen Fremdperspektive und des eigenen Bewusstseins eines jüdischen Individuums wird durch die Doppelung ›ich und der andere« (GiG, 169) markiert.

Schon Stéphane Mosés hat in seiner ebenso subtilen wie präzisen Analyse der Erzählstimmen in Celans *Gespräch im Gebirg* auf die Identitätssuche eines sich stets tastend suchenden jüdischen Subjekts in der Sprache hingewiesen. ¹⁴ Mosés hat den oben aufgezeigten Sprecherwechsel sehr treffend mit den Worten beschrieben: »Das Thema dieses Textes ist auch seine Form: die Verwandlung des Unpersönlichen ins Persönliche.« ¹⁵ Diese Verwandlung, so möchte ich im Folgenden darlegen, nimmt in Celans Text im Auftreten eines jüdischen Sprechers Gestalt an, der seine eigene – jüdische – Stimme gegen die antisemitische Fremdcharakterisierung erhebt.

Auf Celans poetologische Konzeption einer grundlegend dialogischen Dichtung zu verweisen, wie er sie ein Jahr später in seiner Büchner-Preis-Rede *Der Meridian* entfaltet hat, ist in der Forschung zum *Gespräch im Gebirg* längst ein Topos geworden. ¹⁶ Mosés argumentiert mit Benvenistes »Grundweisen des Aussageaktes«, die zwischen der Erzählung einerseits und dem Diskurs als einer dialogischen Sprechweise andererseits unterscheiden. Während die Erzählung mit den Personalpronomen der dritten Person arbeitet, verwendet die dialogische Sprechweise die Personalpronomen der ersten und zweiten Person. Mosés verweist ferner auf Benvenistes weiterführende Reflexionen, in denen dieser aufbauend auf den Beobachtungen zum Sprachgebrauch darlegt, dass das Subjekt sich erst in der Ich-Aussprache konstituiert oder, mit den Worten Mosés ausgedrückt, dass »der Mensch erst durch den Vollzug von Diskurs zum Subjekt« ¹⁷ wird. ¹⁸

Der jüdische Mensch, so lässt sich Celans Text vor dem Hintergrund des

antisemitischen Schrifttums lesen, befreit sich von der entmenschlichenden Fremdcharakterisierung, indem er die Autorität des Sprechens dem Erzähler entzieht und durch das Sprechen in der ersten Person die Hoheit über seine eigene Person zurückerlangt. Mit diesem Sprechen aus eigener Perspektive – und in eigenem Namen – geht ein zweites einher: Das Sprechen des ›Ich‹ bedarf eines angesprochenen Gegenübers, eines ›Du‹.

Celan gelingt dies, indem er das Bild des einzelnen, des ›ewigen‹ Juden auflöst und zwei jüdische Personen einander begegnen lässt. »Und wer, denkst du, kam ihm entgegen? Entgegen kam ihm sein Vetter, sein Vetter und Geschwisterkind, der um ein Viertel Judenleben ältre« (*GiG*, 169). Während die Figur des ›ewigen Juden‹ in der Sage und ihren unterschiedlichen Adaptionen erratisch dahinschreitet und in radikaler Vereinzelung stets für sich bleibt, abgesondert von den anderen, denen er in den Bewohnern des Bergdorfes bedrohlich gegenübertritt, kreist Celans Text um die Begegnung mit einem Gleichen.

Was Mosés unter Rekurs auf die ambivalent bleibenden Sprechersubjekte als eine »Zersplitterung des Subjekts« deutet, angesichts des Umstands, dass »sich nicht eindeutig feststellen läßt, ob diese Vielheit von Ich-sagenden Stimmen durch ein einziges Subjekt zusammengehalten wird oder nicht«¹⁹, liest sich vor der Folie des Grimm'schen Sagenstoffes, in dem der Jude als entindividualisierte Einzelgestalt erscheint, als eine Wiederherstellung der Polyphonie der vielen jüdischen Stimmen.

III.

Mit der Frage nach einer Polyphonie jüdischer Stimmen, nach einer jüdischen Gemeinschaft also, hängt auch Celans Unterscheidung von ›Sprechen‹ und ›Reden‹ zusammen. Auf diese Unterscheidung ist in der Forschung bereits mehrfach hingewiesen worden. Die Interpretationsversuche sind dabei jedoch – in Anbetracht von Celans kryptischer Schreibweise und in Ermangelung präzisierender Referenztexte – höchst spekulativ geblieben.²⁰ Die entscheidende Passage im *Gespräch im Gebirg*, auf die in diesem Zusammenhang Bezug genommen wird, ist jene, die auf das Motiv der »Stock und Stein Rede« folgt, das auch in Celans Dichtung Eingang gefunden hat:²¹

Zu wem, Geschwisterkind, soll er reden? Er redet nicht, er spricht, und wer spricht, Geschwisterkind, der redet zu niemand, der spricht, weil niemand ihn hört, niemand und Niemand, und dann sagt er, er und nicht sein Mund und nicht seine Zunge, sagt er und nur er: Hörst du? (*GiG*, 171)

Die Unterscheidung zwischen Sprechen und Reden lässt sich auf die wiederholte, formelhafte Wendung »und sprach« beziehen, mit der im Sagenstoff das prophetisch-bedrohliche Sprechen des Fluches eingeleitet wird. Der Jude tritt hier nicht in Kommunikation mit seinem Gegenüber, vielmehr verbleibt er auch in seinem Sprechen im Modus des Fremden und Unnahbaren. So spricht er einen Fluch aus *über* die Stadt und ihre Menschen, in einem Akt sprachmagischen Handelns. Diese scheinbare Unfähigkeit zum Dialog spiegelt sich in der Vereinzelung seines Auftretens wider.

Der a-personalen Redesituation des Fluchs stellt Celan die persönliche Dialogsituation zweier Menschen gegenüber. Die emphatische Anrede eines (jüdischen) Mitmenschen wird als Frage formuliert. Die Frage »Hörst du?« lässt sich als fundamentaler Ausdruck der Anrede eines Gegenübers lesen. Gefragt wird nicht nach diesem oder jenem Sachverhalt, sondern der performative Akt der Kommunikation selbst wird zum Thema. Die Aufmerksamkeit des Gegenübers, dessen Hin- und Zuhören immer die Bedingung für die gelingende Anrede bleibt, wird im appellativen »Hörst du?« eingefordert. Im jüdischen Kontext hat diese Frage zugleich eine religiös-theologische Konnotation, da sie an das »Schma Israel«, das »Höre Israel« gemahnt, das den Kern jüdischen Glaubens und jüdischen Selbstverständnisses berührt und die Beziehung Gottes zu seinem Volk als personale Beziehung bestimmt.

Die Emphase wird nicht zuletzt dadurch auf die Selbstaussage des einzelnen Sprechersubjekts in der Rede gelegt, dass es auf eigentümliche Weise von seinen möglichen Umschreibungen in den Synekdochen des »Mundes« oder der »Zunge« unterschieden wird (»er und nicht sein Mund und nicht seine Zunge«). Auch hierfür scheint es eine Referenz in Bechsteins Märchenvariante zu geben, in deren Schlussspassus es von dem abermals wiederkehrenden Wanderer heißt: »und Ierl that seinen Mund auf und sprach: Erfüllt ist nun das Wort des Herrn, das er that durch den Mund des Propheten, seines Knechts.«²² Der Mund, so zeigt sich hier, wird keinesfalls einfach als synekdochische Umschreibung des Sprechers verstanden, vielmehr erscheint er als Metonymie göttlichen Eingreifens in der Welt, als Werkzeug in der Hand Gottes, das nicht zur intentionalen Artikulation des sprechenden Subjekts dient, sondern als eine Art Medium, durch das sich ein dritter kundzutun vermag. Dieser magischen und prophetischen Sprachkonzeption stellt Celan ein kommunikatives Sprachverständnis als radikal entgegengesetzte Position gegenüber. Der Verzicht auf einen göttlichen Urheber des Sprechens eröffnet so nicht zuletzt den Dialograum zwischen zwei Menschen. Diese kommunikative Funktion der Sprache prägt auch die Gestaltung des Textes selbst, der sich von kurzen, eingeschobenen Erzählerkommentaren abgesehen, als Dialog darbietet.

IV.

Nicht nur die Redesituation und das Zusammentreffen zweier Personen im Gebirge greift Celan aus dem Prätext auf, auch die Topographie der Hochgebirgslandschaft wird von ihm adaptiert. So bietet sich der Sagentext zugleich als Ätiologie der unwirtlichen, lebensfeindlichen Hochgebirgsregion dar. Bei Bechstein liest sich das wie folgt:

Die Alpenblumensträucher gingen aus, das Gras verdorrte, es fiel in dieser hohen Bergregion kein Regen mehr, es fiel nur Schnee, und der schmolz am Ende nicht mehr hinweg, auch wenn die Sommersonne am höchsten stand. Die Quellen, die von den höheren Spitzen des Gebirgs früher als reizende Wasserfälle niederrauschten, gefroren, und bildeten über sich Decken von grünlichem Eis; sie wurden zu Gletschern, und diese Gletscher wurden größer und größer und schoben sich vor über die einst so herrlich grünen sonnigen Matten mehr und mehr, und bedeckten sie ganz.²³

Celan adaptiert diese Bilder einer unwirtlichen Szenerie in seinen geschilderten Naturphänomenen. Dabei bedient er sich eines Sprachduktus, der mit den fortlaufenden Rekurrenzen und Wiederholungsfiguren, zusammengebunden in einer polysyndetischen Struktur, den Stil biblischer Texte imitiert:

Es hat sich die Erde gefaltet hier oben, hat sich gefaltet einmal und zweimal und dreimal, und hat sich aufgetan in der Mitte, und in der Mitte steht ein Wasser, und das Wasser ist grün, und das Grüne ist weiß, und das Weiße kommt von noch weiter oben, kommt von den Gletschern l..l. (*GiG*, 170)

Celan verknüpft die unwirtliche Naturszenerie mit dem bereits eingeführten Topos der entindividualisierten Sprache »ohne Ich und ohne Du«. Die Vertreibung aus der Sprache und die Vertreibung von der Erde werden dabei parallelisiert. Die a-personale Redesituation des Antisemitismus, die den Anderen durch das Sprechen über ihn in der 3. Person aus der Gemeinschaft ausschließt, mündet in letzter Konsequenz in die Vernichtungslager des Holocaust:

[M]an könnte, aber man solls nicht, sagen, das ist die Sprache, die hier gilt, das Grüne mit dem Weiß drin, eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich – denn, frag ich, für wen ist sie denn gedacht, die Erde, nicht für dich, sag ich, ist sie gedacht, und nicht für mich –, eine Sprache, ja nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst du, lauter Sie, und nichts als das. (*GiG*, 170 f.)

Durch die Überblendung der Naturmotivik mit den Andeutungen der Lagersituation überträgt Celan die Motive einer lebensfeindlichen Umgebung vom naturräumlichen auf einen von Menschen geschaffenen Erfahrungsraum. Die Allusionen an die Vernichtungslager arbeiten mit einer subtilen Parallelisierung von Motiven der Gebirgsszenerie. So wird die wüste Steinlandschaft über das gemeinsame Determinans mit den kalten »Steinfliesen« (GiG, 171 f.) der Lager assoziiert. Die Passage, die auf die Lagersituation anspielt, ist diejenige, die sich am weitesten von dem Grimm'schen bzw. Bechstein'schen Prätext entfernt. Sie ist es zugleich, die die Adaption des Stoffes am deutlichsten in dem Horizont situiert, vor dem Celan den antisemitischen Sagenstoff aus jüdischer Perspektive neu liest: Dem Horizont des Holocaust.

An der Figur des umherziehenden Ahasvers rückt die Dimension der Heimatlosigkeit, des ewigen Vertrieben-Werdens und der daraus resultierenden beständigen Wanderschaft in ein neues – man könnte mit Freud sagen unheimliches – Licht. Während das Christentum jahrhundertlang die Verfolgung der Juden mit der Ahasver-Legende begründete, tritt hier die Dimension der Verfolgung in neuer Schärfe hervor. Es ist diese radikal neue Lesart der Figur des »ewigen Juden«, die Celan im Angesicht der Shoah vornimmt. So kann er die Perspektive wenden – vom fremden Blick auf den Juden zum jüdischen Blick. Dieser Blick ist nicht auf sein nicht-jüdisches Gegenüber gerichtet, sondern sucht die eigene jüdische Identität auch im jüdischen Anderen und der jüdischen Gemeinschaft.

V.

Axel Gellhaus hat unter umfassender Bezugnahme auf Peritexte aus dem Umfeld von *Gespräch im Gebirg*, wie Briefen und Begleitschreiben, nachgewiesen, dass der Text auch eine konkret biographische Referenz auf das nicht zustande gekommene Treffen mit Theodor W. Adorno 1959 in Sils Marie enthält.²⁴ Dem hier aufgerufenen Moment des Dialogischen wohnt also die eigentümliche Ambivalenz des Scheiterns inne. Dieses Moment des Scheiterns bestimmt auch Celans Skizze der unmöglichen jüdischen Gemeinschaft in den Lagern. So werden im Kontext der Lager nicht die Täter sichtbar, sondern die Mitintentionierten. Celan beschreibt das Ringen um eine jüdische Gemeinschaft, um ein Miteinander mit den Anderen, dessen Fragilität die in nur wenigen Sätzen angedeutete Lagersituation im Kern ihrer entmenschlichenden Wirkung erfasst:

Auf dem Stein bin ich gelegen, damals, du weißt, auf den Steinfliesen; und neben mir, da sind sie gelegen, die andern, die wie ich waren, die andern, die anders waren als ich und genauso, die Geschwisterkinder; und sie lagen da und schliefen, schliefen

und schliefen nicht; und sie träumten und träumten nicht, und sie liebten mich nicht und ich liebte sie nicht [...] (GiG, 171 f)

Celan deutet eine Gemeinschaft an, die prekär ist, eine Begegnung, die zu scheitern droht. Dieses Scheitern scheint schließlich den Schlusspassus zu bestimmen, der die Einsamkeit des sprechenden Ich bereits in der vierfachen Wiederholung des Personalpronomens ›ich‹ suggeriert: »ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dirs nicht sag und nicht gesagt hab« (GiG, 173).

Mit dem Verweis auf Adorno hat Celan seinem Text zugleich eine persönliche Enttäuschung eingeschrieben und der Begegnung im Gebirge neben dem intertextuellen Verweis auch eine konkret-personale und damit individuelle Referenz beigegeben.²⁵ Auf diese Weise koppelt er die fiktionale Sage an ein autobiographisches Erlebnis und konfrontiert so das Reden über das Judentum mit seinem eigenen, individuellen jüdischen Leben. Den Briefen, die im Zusammenhang mit dem *Gespräch im Gebirg* überliefert sind, lassen sich die Erwartungen entnehmen, die Celan an die Begegnung mit Adorno als einem jüdischen Dialogpartner geknüpft hatte. Harsch fallen entsprechend seine Worte der Enttäuschung aus.²⁶ Zugleich vermag der Text aus dem nicht zustande gekommenen Treffen und dem Zurückgeworfensein auf die eigene Person des Sprecher-Ichs eine Selbstfindung zu ziehen: »ich auf dem Weg hier zu mir, oben.« (GiG, 173)

Mit der intertextuellen Referenz auf den Sagenstoff ist dem Text neben der verpassten Begegnung mit Adorno zugleich eine andere Suchbewegung und Begegnung eingeschrieben: Es ist die Begegnung mit dem antisemitischen Text, mit der antisemitischen Fremdzuschreibung und mit der Stereotypisierung dessen, was ›den‹ Juden ausmachen soll, vor deren Hintergrund die Begegnung mit der eigenen Identität stattfindet. So schreibt er seine jüdische Identität mit und gegen diesen Text.

Das – jüdische – Gegenüber, zu dem der Text immerzu spricht, hat damit zwei mögliche Referenten. Einer ist Adorno und situiert den Text auf diese Weise in einer realweltlichen Erfahrung. Der zweite aber ist die Figur des ›ewigen Juden‹. So vollzieht sich ein merklicher Wechsel zwischen dem vorletzten und letzten Absatz. Während der letzte Absatz auf das gescheiterte Treffen anspielt, heißt es in den Zeilen davor:

ich weiß, ich weiß, Geschwisterkind, ich weiß, ich bin dir begegnet, hier, und geredet haben wir, viel, und die Falten dort, du weißt, nicht für die Menschen sind sie da und nicht für uns, die wir hier gingen und einander trafen, wir hier unterm Stern, wir, die Juden, die da kamen, wie Lenz, durchs Gebirg, du Groß und ich Klein, du, der Geschwätzig, und ich, der Geschwätzig, wir mit den Stöcken, wir mit unseren

Namen, den unaussprechlichen, wir mit unserm Schatten, dem eignen und dem fremden, du hier und ich hier –
– ich hier, ich; ich, der ich dir all das sagen kann, sagen hätt können; der ich dirs nicht sag und nicht gesagt hab; ich mit dem Türkenbund links, ich mit der Rapunzel, ich mit der heruntergebrannten, der Kerze, ich mit dem Tag, ich mit den Tagen, ich hier und ich dort, ich, begleitet vielleicht – jetzt! – von der Liebe der Nichtgeliebten, ich auf dem Weg hier zu mir, oben. (GiG, 172 f.)

Hier wird eine Begegnung evoziert, ehe die Rede in den Konjunktiv wechselt. Dieser Moduswechsel ist deutlich von dem vorangehenden Absatz getrennt. Auf den abschließenden Gedankenstrich, mit dem der vorletzte Absatz schließt, folgt der neue Absatz, der wiederum mit einem Gedankenstrich beginnt, ganz so, als müsse der Sprecher lange inne halten und zwei Mal Atem schöpfen, ehe er von Neuem zu reden vermag. Dieses abermalige Reden greift in einer Anadiplose die beiden letzten Wörter des vorherigen Satzes auf, »– ich hier«, ehe er durch das zweimalige Ansetzen, zunächst mit dem indikativischen Modalverb »kann«, gefolgt von dessen Wiederholung im Konjunktiv »können«, die Aussage verschiebt: »ich; ich, der dir all das sagen kann, sagen hätt können«. Diese lange Pause lässt sich auch als Hinweis auf einen Wechsel des Adressaten deuten. Die erste Begegnung beschwört diejenige mit dem »ewigen Juden« der Sage; die zweite, gescheiterte, lese ich mit der Forschung als Anspielung auf Adorno. Bei beiden Adressaten geht es um die Suche der eigenen jüdischen Identität in der Gemeinschaft mit anderen Juden. Dass diese Gemeinschaft im Text immer wieder beschworen wird, zeigt sich in der beinahe formelhaft gebrauchten Wendung vom »Geschwisterkind« beziehungsweise den »Geschwisterkindern«. Als solches wird nicht nur das angeredete Gegenüber angesprochen, sondern auch die Mitinhaftierten in der angedeuteten Lagersituation, »die andern, die anders waren als ich und genauso, die Geschwisterkinder« (GiG, 172). Dass das Finden der eigenen Identität begleitet ist von dem Bewusstsein um diese jüdische Gemeinschaft, drückt sich in den Worten aus, die dem letzten, häufig zitierten elliptischen Teilsatz vorangestellt sind und ebenfalls auf die Lagerszene rekurren:²⁷ »ich, begleitet vielleicht – jetzt! – von der Liebe der Nichtgeliebten, ich auf dem Weg hier zu mir, oben« (GiG, 173; Hervorhebung YA). Erst aus dieser Schicksalsgemeinschaft heraus vermag der einzelne Jude im Angesicht der Shoah seine jüdische Identität zu finden. Dieser Schicksalsgemeinschaft gehört Adorno an, dieser Schicksalsgemeinschaft gehört auch die fiktive Figur des »ewigen Juden« an, auf deren Schultern seit fast zwei Jahrtausenden sämtliche antisemitischen Verunglimpfungen lasten.

Celans *Gespräch im Gebirg* ist damit zugleich auch ein Gespräch mit dem »ewigen Juden«. Einen solchen fiktionalen Dialog mit dem »ewigen Juden« hat

Lion Feuchtwanger bereits 1920 in seinen *Gesprächen mit dem Ewigen Juden* gestaltet, die zunächst in Hermann Sinsheimers *An den Wassern von Babylon. Ein fast heiteres Judenbüchlein* erschienen sind.²⁸ Feuchtwanger hat seinen Text jedoch als einen Reigen von sieben satirischen Dialogen angelegt, in denen der »ewige Jude« einen vermeintlich abnehmenden Antisemitismus diagnostiziert und damit sein eigenes, baldiges Ableben befürchtet. Die Figur wird parodiert, indem sie im Zuge eines Überlebensversuchs den Antisemitismus mit immer neuen Maßnahmen zu befeuern versucht. Sie ist damit als Gegenspieler zum Ich-Erzähler angelegt. Celan verfährt grundlegend anders: Ihm dient der »ewige Jude« nicht als lächerliche Projektionsfigur antisemitischer Akteure, sie wird ihm vielmehr zum Komplizen. Im Erdulden der Verunglimpfungen macht er den »ewigen Juden« zum Vertrauten, mit dem er die Erfahrung antisemitischer Stigmatisierung und Verfolgung teilt.

Die Suchbewegung, das Unabgeschlossene, mit dem das Reden als das Eintreten mit der Sprache in einen Dialog notwendig einhergeht, und mit der Celan seinen Text enden lässt, legt zugleich eine Ambivalenz, eine Mehrdeutigkeit offen, die dem Motiv der Wanderschaft eingeschrieben ist.²⁹ Die Wanderschaft wird so zur Bedingung der Möglichkeit einer dialogisch-suchenden Annäherung an ein Gegenüber. Celan legt damit eine Sinnschicht in der Gestalt des »ewigen Juden« frei, die neu und anders – vielleicht sogar identifikatorisch³⁰ – besetzt werden kann.

Anmerkungen

- 1 Dass auch Lenz, wie Marlies Janz hervorhebt, in Büchners Text als »Ewiger Jude« bezeichnet wird, betont noch einmal die Relevanz dieser Figur im *Gespräch im Gebirg*. Vgl. Marlies Janz, »Judendeutsch«, *Paul Celans »Gespräch im Gebirg« im Kontext der »Atemwende«*, in: *Celan-Jahrbuch*, 9 (2003–2005), 75–102, hier 75 f.
- 2 Sieber weist in ihrer Dissertation zum *Gespräch im Gebirg* bereits darauf hin, dass sie in einem in Marbach derzeit noch mit Sperrvermerk versehenem Konvolut mit dem Titel *Der ewige Jude* Materialien aus dem Umfeld von *Gespräch im Gebirg* vermutet. Vgl. Mirjam Sieber, *Paul Celans »Gespräch im Gebirg«. Erinnerung an eine »versäumte Begegnung«*, Tübingen 2007. Diese Annahme stützt die These, dass im *Gespräch im Gebirg* eine Auseinandersetzung mit dem Sagenstoff vom »ewigen Juden« im Zentrum steht.
- 3 Vgl. Karin Lorenz-Lindemann, *Paul Celan: »Gespräch im Gebirg« - ein Palimpsest zu Büchners »Lenz«*, in: Chaim Shoham, Bernd Witte (Hg.), *Datum und Zitat bei Paul Celan. Akten des Internationalen Paul Celan-Colloquiums Haifa 1986*, Bern u.a. 1987, 170–182.
- 4 *Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm. Ausgabe auf der Grundlage der ersten Auflage*, hg. und kommentiert von Heinz Rölleke, Frankfurt/Main 1994, Nr. 343, 367.

- 5 Vgl. Mona Körte, *Ahasverus*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Berlin–New York 2010, Bd. 3, 3–6.
- 6 Ludwig Bechstein, *Der ewige Jud auf dem Matterhorn*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9.1: *Deutsches Sagenbuch*, hg. von Wolfgang Möhrig-Marothi, Heinz Rölleke, Hildesheim–Zürich–New York 2004, 18 f.
- 7 Ludwig Bechstein, *Die verwünschte Stadt*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neues Deutsches Märchenbuch*, hg. von Wolfgang Möhrig-Marothi, Heinz Rölleke, Hildesheim–Zürich–New York 2007, Nr. 28, 192–195.
- 8 Bereits in der Frühen Neuzeit wurde die Figur des ›ewigen Juden‹ als Synekdoche des jüdischen Volkes verstanden (vgl. Körte, *Ahasverus*, 4).
- 9 Vgl. ebd.
- 10 Bechstein, *Die verwünschte Stadt*, 193.
- 11 Paul von Eitzen, *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden, mit Namen Ahasverus*, Bautzen 1602, 14f.
- 12 Der Legende zufolge ist der ›ewige Jude‹ unsterblich, folglich ist er zu unendlicher, rastloser Wanderschaft verdammt.
- 13 Paul Celan, *Gespräch im Gebirg*, in: ders., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert, Frankfurt/Main 1983, Bd. 3, 169–173, hier 169; im Folgenden zitiert mit der Sigle *GiG* und Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 14 Stéphane Mosés, »Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird«, *Paul Celans »Gespräch im Gebirg«*, in: Amy D. Colin (Hg.), *Argumentum e Silentio. Internationales Paul Celan-Symposium*, Berlin–New York 1987, 43–57.
- 15 Mosés, »Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird«, 43.
- 16 So leitet auch Mosés seinen Aufsatz zum *Gespräch im Gebirg* mit einem Zitat aus dem *Meridian* ein (vgl. Mosés, »Wege auf denen die Sprache stimmhaft wird«, 41).
- 17 Mosés, »Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird«, 44.
- 18 Kondensiert ist dies in Celans Worten »eine Sprache ja nun, ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst du, lauter Sie, und nichts als das« (*GiG*, 171).
- 19 Mosés, »Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird«, 44.
- 20 Vgl. z.B. die Ausführungen von Armin Burkhardt, »...als die Lippe mir blutet' vor Sprache«. *Zum Problem des Sprachzerfalls in Büchners »Lenz« und Celans »Gespräch im Gebirg«*, in: Jochen C. Schütze, Hans-Ulrich Treichel, Dietmar Voss (Hg.), *Die Fremdheit der Sprache. Studien zur Literatur der Moderne*, Hamburg 1988, 135–155.
- 21 Vgl. *Die Winzer* aus dem Gedichtband *Von Schwelle zu Schwelle*, in: Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*, hg. von Barbara Wiedemann, Frankfurt/Main 2003, 87 f. Zum Stock und Stein-Motiv vgl. auch Gellhaus, der es in der biblischen Tradition verortet. Axel Gellhaus, *Das Gespräch im Gebirg. Paul Celans impliziter Dialog mit Adorno über die Möglichkeit von Dichtung nach Auschwitz (Fragment zu einer Arbeit über Celans Auseinandersetzung mit Philosophie und Kulturtheorie seiner Zeit)*, in: *ZfdPh*, 123 (2004), Sonderheft: *Literatur und Geschichte*, 209–219, hier 214.
- 22 Bechstein, *Die verwünschte Stadt*, 195.
- 23 Bechstein, *Die verwünschte Stadt*, 195.
- 24 Vgl. Gellhaus, *Das Gespräch im Gebirg*, 209–219.
- 25 »Ich hatte mich [...] von einem ›20. Jänner‹, von meinem ›20. Jänner‹ hergeschrieben.« Paul Celan, *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960*, in: ders., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, 187–202, hier 201.

- 26 Celans Verbitterung über das gescheiterte Treffen schwingt deutlich in seinen Briefen mit, in denen er mit harten Worten über Adorno urteilt. Hier sei an die Widmung erinnert, mit der Celan ein Exemplar des *Gespräch im Gebirg* für Federmann versehen hat, die mit den Worten beginnt: »In Erinnerung an Sils Maria – wo ich den Herrn Prof. Adorno treffen sollte, von dem ich dachte, daß er Jude sei...-«. Im beiliegenden Brief werden diese Seitenhiebe gegen Adorno fortgesetzt. So ist der Nennung Adornos nicht nur durch das Initial »W.« kombiniert mit den drei Auslassungspunkten eine Anspielung auf seinen jüdisch klingenden zweiten Namen »Wiesengrund« beigegeben, in Parenthesen wird überdies auf seine Veröffentlichungen in der dem Nationalsozialismus nahestehenden *Europäischen Revue* hingewiesen: »der Akzente-Mitarbeiter (aber auch Mitarbeiter der antisemitischen »Europäischen Revue«) Theodor W... Adorno«. (Paul Celan, *Brief an Reinhard Federmann vom 15.03.1962*, zitiert nach: *Paul Celan - Die Golt-Affäre. Dokumente zu einer »Infamie«*, zusammengestellt, hg. und kommentiert von Barbara Wiedemann, Frankfurt/Main 2000, 564–567). Vgl. auch Gellhaus, *Das Gespräch im Gebirg*, 209–219.
- 27 Vgl. *GiG*, 172: »und sie liebten mich nicht und ich liebte sie nicht«.
- 28 Vgl. Lion Feuchtwanger, *Gespräche mit dem Ewigen Juden*, in: Hermann Sinsheimer (Hg.), *An den Wassern von Babylon. Ein fast heiteres Judenbüchlein*, München 1920, 51–92.
- 29 So schreibt schon Lorenz-Lindemann: »Das Gehen im Gebirg ist das Ankommen.« (Lorenz-Lindemann, *Paul Celan: »Gespräch im Gebirg«*, 171).
- 30 Dieses Aufgreifen antisemitischer Stereotype bei ihrer gleichzeitigen Befreiung von tradierten Konnotationen zeigt sich noch an einer anderen Stelle im Text: So ist es die Verwendung eines Sprachduktus, der an das sogenannte Judendeutsch, die jiddische Syntax, erinnert, den sich Celan in seinem Text als identitätsstiftendes Merkmal aneignet. Vgl. hierzu ausführlich Stephane Mosés, »*Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird*« sowie Marlies Janz, »*Judendeutsch*«. Immer wieder verweist die Forschung auch auf Celans eigene Bezugnahme auf die Verwendung des am Jiddischen orientierten Sprachduktus, auf die er im Brief an Adorno eingeht.