
Martin A. Hainz

Alter Ego – Alter Nos

Wer spricht in der Übersetzung?

»Gemeinschaftlichkeit des Denkens«¹

Die Erfahrung ist wohl jedem bekannt, der schreibt und liest, daß ein Satz dann verstanden ist, wenn man das, was er besagt, auch anders formulieren könne. Andererseits gibt es eine eigentümliche Resistenz auch verstandener Worte, ihren Gehalt einfach in neue Formen umzugießen – es gibt zumal im poetischen Text eine Verschmelzung von Evidenz und Einzigkeit, und zwar auch für den Verfasser eines solchen Textes. Nicht ohne Grund scheidet man die *intentio auctoris* von der *intentio operis*, gerade am eigenen Text ist dieses Sich-Entziehen des Wortes vielleicht sogar am drastischsten und geradezu bestürzendsten zu sehen.

Wer schreibt, der läßt also nicht nur sich zu Wort kommen, initiiert etwas, worin er nicht allein »die eigene, I. . . I mit keiner anderen vergleichbare Existenz aus sich selbst hinauszuprojizieren«² vermag, auch wenn das im Exemplarischen des so skizzierten Egos ein Vorgriff sein mag; wer schreibt, der läßt auch wenigstens ein zweites Ich stimmhaft werden: *Audiat et alter ego* . . . Wer schreibt, der läßt Stimmen sprechen, der spricht in Zungen, der wird jedenfalls rekursiv und erfährt wie beim zweimaligen Lesen eines Textes, der dann nicht derselbe geblieben sein wird, daß er »eine nichttriviale Maschine«³ ist, welcher folglich »die Hoffnung, daß ich mich verstehen werde, einfach nicht zu erfüllen«⁴ ist. Wer schreibt, wird kurzum jedenfalls in diesem Akt identitätslos, man »frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben«⁵; der wird gleichsam *selbstlos*, jedenfalls dann, wenn er reklamiert, daß der Text, den er schreibt, ganz *sein* Text sei.

Das Dilemma wiederholt sich in bezug auf den Text, der das Verstehen des unverfügbar-fremd gewordenen Textes aktualisieren und artikulieren will. Die Auslegung, die im Moment das genuin poetische Interpretandum einzuholen scheint, wird von diesem infiziert, der Preis der verstandenen Form ist, daß der dafür gefundene Ausdruck nun gleichfalls nicht ins Ich und dessen kognitive Prozesse zurückgeholt werden kann. Sprache ist Instrumentarium des Erkennens, dieser aber dann entzogen, oder: Sie kontaminiert die Erkenntnis, sie »hört nicht auf, sich nicht zur Rede stellen zu lassen«.⁶ Das schwingt in Karl

Kraus' Feststellung mit, er »beherrsche die Sprache nicht; aber die Sprache beherrscht mich vollkommen.«⁷

Nun entzieht Sprache ihren Gegenstand natürlich nicht nur, sie erschließt ihn zugleich, erschließt ihn sogar *vor allem*; nur eben als wesentlich artikulierten.

»Dichter schreiben nicht nur, wie viele andere, die schreiben und reden, weil sie [. . .] etwas zu sagen haben, sondern ebensosehr, damit sie etwas zu sagen haben, etwas, das ihnen die Sprache, der sie es ablauschen, zuträgt und erst zu sagen ermöglicht.«⁸

In der Folge ist in den Text, ihn verstehend und durchdringend – wenngleich dies nicht völlig –, zu intervenieren. Für den Verfasser, der den Text *weiter* schreiben, aber nicht in seinen Verstand *zurückschreiben* kann, gilt das, aber auch für jeden anderen, jeder kann nun das mehr oder minder Einmalige darin, muß man es auch verfehlen, sogar verändern. Denn das Einmalige ist die Form, die von der Sprache, die sich daran anschließt und an die es zuvor angeschlossen ward, geprägt und sogar geschaffen ist.

Wie sehr das Gesagte vom Sagen abhängt, das zeigt sich nicht zuletzt, wenn ein Text sogar dadurch zerstört oder jedenfalls beschädigt wird, daß man tatsächlich seine *intentio operis* zu benennen wüßte – etwa im Falle der polemischen *Todesfuge* Paul Celans, die ja eine Falle für den Leser ist, welcher unversehens die Uneigentlichkeit der Sprache erfährt, auf die sich stützend er der Rhetorik und dem Schmuck jenes Gedichts glaubt:

»SCHWARZE Milch der Frühe wir trinken sie abends
wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
wir trinken und trinken [. . .]»⁹

Hiermit beginnt ein nicht zuletzt polemischer Text, geradezu Persiflage der Anbindung nationalsozialistischen Lebensvollzugs an eine Kultur, an die diese *Praxis* nicht geglückt anzuschließen war, die sich aber – so gewiß ein zentraler Vorwurf der Poetik Celans – kaum darauf verstand, diesen Anschluß als unmöglichen auch zu verhindern: *nicht zuzulassen*. Voller Bitternis zitiert Celans Gedicht all seine Bestandteile und zeigt die problematische Schein-Kompatibilität dieser Versatzstücke, die schließlich den verantwortungslosen Kulturholismus, der dieses Material zusammenschweißte, in der Hohlheit ihres Rezipiert-werdens persiflieren, ihn implodieren lassen.¹⁰ Indes: Diese Erfahrung zu benennen verietet, diese Erfahrung textuell zu machen.

Doch zurück zur angerissenen Frage des Weiterschreibens. In den Text ist zu intervenieren, seitens des Verfassers, aber auch durch andere. Man verliert die Schrift an deren Vermögen, an ihre eigene Intention: *intentio scripturae*. Diese

umfaßt die Transformation des Eingeschriebenen und dessen wörtliche Resistenz. Schrift ist ein Fortschreiben, aber: deutlich *von etwas*, und zwar dem Ausdruck, der als Instrument der Erkenntnis ernst genommen im doppelten Sinne aufgehoben wird – auf ihn auch als Um(ge)schriebenen wird rekurriert. Man muß noch und gerade den Prozeß solcher »Fortl. . . Ischreibung«¹¹ als Gegenbewegung gegen »Abnutzung, Verharmlosung und Entschärfung«¹² begreifen . . .

So erweist sich der in der Literatur gebräuchliche Rekurs auf *frühere sprachliche Erkenntniswerkzeuge* nicht als Manier, sondern als ein Aufgreifen eines Erkenntnisprozesses im Wort, von dessen »Nachreife«¹³ schon Benjamin sprach. Die Lyrik als Sprache in ihrer umfassenden Möglichkeit verlangt so nach der Bibliothek. Schreiben ist ein Reisen, vorbei an »verhoffte[n]«¹⁴ Zielen:

DIE VIELEN verlegten,
die Zettel, die Sprüche,
die berühmten
Wäscherechnungen,
Bierdeckel.
Wie schön,
das eine oder andere davon
aufgehoben zu finden
in diesem Buch oder jenem.¹⁵

Lesen ist Weiterschreiben; Übersetzen ist ein Sonderfall des Lesens, falls überhaupt, eigentlich nämlich nur, wenn es sich sonst quasi pädagogisch versteht oder inszeniert. Also: Übersetzen ist Lesen. Philologie ist wiederum vorgeblich ein Sonderfall des Übersetzens. Doch wer spricht in der Lektüre?

In der Lektüre spricht nicht: der Autor. Nicht: der Leser, und zwar wohl nicht einmal dann, wenn der Text so, wie das Gemälde *Blaue Blumen* (1991) des Katers Maxwell durch Kunstwissenschaftler seine Deutung zugefügt bekommt, interpretiert wird.¹⁶ Als Sonderfall des Lesers spricht der Übersetzer desgleichen *nicht*. Auch nicht: die »interpretive communities«¹⁷, die realiter das letzte Wort haben mögen, doch als Konstruktion nicht erklären, daß selbst dort, wo ein Konsens greifbar scheint, der Text Anstoß zu Neuem werden *kann* – dies eine Qualität, die *zu benennen* von der *Metanoia* rasch zur *Paranoia* führte, die aber schlicht zu ignorieren die Philologie jenseits eines wohl ratsamen Pragmatismus zur Verwalterin des So-Seins der Vorurteile und der Skrupellosigkeit verkommen ließe.

Nein. Allen wird vielmehr von der *intentio scripturae* etwas abgerungen, das sich zum Denken all jener fremd verhält; allenfalls ist zu konzedieren, daß das

Denken, worin dieses Fremde dann *nicht* aufgeht, spezifisch das des Autors, Lesers, Übersetzers ist. Der Gegenstand ist immer seine Spur, gefaßt unter der Prämisse, daß er darin verbrenne, immer weiter, Asche, zwischen »metaphysische[r] Allgemeinheit«¹⁸ und »realer Besonderheit«¹⁹: »Das Poem ist ein undenkbares Denken.«²⁰ Schrift selbst wurde immer wieder mit der Asche verglichen, gedacht wurde dabei an die Asche des in der Schrift sein Unwesen treibenden Anderen – sie ist auch die Asche dessen, der (oder: was) sie erdachte, im doppelten Sinne gilt: »Ich las heute l. . .] verbrannte Teile.«²¹ Schrift ist wie alle Kunst die Grausamkeit, doch gegen sich selbst gewendet und verfeinert: *aisthesis* der sublimen Gewalt und Häßlichkeit noch der *aisthesis*. Ein anschauliches Beispiel für die Grausamkeit des Blickes, der das Schöne sucht, sind die Schriften von Jean-Henri Fabre. Wie liebevoll wird da ein Nest eines Insekts beschrieben – doch zuerst heißt es: »Schneiden wir das Nest quer durch.«²² Der Verfasser weiß von »einer gewissen Anmut«²³ der Mantis, der Gottesanbeterin, doch diese Schönheit verlangt zuweilen, mit dem Skalpell aus Chitinpanzern geschnitten und den Augen des Betrachters offengelegt zu werden. Thomas de Quincey hält in einem bitterbösen, aber auch brillanten Text fest: Man kann selbst »den Mord l. . .] als ästhetisches Phänomen würdigen, l. . .] in seiner Beziehung zum guten Geschmack.«²⁴ Zwar dämpft der Philosoph seine kühne Betrachtung, indem er dem Moralischen einen Vorrang einräumt – jedoch wenn »nun einmal zum Nutzen des Moralischen nichts mehr herauszuholen ist, kommen die ästhetischen Gesichtspunkte zur Geltung.«²⁵ Doch dies ist eine Überlegung, die den Kern der Provokation kaum berührt, der die Schönheit des Schrecklichen betrifft: »Mordkunstwerke[,] von geübter Hand zur Vollendung gebracht«²⁶ – es braucht »zur künstlerischen Abrundung einer Mordtat doch etwas mehr l. . .] als ein Messer, eine Brieftasche, eine dunkle Seitenstraße und zwei Idioten, einen, der tötet, und einen, der getötet wird.«²⁷

Der österreichische Gegenwartphilosoph Burger hat dies noch weiter getrieben und von der Möglichkeit gesprochen, die *Kristallnacht* als Inszenierung zu betrachten, die nicht nur vom ethischen, sondern auch vom ästhetischen Standpunkt aus zu diskutieren sei.²⁸

Portraying, *ashtraying*, darin ist die aktualisierte Absenz des Anderen, insofern es nur in der Schrift ist und nur durch die Schrift ist. Das Andere der Schrift, die Schrift des Anderen – vielleicht wäre es am treffendsten, hierfür als Ergänzung zum *alter ego* einen Terminus einzuführen, der jenen paradoxen Raum umschreibt, der im Text statt einer eigentlichen Stimme als Konsonanz und stringente Dissonanz eines Chors hörbar wird und spricht: *alter nos*. Gibt es einen Text an sich? Nein, es gibt nicht einmal die ihn konstituierenden Zeichen an sich, die dies auch erst in der ihnen zugemuteten Sinnhaftigkeit sind, es gibt

folglich »keine ›Sätze an sich«²⁹, keine höheren Ebenen – Text ist also, wo Interpretandum und Interpret sind, wo Stimmen aufkeimen, ein Text ist nicht, sondern er geschieht.

Dreizehnter Feber. Im Herzmund
erwachtes Schibboleth. Mit dir,
Peuple
de Paris. *No pasarán*.³⁰

Dieser Text ist in Bewegung, oder er ist nicht Text. Die Bewegung aktualisiert die Bedingung der Bewegung, den Raum, dieser Raum wird in einem (quasi-)liturgischen Kontext eröffnet – das Gebet ist gleichfalls ein unverfügbarer Text, zumal das Gebet schlechthin, das *Vater unser* nämlich, ja nun (re)zitiert wird.

Es wird auswendig gelernt, orientiert an der schönen Wendung des Englischen *learn by heart*, müßte man freilich riskieren, zu sagen, es sei vor allem *inwendig* zu lernen. Dennoch bleibt das Gebet der Gebete ein fremder Text; ein Text, der in seiner Urfassung – wohl aramäisch – gar nicht bekannt ist, Übersetzung einer unbekanntenen Größe sozusagen, welche doch verinnerlicht und mit einer gewissen Innigkeit zu sprechen wäre. Auf die Versuche, die Urfassung zu rekonstruieren oder jedenfalls fühlbar zu machen, daß bei Jesus »ein Gedanke l. . .] und seine poetische Form zugleich«³¹ aufscheinen, was das Gewicht der Artikulation darlegte, darauf sei hier nicht näher eingegangen: Das grundlegende Dilemma bleibt. Das merkt man drastisch beispielsweise, wenn man in St. Paul's Cathedral zu London erlebt, wie zum gemeinsamen Gebet gerufen wird, dem *Vater unser*, das man in seiner Sprache beten solle: Es ist nicht die eigene Sprache, auch jene, die hier nicht *Our Father* beten, sondern *Pater noster* und dergleichen mehr, sprechen in einem Chor, der die Polyphonie eines dann doch Univoken ist. Ist es das, was das Evangelium nach Markus meint, wenn es da heißt: Die Gläubigen werden »glossais lalesounis kainais«³², in zum einen *neuen* Sprachen, die sich gleichsam ereignen, dann aber auch *fremden* Sprachen, sprechen . . . ?

»Nichts ist so widersinnig peinlich wie ein l. . .] vorgeschriebenes Gebet l. . .]. Denn Gebete sind heimliche Gelübde, Herzensschreie, Martyrien und Heimsuchungen des Geistes.«³³ So besagt es auch jenes Evangelium, das zugleich die zentralen Gebetsformeln des Christentums wenigstens vorschlägt: In diesem Text wird zum Gebet angeleitet, das aber als schlechthin intime Geste inszeniert ist: »geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu l. . .]«³⁴ Und schon dieses Gebet ist *gelernt*: »In seinem menschlichen Herzen hat Jesus von seiner Mutter und von der jüdischen Tradition beten gelernt.«³⁵

Das Geheime des Rituals, die Verborgenheit: »en to krypto«³⁶, aus der das Gebet aufsteigen soll, ist also das minimale Nicht-Ritualisierte der Form, worin der Gebetstext aktualisiert wird; das aber ist das Ritual schlechthin, die Form, die sich in jener Transzendenz *auf-* und geradezu *erlöst*. Es ist eine Entkleidung des Rituals, die das Ritual, das Rätsel indes selbst freilegt, das nicht in dieser Weise zu transzendieren nicht nur anti-sakral, sondern darin auch anti-aufklärerisch ist, wie Schirlbauer in bezug auf die Pädagogik zeigt, indem er das Ernstnehmen des wissenschaftlichen Problems als Ernstnehmen der darüber unterrichteten Schüler versteht. Dies also ist idealer Unterricht: »Er unterrichtete uns ohne uns. Beinahe konnte man den Eindruck gewinnen, daß er uns zu dem Zweck, den er hier verfolgte, gar nicht brauchte.«³⁷

Man kann dies als aufklärerisches Ritual lesen, das eben nicht zum pseudo-aufklärerischen Nur-Ritual verkommt, das dann natürlich Nicht-einmal-Ritual wäre, wie es die tridentinische Messe mitunter gewesen sein mag: »Bei einer ›Stillen Messe‹ lasen die liturgisch bewegten Gottesdienstteilnehmer in ihrem ›Schott‹ mit, andere beteten den Rosenkranz oder sonstige Gebete, die mit der Messe unmittelbar nichts zu tun hatten. Was der Priester am Altar tat, konnte man kaum sehen, er stand gleichsam als ›Konostase‹ vor dem ›heiligen Geschehen.«³⁸

Sieht man von diesem Verfall der Liturgie ab, so legt das, was Schirlbauer schreibt, durchaus auch die Liturgie-Reform nahe, wonach die tridentinische Messe wieder freigegeben wird: eine Klerusliturgie, die dialektisch die Gläubigen, die in dieser Weise doch nur scheinbar zum »Beiwerk«³⁹ degradiert werden, doch erst ganz in die Wandlung hineinnehmen mag. Die völlige Ritualisierung: Erst hieraus werden die Formel und das Bekannte zum Unerhörten, zum »vollkommenen| kindlichen| Gebet«⁴⁰, das dann paradox »eine vollkommene Formel«⁴¹ des Gebets sein kann. Allenfalls in dieser Weise der Form und der Formel glückt der Text dem Ich, das im Dialog mit den Fassungen des Gebets die *eigenste* all der fremden für sich findet – oder im Vortrag, etwa dem meditativen Gesang, wie er in Klöstern theologisch begründet gepflegt wird, Intimität und Exemplarität des Textes momentan verklammert. In dieser Klammer der Antwort wird das Nur-Ich und das Bedeutungsleere zum *alter nos*: *Vater unser*, *Pater noster*. . .

Die Gewandtheit des Übersetzens im zumal katholischen Christentum überrascht wenig; sie ist ja bedingungslos im Glauben formuliert, wo aus der Transformation eine Transsubstantiation wird, die Wandlung betrifft die Wahrheit nicht, sie *ist* in diesem Referenzsystem die Wahrheit. Daher mag der apodiktische Satz rühren, den Les Murray prägte: »Man kann eine Lüge nicht beten, I . . I man kann sie auch nicht dichten«⁴². . .

Denn die Sprache ist das Medium der Wandlung, ist die Wandlung selbst, ist die Poesie, die der Kern des Katholizismus ist. Transsubstantiation: von Brot zu

Leib, von (Wasser zu) Wein zu Blut, vor allem aber von Erniedrigung zu Erlösung. Klopstock schreibt: »Der Teil der Offenbarung, der uns Begebenheiten meldet, besteht meistens nur aus Grundrissen, da doch diese Begebenheiten, wie sie wirklich geschah, ein großes ausgebildetes Gemälde waren. Ein Dichter studiert diesen reichen Grundriß, und malt ihn nach den Hauptzügen aus, die er in demselben gefunden zu haben glaubt. Zugleich weiß man von ihm, daß er dies für nichts mehr, als Erdichtungen ausgibt.«⁴³

Es gehe also um die »nicht historischen Wahrheiten der Religion«⁴⁴, aus denen der Künstler legitim »Folgen herleitet«⁴⁵, die für den Künstler sogar die Pflicht konstituieren, »dasjenige, was uns die Offenbarung lehrt, weiter zu entwickeln«⁴⁶ . . . Die Wandlung aber ist poetisch verbürgte Wahrheit: »Die höhere Poesie ist ganz unfähig, uns durch blendende Vorstellungen zum Bösen zu verführen. So bald sie das tun wollte, hört sie auf zu sein, was sie ist.«⁴⁷

Die Macht der Übersetzung: Das ist sozusagen die Pointe des Kreuzestodes Jesu, der einerseits die totale Verlassenheit erlebt und artikuliert (»the mou the mou, hinati me egkatelipes?«⁴⁸), der aber gerade darum, weil er als radikal verendlichter, in »der Abwesenheit der guten Gründe«⁴⁹, der das Böse geradezu folgen *muß*, diese Absenz und dieses Unheil *aus sich* widerlegt. Insbesondere am Kreuz ist Jesus von jedem (teleo- oder theo-)logischen Rückhalt der Liebe abgetrennt und auf das objektive Erkennen des Menschen, das zeigt, »daß [. .] diese Kreatur [. .] nicht mehr liebenswert sein kann«⁵⁰, vielmehr immer wieder »zu einem zerstörerischen Dämon wird«⁵¹, zurückgeworfen – an diesem Punkt der unbegründet gewordenen, der »grundlosen Liebe«⁵² aber zeigt sich diese selbst, daß nämlich Gott diese Schöpfung und darin diesen Menschen »ohne Hoffnung [. .] liebt«⁵³.

In der Liebeskraft wird das von außen zugefügte Geschick (und als dessen Inbegriff der Tod) des nicht bloß Geschaffenen zur Option des doch auch schöpferischen Geschöpfs, das aus dem Wissen, daß nur Gott den Menschen »äußerlich wie innerlich in der Hölle umkommen lassen«⁵⁴ könnte, jene Freiheit erfährt und sich schafft: am Kreuz in aller Radikalität, doch schon zuvor im Abendmahl und als dessen Antizipation in der Speisung der Fünftausend, die als Transformation des Manna-Wunders zeigt, daß Jesus und seine Liebe »unerschöpflich austeilbar«⁵⁵ sind. Die Transsubstantiation ist in der Folge der Akt, der auch und vor allem »die Menschheit [. .] zum Leib Christi umgestalten will«⁵⁶.

Übersetzen ist also ein Lesbarwerden eines Anderen, das das lesende Ich zu einem *alter ego*, zu einem aber vor allem gleichsam eigentlichen Ego macht, das nämlich in das *alter nos* des Polylogs eintritt oder sich als darin eingetreten erkennt. Dieser Raum baut sich zwischen *x* und *y* auf, textuell ist das: zwischen *x* und *x* auf, etwa zwischen *ℱ* = *Ärgernis, Torheit, Erniedrigung* und *ℱ* = *Verklä-*

rung. Dies ist das Symbol der Wandlung, welches also ein Symbol der Symbolik ist, ein Symbol, worin das *Eigentliche* zugunsten eines quasi *Eiglicheren* verfehlt wird.

Das Kreuz ist in der Sakralkunst, aber auch in der säkularen Ästhetik omnipräsent – unermüdliche Übersetzung des Übersetzens. Neben Reliquien des Kreuzes wurden prunkhafte oder jedenfalls schöne Varianten des Folterwerkzeugs gestaltet, von Beginn an und bis heute. In Karl Brandstetters Bild *Erlösung* (Öl auf Leinwand, 130x200 cm, 2000) etwa ist das Kreuz hell erstrahlende Entrückung seiner selbst. Es korrespondiert mit dem Dunkel – sozusagen der Objektivität seiner selbst – wie der Tradition der Bilder, die oft nachgedunkelt ästhetisch vom »bittere[n] Durchgangsstadium des Todes«⁵⁷ eingeholt zu werden scheinen . . .

Auch das ist Übersetzung – doch vollends unklar ist, wer hier spricht. Wer spricht in der Übersetzung? Ist hier das »Ho akouon hymon emou akouei«, »Ihr werdet mich hören, der mich hört«⁵⁸, wie die Verkündigung im Lukas-Evangelium lautet, realisiert? Wer spricht in der Übersetzung? Wer in der Transsubstantiation?

Das *alter nos* ist eine Spur. Was spricht, das ist das Gespräch. Die *intentio scripturae* ist es, in ein Gespräch zu geraten. Im Gespräch ist die Frage oder der Appell – und in der Spannung, die daraus erwächst, entsteht das Ich, das dann fragen kann, wer gesprochen habe. Wer es gefragt, an es appelliert, es vielgestaltig inspiriert habe. Übersetzung ist Inspiration, die dann das eigene Idiom, in das als bestehendes die Übertragung zu übersetzen scheint, im Übertragen erst findet; und erfindet. Die *sich ereignende Inspiration*, die Aneignung des zu Übersetzenden und zu Verstehenden also, sie ist das eigentliche, nämlich ein vollends »kommunikatives Gewissen«⁵⁹. Wer oder was spricht in der Übersetzung? – Der/die/das, worauf antwortend das Ich zum Ich wird. Eine Größe, die an das notwendige Komplement eines jeden Exorzismus-Diskurses erinnert, daß nämlich das Fremde, das dem Ich innewohnt, auszutreiben jedenfalls bedeuten *kann*: das Ich seiner Integrität zu berauben.

Übersetzung aus dem Hebräischen⁶⁰

Anmerkungen

- 1 Friedrich Schleiermacher: *Schriften*, hg. von Andreas Arndt, Frankfurt/Main 1996, S. 946.
- 2 Vilém Flusser: *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*, übersetzt von Vilém Flusser und Wilhelm Miklenitsch, Frankfurt/Main 1997, S. 173.
- 3 Heinz von Foerster: *Short Cuts*, übersetzt von Waltraud Götting und Birger Ollrogge, 2. Aufl., Frankfurt/Main 2002, Bd. 5, S. 8.
- 4 Ebd.

- 5 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, übersetzt von Ulrich Köppen, 7. Aufl., Frankfurt/Main 1995, S. 30.
- 6 Hans-Dieter Bahr: *Die Sprache des Gastes - Die Sprache zu Gast*, in: *Vom Glück sich anzustecken. Möglichkeiten und Risiken im Übersetzungsprozess*, hg. von Martin A. Hainz, Wien 2005, S. 37.
- 7 Karl Kraus: *Aphorismen und Gedichte. Auswahl 1903-1933*, hg. von Dietrich Simon, Wien-Köln-Graz 1985, S. 99, Aphorismus 570.
- 8 Hans-Jost Frey: *Übersetzung als Metapher*, in: *Vom Glück sich anzustecken. Möglichkeiten und Risiken im Übersetzungsprozess*, S. 40.
- 9 Paul Celan: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert, Rolf Bücher, Frankfurt/Main 1986, Bd. I, S. 41; vgl. ebd., Bd. I, S. 41 f. und Bd. III, S. 63 f.
- 10 Vgl. auch unter anderen Martin A. Hainz: *Die »Todesfuge« - als Polemik gelesen*, in: *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas*, hg. von Andrei Corbea-Hoisie, George Guțu, Martin A. Hainz, Iași I. . . I: Editura Universității »Al. I. Cuza« I. . . I 2002, S. 165-188, passim, sowie Martin A. Hainz: *Schwarze Milch zu schreiben. Paul Celan und Friederike Mayröcker*, in: *Weimarer Beiträge*, 1/2006, S. 5-19, passim.
- 11 Christoph Gellner: *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004, S. 16.
- 12 Ebd.
- 13 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann et al., Bd. IV: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt/Main 1991, Bd. IV.1, S. 12.
- 14 Klaus Reichert: *Wär ich ein Seeheld. Gedichte*, Salzburg-Wien 2001, S. 16.
- 15 Ebd., S. 67.
- 16 Vgl. Heather Busch, Burton Silver: *Warum Katzen malen. Eine Theorie der Katzenästhetik*, übersetzt von Widmar Puhl und Marion Zerbst, Köln 1995, S. 33.
- 17 Stanley Fish: *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford 1989, S. 141; vgl. ebd., S. 156 f. und passim.
- 18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, 4. Aufl., Frankfurt/Main 1994, S. 39.
- 19 Ebd.
- 20 Alain Badiou: *Philosophie und Poesie: am Ort des Unnennbaren*, übersetzt von Isabelle Vodoz, in: *Bildstörung. Gedanken zu einer Ethik der Wahrnehmung*, hg. von Jean-Pierre Dubost, Leipzig 1994, S. 42.
- 21 Gerard Manley Hopkins: *Journal. Journal (1866-1875) und Frühe Tagebücher (1863-1866)*, übersetzt von Peter Waterhouse, Salzburg-Wien 1997, S. 17.
- 22 Jean-Henri Fabre: *Das offenbare Geheimnis. Aus dem Lebenswerk des Insektenforschers. Eine Auswahl aus den »Souvenirs entomologiques«*, übersetzt von Kurt Guggenheim, hg. von Kurt Guggenheim und Adolf Portmann, Zürich 1989, S. 244.
- 23 Ebd., S. 213.
- 24 Thomas de Quincey: *Der Mord als eine schöne Kunst betrachtet*, in: *Brevier des schwarzen Humors*, hg. von Gerd Henniger, München, S. 59.
- 25 Ebd., S. 62
- 26 Ebd., S. 58
- 27 Ebd.

- 28 Vgl. Rudolf Burger: *Schnickschnack und Schabernack*, in: *Der Standard*, 24. Juli 1998, S. 35.
- 29 Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. III: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln–Zürich–Köln 1956, S. 308.
- 30 Celan: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Bd. I, S. 270.
- 31 Günther Schwarz: *Worte des Rabbi Jeschu. Eine Wiederherstellung*, Graz–Wien 2003, S. 23.
- 32 Textgrundlage bei Bibelzitat: *Biblia Sacra. Iuxta Vulgata Versionem*, hg. von Robertus Weber et al., 4. Aufl., Stuttgart 1994; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text*, übersetzt von Heinrich Arenhoevel et al., hg. von Joseph Höffner et al., Stuttgart–Klosterneuburg 1980; *Novum Testamentum Graece*, hg. von Kurt Aland et al., 27. Aufl., Stuttgart 2001, Markus 16.17.
- 33 Jürgen von der Wense: *Epidot*, hg. von Dieter Heim, München 1987, S. 27.
- 34 Matthäus 6,6.
- 35 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger et al.: *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, hg. von Benedikt XVI. Joseph Ratzinger, Città del Vaticano–München 2005, S. 193.
- 36 Matthäus 6,4.
- 37 Alfred Schirlbauer: *Im Schatten des pädagogischen Eros. Destruktive Beiträge zur Pädagogik und Bildungspolitik*, Wien 1996, S. 45.
- 38 Helmut Krätzl: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling 1998, S. 29; vgl. ebd., S. 28 ff.
- 39 Paul Kreiner: *Papst gibt alte katholische Messe frei*, in: *Die Presse*, 7. Juli 2007, S. 9.
- 40 Benedikt XVI. et al.: *Katechismus der Katholischen Kirche*, S. 193.
- 41 Ebd., S. 199.
- 42 Les Murray: *Dichtung und Religion*, übersetzt von Margitt Leibert, in: *Akzente. Ein Reader aus fünfzig Jahren*, hg. von Michael Krüger, München–Wien 2003, S. 499.
- 43 Friedrich Gottlieb Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, hg. von Winfried Menninghaus, Frankfurt/Main 1989, S. 188.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd., S. 188 f.
- 47 Ebd., S. 191.
- 48 Matthäus 27,46; vgl. Markus 15,34.
- 49 Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München–Wien 1997, S. 220.
- 50 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 2005, S. 13.
- 51 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 2005, S. 128.
- 52 Henri de Lubac: *Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«*, übersetzt von Hans Urs von Balthasar, 3. Aufl., Einsiedeln 1992, S. 166.
- 53 Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV-1, S. 119.
- 54 Klaus Berger: *Jesus*, Augsburg 2005, S. 113; vgl. ebd., S. 101 und passim.
- 55 Benedikt XVI.: *Gott und die Welt*, S. 265.
- 56 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, 6. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 2002, S. 75.
- 57 Annemarie Fleck: *Karl Brandstätter*, in: *Ich gegenüber. Ein Buch zur Ausstellung von*

alter Sakral- und Gegenwartskunst auf Schloß Straßburg, hg. von Kand Kärnten, Diözese Gurk, Klagenfurt 2000, S. 69.

58 Lukas 10,16.

59 Karl Jaspers: *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, München-Zürich 1994, S. 101.

60 »[. . .] der Jude [. . .] solle künftig gezwungen sein, Bücher, die er in deutscher Sprache veröffentliche, als »Übersetzungen aus dem Hebräischen« zu bezeichnen.« – Victor Klemperer: *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig 1996, S. 41.