

Freie Universität Berlin  
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften  
Institut für Deutsche und Niederländische Philologie  
Sommersemester 2003  
GK A+B: Einführung in die Lyrikinterpretation anhand von Gedichten Paul Celans  
Prof. Dr. Marlies Janz

## Das Bündnis der Sprachlosen

Ein Gedicht von Paul Celan unter dem Aspekt des Golems

Schriftliche Hausarbeit  
vorgelegt von  
Matthias Wählich

Matthias Wählich  
Eldenaer Straße 29  
10247 Berlin  
Telephon: 42105868

Matrikelnummer: 3767400

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Unnatürliche und andere Begrifflichkeiten</b>	<b>1</b>
2.1	Das Golemparadigma . . . . .	1
2.2	Die Beschneidung . . . . .	3
2.3	Der Psalm 92 – Ein Psalmlied für den Sabbattag . . . . .	4
2.4	Der Homunculus . . . . .	5
<b>3</b>	<b>Die Zeilen des Gedichts</b>	<b>5</b>
<b>4</b>	<b>Eine mögliche Intention Celans</b>	<b>10</b>
4.1	Eine Lesart . . . . .	10
4.2	Der Kielkropf . . . . .	10
4.3	Der Rabbi . . . . .	11
4.4	Die Wortbeschneidung . . . . .	12
4.5	Die Seelenveränderung . . . . .	13
<b>5</b>	<b>Ein Deutungsversuch</b>	<b>14</b>
	<b>Anmerkungen</b>	<b>16</b>
	<b>Literatur</b>	<b>20</b>

# 1 Einleitung

Paul Celan ließ in seinem Gedicht EINEM, DER VOR DER TÜR STAND, zu einem Halbmenschen werden. Der Text erscheint in einer Szenerie des Mystischen und (Un)Ausgesprochenen. Sein Thema ist die Sprache.

Es ist die Verbindung von Sprache und Menschlichkeit, die Celan mit der im Gedicht präsenten Golemystik darstellt. Ebenso klingt mit dem Golem die Frage nach einer unmenschlichen Schöpfung an. Dem Bedeutungsgeflecht liegen dabei andere halb menschliche Wesen sowie die rituelle Beschneidung zugrunde.

Im Nachfolgenden wird zu zeigen versucht, daß Celans Gedicht starke und in sich begründete Referenzen zum Golem aufbaut. Dabei schafft Celan keinen Golem im Sinne der jüdischen Kabbala, sondern greift auf die dem Golem immanenten Eigenheiten zurück und erweitert sie.

Abschnitt 2 legt die Begriffe und Hintergründe der in dem Gedicht verwendeten Anspielungen dar. Eine Erläuterung der Versstellen gibt Abschnitt 3. Abschnitt 4 versucht die einzelnen Konnotatsebenen herauszuarbeiten und Abschnitt 5 eine vollständige Deutung.

## 2 Unnatürliche und andere Begrifflichkeiten

### 2.1 Das Golemparadigma

„Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“<sup>1</sup> So oder so ähnlich wird der göttliche Schöpfungsakt des Menschen in der christlichen, jüdischen Religion beschrieben: Gott schafft eine Form und gibt ihr eine Seele, Sprache und Bewegung. Der in der jüdischen Mystik wohl bekannteste Versuch, diesen Vorgang durch einen Menschen zu wiederholen, rankt sich um die Figur des Golem. Dabei wird aus Lehm eine Menschengestalt geknetet, welche ein Kabbalist oder Rabbi bespricht. Der Golem erwacht durch die Worte zum Leben und trägt danach nicht selten auf seiner Stirn das Wort *Wahrheit*. Im literarischen Umfeld findet sich häufig der hohe Rabbi Löw von Prag als Schöpfer in der Golemlegende wieder.<sup>2</sup>

Im Verlauf der Jahrhunderte erfährt das durch Menschenhand erzeugte Wesen in seiner Funktion eine Wandlung. Ist die Kreatur später überwiegend zu Zwecken der Hilfsarbeit geschaffen worden, so diente seine Erschaffung anfangs dem Nachweis, daß der Mensch das Buch *Jeziira*, Buch der Schöpfung, verstanden hat.<sup>3</sup> Wenn der Leser die darin verschlüsselten Worte richtig deutet und interpretiert, gelingt ihm als Beweis seines Verständnisses die Belebung der Lehmfigur. Im Gegensatz zu der sonstigen kabbalistischen Literatur benötigt er für die Entschlüsselung weniger das Wissen um die Mystik der Zahlen. Hier „sind vielmehr die Namen Gottes und die Buchstaben, die die Signaturen aller Schöpfung sind, von Bedeutung.“<sup>4</sup> Und somit entzündet sich die eigentliche Frage um die Schöpfung des Golems, welche von Gershom Scholem gestellt wird: „Schafft er [der Mensch] mit ihr nun ein rein magisches oder ein den tellurischen Ursprüngen des Menschen

verwandtes Wesen?“<sup>5</sup> Würde dem Golem nur Magie innewohnen, hätten wir ausschließlich das Feld der Zauberei und Hexerei aufgetan. Eine konkrete Menschengestalt dagegen reiht sich in den Schöpfungsakt ein. Alte Golemlegenden beantworten dies eindeutig, indem sie das Geschöpf sich selbst zerstören lassen. Diese Handlung ist mit mehreren Aspekten verknüpft, die der Golem vor seinem Tod noch übermittelt<sup>6</sup>: „[...] Gott allein ist Wahrheit“<sup>7</sup> oder um aus einem Gleichnis zu zitieren: „Wahrlich, man sollte diese Dinge nur studieren, um die Kraft und Allmacht des Schöpfers dieser Welt zu erkennen, aber nicht, um sie wirklich zu vollziehen.“<sup>8</sup> Dem Menschen wird also zugesprochen, ein ihm ähnliches Wesen geschaffen zu haben. Im selben Moment wird ihm aber vor Augen geführt, daß er nicht *der* Gott ist. Auch wenn sich die Lebenszeit des Golems mit den Legenden verlängert, so bleiben die Schriften diesem Paradigma treu. Durch Wortengewalt kann das Geschöpf Mensch nur einen zeitlich befristeten Schöpfungsakt wiederholen.

Dennoch bleibt unklar, wie sehr das Golemgeschöpf Mensch ist. Er sieht menschlich aus, handelt scheinbar wie ein Mensch und mahnt seinen Erschaffer an das Schöpfungsparadigma. Die Frage nach dem Grad seiner Seele ist damit aber nicht beantwortet. Gerade in der Kabbala findet eine Abstufung statt.<sup>9</sup> So besitzen demnach alle Menschen eine Lebensseele, *nefesch*, welche sich aus drei Seelenkräften zusammensetzt: vegetativ, animalisch, rational. Die zweite Stufe beinhaltet die Geistseele, *ruach*. Der Mensch kann dann „durch gute Taten und Studium der Tora die eigentliche Seele (*neschama*) erwerben.“<sup>10</sup> „Am weitesten geht in der Formulierung des Ranges solchen [sprachmächtigen] Golems gerade der Pseudo-Saadia. Er sagt, daß der Rezitation der Alphabete des Buches Jezira die Kraft innewohnt, die Gott in sie gelegt hat, solche Kreatur herzustellen und ihr Vitalität, *chijjuth*, und Seele, *neschama*, zu geben.“<sup>11</sup> Scholem schließt aber unmittelbar an: „So weit geht keine andere Quelle der kabbalistischen Literatur.“<sup>12</sup> Die im vorhergehenden Abschnitt beschriebene sehr stark eigenständige Handlung des Golems könnte den Schluß zulassen, das Geschöpf besitze zumindest alle drei Seelenkräfte einschließlich der *rationalen* Kraft. Das wäre aber zu weit gegriffen, denn hier wirkt das Wesen mehr als Bote Gottes, das nur die Worte wiederholt, die ihm innewohnen. Überdies ist die Lebensdauer des Golems in diesem Zustand extrem kurz, als wolle man sagen, die Vernunft vermag der Mensch dem Wesen nicht zu geben. Dieser Gedanke scheint sich mit der Wandlung seiner Funktion zu verfestigen. Dem Golem wird zwar später ein längere Lebenszeit beschert, er ist aber in seiner Funktion als Diener degradiert. Eine *vegetative* und *animalische* Kraft besitzt er weiterhin, die vernünftige Kraft unterliegt im Vergleich zum Menschen jedoch einer noch größeren Veränderung. Als Knecht führt er nur aus, ohne sich dagegen wehren zu können. Die Diskussion um den halb menschlichen Zustand des Golems spiegelt sich ebenso in den unterschiedlichen Ansichten über den Zusammenhang von Sprache und Vernunft wider. Besitzt der Golem Sprache, dient sie ihm zur Wiederholung der Sätze. Diese Idee verfolgen die Kabbalisten, „die diese beiden Vermögen [Vernunft und Sprache] getrennt haben, und zwar gerade mit Hinsicht auf den Golem.“<sup>13</sup> So zitiert Scholem: „Denn es ist zwar möglich, daß der Mensch mit Hilfe gewaltiger Kräfte einen Menschen macht, der spricht, aber nicht einen, der sich fortpflanzen kann oder der Vernunft hat.“<sup>14</sup> Andere Kabbalisten hingegen entziehen dem Golemschöpfer die Macht, das Wesen mit Sprache auszustatten. „Dies entspricht der bei den Kabbalisten vorherrschenden Ansicht, für die ja im allgemeinen

Sprache das höchste Vermögen ist [...]“<sup>15</sup> Sprache und Vernunft werden hier als feste Einheit betrachtet. In jedem Fall bestätigt sich, daß der Mensch nicht die Macht hat, dem Lehmwesen die vernünftige Seelenkraft in ihrer menschlichen Ausprägung zu verleihen. Es erweist sich als naheliegend, der Kreatur die *nefesch* einzuräumen, aber gleichsam in ihren Kräften verändert.<sup>16</sup> Die Figur des Golems erscheint somit noch viel weniger als vollwertiger Mensch. Sie unterliegt dem Paradigma des Halbmenschen, der agieren kann, aber dem Erkenntnis fehlt. Insbesondere kann der Mensch selbst keine Ganzheit im Sinne von Körper, Geist und Seele erschaffen.

Dem Golem ist weiterhin die Art seiner Zerstörung immanent. Hierbei wird das sich auf der Stirn des Wesens befindliche *aleph* vom *emeth*, Wahrheit, entfernt, so dass *meth*, Tod, entsteht. Andere Erzählungen besagen, daß der Kreatur ein vorher zugestecktes und beschriebenes Stück Papier entfernt wird, um den Tod<sup>17</sup> herbeizuführen. Der Schöpfer ist in nicht wenigen Fällen gezwungen, sein Geschöpf zu eliminieren. Denn war „es anfänglich gar klein, wird es endlich größer als alle Hausgenossen.“<sup>18</sup> Dies versinnbildlicht abermals das Schöpfungsparadigma: der Mensch ist nicht größer als Gott. Durch die Auslöschung des Buchstabens schließt sich der Kreis zum Anfang. Dem Golem wird das genommen, was er faktisch nicht besitzt, ihn aber zum Leben erweckt hat. Die, wenn wir so wollen, Wortbeschneidung findet in der eingangs erwähnten Legende vom hohen Rabbi Löw von Prag ihre schillerndste Darstellung. Scholem erzählt sie wie folgt: „[W]eil aber alle Kreaturen am Sabbath ruhen, habe der Rabbi vor Eingang des Sabbath den Golem jedesmal durch Wegnahme des belebenden Gottesnamens wieder zu Lehm verwandelt. Einmal jedoch vergaß der Rabbi, den Schem zu entfernen. Die Gemeinde [...] hatte schon den Sabbath-Psalm 92 rezitiert, als der Golem mit ungeheurer Kraft zu toben begann [...]. [D]ie Abenddämmerung war noch nicht vorüber, [...] [d]a stürzte er sich dem rasenden Golem entgegen und entriß ihm den Schem [...]. Der Rabbi ordnete an, den Sabbath-Psalm ein zweites Mal zu singen, was seitdem eine ständige Einrichtung der Prager «Altneuschul» blieb.“<sup>19</sup>

Hinter der Bezeichnung Golem versteckt sich mehr als eine durch Magie erwachte Lehmform. Sie steht Pate für einen mimetisch teilweise gelungenen Schöpfungsakt durch den Menschen. Besitzt der Mensch das Vermögen der Erkenntnis der Worte, so kann er auf sein Geschöpf eine bloße Vitalität übertragen. Es gelingt ihm aber nicht, den Golem mit einer menschlichen Seele zu versorgen. Der Halbmensch muß sich dabei der Wortmacht beugen, sie schafft und zerstört ihn gleichermaßen. Ebenso muß sich der Mensch mit dem Golem seiner eigenen Rolle beugen. Ihm wurde die Gabe gegeben, die Schöpfung zu verstehen, vollzieht er sie, stellt er seinen Schöpfer in Frage.

## 2.2 Die Beschneidung

Ein in vielen Religionen präsent Ritual ist die Beschneidung. Der genaue Zweck und Zeitpunkt der Durchführung sind innerhalb der Glaubensrichtungen unterschiedlich. Augenscheinlich bewirkt sie eine Separierung in Beschnittene und Unbeschnittene.

Das damit zum Erkennungsmerkmal gewordene Entfernen der Vorhaut ist dem Alten Testament nach ein Zeichen des Bündnisses zwischen Abraham und Gott.<sup>20</sup> Demnach bezeugt in erster

Linie der Beschneidene seine Treue zum Gottesbund. Er wird durch die Beschneidung Partner im Bund zwischen Gott und Mensch. In Fällen, in denen dieser (noch) keine Entscheidungsmacht hat, bekräftigt vor allem der Initiator sein Bündnis.<sup>21</sup>

„In der hellenistisch-römischen Zeit wurde die Beschneidung zu einem distinktiven Merkmal der Juden [...]“<sup>22</sup> Das Nachalmudische Judentum sieht am Vorabend des ersten Sabbat nach der Geburt des Kindes die sogenannte Wachnacht vor, „zu der besonders die Schriftlesung gehört.“<sup>23</sup> Das Ritual findet am Tag darauf mit der Beschneidung sein Ende. Damit ist der Beschneidene in die Gemeinschaft aufgenommen. Dieser hinzugetretene Bundesgenosse wird dann insbesondere im jüdischen Kontext auch *Bruder* genannt.

### 2.3 Der Psalm 92 – Ein Psalmlied für den Sabbattag

Neben der Beschneidung ist die Begehung des Sabbats Bundeszeichen zwischen den Israeliten und Gott. Dieser Tag dient der Ruhe, so daß der Mensch die Güte Gottes erfahren kann. Es werden „das Geheimnis der von Gott gut erschaffenen und von ihm gegen das vielfältig androhende Chaos verteidigten Welt“<sup>24</sup> gefeiert. Gott vollendete nach sechs Tagen seine Schöpfung, am siebenten ruhte er. Eine sabbattheologische Betrachtung kommt demnach nicht ohne schöpfungstheologische Aspekte aus.

Der sich innerhalb des Psalters in die Perspektive des Sabbats einordnende Psalm ist das Lied 92.<sup>25</sup> Ihm gehen zwei weitere Psalmen voraus, die mit ihm als Kompositum verstanden werden können.<sup>26</sup> Psalm 90 thematisiert die Vergänglichkeit des Menschen unter dem Zorn Gottes mit der Bitte nach Güte. Der in Psalm 92 ausgesprochene Dank ist der Beweis dafür, daß die Prophezeiung „Unter Gottes Schutz“<sup>27</sup> in Psalm 91 wahr wurde. Im „Ich-Du-Stil“<sup>28</sup> preist der Sänger die Hoheit und Einzigartigkeit Gottes, der ihm die Macht gegeben hat, seine und die Feinde Gottes zu besiegen. Gott, der Schöpfer, läßt seinen Zorn nur über jene walten, die sich nicht „in JHWHs Gerechtigkeitsordnung einwurzeln.“<sup>29</sup>

Die in Abschnitt 2.1 beschriebene Golemlegende um den Rabbi Löw von Prag greift diese Motive direkt auf, indem sie den Golem am Abend vor dem Sabbat wüten läßt. Gewährt Gott dem Gelehrten die Möglichkeit, sich einen Diener zu erschaffen, so muß dieser doch spätestens vor dem Tag der Bündnistreue, dem Sabbat, in seine Elemente zurückgeführt werden. In seinem Wüten mahnt der Golem den Rabbi an sein Versäumnis. Rabbi Löw wird durch die Handlung des Golems sein Fehler bewußt, und es gelingt ihm, das Wesen vor dem Sabbat zu zerstören. Weiterhin versinnbildlicht der Golem dem Rabbi, daß es falsch ist, ein solches Wesen zu erschaffen. Denn nach diesem Abend erweckt er die Lehmfigur nie wieder zum Leben.

Würde das Geschöpf weiterleben, wäre das ein blasphemischer Akt. Der Rabbi müßte Gott als Schöpfer gegenüberreten. Mit dem wöchentlich stattfindenden Sabbat halten die Israeliten auch „daran fest, daß die Welt ihre Vollendung finden wird in einem ewigen Sabbat der Ruhe und des Friedens“<sup>30</sup>, dem Weltensabbat. Ein solches Idealbild kann aber nicht verwirklicht werden, wenn der Golem existiert. Dieses Wesen personifiziert die Infragestellung der göttlichen Schöpfungsgewalt.

Die Wiederholung des Psalms 92 scheint unumgänglich; ist sein Inhalt doch die Lobpreisung Gottes und der ihm gezollte Dank des Überlebens. Die Gemeinde gesteht auch ein, daß ein Feind des HERRN besiegt worden ist. Weder der Golem lebt, noch gedenkt der Rabbi, ihn jemals wieder zu besprechen. So heißt es in Vers 10 des Psalms: „Denn siehe, deine Feinde, HERR, / siehe, deine Feinde werden umkommen, und alle Übeltäter sollen zerstreut werden.“<sup>31</sup> Insbesondere muß der Psalm unter dem Gesichtspunkt des unmittelbar beginnenden Sabbats erneut gesungen werden. Erst jetzt ist der Gesang frei von jeder Blasphemie. Die Gemeinde verkündet Wahrheit, indem sie ihn ein zweites Mal singt. Sie gestehen, daß es nicht legitim ist, den Golem zu erschaffen. Sie manifestieren die Wahrheit Gottes, daß er ihnen die Möglichkeit geschenkt hat, die Schöpfung zu begreifen, aber eine Nachahmung durch den Menschen gottlos ist. Durch ihr Überleben, bezeugen sie am Morgen darauf die erfahrene Gnade Gottes. Genau so steht es auch im Psalm 92, Vers 3: „des Morgens deine Gnade und des Nachts deine Wahrheit verkündigen.“

## 2.4 Der Homunculus

Ein anderes künstlich erschaffenes Wesen ist der Homunculus, lateinisch *Menschlein*. Die wohl detaillierteste Beschreibung zur Herstellung eines solchen Geschöpfes liefert Paracelsus.<sup>32</sup> Ausgehend davon, daß die Putrefaction, Fäulung, lebensspendende Kraft besitzt, soll das Sperma eines Mannes in einem verschlossenen Kolben der Fäulung ausgesetzt werden. Nach einer gewissen Frist hat man dem dadurch entstandenen Embryo für einen weiteren Zeitraum Blut als Nahrung zu geben. Schließlich „wird ein recht lebendig menschlich Kind daraus, mit allen Gliedmaßen wie ein ander Kind, das von einem Weibe geboren wird, doch viel kleiner.“<sup>33</sup>

Paracelsus beschreibt das geistige Vermögen des Wesens nicht weiter. Für ihn ist ein vollständiger Mensch geboren worden mit all seinen menschlichen Eigenschaften. Darauf deutet auch die Aussage des *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* hin, die diesen Vorgang als „Embryonalwachstum auf künstlichem Wege, wobei Urin, Sperma und Blut als die Träger des Seelenstoffes die *materia prima* darstellen“<sup>34</sup>, betrachtet. Dennoch wird dem Wesen eine übermenschliche Kraft zugeschrieben. Die Homunculi können „als ein großes Werkzeug und Instrument gebraucht werden, die großen gewaltigen Sieg wider ihre Feinde haben [...]“<sup>35</sup>

## 3 Die Zeilen des Gedichts

(0) EINEM, DER VOR DER TÜR STAND<sup>36</sup> Das Gedicht erinnert durch seinen Titel an eine Widmung. Der Leser könnte meinen, es gilt „Einem“. Später wird sich zeigen, daß ein Teil des ersten Verses den Text betitelt. Für eine genauere Identifikation des unbestimmten Pronomens helfen der Artikel „der“ und das Verb „stand“. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich um einen Menschen handelt, genau wird es aber nicht beschrieben.

- (1) EINEM, DER VOR DER TÜR STAND, Mehr verraten auch nicht die ersten zwei Verse. Anschließend der Zeitpunkt der Szenerie wird mitgeteilt.
- (2) Abends: Der Doppelpunkt nach „Abends:“ läßt dabei eine folgende, genauere Ausführung vermuten.
- (3) ihm Dies bestätigt sich in den Versen 3 und 4. Das lyrische Ich tut „Einem“ sein Wort auf. Mit dieser Geste übermittelt es ihm eine Botschaft. Die Botschaft ist persönlich. Es handelt sich um das Wort des lyrischen Ichs; um welches Wort genau wird aber nicht verraten und durch einen Gedankenstrich angedeutet. Solch ein Zeichen verschweigt aber nicht nur, es „trennt, was Verbundenheit vortäuscht“<sup>37</sup>. Die „In-eins-Setzung von Wort und Tür“<sup>38</sup> verdichtet dabei die Vorgänge: dieser Eine darf das Haus betreten, gleichzeitig öffnet sich das lyrische Ich ihm in Bezug auf die Sprache, in Bezug auf eine Mitteilung. Demnach ist der Ort des Gedichts nicht nur mein Heim, sondern auch meine Sprache. Neumann geht dabei entschieden zu weit, wenn er sagt, „Einem“ wurde „Einlaß gewährt ins Haus der Celanschen Dichtung“<sup>39</sup>. Die Gleichsetzung von lyrischen Ich und Autor legt der Text nicht nahe. Weiterhin spricht das lyrische Ich von „Wort“ und nicht Wörtern. Viel mehr entsteht durch den Vers das Bild des Vertrauens, ähnlich wie jemand ins Haus gelassen wird. Daß den Gast etwas auszeichnet, könnte sich auch in Vers 3 andeuten. Indem „ihm“ eine einzelne Zeile zu teil wird.
- (5) Kielkropf sah ich ihn trotten, zum Mit der Mitteilung der Botschaft „trottet“ er zu einem „Kielkropf“. Der Gast geht also nicht, er läuft schwerfällig zu einem Wechselbalg. Der Begriff dieser dem Menschen untergeschobenen Mißgeburt stammt aus dem Volksaberglauben und „wird durch magische Zeugung geschaffen und ist ohne Seele“<sup>40</sup>.
- (6) halb- Daß es sich um ein minderwertiges Wesen handelt, betonen die Verse 6 und 7. Neben der Hervorhebung der dem Kielkropf anhaftenden Eigenschaft ist die Wahl und Anordnung der Bezeichnung halbschürig auffällig.
- (7) schürigen, dem Das Wort „halb-“ steht alleine und damit exponiert in Vers 6. Bedenkt man, daß das Gesamtwort ursprünglich „die Minderwertigkeit der Wolle halbjährlich geschorener Schafe“<sup>41</sup> beschreibt und sich somit seine Bedeu-

tung ohne das Präfix halb ins Gegenteil verkehrt, liegt die Herausstellung hier auf halb, etwas halben.

- (8) im kotigen Stiefel des Kriegsknechts Das Bild des Unmenschlichen gipfelt in Vers 8 durch die  
(9) geborenen Bruder, dem Schilderung des Geburtsortes. *Dieser* Kielkropf wurde in einem kotigen Stiefel geboren. Damit fällt es schwer, von einer magischen Erzeugung zu sprechen, zumal der in Abschnitt 2.4 dargelegte Homunculus eine ähnliche Geburtsstätte hat. Der Stiefel gehört einem Kriegsknecht. Also einer Person, die dem Krieg dient, analog zu einem Pferdeknecht, welcher sich um das Tier kümmert. Die Charakterisierung des Kielkropfes geht damit über den Aberglauben hinaus. Eine weitere Erklärung wäre, daß Vers 5 ff. nicht die Eigenheiten eines Einzelnen, des Kielkropfes, beschreibt. Statt zu einem einzigen „trottet“ der Gast zu fünf unterschiedlichen Wesen. Dieser Einwand widerspricht sich mit dem eigentlichen Sprachduktus des Gedichts. Ebenso werden die in Vers 6 bis 12 aufgezählten Eigenschaften vom „Kielkropf“ selbst (Vers 4 f.) und von einer ihm zugehörigen Eigenart (Vers 12 f.) umrahmt. Dementsprechend läßt sich mehr eine Erweiterung des Wesens vermuten. Vers 9 gibt ihm zusätzlich das Attribut eines Bruders. Aufgrund des nicht vorhandenen Possessivpronomens<sup>42</sup> ist unklar, wessen Bruder das Wesen ist. Die weiteren Verse legen nahe, daß es sich hierbei nicht um einen Bruder im familiären Sinne handelt, sondern um den Bruder in einem Bund.
- (10) mit dem blutigen Ein Bund, wie er bei einer Beschneidung geschlossen  
(11) Gottes wird. Das Ritual hat beim Kielkropf stattgefunden, ist  
(12) gemächt, dem doch das „Gemächt“ als „blutig“ beschrieben. Einen weiteren Hinweis auf die Beschneidung könnte das „Gottes/  
gemächt“ geben, da die Beschneidung (siehe Abschnitt 2.2) die Treue zum Gottesbündnis darstellt.
- (13) schilpenden Menschlein Die letzt genannte Eigenschaft referenziert auf die ursprüngliche Eigenart des Kielkropfes im Aberglauben. Demnach „ist der Kielkropf ohne Sprache, er kann nur Laute ausstoßen.“<sup>43</sup> Auffallend ist die gleich bleibende Perspektive. Das lyrische Ich sah den eintretenden Gast zu „dem“ mit jenen Eigenschaften „trotten“. Die Eigenschaften definieren also das Wesen. Obwohl das

Geschöpf mit seinem Geist und Körper derart eingeschränkt und unangenehm (Vers 8) wirkt, „trottet“ der Eintretende zu ihm.

(14) Rabbi, knirschte ich, Rabbi

(15) Löw:

Daraufhin spricht das lyrische Ich mit dem hohen Rabbi Löw von Prag. Es ruft ihn sogar „zornig bei seinem Namen“<sup>44</sup>. Der Zorn könnte der Tatsache geschuldet sein, daß sich der Gast zu dem sich schon im Haus befindlichen Wesen begibt. Eine solche Vermutung bestätigt die erste Strophe aber nicht. Denn das „trotten“ wird vom lyrischen Ich nicht bewertet. Viel mehr wird die durch „knirschte“ ausgedrückte Unstimmigkeit dem Rabbi selbst gegenübergebracht. Er ist derjenige, welcher unterdrückt zornig zweimal bei seinem Namen genannt wird. Die weiteren Verse legen eine solche Lesart ebenfalls nahe, beschreiben sie doch die Aufgaben, die das lyrische Ich an den Rabbi stellt. Es findet somit „keine Anrufung des Rabbi Löw“<sup>45</sup> statt, sondern ein forderndes Rufen. Dafür spricht auch der erste Textzeuge<sup>46</sup>, in dem noch das Wort „mummeln“ für murmeln steht.

(16) Diesem

(17) beschneide das Wort,

Der Rabbi wird aufgefordert „Diesem“ das Wort zu beschneiden, d.h. etwas von einem Wort abzutrennen. Mit „Diesem“ dürfte nicht, wie Mayer meint, der Kielkropf<sup>47</sup> angesprochen sein. Am deutlichsten begründet Vers 3 die Identifikation von „Diesem“ als Gast. „Diesem“ und „ihm“ sind die einzigen beiden Wörter im Gedicht, die alleine und ohne weitere Satzzeichen in einer Zeile stehen. Die Ähnlichkeit zu Vers 4 ist ein weiteres Indiz, um auf den Eintretenden zu schließen. Das lyrische Ich tat sein Wort auf. In Vers 17 fordert es, daß genau „das Wort“ wieder entzogen wird.<sup>48</sup> Innerhalb des Gedichts steht das Substantiv an keiner weiteren Stelle, der bestimmte Artikel „das“ verweist auf ein doch bekanntes „Wort“. Die Wortbeschneidung entzieht „Diesem“ nicht nur die Botschaft, das lyrische Ich hindert seinen Gast auch daran, sie (gegenüber Dritten) auszusprechen. Damit ist er um die ihm vorher aufgetanene Sprache beraubt. Mit der Person Rabbi Löw und dessen geforderte Handlung der Wortbeschneidung wird die Verbindung zum Golem evoziert.

- (18) diesem
- (19) schreib das lebendige
- (20) Nichts ins Gemüt,
- (21) diesem
- (22) spreize die zwei
- (23) Krüppelfinger zum heil-
- (24) bringenden Spruch.
- (25) Diesem.
- (26) . . . . .
- (27) Wirf auch die Abendtür zu Rabbi.
- (28) . . . . .
- (29) Reiß die Morgentür auf, Ra-
- Ausgebaut wird sie in Vers 19 und 20, indem er diesem „Einem“ auch noch „das lebendige Nichts ins Gemüt“ schreiben soll. Dabei ist die Veränderung des Seelenlebens „nicht ausschließlich zerstörerisch“<sup>49</sup> gemeint. Das „Nichts“ ist „lebendig“. Hier könnte es also heißen, die Seele des Gastes soweit abzuändern, daß er nur noch ein vegetatives Leben führen kann.
- Die letzte Handlung, die der Rabbi an dem Gast vollziehen soll, benennt das lyrische Ich mit dem Spreizen der „zwei Krüppelfinger“. Waren die Beschneidung und die Golemreferenz stark mit der jüdischen Religion gekoppelt, so scheint hier ein Bruch stattzufinden. Eine solche Fingergeste erinnert an Jesus-Bilder, auf denen Christus mit seiner Fingergebärde den Segen ausspricht.<sup>50</sup> Die Spreizung ermöglicht aber auch in dem Gedicht „den heilbringenden Spruch“.
- Alle Anweisungen in Strophe 3 sind an Rabbi Löw gerichtet und sollen an „Diesem“ ausgeführt werden. Das Pronomen wird mehrfach wiederholt, wobei es am Ende der Strophe noch einmal nachdrücklich dasteht. Das lyrische Ich gibt dem Rabbi somit unmißverständlich zu verstehen, daß *dieser* und nicht *jener* gemeint ist. Gemeint ist der eintretende Gast. „Diesem“ kann der Rabbi noch „das Wort“ beschneiden, weil es ihm vorher aufgetan wurde. Er besitzt noch Sprache im Gegensatz zum Kielkropf. „Diesem“ kann der Rabbi noch „das lebendige Nichts ins Gemüt“ schreiben. Beim Kielkropf wäre es eine Wiederholung. Zu alledem hat der Rabbi das Wissen, und er soll es an „Diesem“ „Einem“ anwenden.
- Eindeutig wird dem Rabbi auch mitgeteilt, was er danach zu tun hat. Er soll die „Abendtür“ zuwerfen und die „Morgentür“ aufreißen. Morgen und Abend sind zwei entgegengesetzte Zeiten. So besteht erst die Möglichkeit auf einen Morgen, einen neuen Tag, wenn die Abendtür geschlossen ist. Das spiegelt sich auch im Text wider. Stand doch jener „Einem“ Abends vor der Tür, welche ihm aufgetan wurde. Der Text erweitert dieses Bild, indem das lyrische Ich den Tagesumbruch erst fordert, nachdem es die den Gast betreffenden Auf-

gaben ausgesprochen hat. Der Leser könnte vermuten, daß ein Begehen des neuen Tages erst nach den Veränderungen am Gast stattfinden kann. Rabbi Löw mußte in der Prager Legende seinen Golem vor dem Sabbat zerstören. Dadurch hat er Wahrheit verkündet und anschließend den Psalm 92 ein zweites Mal rezitieren lassen. Die erfahrene Gnade Gottes zeigt sich hier im Abbruch des Wortes „Ra-“.

## 4 Eine mögliche Intention Celans

### 4.1 Eine Lesart

EINEM, DER VOR DER TÜR STAND, von dem zu vermuten ist, daß er ein Mensch ist, wird vom lyrischen Ich in ein Haus und in die Sprache durch ein Wort Einlaß gewährt. Dieser Gast „trottet“ zu einem ungestalteten Wesen, dessen jüdischer Bündnisbruder nicht genannt wird. Es besitzt keine Sprache, trägt Wunden einer Beschneidung und erweckt den Eindruck, eine Mischung aus Magie und Mensch zu sein. Daraufhin ruft das lyrische Ich Rabbi Löw derart, als wolle es eine Unstimmigkeit bereinigen. An den Rabbi ergehen die Aufforderungen, „Diesem“ „Einem“ das Wort zu beschneiden, sein jetziges Leben in ein vegetatives abzuändern und zwei seiner Finger zum Heil, zur Segnungsgeste zu spreizen. Dem Gast sollen die Züge des sprachlosen Wesens gegeben werden. Außerdem verlangt das lyrische Ich zum Schluß vom Rabbi den Tageswechsel. Es wurde am Abend des Eintretens Wahrheit verkündet, nun soll am Morgen die Gnade Gottes empfangen werden, welche sich im Abreißen der Worte äußert.

### 4.2 Der Kielkropf

Die Figur des Kielkropfes innerhalb des Gedichts führt den Leser ein. Sie bereitet ihn darauf vor, was kommen wird. Der Eintretende gesellt sich zu ihr, obwohl sie anfangs keine Gemeinsamkeiten haben. So ist es auch zu erklären, daß eine solch detaillierte Beschreibung des Kielkropfes geschieht. Wie in Abschnitt 3 dargelegt, hat Celan an den ursprünglichen Eigenarten des Wesens Veränderungen vorgenommen und gerade auf jene, die schon mit dem Wort Kielkropf wiederholt aufgeführt erscheinen<sup>51</sup>, Akzente gesetzt.

Der Kielkropf ist das erste lyrische Subjekt, welches den Leser mit einem halb menschlichen Wesen vertraut macht. Zum einen liegt es in der Bezeichnung Kielkropf selbst begründet. Der aus dem Aberglauben stammende Begriff beschreibt mehr eine menschliche Hülle, da ihm keine Seele zugesprochen wird. Zum anderen verweist Celan mit der Erwähnung des Geburtsortes auf den Homunculus. Der Stiefel mit seinem Schaft erinnert an den Kolben und die Bezeichnung „kotig“ an eine veränderte materia prima. Dem Homunculus werden in seiner Beschreibung von Paracelsus volle menschliche Fähigkeiten zugesprochen, damit also auch eine Seele.<sup>52</sup> Die Vermischung beider Wesen verdeutlicht das Halb menschliche. Besitzt der Homunculus eigentlich eine Seele, ist der

Kielkropf seelenlos. Das hier beschriebene Wesen mag bei seiner Geburt eine Seele besessen haben, jetzt ist es aber mehr Kielkropf als Homunculus. Ebenso wie das „halb- / schürig“ den Leser auf etwas halben, halb menschlichen hingewiesen hat, liegt der Hinweis auf die beim „Einem“ später vollzogene Seelenveränderung.

Einschließlich der weiteren Attribute wie Sprachlosigkeit und magische Zeugung kann auf die Verwandtschaft zum Golem gedeutet werden, schreibt Mayer<sup>53</sup>. Das ist bedingt richtig. Das beschriebene Wesen besitzt Züge, die auch dem Golem eigen sind. Dazu zählen das Fehlen von Sprache und die nicht menschliche Seele. Aber eine magische Erzeugung legt der Text, wie Eingangs und in Abschnitt 3 dargelegt, nicht nahe. Celan bewirkt mit dem Begriff der Geburt, daß dieses Gedicht nicht von einem 'natürlichen' Golem spricht.

Als monströs dämonisches Wesen sieht der Aberglaube den Kielkropf. Neumann meint, daß „diese Monstrosität im Gedicht noch verstärkt wird durch den Ort seiner Geburt“<sup>54</sup>. Aber ist dem wirklich so? Sicher evokiert Celan ein Bild des Unangenehmen durch „kotig“ und „Kriegsknecht“, dennoch wurde jenes Wesen in dem Stiefel geboren und zwar unfreiwillig. Es ist doch eher so, daß die Stätte der Geburt „monströs dämonisch“ dargestellt ist, aber die Kreatur selbst einen armseligen Eindruck hinterläßt. Mit Kriegsknecht bezeichnet Celan nicht das „schilpende Menschlein“, sondern den Besitzer des Geburtsortes.

Weiterhin umschreibt Celan diesen Kielkropf mit „dem / mit dem blutigen Gottesgemächt“. Damit erreicht er, daß es der Halb Mensch ist, der durch die Beschneidung das Bündnis zu Gott eingegangen ist. Indem Celan den Kielkropf zum Nachkommen Abrahams macht, stellt er die Vollkommenheit der Schöpfung Gottes in Frage. Gleichwohl ist es ein „Bruder“, welcher sein Bündnis bezeugt. Ein jener, welchem keine richtige Seele aufgrund seines Geburtsortes möglich ist, welchem die Sprache verwehrt bleibt, und vielleicht auch das aufgrund der Umstände seiner Geburt.

Die Figur des Kielkropfes wurde abgewandelt. Es ist nicht das dämonisch monströse Wesen aus dem Aberglauben gemeint. Vielmehr werden die eigentlich menschlich, unmenschlichen Züge betont. Diesem Bündnisbruder wurden die Erfahrungen des Kriegsknechts mitgegeben, wonach er eigentlich kein richtiges Seelenleben mehr hat. Auch besitzt er keine Sprache, er kann das, was ihm eigen ist, nicht in Worten ausdrücken.

### 4.3 Der Rabbi

Das Mitteilen einer Botschaft ist dem lyrischen Ich vorbehalten. Es tut sein Wort „Einem“ auf. Dabei ist es nicht naheliegend, „[...] daß er offenbar zielstrebig zum Kielkropf tritt, als wäre er seinetwegen gekommen [...]“<sup>55</sup>, auch unter der Bedingung, daß der Kielkropf ein Bruder ist. Dieser „Einem“ stand vor der Tür, damit er in diesem Fall in die Sprache und nebenbei ins Haus eingelassen wird. Die Botschaft, die ihm mitgeteilt wurde, veranlaßt ihn zum Kielkropf zu gehen.

Wie in Abschnitt 3 zu begründen versucht wurde, wird der Rabbi daraufhin nicht „um Beistand“<sup>56</sup> angerufen, um sich vor dem eintretenden Gast zu schützen. Celan benutzt Rabbi Löw

als Inbegriff des Golemschöpfers in veränderter Rolle. Dieser Rollentausch deutet sich schon durch die Wortwahl „knirschte“ an. Es knirscht zwischen beiden. Die weiteren Zeilen erklären auch den Grund.

Das lyrische Ich fordert vom Rabbi, an „Diesem“ „Einem“ die in der Golemmystik liegenden Handlungen, wie Wortbeschneidung und die Schaffung einer nicht menschlichen Seele, zu vollziehen. Damit ist der Rabbi nicht aufgefordert, einen Golem aus dem Nichts zu schaffen, denn der „Einem“ lebt. Gleichmaßen soll er auch keinen Golem „überwinden“<sup>57</sup>. Mayer sieht in dem lyrischen Subjekt des „Diesem“ den Kielkropf. Das dem nicht so ist, wurde in Abschnitt 3 dargestellt. Auch der eintretende Gast kann nicht als Golem identifiziert werden. Ihm wurde das Wort aufgetan. Ein Golem würde diese Geste nicht verstehen. Solch einem Wesen ist die Sprache nur als Übermittler von Aufgaben gegenwärtig. Demnach ergeht die Aufforderung an Rabbi Löw, einen Golem aus diesem lebenden Menschen zu schaffen. Die vom Rabbi auszuführenden Aufgaben ändern sich hier ins Gegenteil. Er ist nicht aufgefordert, die Schöpfung zu wiederholen. Somit gewinnt die Betonung des „Diesem“ eine weitere Bedeutung. Der Rabbi soll seine Schöpfungsmacht weder am Kielkropf noch am Golem ausüben, sondern an „Diesem“, indem er die Schöpfung (teilweise) zurücknimmt.

Die artikulierte Unstimmigkeit zwischen lyrischem Ich und Rabbi liegt also in dem, was der Rabbi bisher erschaffen hat, begründet. Er wird gefordert, nicht die Schöpfung zu wiederholen, sondern ein lebendes Geschöpf in den Zustand des Golems zu überführen.

#### 4.4 Die Wortbeschneidung

Ein abgewandeltes Vorgehen zur Golemmystik zeigt sich auch, als das lyrische Ich die Wortbeschneidung fordert. „Diese Formulierung erinnert an das Emeth-Motiv [...]“<sup>58</sup> Die darauffolgenden Verse zeigen aber eindeutig, daß hier nicht das Entfernen des aleph und damit der Tod des Gastes gemeint ist. Die hier beschriebene Wandlung liegt nicht zwischen Leben und Tod, sie liegt zwischen Mensch und Halbmensch. Für den Golem, der keine Sprache hat, steht das Wort als Lebenssymbol. Für den Gast, der Sprache besitzt, steht das Nehmen der Sprache für das Entfernen aus der Menschengemeinschaft. Das Emeth-Motiv steht für die Bestätigung der Schöpfung, das 'Entmenschlichen' steht für die Abkehr von der Schöpfung.

Mit der Wahl des Wortes „beschneide“ entsteht ein weiteres, viel wichtigeres Konnotationfeld, das der Beschneidung. Die Beschneidung ist Bundeszeichen. Celan verwendet das Wort beim Gast aber nicht im Zusammenhang mit seinem Gemächt, beschnitten wird ein Wort. Hierbei steht nicht das Gottesbündnis im Vordergrund, es ist „eher eine Art ritueller Beschneidung - als Initiation, zum Ebenbürtig-werden“<sup>59</sup> gemeint. Der von Neumann verwendete Ausdruck „Ebenbürtig“ scheint deplaziert. Innerhalb des Gedichts gibt es keine wirklichen Rangstufen. Man sollte sich darauf beschränken, daß der Beschnittene einen Bund eingeht und in diesen aufgenommen wird. Die Wortbeschneidung läßt den Gast zum Bruder werden. Eine ähnliche Situation, wie vor der Beschneidung von Kleinkindern, entsteht bei diesem Ritual auch, indem das lyrische Ich die

Forderung stellt. In Abschnitt 2.2 wurde erklärt, daß sich in einem solchen Fall auch der Initiator zu dem Bündnis bekennt.

Das Erkennungsmerkmal der Bündnispartner ist ihre fehlende Sprache, die fehlende Möglichkeit, sich auszudrücken. Auch hier verdeutlicht sich der einleitende Charakter der ersten Strophe. Das „schilpende Menschlein“ besitzt die Bezeichnung Bruder nicht nur aufgrund seiner „handgreifliche[n] Beschneidung“<sup>60</sup>, seine Wortlosigkeit ist ebenso Grund. Zum Bruder geworden ist aber der Gast.

Es erscheint paradox, daß sich auch das lyrische Ich zu einem solchen Bündnis bekennt. Ist es doch jenes, welches durch Sprache Anweisungen erteilt und vor allem dem „Einem“ sein Wort aufgetan hat. Dennoch verlangt es, daß dieses Wort wieder entzogen wird, und es verlangt eine Veränderung des Gastes. Warum? Eine Erklärung könnte sein, daß es genau die Dinge sind, für die es selbst keine Worte besitzt. Die übermittelte Botschaft kann faktisch nicht durch Worte gesagt werden, sie muß erfahren werden. Insofern ist auch das lyrische Ich Bündnispartner im Bund der Wortlosen, so wie es das nicht vorhandene Possessivpronomen und die Wortbeschneidung, der Wortabbruch im letzten Vers andeuten.

Gerade im Kontext des Judentums, der hebräischen Sprache, ist den Worten mehr als ihre bloße Bedeutung eigen. So wird „die hebräische Sprache als göttliche Sprache, die ihren Ursprung in Gott hat und von ihm bei der Schöpfung verwendet wurde,“<sup>61</sup> angesehen. Als „menschliches Kommunikationsmedium“<sup>62</sup> wird sie sekundär verstanden. Die „Betonung der nichtsemantischen und nichtkommunikativen Sprachelemente“<sup>63</sup> ist ihrem Verständnis in der Religion eigen. Der Ausdruck des menschlichen Geistes enthält demnach mehr Bedeutungsfelder als die bloße Repräsentation des Gegenstandes durch ein Wort. Für Celan ist es nicht untypisch, wenn er an einer über das menschliche Kommunikationsmittel hinausweisenden Sprache anknüpft. Auch in der Debatte „Lyrik nach Auschwitz“ gehört er zu jenen, die nach einer adäquaten Form des Ausdrucks suchten und sie gleichermaßen hinterfragten. Es ist das Suchen nach einer Sprache, die das Unmenschliche in Worte fassen kann und nicht für Menschen gemacht ist, „eine Sprache, nicht für dich und nicht für mich“<sup>64</sup>. Indem die Personen Ihre Sprache verlieren (sollen), geben sie ein 'Vermächtnis' Gottes auf, fallen sie hinter das zurück, was über die Menschen hinaus zu Gott verweist.

#### **4.5 Die Seelenveränderung**

Durch den Verweis auf die Golemfigur erreicht Celan mit dem Fehlen von Sprache eine weitere Konnotation. Abschnitt 2.1 diskutierte den Seelenzustand des Golems in Bezug auf sein Sprachvermögen. Demzufolge hat der Golem keine wirkliche Seele, weil er keine Sprache aufweist.

Die Verse 18 bis 20 greifen das auf. Erst wird dem Gast das Wort entzogen und danach wird er seelenlos. Die Bedeutung der Sprache betont Celan mit dieser Reihenfolge. Der Gedanke, daß dem Menschen ein Stück Mensch genommen wird, wenn er seiner Worte beraubt wird, wenn ihm die Möglichkeit genommen wird, sich auszudrücken, liegt dem inne. Die Wandlung zum Halbmenschen symbolisiert das.

Neumann beschreibt dem entgegenstehend das Einschreiben des lebendigen Nichts als den Vorgang, dem Gast „die historischen Erfahrungen des Judentums zu verinnerlichen“<sup>65</sup>. Weder der 1968 erschienene noch der dem Zitat zugrunde liegende revidierte Text erklären eindeutig die Intention Neumanns mit dieser Aussage.<sup>66</sup> Er mag auf die seit frühester Zeit den Juden widerfahrende Unterdrückung und Staatenlosigkeit anspielen, auf deren Heimatlosigkeit (Nichts). Dennoch ist es Rabbi Löw im Kontext des Golems, an den die Aufforderung ergeht. Die Schöpfungsmacht des Rabbis beschränkt sich auf das Halbmenschliche. Es erscheint falsch, „die Erfahrungen des Judentums“<sup>67</sup> in eine solche Verbindung zu bringen. Ebenso sollte die 3. Strophe als Ganzes verstanden werden. Aussagen über das Fehlen von Sprache, dann vielleicht als Sprachverbot, und das Spreizen der Finger, bsp. als Erkennungszeichen, in der Unterdrückung/Fremde konnten zumindest in Herlitz und Kirschner (1987) nicht nachgewiesen werden.

## 5 Ein Deutungsversuch

Der von Celan dargestellte Kielkropf ist unmenschlich/halbmenschlich, aber er wurde geboren. Er besitzt dadurch menschliche Züge. Dennoch sind es die Umstände seiner Geburt, seine Erlebnisse, die ihm verwehren, Worte zu haben. Es ist nicht das Fehlen der akustischen Sprache („schilpenden“), welche ihm die Möglichkeit auf Ausdruck, bsp. gegenüber des „Einem“ nimmt. Es ist das Fehlen von Worten, das Fehlen einer Sprache, die auch der Gast verstehen könnte.

Dem „Einem“ wurde das Wort und damit eine Botschaft aufgetan. Dieses Wort ist aber unzureichend, es vermag nicht das auszudrücken, was es auszudrücken gilt. Das Wort 'beschreibt' nur, seine Wahrnehmung liegt im menschlichen Geist begründet. Die eigentliche Botschaft des lyrischen Ichs beinhaltet entsprechend nicht die Schilderung des Kielkropfes, sondern das zum sprachlosen Wesen Werden. Es ist die Problematik der Sprache und deren Rezeption, die Celan thematisiert. Die Existenz einer von menschlichen/semantischen Bedeutungen befreite Sprache mag es geben, dann aber auch nur für den *Nicht*-Menschen.

Hier wird der Gast zum Bruder gemacht, indem der hohe Rabbi Löw zur Inversion der Schöpfung aufgefordert wird. Das eingegangene Bündnis beinhaltet die Abkehr von Gott hin zu den Sprachlosen. Als seelenloses Wesen ist er ein Halb Mensch und nicht die Schöpfung Gottes. Aber so erfährt der Gast das, was ihm aufgetan wurde. Und erst in diesem Zustand kann er mit seinen Fingern den „heilbringenden Spruch“ verkörpern.

Ebenso wie Celan die Vollendung der Schöpfung in Frage stellt, thematisiert er das Verhältnis der Halbmenschen zu Gott. Es dürfen in diesem Gedicht Deutungen mit Bezug auf den Psalm 92 vorgenommen werden. Die Nennung des Rabbi Löw, die vielfältigen Golemreferenzen sowie die Darstellung der Bündnisse (zu Gott) und vor allem die letzten Verse erlauben dies. Es ist vielleicht die nicht zu umgehende Wahrheit, daß der Mensch im Gegensatz zum Golem zwar Sprache und Vernunft besitzt, aber der menschliche Geist ihn daran hindert, eine Sprache jenseits der Menschen zu finden. Die erfahrene Gnade Gottes müßte sich wie hier im Unmenschlichen äußern. Das Gedicht endet mit dem Verstummen der Sprache. Jetzt sind alle gleichsam beschnitten. Der

Rabbi bildlich, indem seine Bezeichnung einer Beschneidung unterliegt und das lyrische Ich sprachlich, indem ihm das Wort genommen wird.

Wenn Neumann schreibt: „Wir haben uns damit abzufinden, daß Celan wohl glaubte, sein 'Wort' nur Unebenbürtigen aufgetan zu haben, und daß wir zu denen gehören.“<sup>68</sup>, dann widerspricht er dem Text. Es ist vielleicht ein Verständnis dieses Gedichts, daß „ein Wort auf tun“ überhaupt nicht möglich ist. Möglich ist es in einer anderen Sprache im Halbmenschlichen. Celan meint damit nicht seine Sprache, sondern die Sprache als solches.

## Anmerkungen

<sup>1</sup>1. Mose 2,7. Dieses und alle nachfolgenden biblischen Zitate sind der Bibel (1999) entnommen.

<sup>2</sup>vgl. dazu auch Scholem (1973, S. 258) mit seiner Anmerkung 108

<sup>3</sup>vgl. Scholem (1973, S. 220)

<sup>4</sup>ebd.

<sup>5</sup>vgl. a. a. O. (S. 228 ff.)

<sup>6</sup>vgl. a. a. O. (S. 233 ff.)

<sup>7</sup>zitiert nach a. a. O. (S. 233)

<sup>8</sup>zitiert nach a. a. O. (S. 235)

<sup>9</sup>vgl. Krause und Müller (1980a)

<sup>10</sup>a. a. O. (S. 743)

<sup>11</sup>zitiert nach Scholem (1973, S. 246)

<sup>12</sup>ebd.

<sup>13</sup>a. a. O. (S. 248)

<sup>14</sup>ebd.

<sup>15</sup>ebd.

<sup>16</sup>vgl. dazu auch a. a. O. (S. 248 f.)

<sup>17</sup>Man kann eigentlich nicht vom Tod im menschlichen Sinne reden. Siehe dazu a. a. O. (S. 249 f.)

<sup>18</sup>zitiert nach a. a. O. (S. 255)

<sup>19</sup>a. a. O. (S. 258)

<sup>20</sup>vgl. 1. Mose 17

<sup>21</sup>Obgleich es nicht Gegenstand der Arbeit ist, scheint es interessant zu untersuchen, inwieweit dieser Gedanke mit dem Todesritus des Golems verknüpft ist. Ist es naheliegend, daß der Golem angesichts des Schöpfungsparadigmas sein Lebensende durch die Wegnahme, Beschneidung, der seine Vitalität repräsentierenden Buchstaben finden muß?

<sup>22</sup>Krause und Müller (1980b, S. 717)

<sup>23</sup>a. a. O. (S. 722 ff.)

<sup>24</sup>Zenger (2000, S. 257)

<sup>25</sup>Für eine genaue Analyse des Psalms 92 verweise ich auf Zenger (2000).

<sup>26</sup>siehe hierzu a. a. O. (S. 252 f.)

<sup>27</sup>Psalm 91

- <sup>28</sup>Zenger (2000, S. 249)
- <sup>29</sup>a. a. O. (S. 253)
- <sup>30</sup>a. a. O. (S. 257)
- <sup>31</sup>Psalm 92, 10
- <sup>32</sup>vgl. Paracelsus (1968, S. 62 f.)
- <sup>33</sup>a. a. O. (S. 62)
- <sup>34</sup>Hoffmann-Krayer (1931/1932, S. 287)
- <sup>35</sup>Paracelsus (1968, S. 63)
- <sup>36</sup>Alle dem Gedicht entnommenden Zitate sind aus Celan (1996, S. 65, Endfassung).
- <sup>37</sup>Adorno (2003, S. 108)
- <sup>38</sup>Neumann (1997, S. 173)
- <sup>39</sup>ebd.
- <sup>40</sup>zitiert nach Neumann (1968, S. 50)
- <sup>41</sup>Neumann (1997, S. 175)
- <sup>42</sup>vgl. ebd.
- <sup>43</sup>a. a. O. (S. 176).
- <sup>44</sup>Mayer (1975, S. 88)
- <sup>45</sup>Neumann (1997, S. 175)
- <sup>46</sup>vgl. Celan (1996, S.64)
- <sup>47</sup>vgl. Mayer (1975, S. 88)
- <sup>48</sup>vgl. Neumann (1997, S. 174)
- <sup>49</sup>ebd.
- <sup>50</sup>vgl. Kirschbaum (1970, S. 214)
- <sup>51</sup>Vgl. dazu Neumann (1997, S. 174), der die im Aberglauben liegenden Eigenschaften des Kielkropfes mit den von Celan verwendeten Wörtern übersetzt.
- <sup>52</sup>vgl. Abschnitt 2.4
- <sup>53</sup>vgl. Mayer (1975, S. 87)
- <sup>54</sup>Neumann (1997, S. 174)
- <sup>55</sup>a. a. O. (S. 715)
- <sup>56</sup>a. a. O. (S. 173)
- <sup>57</sup>Mayer (1975, S. 88)

<sup>58</sup>ebd.

<sup>59</sup>Neumann (1997, S. 174)

<sup>60</sup>ebd.

<sup>61</sup>Krause und Müller (1980c, S. 760)

<sup>62</sup>ebd.

<sup>63</sup>ebd.

<sup>64</sup>Celan (1983, S. 170)

<sup>65</sup>Neumann (1997, S. 174)

<sup>66</sup>vgl. Neumann (1968) und Neumann (1997)

<sup>67</sup>Neumann (1997, S. 174)

<sup>68</sup>a. a.O (S. 175)

## Literatur

- Adorno 2003** ADORNO, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 11: *Satzzeichen*. Kap. I, S. 106–113. In: TIEDEMANN, Rolf (Hrsg.): *Noten zur Literatur* Bd. 11. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003
- Bibel 1999** *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Durchgesehene Ausgabe in neuer Rechtschreibung. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1999
- Celan 1983** CELAN, Paul: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Bd. 3: *Gespräch im Gebirg*. S. 169–173. In: ALLEMANN, Beda (Hrsg.) ; REICHERT, Stefan (Hrsg.): *Gedichte III, Prosa, Reden* Bd. 3. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983
- Celan 1996** CELAN, Paul: *Einem, der vor der Tür stand*. S. 64–65. In: SCHMULL, Heino (Hrsg.): *Die Niemandrose. Vorstufen, Textgenese, Endfassung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Celan, Paul: Werke. Tübinger Ausgabe)
- Herlitz und Kirschner 1987** HERLITZ, Georg (Hrsg.) ; KIRSCHNER, Bruno (Hrsg.): *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*. 2. Auflage. Frankfurt am Main : Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987
- Hoffmann-Krayer 1931/1932** HOFFMANN-KRAYER, E. (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. IV. Kap. Homunculus, S. 286–289. Berlin, Leipzig : Walter De Gruyter & Co, 1931/1932
- Kirschbaum 1970** KIRSCHBAUM, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 2. Kap. Handgebärden, S. 214 f. Rom, Freiburg, Basel, Wien : Herder, 1970
- Krause und Müller 1980a** KRAUSE, Gerhard (Hrsg.) ; MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXX. Kap. Seele, S. 733–773. Berlin, New York : Walter De Gruyter & Co, 1980
- Krause und Müller 1980b** KRAUSE, Gerhard (Hrsg.) ; MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. V. Kap. Beschneidung, S. 714–724. Berlin, New York : Walter De Gruyter & Co, 1980
- Krause und Müller 1980c** KRAUSE, Gerhard (Hrsg.) ; MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXXI. Kap. Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie. Judentum, S. 760–765. Berlin, New York : Walter De Gruyter & Co, 1980
- Mayer 1975** MAYER, Sigrid: *Golem: Die literarische Rezeption eines Stoffes*. Kap. Kurzformen des Stoffes, S. 85–91. Bern und Frankfurt am Main : Herbert Lang, 1975 (Utah Studies in Literature and Linguistics 2)
- Neumann 1968** NEUMANN, Peter H.: „*Einem, der vor der Tür stand*“. *Anklänge an einen jüdischen Mythos*. Kap. 3, S. 44–55. In: *Zur Lyrik Paul Celans*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 286/287)

- Neumann 1997** NEUMANN, Peter H.: Einem, der vor der Tür stand. In: LEHMANN, Jürgen (Hrsg.): *Kommentar zu Paul Celans »Die Niemandrose«*. Heidelberg : Universitätsverlag C. Winter, 1997, S. 173–177
- Paracelsus 1968** PARACELUS, Theophrastus: *Liber primus. De generationibus rerum naturalium*. Bd. V. Kap. Magia naturalis. De natura rerum, S. 56–66. In: *Werke* Bd. V. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968
- Scholem 1973** SCHOLEM, Gershom: *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*. Kap. IV, S. 209–259. In: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 13)
- Zenger 2000** ZENGER, Erich: Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92. In: BLUM, Erhard (Hrsg.): *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2000, S. 243–260

## Danksagung

Mein Dank gilt meinem Freund Thomas Schmidt für sein mehr als einmaliges Lesen der Hausarbeit. Sein wiederholt eingebrachter Einspruch bei von mir nur lakonisch oder schlecht dargestellten Teilen des Textes dürften die Arbeit um ein vieles verbessert haben. Vor allem danke ich ihm aber für die unermüdliche Aufmunterung vor allem dann, wenn mir die Worte wegblieben.