

SEBASTIAN PAUL KLINGER

»EIN WORT, DAS ICH VOR EINIGER ZEIT BEI
LEO SCHESTOW GELESEN HABE...«

Eine neue Lektüre Paul Celans

Einleitung

Seit einiger Zeit deutet sich eine allmähliche Wiederentdeckung des russischen Religionsphilosophen Lev Šestov (1866–1938) an.¹ Im Mittelpunkt des Interesses stehen vor allem zwei Aspekte: zum einen Šestovs Formulierung einer eigenwilligen und jüdisch gefärbten Existenzphilosophie, zum anderen die von ihm ausgehenden Impulse für zahlreiche gewichtige Denker des zwanzigsten Jahrhunderts.² Wie selbstverständlich zählt die Šestov-Forschung dabei auch Paul Celan zu den von ihm beeinflussten Autoren.³

Die Celan-Philologie hat Šestov dagegen bislang kaum wahrgenommen. Schließlich erwähnt Celan ihn in seinem gesamten veröffentlichten Werk lediglich ein einziges Mal, wenn auch an exponierter Stelle exakt in der Mitte der *Meridian*-Rede – doch selbst dort nur, um auf einen anderen Philosophen zu verweisen: »Erlauben Sie mir, [...] hier ein Wort von Pascal zu zitieren, ein Wort, das

1 Bei allen russischen Namen verwende ich die wissenschaftliche Transkription; in Zitaten werden sie jedoch unverändert wiedergegeben.

2 Darunter finden sich unter anderem Gershom Scholem, Jacob Taubes, George Steiner, Albert Camus, E. M. Cioran, Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze oder Georges Bataille. Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov, Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*, Münster 2006 (Fundamentaltheologische Studien, 37). Als Einführung in Šestovs Werk empfehle ich folgende Arbeiten besonders: Michaela Willeke, *Lev Šestov*; Ramona Fotiade, *Conceptions of the absurd. From surrealism to the existential thought of Chestov and Fondane*, Oxford 2001; Frederick Charles Copleston, *Russian religious philosophy. Selected aspects*, Tunbridge Wells and Kent 1988, S. 101–124.

3 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 42.

ich vor einiger Zeit bei Leo Schestow gelesen habe: »Ne nous reprochez pas le manque de clarté, puisque nous en faisons profession.«⁴

Dieser vermeintlich marginalen Belegstelle stehen allerdings ein weitreichendes und bisher kaum gewürdigtes »philosophische[s] Interesse Celans an Šestov entgegen, das am Profil seiner Bibliothek deutlich belegbar ist«,⁵ sowie zahlreiche Erwähnungen in den Materialien und Entwurfsstufen zur *Meridian*-Rede. Dort finden sich nicht nur etliche Bezüge zu Šestov, sondern zudem überproportional viele unter den ersten Notizen (vgl. TCA M, 90). Obwohl Bernhard Böschenstein an anderer Stelle darauf insistiert, dass die Notate generell keinen direkten Schluss auf die Genese des Textes zulassen, sondern einen eigenständigen poetologischen Wert besitzen,⁶ zeichnet sich darin Šestovs Relevanz für eine Interpretation der *Meridian*-Rede ab, die durch ihren überragenden Stellenwert auf Celans gesamte Poetik ausstrahlt. So berichtet etwa Böschenstein: »[Celan] gab mir zu verstehen, dass er in dieser Rede gesagt hatte, was er zur Dichtung zu sagen hatte. Daher verwies er immer wieder auf den *Meridian*.«⁷

Darüber hinaus hat die zunehmende Erschließung von Celans Bibliothek seit Beginn der 1990er Jahre⁸ seine weitreichende Auseinandersetzung mit Šestov dokumentiert, deren Umfang und Intensität ebenso im Verhältnis zu dem singulären Textzeugnis aus der *Meridian*-Rede wie im Gesamtkontext von Celans philosophischen Studien überraschen. Christine Ivanović merkt an:

Die Bestände philosophischer Werke in Celans Bibliothek sind beachtlich und zeugen von intensiver Lektüre. Wenngleich der Schwerpunkt deutlich bei den Schriften Heideggers und Husserls liegt, so sind doch in diesem Bereich dringend Differenzierungen und Neubewertungen erforderlich, wie die aus dieser philosophischen Auseinandersetzung heraus begründete Dimension

- 4 Paul Celan, *Der Meridian*. Endfassung – Entwürfe – Materialien, in: *Werke*. Tübinger Ausgabe, hg. von Bernhard Böschenstein u. a., Frankfurt a. M. 1999, S. 7 u. 27. Im Folgenden direkt im Text zitiert unter TCA M, Seite, Nummer.
- 5 Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*. Dichtung und Poetik Celans im Kontext seiner russischen Lektüren, Tübingen 1996, S. 21.
- 6 Vgl. Bernhard Böschenstein, *Der Meridian*, in: *Celan-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung, hg. von Markus May u. a., Stuttgart 2008, S. 168.
- 7 Bernhard Böschenstein, *Der Meridian*, S. 174.
- 8 Vgl. Christine Ivanović, »Kyrillisches, Freunde, auch das...«. Die russische Bibliothek Paul Celans im Deutschen Literaturarchiv Marbach, Marbach am Neckar 1996 sowie Paul Celan: *La Bibliothèque philosophique*. Die philosophische Bibliothek. *Catalogue raisonné des annotations*, hg. von Alexandra Richter u. a., Paris 2004.

seiner Poetik und Dichtung überhaupt noch nicht einmal ansatzweise erfaßt zu sein scheint.⁹

Die folgende Arbeit wird deshalb erstmals die Frage nach dem Verhältnis von Paul Celan und Lev Šestov ins Zentrum rücken. Ausgehend von einer Rekontextualisierung der umfangreichen Šestov-Lektüre Celans werde ich am Beispiel der *Meridian*-Rede zu zeigen versuchen, in welchem Maß seine Poetik in struktureller, motivischer und sogar terminologischer Hinsicht auf Šestov zurückgreift. Damit möchte ich zugleich ein neues Licht auf den philosophischen Hintergrund von Celans Poetologie werfen.

Rekontextualisierung von Celans Šestov-Studien

Wahrscheinlich hat erstmals E. M. Cioran Celan auf Šestov aufmerksam gemacht, in dessen Leben Šestov eine »wichtige Rolle [...] gespielt«¹⁰ hat und den er in Frankreich neu herausgab. Dieses Interesse Celans fällt in die Zeit einer schwerwiegenden Identitätskrise mit anschließender Neuorientierung. Maßgeblicher Gegenstand ist Celans Judentum, dem gegenüber er zutiefst ambivalent eingestellt ist: Parallel zur diskursiven Tabuisierung einer positiven jüdischen Identität im Nachkriegsdeutschland versucht Celan zwischen 1948 und 1959 sein anfängliches Selbstverständnis als jüdischer Dichter zu überwinden, in Paris sogar zu verbergen.¹¹ Buchkäufe und Lektüren belegen, dass sich Celans Einstellung zum Judentum frühestens ab Mitte der 50er Jahre erneut zu verändern beginnt, wohl in Verbindung mit der Lektüre Gershom Scholems.¹² Besonders seit seiner Entdeckung Mandel'stams 1957 / 1958 nimmt dann auch die Beschäftigung mit dem Judentum kontinuierlich zu und flacht erst nach 1960 wieder etwas ab.¹³ Celans Studien führten dabei zwar zu einer Einbettung des Holocausts und der eigenen Erfahrungen in den Kontext der jüdischen Tradition, die sich besonders im sprunghaften Ansteigen der Intertextualität in Celans Werk spiegelt. Sie

9 Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 354.

10 E. M. Cioran, *Ein Gespräch mit Sylvie Jaudeau*. Übersetzt von Verena von der Heyden-Rynsch, St. Gallen 1992, S. 7.

11 Vgl. James K. Lyon, *Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn: Celans »Krise« 1960–1962*, in: *Celan-Jahrbuch*, 3 (1989), S. 175–204.

12 Ebd., S. 179.

13 Vgl. Amir Eshel, *Von Kafka bis Celan: Deutsch-Jüdische Schriftsteller und ihr Verhältnis zum Hebräischen und Jüdischen*, in: *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, hg. von Michael Brenner, Göttingen 2002, S. 103.

mündeten aber zu keinem Zeitpunkt »in ein Glaubensbekenntnis«. ¹⁴ Celan blieb »militant atheist, but he did develop an interest in the cabbala«. ¹⁵

Gerade Celans Freundschaft mit Nelly Sachs, von der sich Celan »eine tiefe religiöse Auseinandersetzung« ¹⁶ erhofft, profiliert diese eher soziokulturelle denn religiöse Lesart des Judentums. Obwohl beide mit der jüdischen Mystik vertraut sind, fällt es Celan schwer, Sachs' festen Glauben nachzuvollziehen. ¹⁷ Insbesondere setzt er sich von ihrer geschichtstheologischen Deutung des Holocausts ab, die den organisierten Massenmord dialektisch in einen göttlichen Heilsplan integriert. ¹⁸ Dennoch teilen Celan und Sachs zuerst in Zürich und anschließend in Paris eine Erfahrung der mystischen Präsenz Gottes. ¹⁹ Das führte allerdings nicht zu einem Richtungswechsel in Celans religiöser Haltung. Stattdessen verstärkte es seine Suche nach einer positiven Identität als Jude im säkularen Sinn.

In dieser besonderen Konstellation entwickelte sich die Goll-Affäre nicht zuletzt aufgrund des sich herauskristallisierenden antisemitischen Untertons der Debatte zum Auslöser eines schwelenden politischen und psychischen Konflikts. Besonders schwerwiegend ist, dass Celan die Plagiatsvorwürfe nicht in erster Linie gegen sein Werk gerichtet wahrnimmt, sondern darin seine gesamte Existenz in Frage gestellt sieht: Da er insbesondere bei der *Todesfuge* den reinen Realitätsbezug betont, ²⁰ empfindet Celan die Plagiatsanschuldigungen als Versuch einer nachträglichen Vollendung der »Endlösung«. ²¹

Celan reagierte darauf mit einem doppelten Reflex. Einerseits setzte er seine eigene Position absolut, einschließlich der kategorialen Ablehnung jeder Unter-

14 Wolfgang Emmerich, Paul Celan, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 109.

15 Victor Terras, und Karl S. Weimar, »Mandelstam and Celan«: A postscript, in: *Germano-Slavica*, 2 (1976–1978), H. 5, S. 369.

16 Gisela Dischner, »...so die wildernde Überzeugung, daß dies anders zu sagen sei als so.« *Postkabbalistische Poetik: Nelly Sachs und Paul Celan*, in: *Celan-Jahrbuch*, 8 (2001 / 2002), S. 160.

17 Edith Silbermann diagnostiziert ihm eine »hadernde[] Hiobshaltung«, Emmerich spricht von einem »Glauben-Wollen und Nicht-Glauben-Können, das ihn bis an sein Lebensende begleitet«. Vgl. Edith Silbermann, *Begegnung mit Paul Celan. Erinnerung und Interpretation*, Aachen 1993, S. 33, Wolfgang Emmerich, *Paul Celan*, S. 105.

18 Vgl. Jean Bollack, *Paul Celan und Nelly Sachs. Geschichte eines Kampfes*, in: *Neue Rundschau*, 105 (1994), H. 4, S. 123 f.

19 Gisela Dischner belegt das anhand von Celans Gedicht *Zürich, Zum Storchen*. Vgl. Dischner, »...so die wildernde Überzeugung, daß dies anders zu sagen sei als so«, S. 160.

20 »Das ›Grab in der Luft‹ – lieber Walter Jens, das ist, in *diesem* Gedicht, weiß Gott weder Entlehnung noch Metapher.« (Kurs. P.C.) *Brief an Walter Jens*, 19. Mai 1961, in: *Paul Celan – Die Goll-Affäre. Dokumente zu einer »Infamie«*, hg. von Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2000, S. 532.

21 Vgl. den Brief an Siegfried Lenz, 27. Januar 1962, in: *Barbara Wiedemann, Die Goll-Affäre*, S. 554 f.

suchung der Vorwürfe. Andererseits bestärkte die äußere Krise Celan in seiner komplexen Rückbesinnung auf eine jüdische Identität, die zeitgleich mit der Goll-Affäre ihren Höhepunkt erreichte.²² Dennoch war Celans Selbstwahrnehmung als Jude weiter zutiefst problematisch. Fraglich war aber nur mehr die Realisation, nicht länger die grundsätzliche Bejahung wie noch zu Beginn der 1950er Jahre. Entsprechend entwickelt Celan eine neue Sensibilität für Antisemitismus,²³ die seine Abneigung gegen den westdeutschen Literaturbetrieb bis ins Pathologische hinein verstärkt.

Im Gegenzug figuriert Celan ein utopisch aufgeladenes Russland als ideellen Gegenpol zur westdeutschen Wirklichkeit. Seine Auseinandersetzung mit Russica ist demnach von Anfang an existentiell aufgeladen. Ihren Höhepunkt erreicht sie in der Mandel'stam-Rezeption von 1957 / 1958 bis 1960 / 1961²⁴ und fällt demnach mit der Suche nach einer positiven jüdischen Identität zusammen.

Entsprechend verschiebt sich Celans Russland-Bild in diesem Zeitraum fundamental. Im Frühwerk erscheint es noch als »Chiffre für Tod und Untergang«.²⁵ Erst in Paris verbinden sich geografische und spirituelle Heimat der auf russischem Boden Getöteten, »die Sehnsucht nach der verlassen-verlorenen Heimat gerinnt zusammen mit dem Totengedächtnis«.²⁶

Gleichzeitig ist Celans russische Lektüre grundlegend mit Fragen jüdischer Identität verschränkt. Der Slavist Emmanuel Rais, der für sich in Anspruch nimmt, Celan und andere mit Mandel'stam bekannt gemacht zu haben,²⁷ betont deswegen: »[...] for a long time our contacts stayed alive not primarily through Russian literature, but rather through questions of religious Judaism and the cabbala.«²⁸ In einem Brief vom März 1962 zeigt Celans Unterschrift auf Russisch die ganze Ambivalenz seiner neu gewonnenen Identität als »osteuropäischer Jude«: »Paul, Sohn von Leo Celan, russischer Dichter in den Ländern der deutschen Heiden. 's ist nur ein Jud.«²⁹

Das Judentum wirkt als Klammer, die die einzelnen Stränge der Identität synthetisiert. Durch die zunehmende Fokussierung auf Mandel'stam tritt die Breitenwahrnehmung von Russica weitgehend zurück. Doch auch diese Rezeption bleibt

22 Vgl. James K. Lyon, Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn, S. 175.

23 Ebd., S. 187.

24 Vgl. Christine Ivanović, Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung, S. 70.

25 Ebd., S. 57.

26 Ebd.

27 Vgl. Victor Terras und Karl S. Weimar, Mandelstam and Celan: A postscript, S. 366 f. Im Folgenden weitet Rais diesen Anspruch noch auf nahezu alle anderen für Celan wichtig gewordenen russischen Autor/innen aus, etwa auf Marina Cvetaeva.

28 Ebd., S. 369.

29 James K. Lyon, Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn, S. 200.

hochgradig selektiv, sofern sie sich nicht in Celans Lesart von Mandel'stam als exemplarischer Verkörperung aller jüdischen Opfer der Shoah einpassen lässt. In der Folge beginnt die Filterung des poetologischen Sachgehalts den Aufbau von individuellen Identifikationsfiguren zu unterfüttern.³⁰ Im Extremfall reicht die emotionale Wahlverwandtschaft so weit, dass »Celan sich in seinem Selbstverständnis mit Mandel'stam auf wichtigen Strecken eins glaubte«.³¹

Diesen Mechanismus der ›produktiven Aneignung‹, den die Erschließung von Celans Mandel'stam-Rezeption klar herausgearbeitet hat, erachtet Ivanović sogar als Schlüssel zu Celans gesamtem Werk.³² Tatsächlich gibt es für Celan grundsätzlich einen fließenden Übergang zwischen Lesen und Schreiben, er ist »*poète en lecteur [...] poète au crayon*« (Kurs. J.-P. L).³³ Das reicht so weit, dass er seine Lektüren wie Gedichte und Übersetzungen datiert, sie also unmittelbar in sein Leben und Werk einträgt.³⁴ Zudem liest er gewissermaßen im Akut, vorherrschend ist eine »ungewöhnlich starke biographische Lesart [...], die bisweilen ins Identifikatorische geht«.³⁵ Gemessen an allen Lektüren ist damit insgesamt eine gewollte Konzentration auf jüdische Autoren verbunden, deren Rezeption Celan direkt auf die eigene Lebenssituation zuschneidet. So unterlegt er ihnen »biographische, geistige oder historische Übereinstimmungen, die er als ›Selbstbegegnungen‹ bezeichnet«.³⁶ Am Ende der Büchnerpreis-Rede nennt Celan diese existentiell-intellektuelle Erfahrung explizit einen »Meridian« (TCA M, 12, 50c).

Die Auseinandersetzung mit russischer Literatur und besonders Mandel'stam ist deshalb noch unter einem anderen Gesichtspunkt für Celan relevant: Sie »hatte wesentlichen Anteil an der dichterischen ›Selbstfindung‹, die ihm um 1960 gelang und mit dem Band *Niemandsrose* in spezifischer Weise abgeschlossen wurde«.³⁷ Obwohl sich Celans Beschäftigung mit poetologischen Fragen bis ins Frühwerk zurück verfolgen lässt,³⁸ arbeitet er seine Konzeption der dialogischen

30 Vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 226.

31 Bernhard Böschstein, *Celan und Mandelstamm. Beobachtungen zu ihrem Verhältnis*, in: *Celan-Jahrbuch*, 2 (1988), S. 157.

32 Zu einem detaillierten Forschungsüberblick zu Mandel'stam und der Begriffsgeschichte der produktiven Auseinandersetzung vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 212–246, hier 224.

33 Jean-Pierre Lefebvre, *Préface*, in: *Paul Celan: La Bibliothèque philosophique*, hg. von Alexandra Richter u. a., S. XIX.

34 Vgl. Alexandra Richter u. a. (Hg), *Paul Celan: La Bibliothèque philosophique*, S. 734.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 740.

37 Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 37.

38 Vgl. dazu Paul Celans Essay *Edgar Jené und der Traum vom Traume* und die einschlägigen Arbeiten in: »Displaced«. *Paul Celan in Wien 1947–1948*, hg. von Peter Goßens und Marcus G. Patka, Frankfurt a. M. 2001.

Dichtung, die »eine Atemwende bedeuten« kann (TCA M 7, 29b) erstmals um 1960 herum in expliziter Form aus und hält dann noch im Spätwerk unverändert daran fest.³⁹

Ivanović stellt die Bedeutung der Ost-West-Polarität für Celan so stark heraus, dass sie Šestov »philosophisch wie weltanschaulich [...] als Gegenpol zu Heidegger und Husserl«⁴⁰ beurteilt. Problematisch an dieser Einschätzung ist, dass darin die Konturen von Ideengeschichte und Celans idiosynkratischer Rezeption verschwimmen. Husserls Beispiel macht das transparent.⁴¹ Während der historische Šestov dessen Erkenntnistheorie tatsächlich entschieden abgelehnt hat, waren beide privat »Freunde fürs Leben«.⁴² Husserl selbst hat ihr Verhältnis prägnant auf den Punkt gebracht, wenn er Šestov in einem Brief als »[v]erehrter Freund und Antipode«⁴³ anspricht. Umgekehrt schreibt Šestov in *Le pouvoir des clefs* über Husserl: »C'est le seul homme au monde que j'imaginai ne pas devoir comprendre mes questions. Et c'est un des rares qui aient compris, ou mieux! qui aient *entendu* ces questions.« (Kurs. L.Š.)⁴⁴ Diese Passage hat Celan in seiner Ausgabe unterstrichen.⁴⁵ Fraglich ist also, inwieweit er bei einer stark persönlich motivierten Lektüre den philosophischen Gegensatz tatsächlich als unüberbrückbar wahrgenommen hat.

Gleichzeitig unterstreicht Ivanović' Einschätzung den hohen Stellenwert Šestovs für Celan. Folgt man den Beständen seiner Bibliothek, hat er Šestovs Oeuvre nahezu vollständig gelesen, was sonst allenfalls für Husserl oder Heidegger zutrifft.⁴⁶ Dabei tragen die sechzehn Titel in drei Sprachen (russisch, französisch, deutsch) nicht nur reichhaltige Lesespuren, sondern enthalten auch »in ungewöhnlicher Häufung [...] explizite Verweise auf eigene Gedichte oder Prosatexte«;⁴⁷ ebenso gibt es zahlreiche Referenzen zu Mandel'stam.⁴⁸

39 Vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 226.

40 Ebd., 354 f.

41 Šestovs Auseinandersetzung mit Heideggers Neuinterpretation der Phänomenologie war weniger intensiv, ruhte aber gleichfalls auf wechselseitiger Sympathie. Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 34 f.

42 Stephen Armstrong, *Leo Schestovs Philosophie der schöpferischen Freiheit*, Köln 2005, S. 21.

43 Brief von Husserl an Šestov vom 3. Juli 1930. Zitiert nach Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 34.

44 *Lev Šestov, Le pouvoir des clefs (Potestas clavium)*. Mit dem Vorwort »Recontres avec Léon Chestov« von Benjamin Fondane, Paris 1967, S. 19.

45 Vgl. Alexandra Richter u. a. (Hg), *Paul Celan: La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek*, S. 621.

46 Vgl. ebd., S. 733.

47 Vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 354.

48 Z.B. vgl. Alexandra Richter u. a. (Hg), *Paul Celan: La Bibliothèque philosophique*, S. 606.

Ähnlich wie bei Heidegger hat sich Celan immer wieder eingehend mit Šestov beschäftigt. Die erste gesicherte Šestov-Lektüre fällt wie das umfängliche Studium der meisten russischen und französischen Titel in den Herbst 1959; anschließend setzt sich Celan erneut Anfang und Ende 1961 intensiv mit ihm auseinander, was sich 1963 und 1967 in vergleichbarer Weise wiederholt.⁴⁹

Von Beginn an greift Celans Interesse an Šestov über das Werk hinaus. Es ist bezeichnend, wie klar sich das für Celans Identifikationsfiguren typische Profil aus östlicher Herkunft, jüdischer Identität und der historischen Erfahrung eines traumatischen Urerlebnisses, das auf die Sprache überspringt, auch bei ihm herauskristallisiert.

Die dezidiert jüdische Komponente von Šestovs Denken ist *in nuce* bereits in seinem Pseudonym enthalten. Michaela Willeke entschlüsselt es als »kabbalistisches Wortspiel« mit einer appellativen Funktion zur aktiven Fortschreibung der jüdischen Tradition.⁵⁰ Šestov hatte sich gegen seinen Geburtsnamen »Švarcman« entschieden, um als Jude Zugang zur russischen Intelligenz zu bekommen, ohne konvertieren zu müssen. Dieser Versuch, selbst in feindseliger Umgebung unbedingt authentisch zu bleiben, hat zwei Facetten: Einerseits ist das Pseudonym selbstreflexiv und spiegelt die Ambivalenz einer Identität, in der das Verhältnis von positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung zugespitzt ist. Andererseits soll diese problematische Identität positiv und geradlinig gelebt werden können. Freiheit von äußerer Determination und Einschränkung ist das oberste Ziel. Diesen Zug zur kompromisslosen Ablehnung jedes Opportunismus, der sich in Šestovs Philosophie als konsequentes und notfalls radikales Zu-Ende-Denken von Argumenten spiegelt,⁵¹ hebt Celan auch bei Mandel'stam eigens hervor, von dem er betont, dass er »nie nach Canossa ging« (TCA M, 215, 4). Celans Šestov- und Mandel'stam-Rezeption verzahnt sich hier besonders deutlich.

Die beiden gegenläufigen Bewegungen der Identitätskonstruktion bezieht Šestov dann in seinem Konzept des »Verjuden«⁵² ausdrücklich aufeinander. Darunter versteht er in Aktualisierung einer spezifisch jüdischen Tradition der bedingungslosen Akzeptanz des Anderen letztlich den Garanten der menschlichen Humanität, die er in einen chiliastischen Kontext stellt.⁵³ Entscheidend für das »Verjuden« ist also die Geisteshaltung, nicht das religiöse Bekenntnis.

49 Vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 354.

50 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 66 ff.

51 Vgl. Frederick Charles Copleston, *Russian religious philosophy. Selected aspects*, S. 119–122.

52 Der Begriff stammt von Šestovs Schüler Benjamin Fondane. Sich selbst hat Šestov nie explizit zu Fragen des Judentums geäußert. Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 71 sowie Boris Groys, *Die Krankheit Philosophie*, in: *Lev Šestov: Tolstoi und Nietzsche. Die Idee des Guten in ihren Lehren*, hg. von dems., München 1994, S. XII.

53 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 71–75.

Wenn Celan in den Notizen zum *Meridian* selbst ein erstaunlich ähnlich konturiertes Konzept des »Verjuden [s]« (vgl. TCA M, 130f., 415–418, 199, 397) entwickelt⁵⁴ und dafür Marina Cvetaevas Diktum »Alle Dichter sind Juden« zitiert,⁵⁵ verweist das auf Šestov zurück, denn auch sie hat ihn intensiv gelesen.⁵⁶

Zugleich teilen Šestov und Celan einen quasi initiatorischen Moment des unverhofften Überlebens, der den innersten Kern ihres Schreibens ausmacht. Bei Celan liegt er eindeutig im Trauma der Shoah;⁵⁷ bei Šestov ist er diffuser, privater und ohne den epochalen Ereignisrahmen des Holocausts. Trotz etlicher Spekulationen⁵⁸ läuft alles auf ein »Erlebnis der absoluten Verzweiflung«⁵⁹ im Jahr 1895 zu, das für Šestov in eine Begegnung mit dem »Todesengel«⁶⁰ mündete. Daraus entsteht eine für ihn alles verändernde Zäsur, die er mit Shakespeares Hamlet-Wort als »the time is out of joint«⁶¹ umschreibt. Obwohl Šestov dieses Ereignis selbst lediglich einmal 1920 in seinem Tagebuch erwähnt, liest Boris Groys Šestovs gesamtes Werk ausschließlich als Reflexion über diese Katastrophe.⁶² Der Zweifel an einem natürlichen Weltverhältnis sickert schließlich in die Sprache selbst ein und lasse jede Aussage von Grund auf problematisch werden. Dadurch kreist Šestovs »Sprache immer um das eigentlich unbenannte tragische Erlebnis, das vielleicht das Erlebnis dieser Sprache selbst ist.«⁶³

Unabhängig davon ist der Verlauf von Celans Šestov-Lektüre anhand der Reihenfolge seiner Buchkäufe, deren Daten Celan meist auf den Vorsatzblättern einträgt, in ihren Grundzügen gut dokumentiert.⁶⁴ Dennoch schlägt bereits in Šestovs *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, das Celan ab dem 21. August

54 Vgl. Amir Eshel, Von Kafka bis Celan: Deutsch-Jüdische Schriftsteller und ihr Verhältnis zum Hebräischen und Jüdischen, S. 104; Sonja Klein, »– ach, die Kunst«: Celans *Meridian* oder Poetik aus dem Geiste des Judentums, in: Traditionen jüdischen Denkens in Europa, hg. von Sibylle Schönborn, Berlin 2012, S. 155f.

55 Vgl. Christine Ivanović, Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung, S. 288–300.

56 Vgl. Michaela Willeke, Lev Šestov, S. 42.

57 Vgl. Winfried Menninghaus, Zum Problem des Zitats bei Celan und in der Celan-Philologie, in: Paul Celan, hg. von Werner Hamacher und Winfried Menninghaus, Frankfurt a. M. 1988, S. 177.

58 Vgl. Stephen Armstrong, Leo Schestovs Philosophie der schöpferischen Freiheit, S. 15f.

59 Boris Groys, Die Krankheit Philosophie, S. XXV.

60 Günter Schulte, Rasende Reden. Schestovs radikale Vernunftkritik, Köln 1999, S. 18.

61 William Shakespeare, Hamlet. Englisch-Deutsche Studienausgabe, hg. von Rüdiger Ahrens, u. a. Deutsche Prosafassung mit Anmerkungen von Norbert Greiner. Einleitung und Kommentar von Wolfgang G. Müller, Tübingen 2006, 1. Akt. 5. Szene, V. 188, hier S. 167.

62 Vgl. Boris Groys, Die Krankheit Philosophie, S. XIIf.

63 Ebd., S. XIII.

64 Die »Chronologie der philosophischen Lektüredaten« trennt nicht zwischen Kauf- und Lektüreeinträgen. Eine weitere Schwäche ist, dass die tabellarische Zusammenstellung eine dokumentarische Vollständigkeit suggeriert, die nicht gegeben ist. Etwa Šestovs *Sur le con-*

1959 als ersten Titel liest, die Thematik jüdischer Identität durch. Der damals noch unbekannte Lévinas hatte 1937 in einer Rezension darüber geschrieben: »Auch kann man dieses Buch gar nicht genug jenen empfehlen, die ihr Judentum als Religion überdenken und neu erleben wollen.«⁶⁵

Wie implizit auch Buber⁶⁶ verhandelt Šestov hier die Schnittfelder von Religion und Philosophie. Sein Ziel ist es, zu einem biblisch fundierten Offenbarungsdenken durchzustoßen, das die Fesseln der Kausalität durch den Sprung in einen bedingungslosen Glauben lösen kann, wie er an Hiob und Abraham expliziert. Dafür ist die Akzeptanz des Absurden entscheidend, das immer über den Bereich der Rationalität hinausreicht. Kierkegaards Denken, das seinem eigenen sehr nahe steht,⁶⁷ weist für Šestov in diese Richtung: »Daher hat auch selten jemand sich darauf verstanden und den Willen gehabt, so rückhaltlos, so rasend, mit solcher Inbrunst das Absurde zu preisen, das dem Glauben den Weg bahnt.«⁶⁸

Zugleich bildet das Kierkegaard-Buch den Ausgangspunkt für den kontinuierlichen Erwerb weiterer Šestov-Titel. Ende September kauft Celan leicht gestaffelt innerhalb von nur zehn Tagen fünf Bücher. Das erste ist *Le Pouvoir des clefs*, wo Šestov Husserls Phänomenologie und den Idealismus kritisch reflektiert, das zweite *L'Idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche*, das die kantianische Idee des autonomen Guten für die Lebensführung verwirft. Stattdessen bettet Šestov sie in einen messianischen Rahmen ein. Analog zu Celans Skepsis gegenüber jeder Form des Messianismus⁶⁹ scheint seine Reaktion mit nur einer Anstreichung verhalten; der Titel bleibt der einzige aus Šestovs Frühwerk.

Als nächstes kauft Celan den von Cioran herausgegebenen Essayband *Les Révélations de la Mort*. Er enthält unter anderem den im *Meridian* zitierten Essay *La nuit de Gethsémani* über Pascal. Als selbstständige Publikation hatte er großen Publikumserfolg,⁷⁰ ist aber nicht in Celans Bibliothek nachweisbar. Ein Notat

fins de la vie, das reich annotiert ist, aber kein Datum trägt, fällt so durch die Raster. Vgl. Alexandra Richter u. a. (Hg), Paul Celan: La Bibliothèque philosophique, S. 763–767.

65 Emmanuel Lévinas, Léon Chestov. Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto), in: Revue des Études Juives, 2 (1937). Zitiert nach Michaela Willeke, Lev Šestov, S. 72. Die Übersetzung stammt von ihr.

66 Vgl. Michael Finkenthal, Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker, New York 2010, S. 121.

67 Zu den Differenzen von Kierkegaard und Šestov siehe José Raimundo Maia Neto, The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov, Dordrecht 1995, S. 110–119.

68 Lev Šestov, Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste. Übersetzt von Hans Ruoff, Graz 1949, S. 279.

69 Vgl. Paul Celan und Gisela Dischner, »Wie aus weiter Ferne zu Dir«. Briefwechsel, hg. von Barbara Wiedemann, Berlin 2012, S. 134.

70 Vgl. Michaela Willeke, Lev Šestov, S. 29.

zum *Meridian* bezieht sich jedoch ausdrücklich auf diese Ausgabe (vgl. TCA M, 90, 140).⁷¹ Deshalb vermutet Böschenstein⁷² darin die Quelle für das »bei Leo Schestow gelesen[e]« Pascal-Zitat (TCA M, 7, 29), während Ivanović von *Les Révélations de la Mort* ausgeht.⁷³

Ebenfalls enthalten ist der Essay in der russischen Ausgabe von *Auf Hiobs Waage*. Darin profiliert Šestov gegenüber positivistischen und idealistischen Positionen ein – Willeke zufolge – spezifisch jüdisches Welt- und Gottesverhältnis,⁷⁴ das er wie im Frühwerk ausdrücklich in der Kunst umgesetzt sieht.⁷⁵ Außerdem erwirbt Celan am 29. September 1959 noch eine russische Ausgabe von *Athen und Jerusalem*, die eindringlich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft in Anbetracht der Theodizee und des Geschichtsverlaufs stellt. Als letzter Titel vor der *Meridian*-Rede kommt am 1. Oktober 1959 eine zweite Ausgabe von *Le pouvoir des clefs* hinzu, nun ebenfalls auf Russisch. Dabei akzentuieren sowohl die doppelten Buchkäufe als auch die zusätzliche emotionale Aufladung durch den Sprachwechsel⁷⁶ die Bedeutung von Celans Šestov-Lektüre.

Weit schwieriger als dem Lektüreverlauf zu folgen, gestaltet es sich, den genauen Gehalt der in den Titeln enthaltenen Lesespuren zu bestimmen. Das Grundproblem bleibt die spekulativ-systematische Erschließung von Celans Bibliothek: Während die lückenlose Erfassung von Lesespuren als heuristisches Problem bei allen Schwierigkeiten noch praktisch lösbar scheint, gilt das für hermeneutische Probleme nur unter starkem Vorbehalt. So erlaubt etwa das »Fehlen« von Anstreichungen in bestimmten Büchern oder ganzen Werken in der Bibliothek kaum Rückschlüsse auf ihren Stellenwert für Celan.⁷⁷ Zum Beispiel weisen

71 Vgl. Lev Šestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris 1923, S. 18.

72 Vgl. Bernhard Böschenstein, Die Büchnerpreisrede von Paul Celan, in: Ingeborg Bachmann und Paul Celan: Poetische Korrespondenzen. Vierzehn Beiträge, hg. von dems. und Sigrid Weigel, Frankfurt a. M. 2000, S. 269. Noch deutlicher Bernhard Böschenstein, *Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du Méridien*, in: Paul Celan, *Poésie et poétique*, hg. von Rémy Colombat u. a., Paris 2002, S. 286.

73 Vgl. Christine Ivanović, *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung*, S. 355.

74 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 36.

75 Vgl. Lev Šestov, *Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten*. Übersetzt von Hans Ruoff und Reinhold von Walter, Berlin 1929, S. 93 ff.

76 Rais berichtet über Celan: »He did not speak Russian well, nor did he like to speak it [...], but read it fluently and somehow »felt« the language.« Vgl. Terras und Weimar: *Mandelstam and Celan: A postscript*, S. 367.

77 Vgl. Axel Gellhaus, *Marginalien. Paul Celan als Leser*, in: »Der glühende Leertext«. Annäherungen an Paul Celans Dichtung, hg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, München 1993, S. 41.

die Werke Husserls kaum Lesespuren auf, während Celan Heidegger und Šestov stark annotiert und sogar immer wieder kommentiert.⁷⁸

Im Gegenzug klammert Alexandra Richters konstruktiver Versuch,⁷⁹ Roland Barthes' ursprünglich mittels der Photographie entwickelte Unterscheidung von *studium* und *punctum*⁸⁰ auf die Literatur zu übertragen, nicht nur die medien-theoretische Differenz zwischen Bild und Text und ihrer spezifischen Rezeption aus, sondern zieht damit auch eine allzu exakte Grenzlinie zwischen zwei Bereichen der Apperzeption, die in jeder Hinsicht verschwimmen. Außerdem wird die Methode unscharf, wenn ein Titel so stark annotiert ist, dass man tatsächlich von einem ›*studium*‹ sprechen könnte.

Doch genau das ist – abgesehen von *Idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche* – bei fast allen diesen Büchern der Fall. Ähnlich wie bei Heideggers *Sein und Zeit* versucht Celan, den Argumentationsgang entlang der Autorintention nachzuvollziehen. Deshalb halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass Celan schon 1959 / 1960, auf jeden Fall vor Abfassung seiner Büchnerpreis-Rede, alle wesentlichen Teile von Šestovs Mittel- und Spätwerk tatsächlich gut kannte. Dazu kommt, dass in jedem von Šestovs Texten nahezu seine gesamte Philosophie angelegt ist, was ihm sowohl von Zeitgenossen als auch der Forschung den Vorwurf der Wiederholung bis hin zur »Monotonie«⁸¹ eingebracht hat. Boris Groys kommt allerdings auf den originellen Gedanken, darin eine Nähe zur *minimal music* auszumachen.⁸² Durch diesen Vergleich rückt Celans intensive Lektüre weniger in Richtung von philosophiehistorischen Studien, sondern gewinnt den Charakter einer Meditation im husserlschen Sinn, so dass es fast als ›Einübung‹ in Šestovs Denken erscheint. Was daraus für das Verständnis von Celans Poetik folgen könnte, möchte ich im Folgenden kurz skizzieren:

78 Vgl. zu Martin Heidegger: ebd., S. 46 f.

79 Vgl. Alexandra Richter, *Poetica Potentialis*. Die philosophische Bibliothek Paul Celans, S. 229.

80 Barthes grenzt das ›*studium*‹ von einem Alltagsverständnis ab und bestimmt es als »Gefallen an jemandem, eine Art allgemeiner Beteiligung, beflissen zwar, doch ohne besondere Heftigkeit«. – Dagegen ist »*punctum*: der Moment, der mich unmittelbar be-trifft und fesselt.« Siehe Roland Barthes, *Die helle Kammer*. Bemerkung zur Photographie, Frankfurt a. M. 1989, S. 35 f.

81 Boris Groys, *Die Krankheit Philosophie*, S. XXVI.

82 Vgl. ebd., S. XXVII.

Der Meridian

Celans Büchnerpreis-Rede *Der Meridian* kann als sein wichtigstes poetologisches Zeugnis gelten.⁸³ Sie ist das Resultat eines komplexen und im Wortsinn vielschichtigen Entstehungsprozesses, dessen frühestes Stadium bis in den Herbst 1959 zurückreicht und damit unmittelbar in den ersten Kernzeitraum von Celans Beschäftigung mit Šestov fällt.⁸⁴ Eingegangen sind darin neben den posthum veröffentlichten Entwürfen für eine Rede in Wuppertal (*Von der Dunkelheit des Dichterischen*) auch zentrale Gedanken aus Celans Radioessay über *Die Dichtung Ossip Mandelstamms*, die er teilweise wörtlich übernimmt.⁸⁵ Seit der Nachricht über den Preis am 11. Mai 1960 sind vielfältige auf den *Meridian* bezogene Notizen und Entwürfe dokumentiert. Dort ist auffällig, dass sich gerade unter den allerersten Notaten überproportional viele Bezüge auf Šestov finden (vgl. TCA M, 90), während er in der Endfassung der Rede lediglich zur Vermittlung von Pascals vermeintlicher Aussage »Ne nous reprochez pas le manque de clarté puisque nous en faisons profession«⁸⁶ (TCA M, 7, 27) zu dienen scheint.

Um eine geläufige Meinung gleich vorweg und in aller Deutlichkeit auszuräumen: Um den historischen Pascal geht es hier bestenfalls am Rande. Celan stellt durch eine Epanalepse eigens heraus, dass er sein Pascal-Zitat »vor einiger Zeit bei Leo Schestow gelesen« hat und stuft es als »unvermittelt« ein (TCA M, 7, 27). Šestovs Pascal ist aber im Wesentlichen eine Projektionsfigur: »Pascal is one of Shestov's heroes mainly because Shestov models Pascal's after Shestov's own views.«⁸⁷ Šestovs Deutung basiert auf radikaler Selektion und Überinterpretation, die tiefenhermeneutisch für sich in Anspruch nimmt, einen durch und durch nicht-kanonischen Pascal freizulegen. Wie bei allen Autoren, die Šestov bearbeitet, versucht er nicht, ein philosophisches System zu rekonstruieren. Vielmehr zieht er lediglich einzelne Äußerungen heran, die er »als Chiffren einer bestimmten Haltung«⁸⁸ auffasst. Dafür nimmt er sogar in

83 Vgl. Bernhard Böschstein, *Der Meridian*, S. 174.

84 Vgl. ebd., S. 167.

85 Bernhard Böschstein, *Celan und Mandelstamm. Beobachtungen zu ihrem Verhältnis*, S. 156 f.

86 Vgl. das leicht abweichende Original in Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, hg. von Jacques Chevalier, Paris 1976, S. 127f: »Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession.«

87 Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, S. 104.

88 Boris Groys, *Die Krankheit Philosophie*, S. XIV.

Kauf, seiner Lesart widersprechende Punkte bewusst auszublenden oder abzutun.⁸⁹

Allerdings besteht Šestovs Ziel nicht darin, eine andere, gar korrekte Philosophiegeschichte zu schreiben,⁹⁰ sondern durch die überzogene Radikalisierung überhaupt eine Auseinandersetzung zu erreichen, für die es nur eine nachgeordnete Rolle spielt, ob die Art der Befragung inhaltlich vom Primärtext gedeckt wird.⁹¹ Darin liegt der Kern von Šestovs Verfahren, das laut Willeke tief in der jüdischen Tradition wurzelt.⁹² Ähnlich wie Celan sieht sich Šestov vor allem im zaristischen Russland mit dem Problem konfrontiert, als Jude in Zeitumständen zu schreiben, die eine offene und positive Artikulation dieser Identität sanktionieren. Deshalb verlagert er die jüdische Tradition seines Denkens in die Methodik,⁹³ während auf der Textoberfläche heterogene und oft inkompatible Pendants aus der gesamten Geistesgeschichte die entsprechenden Gedanken ersetzen.⁹⁴ Der veränderte Sinnzusammenhang überschreibt ihre bisherige Bedeutung, wobei gerade die ständige »Überdetermination eine [...] paradoxe Signifikanz«⁹⁵ entstehen lässt. Auf diese Weise schließt Šestov an die Tradition der rabbinischen Hermeneutik an, die darauf abzielt, den invarianten Gehalt der Offenbarung Zeit und Kontext anzupassen und dadurch weiterzuvermitteln: »So entstehen immer wieder andere, neue Facetten des Sinns, die dennoch nicht beliebig sind, da sie an den Text und die Tradition selbst zurückgebunden bleiben.«⁹⁶

Dieses Konzept der Aktualisierung einer Autor-Intention aus der eigenen Perspektive, die jeder in seinem Begreifen selbst nachvollzieht,⁹⁷ haben schon Zeitgenossen an Šestov kritisiert: Statt den Sachgehalt der behandelten Autoren korrekt zu referieren und zu kommentieren, unterlege er ihnen ohne Markierung eigene Gedanken. Gegenüber den Einwänden seines Freundes Berdjaev besteht Šestov dagegen auf besonderer Quellentreue der Aktualisierung:

89 José R. Maia Neto hat systematisch gezeigt, wie Šestov Pascal entkontextualisiert zitiert und ihm z. B. seine eigenen Positionen im Hinblick auf die Kirche (S. 106 f.), den Rationalismus beziehungsweise das Absurde (S. 108 f.), den *deus absconditus* und die Dunkelheit (S. 108 f.) unterlegt. Vgl. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, S. 103–108.

90 Ebd., S. 110.

91 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 82–84.

92 Vgl. ebd., S. 76.

93 Vgl. ebd. Siehe dazu auch Franz Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin 2001.

94 Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 175.

95 Ebd., S. 80.

96 Ebd., S. 77.

97 Das betont Šestov selbst ebenso wie Böschstein, *Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du Méridien*, S. 284.

[Il] me reproche sans arrêt de chestoviser les auteurs dont je parle [...]. Je lui réponds chaque fois qu'il me fait trop honneur, et qui si vraiment j'avais moi même inventé ce que j'affirme, je devrais me gonfler de vanité. [...] C'est pour quoi d'alleieurs je donne toutes mes citations en grec et en latin. Pour qu'on ne dise pas que je chestovise.⁹⁸

Das erklärt die leichte Variation der originalen Fassung des Pascal-Zitats innerhalb mehrerer Arbeiten von Šestov, wo er den Wortlaut je nach Kontext leicht modifiziert. Dass er Pascal somit »falsch zitiert«⁹⁹ ist zwar in positivistischem Verständnis richtig, aber für Šestov nur ein Oberflächenphänomen, das die Semantik nicht berührt oder gar trüben würde.

Im gleichen Sinn ist auch die abermalige Verschiebung des Zitats von Šestov zu Celan zu verstehen. Dass er das auch bei Šestov auf Französisch erscheinende Zitat in dieser Sprache übernimmt und selbst modifiziert, bedeutet also keine »Korrektur« von Šestovs »Fehler« in der Rückkehr zur »Pascalschen Vorlage« wie David Brierley annimmt.¹⁰⁰ Er setzt lediglich Šestovs Praxis fort, wenn er seinerseits Šestovs Zitat durch den Austausch des Indefinitpronomens »on« zugunsten der ersten Person Plural personalisiert und damit zugleich das identifikatorische Moment betont: »Ne nous reprochez pas le manque de clarté puisque nous en faisons profession.« (TCA M, 7, 27)

Šestov hat sein Verfahren selbst als »fragende Hermeneutik« bezeichnet.¹⁰¹ Deswegen sieht Willeke in dem Aktualisierungs-Gedanken von Šestovs Texten eine grundsätzliche Parallele zur Kommentierungspraxis autoritativer jüdischer Schriften, dem Midrasch, was wörtlich – von hebräisch *darasch* (דרש) – »suchen«, »fragen« bedeutet.¹⁰² Der Name des Artikels, aus dem diese Äußerung Šestovs

98 Zitiert nach Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 89 f.

99 David Brierley, *Der Meridian*. Ein Versuch zur Poetik und Dichtung Paul Celans. Frankfurt a. M.: 1984, S. 151.

100 Vgl. ebd. – Diese Deutung könnte höchstens insofern gestützt werden, als Celan Šestov nicht auf Russisch zitiert, wie er es noch in den Notizen erwägt (vgl. TCA M, 168, 652). Das würde Celans emotionalen Zugang mit utopischer Blickrichtung betonen, allerdings hätte der Wechsel der Sprache die Aktualisierung nicht mehr als solche erscheinen lassen.

101 Vgl. Frédéric Lefevre, *Une heure avec Léon Chestov*, in: *Nouvelles Littéraires* (24. Oktober 1931). Zitiert nach Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 91. Diesen Aspekt macht auch Buber stark. Vgl. Martin Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1965, S. 37.

102 Vgl. Hugo Fuchs, *Midrasch*, in: *Jüdisches Lexikon*. Enzyklopädisches Handbuch jüdischen Wissens in vier Bänden. Begründet von Georg Herlitz und Bruno Kirschner unter redaktioneller Hilfe von Ismar Elbogen. 2. Auflage des Nachdrucks der 1. Auflage von 1927. Bd. IV/1: *Me–R*, Frankfurt a. M. 1987, Sp. 162.

stammt – *Une heure avec Léon Chestov* – ,¹⁰³ bildet einen eigenen Eintrag in den Notizen zum *Meridian* (vgl. TCA M, 213), bei dessen Identifikation sich die Herausgeber aber bislang unsicher waren. Dazu gibt es keinen Grund. In dem Interview stellt Šestov außerdem schon 1931 eine Verbindung zwischen Ausklammerung des Judentums und Judenvernichtung her. In seinem Essay *Menacing Barbarians of today* (1934) insistiert Šestov angesichts des immer unverhohlener zutage tretenden deutschen Antisemitismus sogar noch vehementer auf diesem Punkt und plädiert für eine Einheit von christlicher und jüdischer Kultur.¹⁰⁴ Eine vergleichbare Argumentationsstruktur hat Alexandra Richter im *Meridian* am Beispiel der Aufmerksamkeit, die »gemeinsamer Grund des deutschen und jüdischen Volkes«¹⁰⁵ sei, herausgearbeitet. Aus dem gleichen Motiv heraus werden im Übrigen mit Pascal-Šestov (TCA M, 7, 27) und Malebranche-Benjamin (TCA M, 9, 35d) je ein christlicher und ein jüdischer Religionsphilosoph gepaart.

Tatsächlich lässt sich der *Meridian* mit der Struktur des Midrasch in Šestovs Sinn überraschend präzise beschreiben. Während die Forschung lange mehrheitlich der Auffassung war, dass Celan versucht, nicht nur seine eigene jüdische Identität, sondern generell jede Ansprache des Judentums »aus der *Meridian*-Rede auszuklammern«,¹⁰⁶ sieht Richter im Zentrum der Rede die »nach wie vor nicht zu beantwortende Frage der Deutschen nach ihrer Stellung zu den Juden und zu ihrer eigenen Geschichte«. ¹⁰⁷ Richter weist außerdem darauf hin, dass die sechzehnmalige Wiederholung der Anredeformel »Meine Damen und Herren« als typisches Kennzeichen des Ostjudentums gilt, was von Seiten Celans eine geradezu »insistierende Selbstmarkierung als Jude«¹⁰⁸ darstellt, die seine Identität vom ersten Satz an wie ein Schibboleth bezeichnet und die gesamte Rede darauf bezieht.

Aus dem gleichen Grund bindet er sämtliche Zitate über jüdische Mittelsmänner ein.¹⁰⁹ Das erinnert erneut an Šestov, der seine Texte als Gesprächsraum

103 Vgl. Frédéric Lefevre, *Une heure avec Léon Chestov*. Zitiert nach Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 38.

104 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 38.

105 Alexandra Richter: Die politische Dimension der Aufmerksamkeit im *Meridian*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 77 (2003), H. 4, S. 659 u. 675.

106 James K. Lyon, *Judentum, Antisemitismus, Verfolgungswahn*, S. 190. Diese Position vertritt auch Sonja Klein. Sie folgert allerdings, dass es Celan nicht nur um die »Achtung des jüdischen Anderen, sondern des Anderen überhaupt« geht. Vgl. Sonja Klein, »– ach, die Kunst«, S. 158.

107 Alexandra Richter, *Die politische Dimension der Aufmerksamkeit im Meridian*, S. 675.

108 Ebd., S. 600.

109 Vgl. ebd., S. 659–661.

»widerstreitender Stimmen verschiedenster Kontexte, Zeiten und Genre«¹¹⁰ inszeniert, was Lévinas in seiner Rezension von *Kierkegaard et la philosophie existentielle* ein »symposium«¹¹¹ nennt. Darin behandelt Šestov passend zu seinem erklärten Ziel der Aufhebung der Geschichte alle Denker wie Zeitgenossen und schreibt überhistorisch.¹¹² Damit knüpft er an die jüdische Vorstellung eines »Hauses der Tradition« an, das »alle Generationen und Meinungen in ihrer unvergleichlichen Eigenart und Widersprüchlichkeit«¹¹³ beherbergt. Den Namensnennungen im *Meridian* kommt kein »caractère secondaire«¹¹⁴ gegenüber dem Zitierten zu, weil er die Existenz der Person bezeugt, die unabhängig von der Bestätigung ihrer Aussagen besteht. Die Aktualisierung lässt sie stehen und fügt etwas Eigenes hinzu.

Der Sachgehalt steht somit nicht länger im Mittelpunkt der Diskussion. Der Akzent verschiebt sich stattdessen vom Gesagten auf seinen »Ton und Duktus«.¹¹⁵ Šestov vergleicht das Lesen sogar explizit mit einem Gespräch, bei dem der Gegenstand nur eine phatische Funktion übernimmt:

Nicht nur bei einem Gespräch, auch in einem Buch kann man den Ton und sogar das Timbre der Stimme des Autors entziffern, die kleinsten Nuancen des Ausdrucks seiner Augen und seines Gesichts erhaschen. Mache keine Jagd auf Widersprüche, diskutiere nicht, verlange keine Beweise: sei einfach aufmerksam.¹¹⁶

Konträre Auffassungen werden nicht länger dialektisch aufgehoben. Im Gegenteil, durch die Dezentrierung der hierarchisch-hypotaktischen Gedankenordnung mit objektivem Kern entsteht eine wechselseitige Anerkennungsstruktur, die das Andere in seiner Differenz anerkennt und Heterogenität affirmiert. Dadurch

110 Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 92.

111 Emmanuel Lévinas, Léon Chestov. *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*, S. 141. Zitiert nach Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 72.

112 Vgl. z. B. Lev Šestov, *Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten*, S. 399.

113 Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 94 f.

114 Bernhard Böschstein, *Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du Méridien*, S. 284.

115 Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 91.

116 Lev Šestov, *Les commencements et les fins*. Paris 1990 [1908], S. 101, zitiert nach Willeke, *Lev Šestov*, S. 91. Der Band liegt bisher nur auf Französisch sowie in Ausschnitten auf Englisch vor (in: Lev Shestov, *All things are possible or the apotheosis of groundlessness*. Übersetzt von S. S. Koteliansky. Mit einem Vorwort von D. H. Lawrence, London 2001 [1905]). Da das Original von deutschen Bibliotheken nicht vorgehalten wird, konnte der Titel bis zum Abschluss dieser Arbeit nicht eingesehen werden. In Celans Bibliothek ist er nicht enthalten.

entwickelt sich ein konzeptionell unendliches Gespräch der unterschiedlichen Parteien, das auch im *Meridian* »endlos fortgesetzt werden könnte, wenn nichts dazwischenkäme« (TCA M, 2, 1b). Die hier angelegte Analogie von Judentum, struktureller Anerkennung und Kunst beziehungsweise Dichtung, wie sie das Konzept des »Verjuden[s]« bei Šestov und Celan fast überexplizit umschreibt,¹¹⁷ ist demnach ebenso von Beginn an in der Rede präsent wie der historische Hiat der Shoah, durch den Kunst keine Unterhaltung mehr sein kann. An dessen Stelle tritt die vorbehaltlose »Aufmerksamkeit, die das Gedicht allem ihm Begegnenden zu widmen versucht« (TCA M, 9, 35c). In diesem Sinn verweist Celan in den Notizen zum *Meridian* auf eine Šestov-Stelle: »[N]ichts ohne Beweise annehmen zu wollen, ist ein Zeichen philosophischer Unerzogenheit.«¹¹⁸

Gleichzeitig legt dieser besondere Gesprächsbegriff auf einer anderen Ebene das theoretische Fundament für Celans Praxis der produktiven Aneignung und seine Lektüre im Akut, die bisher vor allem von Nietzsche her geschrieben wurde.¹¹⁹ Šestovs »jüdischer Nietzscheanismus«¹²⁰ fügt dem noch eine ethische Komponente hinzu, da er eine solche Lektüre gegen den Strich (wiewohl nicht *contre coeur!*) als Versuch begreift, die Essenz eines Textes anhand von immer neuen und anderen Aktualisierungen gegen die Planierung durch eine von der Vernunft diktierte Lesart zu retten, die den endgültigen Tod des Individuellen bedeuten würde (vgl. H, 434): »Dann wäre das Gedicht – deutlicher noch als bisher – gestaltgewordene Sprache eines Einzelnen, – und seinem innersten Wesen nach Gegenwart und Präsenz.« (TCA M, 9, 33d)

Wie bei Heidegger bezeichnen das Andere und das Fremde für Celan zuletzt den Tod, der einem immer vorausgeht, der dem Verständnis dunkel bleibt. Derridas Denkfigur der »Krypta«¹²¹ bildet das sehr scharf ab. Die gleichzeitige An- und Abwesenheit des Anderen im Tod verweist dann auf die Aussage über Lenz, die

117 Vgl. Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 71; Boris Groys, *Die Krankheit Philosophie*, S. XII.

118 Das Celan-Notat verweist nicht nur wie angegeben auf »Chestov, S. 18 Aristote«, den Šestov hier vermutlich gegen den Strich zitiert (vgl. TCA M, 90, 140). Die Stelle lässt sich eindeutig Lev Šestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris 1923, S. 18 zuordnen. Da jedoch nicht geklärt ist, auf welche Ausgabe sich Celan bezieht, zitiere ich der besseren Lesbarkeit halber aus Lev Šestov, *Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten*. Übersetzt von Hans Ruoff und Reinhold von Walter. Berlin 1929. Im Folgenden zitiere ich den Text unter der Abkürzung H direkt im Text.

119 Vgl. Ulrich Wergin, »Gespräch im Gebirg«: Celan gibt Büchners *Lenz* mit Nietzsche zu lesen, in: *Zwischen Kunst und Wissenschaft*. Jakob Michael Reinhold Lenz, hg. von Inge Stephan und Hans-Gerd Winter, Bern 2006, S. 197–212.

120 Vgl. *Jüdischer Nietzscheanismus*, hg. von Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik, Berlin 1997. Siehe dazu auch Michaela Willeke, *Lev Šestov*, S. 107–142.

121 Jacques Derrida, *Schibboleth*, in: Paul Celan, hg. von Werner Hamacher und Winfried Menninghaus, Frankfurt a. M. 1988, S. 64.

dem mittig positionierten Šestov-Zitat in der *Meridian*-Rede unmittelbar vorangeht: »Wer auf dem Kopf geht, meine Damen und Herren, – wer auf dem Kopf geht, hat den Himmel als Abgrund unter sich.« (TCA M, 7, 26b)

Böschenstein hat wiederholt eine enge Verbindung zwischen dem Dunkelheit-Zitat und Lenz' Kopfstand hergestellt.¹²² Er betont den »Grund« des Gedichts in seiner »Bodenlosigkeit«, dem »statu moriendi« (TCA M, 61, 27), von dem aus sich der Kontakt zu den Toten herstellen lässt, der Celans Dichtung erst legitimiert.¹²³ Šestovs vermeintliches Pascal-Referat nimmt Böschenstein dabei vor allem als Rahmen wahr, der Pascals Absage an den »festen Boden« (H, 423) zugunsten der Akzeptanz eines als wirklich erlebten Abgrunds mit der Suche nach der Dunkelheit als Ort einer paradoxal wahrgenommenen Existenz verklammert. Beides sieht er in einer Notiz zum *Meridian* intarsienhaft ineinander gelegt, wo Celan Pascals berühmten Spruch »Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie« (H, 422) aufgreift und mit Lenz Kopfgang synthetisiert:¹²⁴ »Der Himmel – das sind les espaces infinis.«¹²⁵

Die Erfahrung des Abgrunds erscheint bereits hier als Bedingung der Dunkelheit. Tatsächlich werden sie aber noch wesentlich feiner verknüpft als nur über die Assoziation des Himmels mit dem unbegrenzten Raum. Ein motivischer Vergleich mit Šestovs Pascal-Interpretation macht das ganz deutlich: Wie bereits mehrfach angeklungen, entwerfen die Naturgesetze für Šestov lediglich eine konstruktivistische Scheinwirklichkeit,¹²⁶ »ein Zauberreich der Lüge« (H, 456). Der Abbé Boileau berichtet von Pascals Erfahrung eines plötzlich unter seinen eigenen Füßen aufklaffenden Abgrunds, der rational weder begründet noch widerlegt werden kann. Nach der logischen Deduktion seiner Unmöglichkeit verschwindet er kurz. Doch nur einen Moment später reißt der Abgrund unter den eigenen Füßen wieder auf (vgl. H, 421 f.). Diese Erfahrung stellt für Šestov ein rationalistisch-szientistisch fundiertes Weltbild von Grund auf in Frage: »Man kann sich nur schwer die Erschütterung vorstellen, die ein Mensch erlebt, wenn er eine solche ›Entdeckung‹ macht. Noch schwerer kann man sich vorstellen, wie ein Mensch nach so einer ›Entdeckung‹ noch leben kann.« (H, 445) Die traumatische Erfahrung der Zertrümmerung der Rationalität als *fundamentum inconcussum* der Welt umschreibt Šestov mit einem Vers von Horaz: »Si fractus illa-

122 Vgl. Bernhard Böschenstein, Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du *Méridien*, S. 286 f.; Bernhard Böschenstein, Die Büchnerpreisrede von Paul Celan, S. 260 f.

123 Bernhard Böschenstein, Der *Meridian*, S. 170.

124 Vgl. Bernhard Böschenstein, Quelques observations sur les choix et les utilisations des citations dans les matériaux du *Méridien*, S. 286.

125 Bernhard Böschenstein, Die Büchnerpreisrede von Paul Celan, S. 260.

126 So auch Frederick Charles Copleston, Russian religious philosophy. Selected aspects, S. 110.

batur orbis, impavidum ferient ruinae.« (H, 445) Genau dieses Bild nimmt Celan auf, wenn er in Unterlagen zum *Meridian* davon spricht, dass das Gedicht in der Vorstellung »schon unter den Trümmern der Waage, auf der wir hätten gewogen werden können«, zu liegen, »über all das dichtbesiedelte menschliche Unland (!) hinweg[eilt]« (vgl. TCA M, 62 f., 31 f.).

Dabei kommt die Erschütterung vor allem dadurch zustande, weil der Beweis, in der »besten aller möglichen Welten«¹²⁷ zu leben, mit einem Schlag jäh zusammenbricht. Hinter dem vorgeblich festen Grund verbirgt sich stattdessen eine entsetzliche Wahrheit (vgl. H, 417). Die Vernunft konnte sie übergehen, weil sie laut Šestov nicht auf die Wahrheit zielt, sondern »auf Urteile, die nützlich sind oder dem Geschmack einer möglichst großen Anzahl von Menschen entsprechen« (H, 426). Die Aussagekapazität der Vernunft wird damit radikal auf die Pragmatik beschränkt. Nur die Akzeptanz des Abgrunds in der Dunkelheit geht als Epistemologie darüber hinaus.

Ute Harbusch weist allerdings darauf hin, »daß Celan am Ende dieses Abschnitts bis zuletzt zwischen zwei Wörtern schwankte, und der Bandmitschnitt von der Preisverleihung belegt, daß er in Darmstadt tatsächlich ›Lichtlosigkeit‹ und nicht, wie in der schriftlichen Fassung zu lesen, ›Dunkelheit‹ sagte«.¹²⁸ Obwohl beide Begriffe fast synonym sind, besitzt die Lichtlosigkeit einen noch unmittelbareren Todesbezug als die Dunkelheit. So öffnet das frühe Gedicht *Schwarze Flocken in Der Sand aus den Urnen* mit »Schnee ist gefallen, lichtlos«.¹²⁹ Die Motive der alles erdrückenden Fassungslosigkeit gegenüber der Shoah, der ermordeten Juden sowie Russlands als »Raum der Deportation und des Todes«¹³⁰ werden hier direkt aufeinander bezogen. Barbara Wiedemann vermutet sogar, dass die Entstehung dieses Gedichtes im Juli 1944 unmittelbar mit der Nachricht vom Tod der Eltern zusammenhängt.¹³¹

Auch Šestov bezieht die ›Lichtlosigkeit‹ (vgl. H, 454) auf den Tod. Er kontrastiert sie mit dem »Licht der Erkenntnis« (H, 451), das er in Zusammenhang mit

127 Celan hat Leibniz' *Monadologie* gelesen, allerdings gegen den Strich. Siehe dazu Alexandra Richter u. a. (Hg), Paul Celan: La Bibliothèque philosophique, S. 739: »[Wo] es um die beste aller möglichen Welten und die Seele als Spiegel eines unzerstörbaren Universums geht, findet sich die bezeichnende Korrektur: ›eines zerstörbaren!‹ Und unter dem letzten Paragraphen, der die Behauptung enthält, daß es unmöglich sei, die Welt besser zu machen als sie ist, findet sich am Ende des Buches die Marginalie: nicht ohne Beklommenheit« (Kurs. ebd.).

128 Ute Harbusch, Gegenübersetzungen. Paul Celans Übertragungen französischer Symbolisten, Göttingen 2005, S. 425.

129 Paul Celan, Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band, hg. von Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2003, S. 19.

130 Christine Ivanović, Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung, S. 45.

131 Vgl. Paul Celan, Die Gedichte, S. 588.

der Erbsünde bringt: »So lange das ›Licht‹ nicht war, gab es keine Beschränkung, alles war möglich, alles war ›sehr gut‹ [...] erst das Licht brachte [...] die Angst vor dem Tod mit sich.« (H, 451) Damit bestimmt er die Dunkelheit als positiv besetzten Raum der Potentialität, die selbst den Tod aufheben kann.

Durch die Erbsünde ist dieser Zustand im *statu nascendi* aber verloren gegangen. Deshalb ist die Dunkelheit »nicht kongenital«, sondern muss eigens in »einer – vielleicht selbstentworfenen – Ferne oder Fremde« (TCA M, 7, 27) gesucht werden, die in der Dunkelheit enthalten ist. Dafür ist es erforderlich, wie Pascal zu lernen, »den Abgrund zu lieben« (H, 450): »Keinen Grund unter den Füßen zu haben – das ist furchtbar, entsetzlich. [...] [Man] kann nicht mehr wie früher über den Erdboden hingehen – man muß also schweben und nicht mehr schreiten.« (H, 450) Deshalb erinnert Celan in den Notizen zum *Meridian* an das »Schwebende [...] mancher Gedichte [...] an diesen Zustand: den der Levitation« (vgl. TCA M, 106, 252). Pascals und Lenz' Kopfstand meint folglich die bewusste Bewegung über den Abgrund zum Erreichen des Schwebezustandes zwischen Wunsch und Wirklichkeit: »[On] jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.« (H, 409)

Im Gegenzug impliziert die zeitliche Entgrenzung aber eine Verpflichtung zur andauernden, »wahnhaft« (TCA M, 116, 323) anmutenden anderen Welt-sicht. In Anknüpfung an Topoi der spätantiken Mystik beschreibt Šestov diesen Zustand als »Erwachen« (H, 456). Diese Wachheit bleibt in ihrer bedingungslosen Öffnung für die Möglichkeit des Kontrafaktischen, dessen Eintreten aber durch nichts garantiert wird, allerdings weiterhin hochgradig ambivalent und zieht auf keinen Fall etwas wie eine ›Garantie auf Erlösung‹ nach sich. In diesem Sinn zitiert Šestov anschließend das titelgebende Diktum von Pascal: »Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.« (H, 409)

Das greift Celan auf, wenn er das »Gedicht – eine endlose Vigile« (TCA M, 91, 147) nennt. In jüdischer wie christlicher Auffassung¹³² verbindet ein Vigil in exemplarischer Form nächtliche Totenwache, Hoffnung auf Auferstehung und den Wunsch nach Einheit mit den Toten.¹³³ Das deckt sich mit Celans persön-

132 Vgl. Angelus A. Häussling, Vigil, in: Lexikon für Theologie und Kirche. 11 Bde., hg. von Walter Kasper u. a., Bd. 10: Thomaschristen bis Žytomyr, Freiburg 2006, dritte, völlig neu bearb. Aufl., Sp. 785–786.

133 Im Anschluss an seine Šestov-Studien hat sich Celan auch mit Vladimir Solov'ëv auseinandergesetzt, dessen Werk um genau diesen Gedanken kreist. Vgl. Alexandra Richter u. a. (Hg), Paul Celan: La Bibliothèque philosophique, S. 765. Siehe dazu neben der Primärliteratur Wilhelm Goerdt, Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke, Freiburg i. Br. 1984, S. 471–516.

licher Auskunft an Böschenstein, die Atemwende als »Nachholen des Todes seiner Eltern« zu verstehen.¹³⁴

Das Gedicht als Vigil verliert jede Autonomie. Es ist ganz auf ein Anderes jenseits von sich verwiesen, dessen Ankunft es vielleicht vergebens, aber mit aller Kraft erwartet: »Dichtung, meine Damen und Herren –: diese Unendlichsprechung von Sterblichkeit und Umsonst!« (TCA M, 11, 44)

Das Datum des Gedichts bezeichnet dann nicht nur seinen Zeitpunkt in der Geschichte, den »20. Jänner« (TCA M, 8, 30a) der Wannsee-Konferenz und Lenz' Kopfgang, sondern zugleich als *datum* auf Latein die Entstehung des Gedichts: Es wird gegeben und empfangen wie ein »Geschenk« (TCA M, 63, 553), das plötzlich für den Aufmerksamen in einer »Epiphanie der Sprache« (TCA M, 192, 809) aufscheint. Auf keinen Fall ist es genialisch aus sich selbst geschöpft oder mit virtuoser Artistik produziert. Die »nicht zu unterschätzenden [...] Schwierigkeiten« (TCA M, 8, 32a) der handwerklichen Umsetzung sind folglich keine Effekte des ›Gedichtemachens‹ im Sinne Gottfried Benns. Sie treten für Celan vielmehr bei der Vermittlung der empfangenen »Daten« (TCA M, 8, 30a) auf, fügen aber nach Möglichkeit nichts Eigenes hinzu. Deshalb zeigt das Gedicht selbst »eine starke Neigung zum Verstummen« (TCA M, 8, 32a).

Das deckt sich mit Šestovs Akzentuierung der Gnadentheologie Luthers gegenüber dem Plädoyer des Erasmus von Rotterdam für die Willensfreiheit (vgl. H, 441–448). Anders als bei Šestov gibt es bei Celan allerdings keinen Gott mehr. An Stelle dessen tritt als stiftende Kraft die Geschichte selbst.¹³⁵ Beide sind aber mit einem vergleichbaren Theodizee-Problem konfrontiert, wenn Šestov die Grausamkeiten des Gottes aus dem Alten Testament begründen muss, Celan die Shoah. Doch weder das eine noch das andere lässt sich rechtfertigen. Im Gegensatz zu Descartes besteht Šestov jedoch darauf, dass ein allmächtiger »Gott sowohl Betrüger sein kann als auch will« (H, 455), da er jenseits der Logik stehe. Damit stimmt Šestov Luther zu, der gegen Erasmus argumentiert hatte, wer die Taten Gottes rational erklären wolle, brauche ausschließlich die Vernunft, aber keinen Glauben (vgl. H, 443). Der Begriff des Glaubens und die Akzeptanz des Absurden bedingen sich für Šestov gegenseitig. Dadurch etabliert er eine entschieden anti-hegelianische Geschichtsdeutung, die es schafft, den Holocaust

134 Bernhard Böschenstein, *Der Meridian*, S. 170.

135 Noch am historischen Pascal ausgerichtet, hat Harbusch das bereits in Grundzügen skizziert. Vgl. Harbusch, *Gegenübersetzungen. Paul Celans Übertragungen französischer Symbolisten*, S. 427–432. Die gravierenden Verschiebungen zwischen dem historischen und Šestovs Pascal zeigt Stephen Armstrong, *Leo Schestovs Philosophie der schöpferischen Freiheit*, S. 121–131.

als das Unfassbare anzunehmen, ohne ihn dialektisch zu integrieren wie Celan es Nelly Sachs vorgeworfen hatte.¹³⁶

Resümee und Ausblick: »Verschwiegene Nähe«

Celan hat Šestov Ende der 1950er Jahre wohl über Vermittlung Ciorans kennengelernt. Wie bei Heidegger wendet sich Celan im Lauf seines Lebens Šestov immer wieder zu, wobei diese Studie nur die erste Phase (1959–1960) untersucht: Im Spätsommer und Herbst 1959 erwirbt Celan innerhalb weniger Wochen einen Großteil von Šestovs Oeuvre. Die Annotationen bezeugen intensive Lektüre, was in vergleichbarer Weise nur für Heidegger belegt ist. Nachdem Celan Šestov zunächst auf Französisch liest, wechselt er ab September 1959 zu Russisch.

Daran wird deutlich, wie tief Celans Šestov-Studien in den Kontext seiner Identitätskrise (1957–1963) eingebettet sind, die sich in Wechselwirkung mit der Goll-Affäre und dem in Westdeutschland wahrgenommenen Antisemitismus noch verschärfte. In der Folge entwickelt Celan ein utopisch aufgeladenes Russlandbild als Integral einer positiven jüdischen Identität. Die Etablierung Mandel'stams als illusionärer Identifikationsfigur schafft dabei einen Vergleichsrahmen, der belegt, dass die damit verknüpften Positionen nicht nur auf die psychologische Selbstwahrnehmung, sondern unmittelbar auf Celans poetologische Reflexion durchschlagen, die er in schriftlicher Form überhaupt erst Ende der 1950er Jahre auszuarbeiten beginnt.

Konkret lässt sich am Beispiel von Celans *Meridian*-Rede zeigen, inwieweit Šestovs Denken auf struktureller, motivischer und terminologischer Ebene in Celans Poetik eingegangen ist. Besonders weitreichend sind die Übereinstimmungen bei der Konzeption des Abgrunds, der Dunkelheit sowie des Sprachbegriffes, die allerdings auch die Dialogizität, die Ich-Freisetzung und das Geschichtsverständnis berühren. Bereits angesichts dieser Erkenntnisse ist die Fundort-These einer reinen Vermittlung des Pascal-Zitates durch Šestov nicht länger haltbar.

Darüber hinaus gibt es weitere schwerwiegende Implikationen im Hinblick auf das Dichterbild einschließlich der Begriffe der Involution, des Wahnsinns und des Absurden, aber ebenso der Idealismuskritik, der Utopie sowie einem möglicherweise komplementären Verständnis von Phänomenologie und Kabbala. Ihre angemessene Berücksichtigung hätte den Rahmen dieser Arbeit um ein Vielfaches gesprengt. Im Zuge einer nach wie vor ausstehenden Gesamtdarstellung von Celans Poetik aus philosophischer Perspektive wäre es aber unbedingt erforderlich, hier weiter nachzufragen.

¹³⁶ Vgl. Jean Bollack, Paul Celan und Nelly Sachs, S. 123 f.

Damit weist Celans Šestov-Lektüre tendenziell in die gleiche Richtung wie seine Mandel'stam- oder Kafka-Rezeption. Dietlind Meinecke erwähnt bereits 1970, dass Alfred Margul-Sperber auf Bezüge zwischen Kafka und Celan aufmerksam gemacht habe, deren Untersuchung ausstünde.¹³⁷ Trotzdem kann Thomas Sparr beiden noch 1988 »eine verschwiegene Nähe«¹³⁸ attestieren, die stark an die bisherige Wahrnehmung von Celan und Šestov erinnert:

Die exogenen Spuren von Celans Aufnahme Kafkas beschränken sich auf ein Gedicht, auf einzelne Motive. Es sind Teile einer intensiven Lektüre, aber auf den ersten Blick auch nicht mehr. Viel weiter reicht die Frage nach deren rezeptiver Tiefenwirkung, die sich auf einer äußerlichen Ebene in symbolisch-motivischen Übereinstimmungen zu erkennen gibt, doch zugleich die Konstitutionsweise einzelner Texte bestimmt.¹³⁹

Für Theo Elm dagegen ist die Bedeutung Kafkas für Celan mittlerweile wie selbstverständlich »vielfach dokumentiert«.¹⁴⁰ Ähnliches lässt sich für Mandel'stam zeigen.¹⁴¹ Auffällig ist zudem die produktive Aneignung, die in der Trias Kafka, Mandel'stam, Šestov die gleichen Aspekte der jüdischen Identität und der »semantischen Vakanz«¹⁴² hervorhebt. Die Thematik des Russischen (Mandel'stam / Šestov) oder das fragwürdig gewordene Verhältnis von Sprache und Geschichte¹⁴³ (Kafka / Šestov) deuten noch weitere Parallelen an.

Dennoch besteht weiter die offene Frage, warum Celan Šestov angesichts eines solchen Stellenwerts nicht öfter erwähnt haben sollte. Das Thema Celan-Šestov bleibt virulent.

137 Vgl. Dietlind Meinecke, Einleitung, in: Über Paul Celan, hg. von Dietlind Meinecke, Frankfurt am Main 1970, S. S. 10.

138 Thomas Sparr, Celan und Kafka, in: Celan-Jahrbuch, 2 (1988), S. 193.

139 Ebd., S. 140.

140 Theo Elm, Franz Kafka, in: Celan-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, hg. von Markus May u. a., Stuttgart 2008, S. 304.

141 Vgl. den Forschungsüberblick zu Celan und Mandel'stam bei Christine Ivanović, Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung, S. 220–230.

142 Thomas Sparr, Celan und Kafka, S. 151.

143 Vgl. Vivian Liska, Ein Meridian wider die Zeit. Von Kafka zu Celan, in: Franz Kafka und die Weltliteratur. Symposium an der Universität Saarbrücken, September 2004, hg. von Manfred Engel, Göttingen 2006, S. 213–215 sowie Thomas Sparr, Celan und Kafka, S. 151–154.