

Noch einmal: es geht hier keineswegs um prinzipielle Alternativen, sondern um pastorale Schwerpunkte. Es geht um die Frage, die Paulus im zweiten Korintherbrief stellt: „Worin seid ihr denn im Vergleich mit den übrigen Gemeinden zu kurz gekommen?“ (11, 13) Ich bin der Meinung, daß wir nicht so schnellfertig wie der Apostel (humorvoll-ironisch) antworten dürfen: „Höchstens darin, daß gerade ich euch nicht zur Last gefallen bin. Dann verzeiht mir bitte dieses Unrecht!“ Ich meine, wir sollten die Antworten unserer Gemeinden zunächst einmal aufmerksam anhören. Nicht, um es allen recht machen zu wollen; denn davor hat uns Jesus ausdrücklich gewarnt, indem er sagte: „Weh euch, wenn euch alle Menschen loben.“ (Lk 6, 26) Wohl aber gilt es, die berechtigten Klagen ernstzunehmen und nach Möglichkeit für Verbesserungen zu sorgen; denn eines ist sicher: Hoffen heißt handeln, gegebenenfalls neue Akzente setzen, je neu aufbrechen nach vorne und nach oben, niemals zur Ruhe kommen. Christliche Mystik mündet im Tun.

Paul Celan

Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar

Elisabeth Hense, Bad Laasphe-Rückershausen

Mit seinen Gedichten versuchte Celan, sich zu orientieren, sich – wie er in seiner Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (1958) meinte – „Wirklichkeit zu entwerfen“. Sprechen ist so etwas wie das Zeichnen einer Landkarte, d.h. Worte suchen, die das Gebiet erschließen, wo der Sprechende sich befindet. Unter anderem bei Eckhart und Hermann von Fritslar fand Celan Worte, mit denen er unterwegs sein, Richtung gewinnen konnte. Nur Sprache, die sich erinnert, die der Geschichte, der Tradition eingedenk bleibt, die durch das Geschehen hindurchgeht, auch wenn sie keine Worte mehr hergibt für das, was geschieht, nur solche Sprache kann möglicherweise hier und jetzt den Wortweg zur Wirklichkeit neu finden: nicht indem sie mit eigener Stimme die Wirklichkeit erfassen will, sondern indem sie verstummt und im Schweigen die Stimme des andern, des ganz Andern hörbar macht.

Das Ausharren im Nichts

Zu Paul Celans Lektüre gehörten die Predigten von Meister Eckhart¹. Dieser mittelalterliche deutsche Mystiker wurde um 1260 in Thüringen geboren. In jungen Jahren trat er in den Dominikanerkonvent in Erfurt ein. Er studierte nach dem Noviziat in Paris und Köln. Jahrelang hatte er wichtige leitende Ämter in seinem Orden inne, war ein beliebter Seelsorger und Prediger, wurde – was eine besondere Auszeichnung war – zweimal als Magister nach Paris entsandt und unterrichtete schließlich in Köln. In den letzten zwölf Jahren seines Lebens war er einem Inquisitionsverfahren ausgesetzt, das der Erzbischof von Köln gegen ihn angestrengt hatte. Kurz nach seinem Tod wurde er wegen Häresie verurteilt. Eckhart, der selbst dem zeitgenössischen deutschen Chassidismus nicht fremd gegenüberstand und vor allem das Büchlein *Führer der Verwirrten* des Moses Maimonides (1134–1204) sehr geschätzt zu haben scheint², beeindruckt seinerseits mit seinen Predigten 700 Jahre später den jüdischen Dichter Paul Celan.

Celan tritt unter anderem im letzten Gedicht des Buches *Lichtzwang* mit Meister Eckhart ins Gespräch. Er bedenkt dessen Worte und aktualisiert sie in der lyrischen Sprache unseres Jahrhunderts:

Wirk nicht voraus,
sende nicht aus,
steh
herein:

durchgründet vom Nichts,
ledig allen
Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,

nehm ich dich auf,
statt aller
Ruhe.

Verschiedene Predigten von Meister Eckhart könnten hier ihre Spuren hinterlassen haben. Die ersten sieben Zeilen des Gedichtes stehen deut-

¹ Vgl. Werner Weber, *Zum Gedicht „Du sei wie du“*. In: Dietlind Meinecke, *Über Paul Celan*. Frankfurt ²1973, 277–280.

² Vgl. Ernst Soudek, *Meister Eckhart*. Stuttgart 1973, 34.

lich im Kontext der Predigt *Et cum factus esset Jesus annorum duodecim etc.*³; es heißt dort in der Übersetzung von Josef Quint:

„Wenn der Mensch in *solcher* Weise in einem reinen Nichts steht, ist es dann nicht besser, daß er etwas tue, was ihm die Finsternis und das Verlassensein vertreibe – daß ein solcher Mensch etwa bete oder lese oder Predigt höre oder andere Werke verrichte, die doch Tugenden sind, um sich damit zu behelfen? – Nein! Wisse fürwahr: Ganz still zu stehen und so lange wie möglich, *das* ist dein Allerbestes.“⁴

Häufig spricht Eckhart über das Loslassen alles Tuns und Wirkens mit allem Vor und Nach, über das Ledig-Stehen im gegenwärtigen Nun, über das In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt, sondern wo die Seele zur Ruhe kommt, das heißt zu Gott findet:

„Ganz so sollte der Mensch dastehen, der für die allerhöchste Wahrheit empfänglich werden und darin leben möchte ohne Vor und ohne Nach und ohne Behinderung durch alle Werke und alle jene Bilder, deren er sich je bewußt wurde, ledig und frei göttliche Gabe in diesem Nun neu empfangend und sie ungehindert in diesem gleichen Lichte mit dankerfülltem Lobe in unserm Herrn Jesus Christus wieder eingebärend.“⁵

„Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinerlei Zugang gibt‘ (1 Tim. 6,16). Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauterer Wesenheit, in der es nichts Anhaftendes gibt. Was ‚Zu-fall‘ hat, das muß hinweg. Er ist ein lauterer In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt; denn was in Gott ist, das ist Gott.“⁶

In der ersten Strophe faßt Celan diese Gedanken in drei kurzen Anweisungen zusammen: „Wirk nicht voraus, / sende nicht aus, / steh / herein.“ Strukturprinzip dieser Strophe ist das Einander-Gegenüberstellen von Gegensätzen: „wirk nicht, sende nicht – steh“ und „voraus, aus – herein“. Die fließende Bewegung der ersten und zweiten Zeile gerät in der dritten und vierten Zeile ins Stocken: „steh / herein“. Die beiden Worte stehen als Einwortzeilen isoliert und durchbrechen den Wortfluß. Aller nach außen gerichteten Aktivität wird Einhalt geboten. Die Strophe endet mit einem Doppelpunkt, der alle Bewegung zum Stillstand bringt und mich zu einem Eintritt in ein „Jetzt“ ohne vorher und nachher einlädt.

Ich spüre, daß das Gedicht nicht von der mir geläufigen alltäglichen Wirklichkeit spricht. In ungewöhnlichen Worten und Wendungen

³ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. Josef Quint. München 1977, 432–439.

⁴ Ebd. 435.

⁵ Ebd. 155.

⁶ Ebd. 167.

spricht es mich an und weist mir den Weg, der mich ratlos macht: Was bedeutet diese Sprache? Wohin führt sie mich, wenn ich mich ihr anvertraue? Ich merke plötzlich, daß das Gedicht in mir bewirkt, wovon es spricht, denn wenn ich diese Sprache verstehen will, kann ich nicht mehr von meinem eigenen „Wirken“ und „Senden“ ausgehen. Von außen, von dieser Sprache her, wird der Weg des selbstverständlichen alltäglichen Tuns und Sprechens abgeschnitten, und ich finde mich in meiner eigenen tiefen Unmöglichkeit, einen Sinn bereits von vornherein aus mir selbst heraus bewirken und propagieren zu können. Das Gedicht läßt mich fühlen, wie mein eigenes „Wirken“ und „Senden“ aufhört, wenn ich von diesen Anweisungen überrascht und getroffen werde.

Das erste Wort des Gedichts besitzt ein weites Bedeutungsfeld; „wirken“ meint „arbeiten“, „etwas tun“, „etwas vollbringen“, „aktiv sein“, „funktionieren“, „Effekt haben“, „Einfluß haben“... Eckhart verstand zu seiner Zeit unter „wirken“ nicht nur die sichtbare Aktivität, das sichtbare Tun, das angestrengte Arbeiten, sondern auch das innerliche Beschäftigtsein mit Besinnung und Gebet, einfach alles, was den Menschen mit sich selbst füllt. Die erste Anweisung des Gedichts fordert mich auf, dies alles, was ich tue, was mich beschäftigt, was mich füllt, loszulassen und damit auch die Zukunft, auf die alles „Wirken“ bezogen ist, loszulassen.

Die zweite Anweisung schließt sich sprachlich vielleicht der Kommunikationstheorie an, in der die Rede ist von „Sender“ und „Empfänger“. „Sende nicht aus“ bedeutet dann soviel wie: „hör auf, deine eigene Botschaft auszusenden, hör auf zu sprechen, schweige ... empfange“, wie Eckhart sagen würde. Ich spüre, wie die Sprache in mir einen Prozeß in Gang setzt, der mich von meinem eigenen „Wirken“ und „Senden“ löst: ich werde innerlich – wie es in Eckharts Predigten heißt –, ledig und frei.

Die dritte Anweisung: „steh herein“ trägt mich schließlich über die Schwelle und stellt mich in mich selbst, in Gott, in meinen eigenen Grund, so daß ich – in Eckharts Idiom – für die allerhöchste Wahrheit Gottes empfänglich werde und darin leben möchte. Sprachlich gesehen setzt sich diese Anweisung aus zwei Elementen zusammen: „Komm herein“ und „steh in dir“ haben sich zu „steh herein“ verbunden. Die Sprache sucht hier einen Weg, um einerseits die Unmittelbarkeit dieser Einladung auszudrücken, in der ein Kommen immer schon von einem Stehen eingeholt ist, eben weil es zu diesem eigenen Grund keinerlei Zugang gibt als das lautere In-sich-selbst-Stehen und um andererseits die innere Dynamik dieser Einladung auszudrücken, die nicht einfach auf einen stillen bewegungslosen inneren Zustand abzielt, sondern einen

Prozeß bewirken will, in dem ich immer mehr und immer tiefer In-mir-selbst-stehe.

Die zweite Strophe umschreibt meine innere Haltung als „durchgründet vom Nichts, / ledig allen / Gebets, / feinfügig, nach / der Vorschrift, / unüberholbar“. Das erste Wort dieser Strophe erinnert an den „grunt der sêle“ bei Eckhart. Dieser Seelengrund ist keiner Kreatur zugänglich, nur Gott allein:

„Wie Sankt Augustinus sagt: Gott ist der Seele näher, als sie sich selbst ist. Die Nähe zwischen Gott und der Seele kennt keinen Unterschied (zwischen beiden), fürwahr. Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst ist; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.“⁷

Die „Gottheit“ aber ist jener „Grund, Boden und Quell“ Gottes, in den sich der Mensch in der „unio mystica“ hineinbewegt; die Gottheit ist jener nichtzeugende Wesenskern Gottes, der sich nicht mitteilt und auf nichts bezogen ist als auf sein innerstes ureigenstes Sein⁸.

Die Wendung: „durchgründet vom Nichts“ schließt an diese Gedanken Eckharts an und drückt die Bezogenheit des Gottesgrundes, eines „Nichts“ jenseits von Gott, auf den Seelengrund aus. Die Anweisungen der ersten Strophe konnte ich – wenngleich ratlos – noch befolgen. Die zweite Strophe geht einen Schritt weiter: Es gibt jetzt keinen Weg mehr. In passiven Termini wird beschrieben, was mich von außen her ohne eigenes Zutun berührt und umformt: das „Nichts“. Von ihm werde ich „durchgründet“, „ledig“ und „gefügig“ gemacht, selbst zu einem „Nichts“ zurückgebracht, könnte man wohl zusammenfassen, denn im Durchgründet-Sein, Ledig-Sein und Feinfügig-Sein bleibt mir einerseits von mir selbst nichts und erhalte ich andererseits alles vom „Nichts“. Die Emotionalität dieser Strophe balanciert somit zwischen Schmerz und Erlösung: Einerseits wird mir jeder Halt genommen, andererseits finde ich eine neue Sicherheit, einen neuen Grund im Nichts; einerseits wird mir jede eigenwillige Kommunikation mit Gott abgeschnitten, andererseits empfinde ich eine ungekannte unmittelbare Nähe Gottes ohne Worte; einerseits werde ich von außen her gezwungen, andererseits empfinde ich von innen her eine zärtliche Bereitschaft.

Die zweite Strophe beschreibt also eigentlich eine sehr intime, dynamische Beziehung, einen spannungsvollen Dialog zwischen Mensch und

⁷ Ebd. 201.

⁸ Vgl. E. Soudek (s. Anm. 2) 36.

Gott. Das Wort „Vor-Schrift“ kennzeichnet die Sprach-Regeln dieses Dialogs. Die Schreibweise von „Vor-Schrift“ ist befremdlich. Der Bindestrich gibt dem Wort einen anderen Klang; man nimmt es geradezu wörtlich und bezieht es auf das, was „vormals“ geschrieben wurde, auf das, dessen Celan im Gedicht gedenkt, auf die Predigten Eckharts. Wilhelm Höck hat den Hinweis gegeben, „Vor-Schrift“ sei als „Thora“ oder „Gesetz“ zu verstehen⁹. Daneben bezieht man „Vor-Schrift“ aber auch auf die Vorschrift der ersten Strophe, der „Vor-Schrift“ zur Passivität und Einkehr. Das Wort „unüberholbar“ steht in Beziehung zu dem Wort „Vor-Schrift“ und teilt dessen in der Schwebe gehaltene Vieldeutigkeit. Das vormals Geschriebene, Eckharts Worte, die Thora, die Anweisung der ersten Strophe, bleiben gültig und unübertrefflich. Die „Vor-Schrift“ ist mir so weit voraus, daß ich sie, wenngleich ich zeitlich gesehen nach ihr komme, nie endgültig erreichen kann. Sie wurzelt bei Celan, wie aus anderen Gedichten deutlich ersichtlich ist¹⁰, in der Welt der Sefiroth, der Gesamtheit des göttlichen Ausdrucks, die als eine geheime Urwelt der Sprache aufgefaßt wird. „Der Ungrund in Gott ist namenlos und ausdruckslos, erst in seinem Hervortreten nimmt er Ausdruck an, ja dies Hervortreten selbst ist eben Ausdruck und Name, in dem sich das Wesen ausdrückt ... Jedes Wort ist aber – das ist die Grundansicht aller mystischen Sprachtheorie – Name Gottes. Der Prozeß, in dem die Welt sich bildet, ist eben dies sich immer restlosere Auswirken des Namens. Das Unbekannte hat in dieser Welt kein Dasein, und so heißt denn nicht umsonst im Sohar der heilige Name der Region des Nichts: ‚Ich werde sein‘.“¹¹

Die „Vor-Schrift“ besitzt für mich eine unantastbare Realität, sie drückt auf verborgene Weise die objektive Wirklichkeit Gottes aus, die sich durch die Geschichte hindurch im Gesetz, in der Thora, in den Worten der Mystiker erhalten hat und mich jetzt in diesem Gedicht neu erreicht. Dem unantastbaren Anspruch Gottes kann ich mich – einmal so weit gegangen – nicht mehr entziehen: ich werde „feinfügig“. Dieses Wort ist, obgleich eine ungebräuchliche Wortzusammensetzung, doch verständlich. Es bedeutet wohl so etwas wie „feinfühlig gefügig“. Damit wird eine Haltung umschrieben, die die „Vor-Schrift“ von innen heraus erspürt und sich bejahend im genauesten danach richtet.

⁹ W. Höck, *Von welchem Gott ist die Rede?* In: D. Meinecke (s. Anm. 1) 265–276.

¹⁰ Vgl. z. B. „Ihr mit dem“, „Aus Engelsmaterie“. „Die freigeblasene Leuchtsaat“. In: Paul Celan, *Ges. Werke. Bd. 2*. Frankfurt 1975, 195–197.

¹¹ Gershom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*. Frankfurt 1971, 30f.

„Feinfügig“ ist beispielsweise der letzte Gerechte aus André Schwarz-Barts Roman von 1959¹², der sich der „Vor-Schrift“ angesichts des „Nichts“ ohne Rückhalt – auch nicht in Gott – fügt. Der fortschreitende Prozeß der psychischen und körperlichen Vernichtung seines Volkes unter dem Naziregime kann den Gerechten nicht, selbst als er es verzweifelt möchte, von der sich in ihm immer restloser auswirkenden „Vor-Schrift“ Gottes trennen. Durch einen Selbstmordversuch und monatelange Selbstbetäubung in roher Gesellschaft probiert er, dem seelischen Abgrund zu entkommen, der sich ihm unweigerlich öffnet, wenn er seine Augen nicht schließt und seine Ohren nicht zuhält. Schließlich kann er einfach nicht mehr anders, als da zu sein, wo sein Volk ist und so – am Rande des Wahnsinns balancierend – gefügig den Weg ins „Nichts“ mitzugehen. Der Sinn seines Handelns ist, daß er das Leid in sich sammelt, daß er in unmenschlichen Umständen sieht und hört und fühlt und vor Gott trägt, was sonst verlorenginge. In zärtlicher Milde ist er unter seinen Leidensgenossen und liebt sie trotz ihrer Entstellung. Sich selbst hält er für ein „Nichts“ und verkörpert doch die Gegenwart Gottes im Konzentrationslager. Er selbst fühlt nur Gottes Abwesenheit und bleibt ohne Trost wie Christus am Ölberg: „Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“ (Lk 22,42) Gott antwortet aber nicht.

Wenn die Erfahrung des Nichts total ist, wenn die Finsternis und das Verlassensein auch im Gebet nicht mehr vertrieben werden können, wenn auch der Glaube an Gott keinerlei Rückhalt mehr bietet und die göttliche „Vor-Schrift“ desto krasser hervortritt und desto unbedingter gelten muß, dann vollzieht sich, wie alle großen Mystiker bezeugen, auf verborgene Weise die Vereinigung Gottes mit der Seele. Darum sagt Celan jetzt in der dritten Strophe seines Gedichts: „nehm ich dich auf“. Mit diesen Worten haben die Mystiker durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder die „unio“-Erfahrung ausgedrückt. Auch in Eckharts Predigt *Surge illuminare iherusalem etc.* ist die Rede vom „In-uns-Nehmen“ und „Aufnehmen“ Gottes¹³. Eckhart gebraucht in diesem Zusammenhang gern das Bild von der „Gottesgeburt in der Seele“, die sich im innersten Teil der Seele, im Seelengrund, vollzieht, dem einzigen „Ort“, wo der Mensch die Gottheit wirklich aufnehmen kann. Die eben erwähnte Predigt endet mit der Interpretation von Joh 1,5: „Dies meint“, schreibt Eckhart, „daß Gott nicht nur ein Beginn ist aller unserer

¹² A. Schwarz-Bart, *Der Letzte der Gerechten*. Frankfurt 1979.

¹³ Vgl. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Bd. 1: Predigten*. Hg. u. Übers. Josef Quint. Stuttgart 1958, 230–241.

Werke und unseres Seins; er ist (vielmehr) auch ein Ende und eine Ruhe für alles Sein.“¹⁴ Celan scheint hiermit nicht einverstanden zu sein. Das Aufnehmen der Gottheit bedeutet für ihn geradezu das Gegenteil aller Ruhe: „statt aller Ruhe“ lauten die letzten Worte des Gedichts. Der mystische Prozeß bleibt dynamisch, bleibt ohne Ende und führt den Menschen immer tiefer in die „unio“ hinein.

Die zweite Strophe ist dem kurzen Satz: „nehm ich dich auf“ aus der dritten Strophe syntaktisch untergeordnet. Auch die erste Strophe steht nicht für sich, sondern bereitet, wie der Doppelpunkt angibt, auf ein Folgendes vor. Erst in der elften Zeile wird deutlich, worauf das Gedicht in den Worten: „nehm ich dich auf“ seinen Halt. Wenn ich aufgebraucht, was der Mystiker psychisch erfährt, wenn er sich auf den Ruf Gottes, die göttliche „Vor-Schrift“ einläßt: Er muß einen Weg gehen, der ihn immer tiefer in ein Unbekanntes führt, ohne die Sicherheit, irgendwo anzukommen. Die Sprache findet den Weg in den Hauptsatz, die Worte werden aufgefangen und erhalten so ihren Sinn.

Aber nicht nur syntaktisch, sondern auch inhaltlich findet das Gedicht in den Worten „nehm ich dich auf“ seinen Halt. Wenn ich aufgehört habe, im Tun und Sprechen bloß mich selbst zu verwirklichen, werde ich empfänglich für die Wirklichkeit des anderen, für das „du“. Weil ich nicht mehr voll bin von mir selbst, habe ich Raum in mir, kann ich „dich aufnehmen“. Die Wirklichkeit des andern in mir gibt mir eine neue Sicherheit. Unerwarteterweise entspringt in mir die Kraft einer Gegenbewegung, in der zugleich die Bewegung der ersten Strophe überfließt: eine Stimme, das Nichts, die Gegenwart einer „Vor-Schrift“ lädt mich ein: „steh herein“ – und ich nehme diese Stimme, dieses Nichts, diese Gegenwart als mein „du“ in mich auf: „nehm ich dich auf“. „Ich“ und „du“ sind die Pole eines Wirkens und eines Sendens bzw. eines Nicht-Wirkens und eines Nicht-Sendens, die in der Dynamik der zweiten Strophe ineinanderfließen und ineinander überfließen.

Obwohl das Gedicht im Rhythmus ganz auf sein letztes Wort, auf „Ruhe“, hinausläuft und damit möglicherweise der Ansicht Eckharts, daß Gott auch eine Ruhe ist für alles Sein, doch als einer Verheißung zustimmt, bleibt es der psychischen Erfahrung: „statt aller / Ruhe“ treu. Für uns Menschen gibt es (noch) kein Ruhen, kein Stehenbleiben, sondern nur ein „Weiter“. Einem weit verbreiteten Mißverständnis, das als Ziel aller mystischen Erfahrung ein glückseliges „In-sich-selbst-Ruhen“ und „In-Gott-Ruhen“ sucht, wird hier sehr nüchtern und schroff widersprochen. So endet das Gedicht mit dem Wegfallen der allerletzten Illu-

¹⁴ Vgl. ebd. 487.

sion, die ich mir noch machen konnte, und bringt mich ganz zur nüchternen Wirklichkeit meiner Menschlichkeit zurück, die jedoch – ohne jede Erhabenheit oder Großartigkeit – ganz durchdrungen ist von der Wirklichkeit meines „du“.

Der mystische Tod

Auch ein weniger berühmter Mystiker als der rheinländische Meister Eckhart spricht in seinen Heiligenlegenden eine Sprache, an die Paul Celan sechshundert Jahre später neu anknüpfen kann. Hermann von Fritslar – Fritslar ist ein uraltes Städtchen an der Edder in Niederhessen – war wahrscheinlich ein begüterter Laie, der durch den Umgang mit Geistlichen und gleichgesinnten Freunden zur Lektüre mystischer Schriften angeregt und zur Abfassung eines Sammelwerkes ermutigt worden war. Über sein Werk, in dem Teile aus anderen Büchern, Predigten und Lehren von vielen Meistern zusammengetragen worden sind, sagt Hermann sinngemäß, „das leben der heiligen sei ein buch, darin der mensch lesen solle und lernen, wie er sein leben stelle und ordne, das ihn stärke und kräftige in leiden und drangsal zur ausdauer im glauben, das ihn leite zu wahrer frömmigkeit und zu werkthaetiger ausübung des christenthums“¹⁵. Die Handschrift des Heiligenlebens wurde in den Jahren 1343 bis 1349 erstellt. Über Hermanns Lebensverhältnisse ist weiter nichts bekannt, als daß er mehrere größere Reisen nach Italien, Frankreich, Spanien und Portugal unternommen hat und von den deutschen Städten aus eigener Anschauung sicher Köln, Trier, Erfurt, Ichtershäusen und das Kloster Grevenrode am Rhein kannte¹⁶. Geistig stand Hermann den Dominikanern und Franziskanern nahe, war aber wohl über die Grenzen dieser Orden hinweg überhaupt mit der Tradition christlicher Mystik vertraut.

Im letzten Gedicht der *Atemwende* greift Paul Celan ein traditionelles Thema der Mystik auf, das er bei Hermann von Fritslar sprachlich sehr originell gestaltet vorgefunden haben muß:

Einmal,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehn, nachtlang,
wirklich.

¹⁵ Zil. nach *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. 1.* Hg. Franz Pfeiffer. Leipzig 1845, XIX f. ¹⁶ Vgl. ebd. XIV–XV.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.

Das auffälligste Wort dieses Gedichtes ist das Wort „ichten“ aus der vorletzten Zeile. In Matthias Lexers *Mittelhochdeutschem Handwörterbuch*¹⁷ findet sich „ichten“, „îchten“, „ihten“, „ichen“ in der Bedeutung: „zu etwas machen“. Lexer verweist hier auf das 1845 von Franz Pfeiffer in Leipzig herausgegebene Werk *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* und zitiert eine kurze Passage aus dem ersten Band, die die Bedeutung von „ichten“ belegt: „...nicht alsô daz der geist zu nichte werde, sunder daz her geichtet werde an gote“. Dieser Text entstammt dem bereits erwähnten Heiligenleben von Hermann von Fritslar.

Wir können wohl davon ausgehen, daß Paul Celan Lexers *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* kannte¹⁸. Möglicherweise stieß er einmal beim Durchblättern dieses Wörterbuches – er las ja bekanntlich Wörterbücher, wie andere einen Roman lesen – auf das Wort „ichten“ und war fasziniert von dem Wortspiel „zu nichte – geichtet“. Celan hat dann wohl in Pfeiffers Buch nachgeschlagen und fand dort unter der Überschrift *Sancte Crisogônen tac alsô her starp* ein kurzes Kapitel über das klassische (franziskanische) Thema der Scheidung des Geistes von der Seele, das Hermann von Fritslar hier an einer Märtyrergeschichte aufhängt:

„Dirre heilige was ein prister und wart gemartelt zu Rôme, dô wârt ime daz houbit abe geslagen. – Sanctus Paulus spricht: ‚di heiligen sint gestorben in deme swerte, und daz wort gotis ist ein swert daz dâ scheidet den geist von der sêle‘.“¹⁹

Gottes Wort – so entwickelt Hermann seinen Gedankengang weiter – vollzieht diese Scheidung immer umfassender und radikaler, bis der Geist schließlich von allem, was über sein reines Dasein hinausgeht, geschieden ist und so mit Gott vereinigt werden kann:

„Zu deme achten mâle sô scheidet iz den geist von ime selber und uberformit in in gotlîche einunge und in gotgeformete(...) glîcheit, nicht alsô daz der geist zu nichte werde, sunder daz her geichtet werde an gote, wanne her stêt dâ nôch gotisheit und nicht nâch

¹⁷ Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Stuttgart 1979 (= Reprographischer Nachdruck der Leipziger Erstausgabe von 1872).

¹⁸ Vgl. Israel Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*. Frankfurt 1979, 134.

¹⁹ F. Pfeiffer (s. Anm. 15) 252.

sînsheit, sunder iz ist nôch gotisheit. Dar umme sult ir wizzen, daz der geist beheldit alle sîne vollekommenheit an wesene und an nature und beheldit sîne vernunftigen krefte in zît und in êwigkeit in der hôhesten einunge di got mit dem geiste haben mac, aber iz stêt allez nôch gotiskeit und nicht sînesheit.“²⁰

Das mystische „Zu-nichts-Werden“, der mystische Tod, bedeutet nicht, daß der Mensch nicht mehr besteht, sondern daß er umgeformt, transformiert in Gott, nicht mehr nach seinem eigenen Wesen, sondern nach Gottes Wesen lebt. Was Hermann von Fritslar hier als eine überlieferte Lehre, die bis auf Paulus zurückgeht, wiedergibt, beschreibt Paul Celan im Gedicht als ein Erlebnis des „ich“: „Einmal, / da hörte ich ihn“.

Eine Erinnerung wird damit in mir wachgerufen. Einmal – ich weiß nicht mehr genau, wann und wo und vielleicht wird es mir jetzt erst im Nachhinein bewußt –, da hörte ich ihn. Ich kann Geräusche hören, Laute, Klänge, Sprache. Doch der Satzbau des Gedichts gibt an, daß mehr ausgedrückt sein will, als eine alltägliche Sinneswahrnehmung. Das vorgeschobene „einmal, da“ stellt die Aussage in den Kontext eines ganz außergewöhnlichen Erlebens, sodaß „hören“ nicht mehr einfach die routinierte akustische Wahrnehmung bedeuten kann. Das Wort „hören“ scheint vielmehr auf etwas zu verweisen, das ich normalerweise sogar nicht einmal als konkreten akustischen Laut wahrnehmen kann. Ich hörte, ohne zu hören. Die Sprache des Gedichts veranschaulicht somit vielleicht, was Hermann von Fritslar vom Worte Gottes sagt: „Wanne diz gotliche wort gehôrt wirt von deme geiste, (...) sô tut iz alsô daz swert: daz scheidet ganze dinc in zwei.“²¹ Die Sprache des Gedichts scheidet mich von meinem vorgewußten selbstverständlichen Verstehen der Sprache. Ich spüre, daß ich das Gedicht nur verstehen kann, wenn ich das Schwert dieser Sprache sozusagen am eigenen Leib fühle.

Wer ist mit „ihn“ gemeint? „Er“ wird vorgestellt als derjenige, der sich nicht in alltäglicher Selbstverständlichkeit in einer Sinneswahrnehmung fangen läßt. Trotzdem macht der Rhythmus und der Ton des gesamten Gedichts „ihn“ auch für den Leser noch hörbar: jedes Wort ist betont und drängt sich als unbedingte sprachliche Realität auf. Die Bewegung – weg von der subjektiven Wahrnehmung hin zur faktischen Unpersönlichkeit einer reinen Objektivität „Licht war. / Rettung.“ – kennzeichnet „ihn“ als eine von „mir“ völlig unabhängige „Gegebenheit-für-sich“.

Die dritte Zeile des Gedichts, die sich im Satzbau an die zweite Zeile anlehnt und das Hören inhaltlich verdeutlicht, spricht explizit von der

²⁰ Ebd. 252.

²¹ Ebd.

kosmischen Wirklichkeit des „er“: „da wusch er die Welt“. Dieses Bild – durch die Alliteration „wusch – Welt“ besonders eindringlich gestaltet – schließt sich problemlos an den Kontext der Märtyrergeschichten an, wie sie sich bei Hermann von Fritslar finden. Der Gedanke, daß die Märtyrer mit ihrem Leiden stellvertretend die Welt reinwaschen, ist sowohl jüdisches als auch christliches Traditionsgut. Am bekanntesten ist in diesem Zusammenhang vielleicht die christliche Glaubensüberzeugung, daß Christus mit seinem Tod am Kreuz die Sünden der ganzen Menschheit gesühnt hat, oder die jüdische Auffassung, daß Israel das auserwählte Opferlamm ist, der Tribut an Leiden, durch den die ganze Menschheit Verzeihung erlangt. Aber auch das uralte Bild der Sintflut kann sich beim Lesen der dritten Zeile einstellen: Mit riesigen Wasserfluten wusch Gott die Welt von allem Bösen rein und erschuf sie so in neuem Glanz.

Drei nachgestellte Adverbien charakterisieren den Vorgang des Waschens als „ungesehn, nachtlang, / wirklich“. Was die Sprache zunächst als Bild entwarf, entzieht sich jetzt wieder dem Zugriff der Sinneswahrnehmung. Das Phantasiebild einer gewaltigen Sintflut oder eines sensationellen Martyriums von kosmischer Bedeutung entspricht nicht der Wirklichkeit, die der Dichter meint. Wiederum wird jetzt die Schwertfunktion dieser Sprache fühlbar: Nachdem ich bereits das vorgewußte selbstverständliche Verstehen der Sprache verloren habe, scheidet mich die Sprache jetzt auch von ihrer Bildlichkeit. Ein ungesehenes, nachtlanges Waschen der Welt kann man sich nicht mehr vorstellen, eben weil es verborgen und dunkel ist. Die Sprache führt den Leser – wie Gottes Wort – auf einen Weg, dessen Ziel darin besteht, daß „sîn innikeit alsô grôz werde daz her aller bilde vorgezze ... daz her von allen bilden kêre wanne her wolle und volge gote alleine und gotlîcheme lichte“²². Nur wenn ich als Leser an dem Prozeß der Scheidung zwischen Geist und Seele in dieser Sprache teilhabe, spricht das Gedicht zu mir von eben dieser Wirklichkeit, die es selbst ist: Sintflut, Martyrium, die Welt waschen ... ein verborgener, langer dunkler Prozeß der Reinigung.

Plötzlich zu Anfang der zweiten Strophe zwei altüberlieferte Gottesnamen der mystischen Tradition²³: „Eins und Unendlich“. Zwei Zahlworte symbolisieren die einzige und einende und zugleich unendliche und unergründliche Wirklichkeit Gottes, von deren Gegenwart die Mystiker in ihrem Suchen nach Gott ebenso überrumpelt werden, wie der Leser dieses Gedichts von der unvermittelten Nennung der Namen.

²² F. Pfeiffer (s. Anm. 15) 253.

²³ Vgl. G. Scholem (s. Anm. 11) 26 u. 74f.

Wenn der Mystiker diese Gottesnamen als handelnde Wirklichkeit an sich selbst erfährt, ganz unmittelbar – auch ohne den Abstand der Sprache –, so scheidet das göttliche Wort, der göttliche Name, wie Hermann von Fritslar sagt, „den geist von ime selber und uberformit in in gotliche einunge und in gotgeformete (...) glicheit“²⁴. Darum spricht der Dichter jetzt auch nicht mehr von „ich“ und „er“. Nur „Eins und Unendlich“ gilt. „Ich“ muß sterben in Gott, meine eigenen Möglichkeiten, meine Sinneswahrnehmungen müssen weichen, und „ich“ muß ohne eigenes Zutun die Umformung, die Transformation in Gott erleiden²⁵. Die Sprache scheidet mich von meinem „ich“ und „ich“ bin für mich selbst auf immer verloren, „vernichtet“. Keine Wahrnehmung mehr, kein Verstehen, kein Gefühl – nur ein Erleiden dieser Wirklichkeit und dieser Sprache. Darum verändert sich hier mitten im Gedicht die Perspektive der Sprache: Gott drängt sich der Sprache auf und das Gedicht spricht so „in eines Anderen Sache“²⁶. Trotzdem höre „ich“ nicht auf zu bestehen. „Ich“ bin jedoch nicht mehr für mich nach meinem eigenen Wesen da, sondern bestehe jetzt, wie Hermann von Fritslar sagt, nach Gottes Wesen. Die Sprache nimmt mein „ich“ in die göttliche Wirklichkeit auf, die sie umschreibt als „vern-ich-tet, ich-ten. L-ich-t“. In äußerster Präzision, bis in die Buchstaben treu, umspielt die Sprache hier eine Wirklichkeit, die in der Mystik mit dem Terminus „unio mystica“ angedeutet wird. Das Spiel der Vereinigung von Gott und Mensch reißt das „ich“ in den unabsehbar tiefen Abgrund des göttlichen Daseins. Es stirbt, es wird „vernichtet“, weil Gott ihm zuviel ist, und es lebt, Gott „ichtet“ es, weil es in ihm seine wahre menschliche Größe findet.

Es geht hier nicht um eine innerliche Erfahrung, die mit den konkreten Lebensverhältnissen nichts zu tun hat. Mystiker wie Titus Brandsma, Etty Hillesum, Dag Hammarskjöld und Paul Celan mußten ihr Leben dafür geben, daß sie nicht anders konnten, als der göttlichen Wirklichkeit tief in sich selbst treu zu bleiben. Wenn die Erfahrung der Vernichtung allesbeherrschend und unausweichlich wird, wenn alles verloren scheint und auch das nackte Leben nicht mehr gerettet werden kann, entdeckt der Mensch in seinem tiefsten Wesen die Quelle einer alles und jeden umfassenden Verbundenheit: Eins und Unendlich ichten den vernichteten Menschen. Nicht der Tod, nicht die Dunkelheit ist die letztendliche Wirklichkeit, die – wenngleich real erlebt – an der Wirklichkeit

²⁴ F. Pfeiffer (s. Anm. 15) 252.

²⁵ Vgl. Jan van Ruusbroec, *Opera omnia. Bd. 1 (Boecksen der verclaringhe)*. Hg. G. de Baere. Tielt/Leiden 1981, Vers 177.

²⁶ Vgl. *Der Meridian. Rede anläßlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises* (1960). In: Paul Celan, *Ges. Werke. Bd. 3*. Frankfurt 1983, 187–202, hier 196.

der Verbundenheit und des Zusammenhanges zerschellt: „Licht war. / Rettung.“ Der Mystiker ist jetzt durch nichts mehr von Gott zu scheiden. Er hat sich selbst geopfert und teilt darum die göttliche Wirklichkeit, das göttliche Licht, das als erstes Schöpfungswort von Anfang an war. „Es werde Licht! Und es ward Licht.“ (Gen 1,3)

Hermann von Fritslar sagt gegen Ende seines Kapitels, daß Gott die Menschen haben will in „unbildelicher wise und wil si furen in sîn gotlich licht“. Das nackte, bildlose, einfältige Schauen des göttlichen Lichtes, das Gott selbst ist, ist die Weise, in der „ich“ noch bestehe. Im Wort und in der Wirklichkeit des Lichts werde „ich“ umfassen und aufgefangen. Von Gottes Seite her wird mir – bis in die Sprache hinein sichtbar – dieser Halt und diese Sicherheit geboten: „Rettung“. Ganz ohne Prädikat, ohne Zeit- und Ortsangaben, ohne jede Bedingung oder Einschränkung gilt „Rettung“ im göttlichen Übermaß. Auch der Holocaust kann an dieser göttlichen Wahrheit nichts ändern. Nur ein Mystiker getraut sich wohl in Zeiten der Vernichtung so zu dichten.

Der Nachbar des Schönen ist der Tod

Zur Symbolgeschichte des Schmetterlings

Gabriele Schuth, Haltern

Dem Vollkommenen, das dauert, gilt die Sehnsucht des Menschen. In Liebe und Schönheit kann höchste Lebensintensität erfahren werden, Welt und Mensch sind für einen Moment wieder heil, rund, vollkommen. Für einen Moment. Der Glanz des Schönen verblaßt auf die Dauer, und die grenzenlose Aufgeschlossenheit Liebender vergeht wieder unter den Verkrustungen des Alltäglichen. Aber daß das Erlebnis von Liebe und Schönheit den Kern des menschlichen Wesens berührt, daß hier aufblitzt, was „die Welt im Innersten zusammenhält“, bleibt eine Erfahrungsgewißheit.

Symbole entstehen aus Verdichtungen solcher Erfahrungsprozesse, aber sie spiegeln nicht nur sinnhaft geistige Realitäten, sondern geben auch Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit. In ihrer Komplexität umfassen sie Vielschichtiges, auch Paradoxes, in *einem* Bild. In ihnen kristallisiert sich eine Welt, die wir nur im Nacheinander