



Lorenz Wachinger | München

geb. 1936, verheiratet,
Dr. theol., Dipl.-Psychologe

b.wachinger@t-online.de

Paul Celan liest Martin Buber

Den bedeutenden Lyriker Paul Celan (1920–1970) und den Philosophen des dialogischen Lebens, Sammler der chassidischen Überlieferungen und Bibel-Übersetzer Martin Buber (1878–1965) verbindet, dass sie, beide Juden, auf den „Holocaust“, hebräisch die „Schoah“ reagieren. Wie sie das tun, verbindet und unterscheidet sie – der eine seit 1938 in Jerusalem lebend, der andere in Cernowitz (Rumänien) knapp dem Tod entgangen, beide am Deutschen festhaltend. Die Frage nach dem Sinn des Judeseins treibt Buber, der als Erwachsener nicht mehr rituell als Jude lebte; sie steckt hinter seinen Arbeiten zum Chassidismus wie hinter den *Reden über das Judentum*, die von 1911 an erschienen. Beides hat Celan gekannt, der sich noch 1969 in Israel „mit einiger Selbstverständlichkeit Jude“ nennt. Diese Frage stellt sich für Celan anders und radikaler als bei Buber, denn das europäische und östliche Judentum ist in der Katastrophe der Schoah beinahe ausgelöscht worden. Die Frage, wie man sprechen und von Gott reden könne, verbunden mit der andern nach dem Judentum, besteht für beide; Celan zeigt in seinem Werk, wie sich dieses Reden ändern muss, wenn es die Vernichtung ernst nimmt und sich, nahe am Verstummen, aufrecht halten will.

Martin Buber zum Judesein vor 1933

Buber ist für viele Deutsche *der Jude*, obwohl man in Israel wie in der jüdischen Diaspora ihn nicht so wichtig nimmt. Er wird bei uns seit je partiell nicht wahrgenommen – schon der Band *Der Jude und sein Judentum* (1963) konnte nicht mit den drei Bänden der *Werke* erscheinen.¹ Er wird leicht vom Vergangenen und

1 M. Buber, Werke, 3 Bde. München – Heidelberg, 1962–1964; *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Köln 1963; *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von M.B. gemeinsam mit F. Rosenzweig. Olten 1954; *Bücher der Geschichte*. Köln – Olten 1955; *Bücher der Kündung*. ebd. 1958; *Die Schriftwerke*. ebd. 1962. – *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. und eingeleitet von G. Schaefer, 3 Bde. Heidelberg 1972–1975. – *Martin Buber Werkausgabe*, Gütersloh 2001ff. (21 Bde., kommentiert).

Anerkannten her verstanden; sprachlich geht er nicht über Goethe oder über Hofmannsthal, den bewunderten Zeitgenossen, hinaus. Seine Editionen zur chassidischen Tradition, von den *Geschichten des Rabbi Nachman* und der *Legende des Baalschem* bis zu den *Erzählungen der Chassidim*, haben ihm zuerst Ruhm eingetragen und über viele Wandlungen weg sein Leben lang begleitet, er hat sie in Deutschland, später in den USA bekannt gemacht. Wichtiger ist sein Engagement für die zionistische Bewegung seit 1897 und der Kampf um die Ausrichtung des Zionismus: er wählt nicht die politische, sondern die kulturelle, später die religiöse Erneuerung des jüdischen Volkes. Die *Reden über das Judentum* bewegen viele junge Juden, vermitteln ihnen Selbstbewusstsein, begeistern für die Einwanderung nach Palästina – der Aufbau der Siedlungen soll nach Buber im sozialistischen Sinn erfolgen, und zwar im Einvernehmen mit den Arabern.

Etwa 1921 überfällt Buber, in religionsgeschichtlichen Studien vertieft, eine innere Erfahrung, aus der sein berühmtes Buch *Ich und Du* (1923) hervorgeht, ursprünglich als erster Band eines religionsphilosophischen Werkes geplant. Es betont eine nicht gegenständliche Weise, von Gott zu reden, die in Ansätzen in den *Schriften zur Philosophie* (Band I der *Werke*) ausgearbeitet ist.

Der Erneuerung des Judentums dient auch die „Verdeutschung“ der Hebräischen Bibel, die Buber mit seinem an einer tödlichen Muskellähmung erkrankten Freund Franz Rosenzweig (1886–1929) unternahm; die mühsame Arbeit war bis Jesaja 53 gediehen, als Rosenzweig starb. Buber führte die Übersetzung allein weiter, bis die Repressionen des NS-Regimes eine Publikation unmöglich machten. Nach 1950 konnte er eine revidierte Fassung des bereits Erschienenen erarbeiten und die restlichen Bände 1961 veröffentlichen. Die *Schriften zur Bibel* (Band II der *Werke*) ergänzen die Übertragungsarbeit.

Nach 1933 und 1945

Buber hat sich lange mit Nietzsche, auch mit Freud auseinandergesetzt, hat Kafka persönlich gekannt und geschätzt. Sein *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* zeigt ihn verbunden mit Dichtern, Philosophen, Theologen, vielen unbekannten Juden und Christen, in den bedrängten Jahren nach 1933 und in der Phase der schwierigen Annäherung zwischen Israel und Deutschland nach 1950. Als nach dem Krieg das Ausmaß der „Verheerung“, der Schoah, offen zu Tage lag, schreibt er von „dieser Weltstunde nach Auschwitz“; er wisse nicht, wie ein jüdisches Leben nach Auschwitz möglich sei. Im Januar 1952 bescheidet er die Universität Hamburg, die ihm den *Hansischen Goethepreis* verleihen will, die „seit den Vorgängen von 1938ff. für mich bestehende Antlitzlosigkeit der deutschen Öffentlichkeit“ könne er nicht überwinden, also dort nicht sprechen.² Noch schärfer

2 Ders., *Briefwechsel*, III. Bd., Brief 250 an Bruno Snell, 25. 1. 1952.

sagt er in seiner Rede zum Frankfurter *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* im Jahr 1953: „Vor einem Jahrzehnt etwa hat eine erhebliche Anzahl deutscher Menschen (...) auf den indirekten Befehl der deutschen Reichsregierung, auf den direkten Befehl von deren Beauftragten, Millionen meiner Volks - und Glaubensgenossen umgebracht, in einer systematisch vorbereiteten und durchgeföhrten Prozedur, der an organisierter Grausamkeit kein früherer geschichtlicher Vorgang zu vergleichen ist“.³

Aber er trägt dennoch dort die Rede *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens* vor, was ihm viele Israelis übel nehmen. 1952 erschien das kleine Buch *An der Wende*⁴ mit vier Reden, an die frühen *Reden über das Judentum* anschließend. Es ist weniger politisch, mehr religiös gerichtet: Wie kann es ein religiöses Leben nach dem, was geschehen ist, in der modernen Welt und nach der Gründung des Staates Israel 1948 geben? Buber sagt, es vergehe kein Tag, ohne dass er an die Schoah denke, – aber das geht nicht in seine Sprache ein: Er fährt fort, sein makelloses Deutsch zu schreiben, er bleibt bei seiner biblischen Theologie wie in den 30er Jahren, er redet weiter von Gott.

Celan deklariert sich als Jude und kritisiert Buber

Paul Celan⁵ ist als Paul Pessach Antschel (später in „Celan“, den Dichternamen, umgestellt) 1920 in Cernowitz, Bukowina, geboren, von jüdischen Eltern: der Vater streng religiös und zionistisch, die Mutter aus Sadagora gebürtig, dem Sitz einer Dynastie chassidischer Zaddikim, den Buber in *Mein Weg zum Chassidismus* (Band III der *Werke*) erwähnt. Celan bezeichnet sich 1962 als „einen ausgesprochen aschkenasischen (d.h. osteuropäischen) Juden“; er hat als Schulkind Hebräisch gelernt⁶ und es auch später gepflegt, die Hebräische Bibel noch in Paris benutzt. Er verpflichtet sich dem Deutschen, das nicht nur die Sprache der Mörder ist, sondern die geliebte Sprache seiner Mutter. Hebräisch und Jiddisch kommt in Gedichten Celans vor, auch in Titeln, z.B. *Hawdala, Jiskor*; es ist die Sprache der Anderen, der Toten, der Fremden.

John Felstiner⁷, amerikanischer Anglist und Hebraist, der den jüdischen Celan betont, berichtet, dieser habe von Jugend an Buber verehrt, habe *Drei Reden über das Judentum* und Bubers erste Bücher zum Chassidismus gelesen, auch die frühe

3 Ders., *Nachlese*. Heidelberg 1965, 219–230.

4 Ders., *Der Jude und sein Judentum*, 144–183 [s. Anm. 1].

5 P. Celan, *Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden. Nachwort von B. Allemann*. Frankfurt a.M. ⁴1970); ders., *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe von B. Wiedemann*. Frankfurt a.M. 2003. s. auch *Celan Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar ²2012.

6 I. Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*. Frankfurt a.M. 1983, 40.

7 J. Felstiner, *Paul Celan. Eine Biographie*. München 1997, 213; James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Buber: Poetry as Dialogue*, in: *Publications of the Modern Language Association* 86 (1971), 110–120. J. K. Lyon bemerkt, dass in deutschen Aufsätzen der mystische Einschlag und seine Vermittlung durch Buber zu kurz kommt, macht darüber hinaus auf Ähnlichkeiten und Differenzen aufmerksam.

Schrift *Daniel*; er kenne die Buber-Rosenzweig-Bibel. Wie Buber schließt er Jesus in seine Auffassung des Judentums ein, keineswegs selbstverständlich für Juden. In der Rede zur Verleihung des *Bremer Literaturpreises* am 26. Januar 1958 ist eine kleine Hommage an Buber enthalten, der im selben Jahr seinen 80. Geburtstag feierte – Celan hatte ein Glückwunsch-Telegramm geschickt. Er spricht von seiner Heimat: „Es ist die Landschaft, in der ein nicht unbeträchtlicher Teil jener chassidischen Geschichten zu Hause war, die Martin Buber uns allen auf Deutsch wiedererzählt hat“.⁸

Später kauft er Hans Kohns Buber-Biographie von 1930 und streicht sich Stellen an, im Frühjahr 1970 erwirbt er Bubers *Ekstatische Konfessionen* (1909;² 1921). Vor allem besucht Celan am 13. September 1960 Buber in seinem Pariser Hotel, bringt alle seine Buber-Bücher zum Signieren mit und fragt, was in Buber vorgegangen sei, als er nach der Schoah weiter auf Deutsch schrieb und in Deutschland publizierte. Aber der Ältere will sich nicht auf die Frage einlassen. Offenbar kennt er Celan nicht; in Werner Krafts *Gespräche mit Martin Buber* (1966) taucht der Name Celans nicht auf, was bei Bubers literarischem Interesse eigentlich verwundert. An jenem Tag schreibt Celan, von einem vergeblichen Besuch bei Nelly Sachs zurückgekehrt und von Buber zurückgewiesen, das Gedicht *Die Schleuse* voller Trauer um das Verlorene, darin die hebräischen Worte *Kaddisch* und *Jiskor* aus der Liturgie des jüdischen Toten-Gedenkens, fremd im deutschen Text.

Gespräch im Gebirg

Buber und Celan: durch Bücher verbunden, durch die missglückte persönliche Begegnung enttäuscht. Celan schreibt 1959 das erstaunliche Prosastück *Gespräch im Gebirg*.⁹ Es reflektiert die versäumte Begegnung im August desselben Jahres mit Theodor W. Adorno – und mehr, vielleicht denkt er auch an Buber. In dessen *Daniel* hat Celan jenes *Gespräch in den Bergen* zwischen einem Mann und einer Frau gelesen, worauf er mit *Gespräch im Gebirg* antwortet.

Dieses beginnt mit Sätzen in „Judendeutsch“, um an die Geschichte zwischen Juden und Deutschen der vergangenen Jahre zu erinnern: „Eines Abends, die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen, da ging, trat aus seinem Häusel und ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche, ging und kam, kam dahergezockelt, ließ sich hören, kam am Stock, kam über den Stein, hörst du mich, du hörst mich, ich bins, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich und der andere.“

„Der Jud Groß“ und „der Jud Klein“ reden miteinander, sie sind „Geschwisterkinder“, wie Celan altmodisch schreibt – es ist ein inneres Selbstgespräch des

8 P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen, 127 [s. Anm. 5].

9 J. Felstiner, *Biographie*, 213; 189–193 (zuerst in: Neue Rundschau 71 [1960], 199–202), [s. Anm. 7].

Dichters. Ein „Gespräch“ voller Andeutungen: das „Du“, das in Bubers „Schrift-Verdeutschung“ zum „DU“ wird als Verhüllung des Tetragramms. Das „hörst du“ lässt das *Sch'ma Jisrael*, „Höre, Israel“ anklingen, das wichtige hebräische Gebet – und die Frage „hörst du?“ leitet zur Frage nach Gott. Die untergegangene Sonne erinnert an die Schoah; das „Niemand“ – „der antwortet nicht“ – ist der Gottesname in Celans *Psalm*, der aus der uralten jüdischen und christlichen negativen Theologie stammt. Die Rede ist von einer „Sprache ohne ich und du“, wie wenn Celan Bubers *Ich und Du* als widerlegt durch die furchterlichen Ereignisse der NS-Diktatur bezeichnen wollte. Am Schluss wird die Kerze des siebten Tages, des Sabbats erwähnt – mit dem wichtigen Ritual der Sabbatkerze scheint eine schmale Hoffnung zu dämmern.

Die Wucht der Erinnerung an das Geschehene ist aktualisiert im Gespräch zweier Überlebender der Schoah. Der Buber-Leser Celan stellt die Verherrlichung des Dialogs unter Menschen in Frage, der bis zum Erspüren Gottes reicht, denn sie wirkt schrecklich, wenn sie vergisst, „was geschah“. Demgegenüber erscheint der Philosoph des dialogischen Lebens fast naiv.

Celan radikalisiert Buber

Paul Celan denkt Buber weiter: Er macht ernst mit dem, „was geschah“, mit der Vernichtung, mit der geschändeten deutschen Sprache, mit dem Schweigen, dem Nicht-mehr-reden-Können all der in den Gaskammern Erstickten. In der Bremer Rede 1958 bekennt er sich zur Sprache: „Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie musste nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbare Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, ‚angereichert‘ von all dem“.¹⁰

Er bleibt dabei, die Sprache sei ihrem „Wesen nach dialogisch“; Gedichte hielten „auf etwas zu“. Die Gedichte bleiben im Gespräch: zuerst mit den Toten der Schoah, v.a. der Mutter, mit sich selbst, mit dem „verborgenen Gott“ (Jes 45,15). Auch die häufigen Fragen und Imperative in Celans Gedichten bezeugen das Gespräch. *Der Meridian* (1960)¹¹, die Rede zur Verleihung des *Büchner-Preises*, sagt es noch deutlicher: das Gedicht zeige „eine starke Neigung zum Verstummen“; es spreche „in eines ganz anderen Sache“; das mag zunächst auf den Bereich des Todes gehen oder – messianisch im weitesten Sinn – auf etwas Großes, Kommen-des, Unbekanntes, das Andere überhaupt. Doch kann man den Sinn, der den Theologen geläufig ist seit R. Ottos *Das Heilige* als Hilfswort für „Gott“ vermeiden?

10 P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, 128 [s. Anm. 5].

11 Ebd., *Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises*, 142 [s. Anm. 5].

Celan will von Gott reden, aber als Jude und nach der Schoah. Lydia Koelle nennt ihr Buch *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah* (1997); der Ausdruck „pneumatisches Judentum“ stammt aus einem Radio-Interview, das Celan während seiner Israel-Reise 1969 gab. Er sagte: „Selbstverständlich (...) hat das Judentum einen thematischen Aspekt, aber ich glaube, dass das Thematische allein nicht ausreicht, um das Jüdische zu definieren. Jüdisches ist sozusagen auch eine pneumatische Angelegenheit“.¹²

„Pneumatisch“ meint ein Judentum nicht als verfasste Religion, das orthodoxe oder das liberale, sondern etwas Innerliches und Individuelles. In Celans letztem Gedichtband *Zeitgehöft* (1976) steht der Vers „Sag, dass Jerusalem ist“. Es ist ein Bekenntnis zu Jerusalem, das man auch „pneumatisch“ verstehen kann. Über den Band *Atemwende* (1967) sagt ein Rezensent, Celan sei „religiös gesinnt“, ohne seine „ihm entsprechende Religion zu finden“; er sei „einer der wenigen großen religiösen Dichter unserer Zeit“.¹³ Das erinnert an Bubers Haltung, der in Jerusalem niemals einen Synagogen-Gottesdienst besuchte, aber sich als „Erzjuden“ sah und aus den jüdisch-religiösen biblischen Wurzeln lebte. Auch ist an Gershom Scholem (1897–1982) zu erinnern, der von Bubers „pneumatischen Exegesen“ geschrieben hatte. Scholem ist eine Quelle für Celans Verständnis des Judentums; sein Buch *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962) hat Celan gefesselt; später hat er *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar* gekauft, hat Scholems Hauptwerk *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957) gelesen und ihn in den 60er Jahren auch persönlich kennengelernt.

Celan gebraucht früh die Metapher „das erschwiegene Wort“.¹⁴ Damit ist ein Wort gemeint, das durch die Todeszone gegangen ist; es trägt das Gedenken des Ungeheuren, Unsäglichen, des millionenfachen Todes. Man muss ganz anders sprechen, wenn man der Toten gedenken will. Celan sucht seine eigene Sprache, in der dieses Sterben mitgesagt ist, das nicht vergessen werden soll. „Das Andere“ muss nicht nur Bereich des Todes sein, es kann auch den Bereich des Transzendenten bedeuten, des Vergessenen, des Unbewussten, zu dem das Ich in Spannung steht und das es in Unruhe hält. In der Begegnung kommt der Mensch an eine Grenze, die seine Ich-Einsamkeit aufsprenget – vielleicht ist „Gott“ gemeint.

Wie kann oder soll man aber von „Gott“ reden nach dem Schrecken der Schoah? Oder sollte man besser schweigen, verstummen vor dem, „was geschah“? Celan will nicht einfach resignieren und verstummen. Keine zureichende Sprache finden wie Buber, hieße der Herausforderung nicht standhalten.

12 Zitiert in L. Koelle, *Pneumatisches Judentum*, 66f.

13 Ebd., 17.

14 P. Celan, *Die Gedichte*, „Von Schwelle zu Schwelle“ (1955), 87, Argumentum e silentio. Vgl. H.-G. Schwandt, „--- nur lallen und lallen ---“ Kriterien theologischen Sprechens anhand Paul Celans Suche nach dem „erschwiegenen Wort“, in: GuL 60 (1987), 38–50.

Die andere Sprache

Celan will „den ersten konsequenteren Versuch, den durch die Shoah ausgelösten geschichtlichen, kulturellen und literarischen Bruch sprachlich adäquat artikulieren“.¹⁵ Er sucht eine „grauere Sprache“. Das geschichtliche Eingedenken zu bewahren, die Sprache der Toten zu hören, verlangt eine Umkehr, eine „Atemwende“. In der Sprache soll das Schweigen der Vernichtung, das Nicht-reden-Können der Getöteten hörbar sein. Koelle bemerkt mit Recht, „sich von Auschwitz, von der Vernichtung herzuschreiben“, bedeute eine gewaltige Anstrengung.¹⁶ Die Toten, seine Mutter zunächst, sind in vielen Gedichten Celans gegenwärtig. Er will nicht vergessen „das, was war“, es ist seine Wahrheit, die nicht geschildert werden kann, auf die aber hinzuzeigen ist als auf das Unsagbare. Seine spätere Tendenz zum schwer Verstehbaren, zum Paradoxen, ja zum Schweigen wird von daher verständlich. Das Trauma des jüdischen Volkes frisst an ihm und verändert sein Dichten. Die Sprache eines vom Trauma (im streng psychologischen Sinn) Versehrten löst seine Gedichte, die wie Sprengstücke eines unsagbaren Erlebens, wie feine Einbrüche ins Tagesbewusstsein auftauchen, aus den gewohnten Kontexten; die Gedichte behalten das „Datum“, den „Neigungswinkel seines Da-seins“¹⁷ eingebrannt. Wo Buber vorsichtig von „Gottesfinsternis“ (1952) gesprochen hatte, sagt Celan schärfer „Nichts“ oder „Niemand“, wie in den Gedichten *Mandorla* oder *Psalm*; er konnte Ähnliches bei Meister Eckhart finden, den er von Buber und von Gustav Landauer her kannte, auch in der jüdischen Mystik.

Buber hatte mit *Ich und Du* den wichtigen Überschritt zu einem nicht-objektivierenden Reden von Gott getan, den er als „ewiges Du“ aus der Haltung des Gesprächs versteht, bei voller Wahrung der Transzendenz Gottes. In der Schrift „Verdeutschung“, besonders in den *Preisungen* (Psalmen), ist das „Du“ eine einleuchtende Übersetzung des vierbuchstabigen Gottesnamens, der jüdisch nicht ausgesprochen wird; das Gegenüber bleibt gegenwärtig. „Der Gott der Leidenden“ heißt das letzte große Kapitel in Bubers *Der Glaube der Propheten* (1940, zuletzt 1950 u. 1964), der sich verbergende Gott ist immer da; aber das letzte Verstummen, das Schweigen thematisiert Buber kaum.

Bei Celan erinnert das häufige „Du“ an Bubers dialogische Philosophie; nun konnte Buber noch voraussetzen, dass das Wort „Gott“ verstanden würde, dass es leicht zum „Du“ zu vertiefen sei. Schon in der Bremer Rede 1958 sagt Celan, die Sprache gehe „auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf Wirklichkeit“. In der Rede *Der Meridian* drückt er es noch deutlicher aus: stehe das Gedicht nicht „in der Begegnung, – im Geheimnis der Begegnung?“

15 J. Lehmann, *Sprachgitter*, in: *Celan Handbuch*, 75 [s. Anm. 5].

16 L. Koelle, *Pneumatisches Judentum*, 33f.

17 P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, 143 [s. Anm. 5].

Koelle schlug vor, heutige Theologie an Celans Dichtung zu prüfen – und das heißt zuerst, diese ernst zu nehmen: das Reden von Gott durchzuprüfen, wo es allzu leicht von den Lippen geht oder wo es echt ist. Wie Celan eine „versehrte Dichtung“ vorführe, so verlange er auch eine „versehrte Gott-Rede“; wir könnten nach der Schoah nicht weiter von „Gott“ reden, weder sprachlich noch inhaltlich, als ob nichts geschehen wäre. Sie plädiert ausdrücklich „für eine versehrte Theologie nach der Shoah“.¹⁸

Celan arbeitet an einem neuen Denken und Reden von Gott, der nicht nur in seiner Transzendenz gesehen wird, sondern, nach der biblischen Theologie (die Gottesknechts-Lieder bei Jes; Phil 2, 6–8) in seiner Niedrigkeit. Wir haben es nicht mit einer unerschütterten himmlischen Gegenwart zu tun, sondern mit einer „Theophanie im Vorübergang“. Es sind die Toten der Konzentrationslager im „Jenseits“, die reden; die Dunkelheit ist auch die des Dichters, heutig gewordener Karfreitag, Ohnmacht Gottes in der Welt.

Muss man Bubers *Ich und Du* bei Celan umgedeutet finden, von der Erfahrung der schlimmsten Realität aufgefüllt, anders gespannt, umgepolt? Angesichts der verstörenden Erfahrungen der Schoah müssen wir den Tod der unerhört Vielein als das Aufsprengende verstehen, anders, dunkel, paradox gesagt. Diese Erfahrung, die in *Ich und Du* groß beschworen ist, wird bei Celan fortgeschrieben: Er lehrt das Buch nach 1945 neu, anders zu lesen und anders von Gott zu sprechen, wie er es in der bitteren Formulierung in seinem Gedicht *Psalm* (aus dem Band *Die Niemandrose*) sagt, die man nicht „atheistisch“ verstehen muss; es kann auch eine große Anrufung des „Niemand“ sein, hinter der Gott zu vernehmen ist, als Klage und Anklage:

„Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsren Staub.
Niemand.
Gelobt seist du, Niemand (...“

18 L. Koelle, *Pneumatisches Judentum*, 397ff.