

Marek Ostrowski

## ZUR PAUL CELANS REZEPTION DER TRADITION DES JUDAISMUS

Mit dem Problem des Judentums in der Lyrik Paul Celans beschäftigen sich viele Forscher. Die erste umfangreiche Arbeit dazu hat Peter Mayer in seiner Dissertation *Paul Celan als jüdischer Dichter* verfaßt.<sup>1</sup> Im siebenten Kapitel dieser Dissertation beschäftigt sich Mayer mit dem Celanschen *Gespräch im Gebirg*. Mayers Meinung nach entwickelt Celan hier einen besonderen Stil der Befangenheit durch eine Erinnerung, die aus einem persönlichen Erlebnis entstanden ist – „jede momentane Einzeläußerung ruft sofort die Vergangenheit hervor“.<sup>2</sup> (Dies sei der ersten Zeile des Textes zu entnehmen – „die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen“.<sup>3</sup> Damit gerate dieser Stil aber in Übereinstimmung zu einem allgemeinjüdischen, welches sich ebenfalls als ein solches der Befangenheit kennzeichnen ließe.<sup>4</sup> Der Celansche Text sei eine Imitation der jüdischen Sprachgebärde und

---

<sup>1</sup> P. Mayer, *Paul Celan als jüdischer Dichter*, Heidelberg 1969, Diss.

<sup>2</sup> Ebd., S. 98.

<sup>3</sup> P. Celan, *Gespräch im Gebirg*, der erste Satz des Textes lautet wie folgt: „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, – er ging also, das war zu hören, ging eines Abends, da einiges untergegangen war, ging unterm Gewölk, ging im Schatten, dem eigenen und dem fremden – denn der Jud, du weißts, was hat er schon, daß ihm auch eirklich gehört, das nicht geborgt wär ausgeliehen und nicht zurückgegeben –, da ging er also und kam, kam daher auf der Straße, der schönen, der unvergleichlichen, ging, wie Lenz, durchs Gebirg, er, den man hatte wohnen lassen unten, wo er hingehört, in den Niederungen, er, der Jud, kam und kam“. In: ders., *Gesammelte Werke in fünf bänden*, hrsg. von B. Allemann und S. Reichert unter Mitwirkung von B. Bücher, Frankfurt a.M. 1983. Seitenzahl nach der Suhrkamp Taschenbuchausgabe, Bd. 3, S. 169.

<sup>4</sup> P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 98.

diene dem Zweck, sich dem Verlorenen, dem Judentum zu nähern. Mit dem *Gespräch in Gebirg* solle Celan eine Integration ins Jüdische, „eine Rückkehr aus der Entfremdung“ anstreben. „Wenn derjenige, der Jude ist, Jüdisches imitiert, so zeigt das seine Bemühung, wieder Jude zu werden“, schreibt Mayer.<sup>5</sup> Wenn der „Jud“ unterm „Gewölk im Schatten“ geht „dem eigenen und dem fremden“, sei es nach Mayer der Schatten der eigenen Vergangenheit. Die Vergangenheit „bricht immer durch, wo Alltägliches und Selbstverständliches berichtet wird“.<sup>6</sup>

Der Jude wolle sich darin behaupten, daß er Jude sei – „Ich bins. Ich“ und müsse eingestehen, daß er „der andere“ auch sei, nicht der Jude:

„Behauptung und deren Widerruf, immer nur Reaktion und die Bemühung, diese Reaktion zugleich ungeschehen zu machen und zu vertuschen, um die Behauptung abzusichern, Anpassung und Selbstbehauptung, Unterwerfung und Aufbegehren, Befreiung vom Vergangenen und dessen märtyrerhaftes Bekenntnis, solche Auswirkungen von Erlebnissen, die dem jüdischen Volk in seiner Geschichte begegneten und seine Eigenart prägten, sind in diese Prosazeilen eingegangen und haben sich mit dem geistigen Inhalten des Judentums verknüpft“.<sup>7</sup>

Der Dissertation Mayers ist zu entnehmen, daß ein solcher Zustand einen national-religiösen Hintergrund habe. Christus sei „Leidengestalt, nicht aber der Erlöser“.<sup>8</sup> Er sei bei Celan kein Messias. Bei der Analyse des Gedichts *Mandorla* zitiert Mayer Karl Künstle<sup>9</sup>, der feststellt, daß Mandorla, oder Aureole, eine elliptische, den ganzen Körper umfassende, meist aus regenbogenfärbigen Linien bestehende Umrahmung ein Apotheosierungssymbol sei, das nur Christus gegeben wird, wenn seine göttliche Natur zum Ausdruck gebracht werden soll, um dann anhand der Celanschen Zeilen des genannten Gedichts fetzustellen:

In der Mandel – was steht in der Mandel?  
Das Nichts.  
Es steht das Nichts in der Mandel.  
Da steht es und steht.<sup>10</sup>

„Dem Messias wird abgesagt. Nicht Christus steht in der Mandel, sondern – vom Regenbogen als dem Zeichen des Bundes umgeben – das Nichts“.<sup>11</sup> Solch eine Stellungnahme wäre in der jüdischen Religion verankert. Mayer

<sup>5</sup> Ebd., S. 99.

<sup>6</sup> Ebd., S. 100.

<sup>7</sup> Ebd., S. 101.

<sup>8</sup> Ebd., S. 157.

<sup>9</sup> K. Künstle, *Ikongraphie der christlichen Kunst I*, Freiburg 1929, S. 28, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*

<sup>10</sup> P. Celan, *Mandorla*, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 156.

<sup>11</sup> Ebd.

führt die Aussage Herman Cohens an: „So muß denn der Messias auf ganz Israel und nicht minder auf alle Völker eine symbolische Sonderaufgabe übertragen. Er kann daher auch keine einzelne Person mehr zu bedeuten haben“.<sup>12</sup>

Celan nenne dieses Volk „das Nichts“. Dies wäre, nach Mayer, in einem anderen Gedicht Celans *Der Psalm* aufzufinden, wo Israel als eine Rose bezeichnet wird, eine „Nichts- und Niemandrose“. „Noch hat die Erlösung keine Erlösergestalt gefunden und dennoch umrahmt das Zeichen des Bundes, der Regenbogen, die Möglichkeit der Erlösung. Israel wird Symbol der Erlösung als das ewige Volk. Es ist das ewige Volk das steht und steht“.<sup>13</sup> Parallel zu der Ablehnung von Christus tritt die Auffassung des ganzen Volkes als Messias auf. Mayer findet diesen Grundsatz im Gedicht Celans:

Celan gibt [...] wiederum mit der Gestalt Christi in der Mandorla ein Bild der Erlösung, um das Noch-nicht der Erlösung darzustellen. Die Erlösung wird damit in der Ewigkeit ihres Kommens verstanden und das ewige Volk ist ihre Gewähr. Als ‚Nichts‘ steht es in der Mandorla, als dieses Nichts ist es aber ewiger Hinweis auf die Erlösung, auf die Gestalt, die in der Aureole als Erlöser erscheinen wird. Das Erlösungsbild des Messias übernimmt das Volk insgesamt und es verweist auf die Ewigkeit seines Kommens.<sup>14</sup>

Mit der Vorstellung des „ewigen Volkes“, das eine Messias- Aufgabe den andern Völkern gegenüber zu erfüllen habe, geht jüdische Auffassung der Sprache einher. Israel habe seine Sprache verloren, diese sei zur heiligen Sprache geworden. So steht Israel nicht nur im Verlust der Sprache, sondern in einem allgemeinen Verlust – „jenseits des Gegensatzes“, der „die eigentliche bewegende Kraft im Leben der Völker bildet, des Gegensatzes von Eigenart und Weltgeschichte, Heimat und Glauben, Erde und Himmel“ (Mayer zitiert Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*.)<sup>15</sup> Israel spreche, zitiert Mayer weiter den Rosenzweig, „überall die Sprache seiner äußeren Schicksale“. Während also jedes andere Volk

... mit der ihm eigenen Sprache eins ist und ihm die Sprache im Munde verdorrt, wenn es aufhört Volk zu sein, wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht nie mehr ganz zusammen; selbst wo es die Sprache des Gastvolks spricht, verrät sein eigener Wortschatz oder mindestens eine eigene Wortstellung, eigenes Gefühl für Sprachschön und -häßlich, daß die Sprache nicht die eigene ist.<sup>16</sup>

Diese Feststellung Rosenzweigs hat eine antizionistische Konsequenz – Israel könne nur im Exil bestehen, könne nur im Exil zeitlos sein. Die wirklich eigene

<sup>12</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Aufl. 2, Frankfurt a.M. 1929, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 157 (Mayer)

<sup>15</sup> F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1921, S. 413.

<sup>16</sup> Ebd., zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 379.

Sprache sei „heilige“ Sprache geworden und die „Heiligkeit der eigenen Sprache wirkt ähnlich wie die Heiligkeit des eigenen Landes: sie lenkt das Letzte des Gefühls ab aus dem Alltag; sie hindert es überhaupt eben durch jene Einzäunung des letztens höchsten Lebens, des Gebets, in einen heiligen Sprachbezirk, jemals ganz frei und unbefangen zu leben“ (Rosenzweig).<sup>17</sup> Die Sprache als Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit sei nicht die ureigene Sprache der Juden. Ihre Sprache sei diejenige, die „die Welt der Beziehung stiftet“.<sup>18</sup> Allseitige und Allzeitige Beziehung des Ichs sei jüdische Aufgabe, sie allein schaffe dem Ich Wirklichkeit.<sup>19</sup> Das Ich verwirkliche sich in der „Beziehung“ und nicht in der Erfahrung. Nach dem Ichsagen entscheide sich „wohin der Mensch gehört und wohin seine Fahrt geht. Das Wort ‚Ichs‘, ist das wahre ‚Schibboleth‘ der Menschheit“.<sup>20</sup> Dies sei der Grundsatz des Chassidismus, in dem Individualität und Gemeinschaft aufeinander und beides auf die „Lehre“ bezogen sind. „Ebenso“, schreibt Mayer,

... kann einzelnes immer wieder im Rahmen der Lehre verstanden werden, erschließt sich umgekehrt die Lehre wieder aus dem Einzelnen. Alles gerät zum Gleichnis, zur Parabel und damit wird subjektives objektiv und die Lehre erfährt ebenso ihre subjektive Bestätigung. Beziehung ist einer der entscheidenden Begriffe; wo aber die Beziehung total wird, kann das eine mit dem anderen ausgetauscht werden, wobei das ausgetauschte immer nur um so intensiver auf das jeweils andere hinweist. Die Bilder werden umkehrbar, ohne doch im Geringsten der Willkür zu unterliegen.<sup>21</sup>

Das Eigene des jüdischen Volkes kann zur ewigen Wahrheit bewahrt, also objektiviert werden, durch eine religiöse Kategorie der Offenbarung. Sie schлüge „jene Brücke von Subjektivsten zum Objektivsten“ (Rosenzweig).<sup>22</sup> Die Übertragung dieses Theologems auf das Judentum und damit die Übergabe der Objektivität, die dann Celan im jüdischen Volk fände (Mayer)<sup>23</sup>, wäre dank der Auffassung der Offenbarung als einer allgemeinen Grundansicht möglich, die „in aller Philosophie, ja in aller geistig-sittlichen Kultur die Voraussetzung eines Ewigen erfordert gegenüber der Vergänglichkeit aller irdischen Einrichtungen und aller menschlichen Vorstellungen“.<sup>24</sup> Cohen schreibt weiter: „Dieses Ewige als die Grundlage der Vernunft für allen Inhalt der Vernunft, nennt der Jude Offenbarung“.<sup>25</sup> Das jüdische Volk

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> M. Buber, *Ich und Du*, S. 122, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 105.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 119.

<sup>22</sup> F. Rosenzweig, *Stern...*, S. 135.

<sup>23</sup> P. Mayer, *Paul Celan...*, S. 80.

<sup>24</sup> H. Cohen, *Religion...*, S. 96, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*

<sup>25</sup> Ebd., S. 97.

kann zum „ewigen Volk werden, weil es seine, ewige Zukunft der Erlösung – einer religiösen Kategorie – zu verdanken hat“.<sup>26</sup>

Im allgemeinen läßt sich feststellen, daß Mayer aus dem Schaffen Paul Celans die national – religiösen Inhalte des jüdischen herausliest und dem Dichter eine Intention zuschreibt durch das Nationale und Religiöse die Objektivität, wie auch Tiefe und Breite des lyrischen Gestus erreicht zu haben. Celan kehre also nach Mayer zum Nationalen (Jüdischen) zurück und erreiche auf diesem Wege in seinem Schaffen eine höhere Entwicklungsstufe, er suche nach dem Wege von Einzelnen ins Allgemeine – von Individuum zur Gemeinde eine Sinnimmanenz in der größten Allgemeinheit – dem Nationalen. Der Dichter stünde mitten in der Tradition des Jüdischen und von da aus unternimmt er eine Probe der größtmöglichen Individualisierung. Er liebt, wie es im *Gespräch im Gebirg* steht das „Herunterbrennen der Kerze“, nicht die Kerze selbst. In dem Herunterbrennen der Kerze findet Celan wohl eine Allegorie für den Lebensvorgang als Existanz des Ichs. Der prozessuelle Charakter des Herunterbrennens schafft die Möglichkeit der Begegnung von Subjekten, die im Zeitlichen des Herunterbrennens möglich ist. In der bildhaften Darstellung der Meridianlinie ist eine deutliche Allegorie für den dichterischen Weg Celans enthalten, als das Suchen eines Grenzbereichs, der Grenzlinie der Begegnung. Das Jüdische bildet aber den unersetzbaren Hintergrund für ein solches Denken. Besonders soll dabei die Rolle des polnischen und ukrainischen Chassidismus des 18. und 19. Jahrhunderts betont werden, der wie es Gersholm Scholem bemerkt<sup>27</sup>, auch in Rumänien einen festen Fuß gefaßt hat. Diese neue Bewegung ist das letzte Stadium der jüdischen Mystik und wurde kurz vor der Mitte des 18. Jahrhunderts von dem berühmten Heiligen und Mystiker Israel Baal-schem (gest. 1760) dem „Meister des heiligen Namens“ ins Leben gerufen. Der russisch-polnische Chassidismus ist eine noch heute lebendige Erscheinung, die in den Schriften Simon Dubnows. Martin Bubers, S.A. Horodezkys, Jakob Minkins und zahlreicher anderer Autoren<sup>28</sup> ausführlich analysiert wurde. Sie ist als wirkende Macht für „ungezählte Tausende des jüdischen Volkes nicht hinwegzudenken“. Schriften des Chassidim enthielten „mehr an originellen Gedanken als die Schriften ihrer rationalistischen Gegner, der Maskilim“.<sup>29</sup> Die wiedergeborene hebräische Kultur „hatte aus dem Erbe des Chassidismus reiche Anregungen empfangen“, so weiter Scholem.<sup>30</sup> Scholem zitiert Achad Haam, der um 1900 eine Kritik der „modernen“ hebräischen Literatur verfaßte:

<sup>26</sup> F. Rosenzweig, *Stern...*, S. 327, zit. nach: P. Mayer, *Paul Celan...*

<sup>27</sup> G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1967, S. 356.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

Zu unserer Beschämung müssen wir gestehen, daß wir, wenn wir heute noch einen Schatten origineller hebräischer Literatur finden wollen, uns der chassidischen zuwenden müssen, die neben all ihren Phantastereien hier und da noch tiefe Gedanken bringt, die den Stempel jüdischer Originalität an sich tragen, weit mehr als dies in der Aufklärungsliteratur der Fall ist.<sup>31</sup>

Im Allgemeinen habe „der polnischrussische Chassidismus ännlich wie frühere lurianische Kaballa und der Sabbatianismus die breiten Kreise erfaßt und deren Lebensformen von seinen Ideen her bestimmt“, schreibt weiter Scholem.<sup>32</sup> Der Chassidismus stelle einen Versuch dar, „diejenigen Gehalte der Kaballa, die populärer Wirkung fähig sind, lebendig zu erhalten, wobei der Massianismus als eine akute Macht eliminiert werden sollte“.<sup>33</sup> Ein Zeugnis der Abkehr von Messianismus ist die Ansicht des Rabbi Bar von Messeritz, des Schülers des Baal-schem, der die Meinung vertrat, daß es leichter sei und „darum auch eher in der Macht der Frommen, Gott im Exil zu dienen als in Palästina“.<sup>34</sup> Man führte einen neuen Aspekt der Heilserfüllung ein: „Erlösung, mehr noch, Seligwerdung der individuellen Seele“.<sup>35</sup> Schon Rabbi Jakob Josef von Polna, der erste chassidische Theologe schrieb, so weiter Scholem: „Die Erhebung der Funken [alte lurianische Lehre – M.O.] kann nur zur individuellen Erlösung führen, nicht aber zur messianischen, die nur von Gott allein herbeigeführt und vollbracht werden könne und nicht durch menschliche Aktion“.<sup>36</sup> Die Chabat-Chassidismus-Schule, so weiter Scholem, betone mit ganzem Nachdruck die psychologische Seite der Mystik.

Die ganzen Geheimnisse der Gottheit und ihrer unendlichen Enthüllungen und Verkleidungen und Welten, all das bekommt hier ganz neue Färbung, indem es als mystische Psychologie vorgetragen wird. In sich selbst durchmißt der Mensch, wenn er in die Tiefen seines eigenen Selbst hinabsteigt alle Dimensionen der Welt. In sich selbst vermichtet er alle Scheidewände, die Welt von Welt und Stufe von Stufe trennen. In sich selbst hebt er das kreatürliche Sein auf, annihiliert es, um schließlich, ohne gleichsam auch nur einen Schritt über sich hinaus, in sogenannte höhere Welten getan zu haben, zu entdecken, daß Gott „alles in allem“ ist und „nichts außer ihm“. Indem er in jeder der zahllosen Stufen der theosophischen Welt zugleich eben Zustand entdeckte, in den die menschliche Seele geraten kann, also gleichsam einen experimentell faßbaren Zustand, wurde ihm unter der Hand die Kaballa zu einem Instrument psychologischer Vertiefung und Selbstanalyse.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> A. Haam, *Techijjath ha-ruach in Al paraschath derachim*, Vol. 2, S. 129, zit nach: G. Scholem, *Die jüdische Mystik...*, S. 357.

<sup>32</sup> Ebd., S. 361.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd., S. 362.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd., S. 365 f.

Die Schriften der großen Theoretiker der Chabad-Schule haben diese bewundernswerte Einheit von enthusiastischer Gottesverehrung und pantheistischer oder eher akosmitischer Konzeption der Beziehung von Gott und Schöpfung einerseits und von leidenschaftlichem Vergrübeltsein in das persönlichste im Menschen, in die intimsten Regungen seines Seelenlebens andererseits festgestellt. „Etwas von dieser Haltung lebt in der ganzen chassidischen Bewegung, wenn die meisten ihrer Gruppen nichts von der Gott-Trunkenheit der Chabad-Mystik haben wissen wollen“, schreibt Scholem.<sup>38</sup> „Sonst gilt aber von Chassidismus: wirklich wichtig ist nur der Weg, die Mystik des persönlichen Lebens“.<sup>39</sup>

Seine besondere Form hat dem Chassidismus die Begründung einer religiösen Gemeinschaft gegeben. Die Mystiker, die den mystischen Weg in sich verwirklicht hatten, die „das Geheimnis der wahren ‚Debekuth‘ erfahren hatten, mit diesem ihren Wissen, ihrer ‚Ethos gewordenen Kaballa‘ vor einfache Leute traten und anstatt der persönlichsten aller Wege nur für sich selbst zu geben, ihn allen Menschen guten Willens zu lehren unternahmen“.<sup>40</sup> Begriffe, wie Gottesfurcht, Dienst, Liebe, Glaube, Demut, Milde Vertrauen, ja selbst Größe und Herrschaft wurden mit ungeheuer lebendigem und sozial wirksamen Inhalt erfüllt. „Der chassidische Heilige“, schreibt Scholem,

... verwandte all die Subtilität des Gefühls und die Tiefe der Erkenntnis, die der nichtschassidische, orthodoxe Kabbalist für die Ergründung der theosophischen Mysterien benötigte, auf die Ergründung der ganzen Tiefe jener ethisch-religiösen Begriffe, die nun mystisch verklärt wurden [...]. Wer den tiefsten Grad von Einsamkeit erlangt, hat, wer wirklich imstande ist, allein mit Gott zu sein, der ist das eigentliche Zentrum der Gemeinschaft, der hat den Punkt erreicht, von dem aus alle wahre Gemeinschaft möglich wird. Die Chassidim waren unerschöpflich in geistreichen Formulierungen dieses paradoxen Verhältnisses, Formulierungen, die aus unendlich innigem Gefühl geboren waren“.<sup>41</sup>

Ins Auge fällt die, wie es Scholem bezeichnet,

Geschlossenheit der individuellen chassidischen Heiligenfigur, die etwas durchaus Neues ist. Die Lehre ist hier ganz in Persönlichkeit verwandelt, und was dadurch an Rationalität verloren ging, wurde an Wirklichkeitskraft gewonnen. Der Zaddik wird ‚selber‘ zum Tora. Nicht mehr sein Wissen, sondern sein Dasein verleiht ihm religiösen Wert“.<sup>42</sup>

Mit aller Deutlichkeit unterstreicht Scholem, daß „der Chassidismus an das ursprüngliche Gefühl im Juden appelierte und es bis zur Extase hinaufzutreiben suchte“.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., S. 375.

<sup>41</sup> Ebd., S. 376.

<sup>42</sup> Ebd., S. 377 f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 378.

In Paul Celans *Ansprache vor dem heräischen Schriftstellerverband* findet man ebenfalls Momente, die auf eine Verwandtschaft mit dem Chassidismus hinweisen:

Wie nur selten eine Empfindung, beherrscht mich, nach allem Gesehenen und Gehörten das Gefühl, das Richtige getan zu haben – ich hoffe, nicht nur für mich allein. Ich glaube einen Begriff zu haben von dem, was jüdische Einsamkeit sein kann, und ich verstehe, inmitten von so vielem, auch den dankbaren Stolz auf jedes selbstgepflanzte Grün, das bereitsteht, jeden der hier vorbeikommt zu erfrischen; wie ich die Freude begreife über jedes neuerworbene, selbsterfüllte erfüllte Wort, das herbeieilt den ihm Zugewandten zu stärken – ich begreife das in diesen Zeiten der allenthalben wachsenden Selbstentfremdung und Vermassung. Und ich finde hier, in dieser äußeren und inneren Landschaft, viel von den Wahrheitszwängen, der Selbstevidenz und der Weltoffenen Einmaligkeit großer Poesie.<sup>44</sup>

Celan spricht in seiner Rede von der jüdischen Einsamkeit, von der er „einen Begriff hat“ und empfindet zugleich das Gefühl „das Richtige getan zu haben“, welches mit der Hoffnung verbunden ist, „es nicht nur für sich allein getan zu haben“. Diese Einstellung findet man auch in der Beziehung eines Zeddiks zu der Gemeinde wieder, die paradoxerweise die tiefste Einsamkeit mit dem Dienst der Mitjuden verbindet. Die „Selbsterfüllung des Wortes“, die Celan als dichterisches Wort meint, geschieht analog zu dem chassidischen Wege des Menschen zu Gott – „jeder für sich selbst“.<sup>45</sup> Es ist als die Suche nach der Identität im Inneren zu verstehen, welche der chassidischen Einheit mit Gott<sup>46</sup> in der Persönlichkeit entspreche.

*Marek Ostrowski*

#### O RECEPCJI TRADYCJI JUDAIZMU W DZIELE PAULA CELANA

W artykule poruszono problem stosunku znanego współczesnego poety, autora *Fugi śmierci* do tradycji judaistycznej. Celan – Paul Ancel – wywodzi się z kręgów kultury żydowskiej Bukowiny. Jest to dla jego twórczości fakt o fundamentalnym znaczeniu. Poeta przejmuje od Chasydów centralną kategorię, jaką jest „samotność”. Wokół tego pojęcia rozwija się jego poetyka.

<sup>44</sup> P. Celan, *Ansprache vor dem habräischen Schriftstellerverband*, In: ders., *Gesammelte Werke...*, Bd. 3, S. 203.

<sup>45</sup> A. Marcus, *Der Chassidismus*, Pleschen 1901, zit. nach: G. Scholem, *Die jüdische Mystik...*, S. 381.

<sup>46</sup> Mit einem der Grundprobleme der Religionsgeschichte Israels – bildlosen Verehrung Gottes – beschäftigt sich Gershom Scholem in seinem Werk *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kaballa*, Zürich 1962.