

# Sag, daß Jerusalem ist (II)

Von Arnold Stadler

## II. VERSAGTE WALLFAHRT? AM FUß DER GELÄHMTE AMEN-TREPPE

### 1. Wanderstaude, du fängst dir eine der Reden

Wanderstaude, du fängst dir  
eine der Reden.

die abgeschworene Aster  
stößt hier hinzu.

wenn einer, der  
die Gesänge zerschlug,  
jetzt spräche zum Stab,  
seine und aller  
Blendung  
bliebe aus.

Dieses kurz vor seinem Tod entstandene, aber erst im Nachlaßband *Zeitgehöft* veröffentlichte Gedicht steht als richtungsweisender Anfang des Bandes. Das Thema der Wanderung und des Unterwegsseins aus Heimatlosigkeit, wie es im jüdischen Schicksal konkret geworden ist, hier als Auftakt, wird leitmotivisch wiederkehren. Israel auf der Wanderung, prototypisch im Auszug aus Ägypten und der vierzigjährigen Wüstenwanderung erfaßt.

Dies wissend und voraussetzend, kehrt das Gedicht auf eine Beliebigkeitsstufe zurück: »eine der Reden«. Was vordem im Offenbarungshorizont stand, wird hier in eine allgemeine Belanglosigkeit zurückgenommen. Auch die im zweiten Teil des Gedichts erscheinenden und zu »Reden« parallel gesetzten »Gesänge« stehen in einem Verweigerungskontext. »Einer«, also vordem eine Gestalt mit Vollmacht, etwa ein Gesandter des Herrn, so wie Moses oder ein Prophet, sollte zum »Stab« sprechen, um eine universale »Blendung« abzuwenden bzw. zu verhindern. »Stab« – Buber übersetzt Wallfahrtspsalm 122,4: »da hinauf dort (nach Jerusalem) die Stäbe ziehn, die Volksstäbe.«

Jene Art von Unterwegssein, die eine nicht säkularisierte Welt Wallfahrt nennen würde, wird hier widerrufen. Das prototypische Volk in der Fremde ist in besonderem Maße unterwegs. Daher gewinnt ein mögliches Ziel, oder sein Symbol, eine besondere Schwere. Die Spannung von »Jerusalem« und »Nicht-Jerusalem« wird in diesen späten Gedichten Celans ausgetragen und ausgehalten. Zuweilen scheint es nur noch absolutes Wandern, »Nicht-Jerusalem« zu sein. In der »Wanderstaude« erscheint ein in sich widersprüchliches und doch reales Wesen. »Wandern«, eine Umschreibung des

Unterwegsseins, ist mit »Stau«<sup>2</sup>, der auf eine Stelle verwiesenen Gebundenheit, zu einer paradoxen Einheit geworden. Dies ist gewissermaßen der Ausgangspunkt des Gedichts. Es ist vor der Reise nach Jerusalem geschrieben. Es entwirft – auf diese Weise – die verbliebenen Möglichkeiten der Reise nach Israel als Wallfahrt. Dies, wie sollte es anders sein, vollzieht sich nicht mehr ungebrochen. Die Gesänge (notwendige Begleitung jeder Wallfahrt) sind zerschlagen bzw. dem Bereich der »Blendung« zugeordnet. Die Reise nach Jerusalem wird eine Offenlegung von Schmerz(-stellen) sein, wo die Väter, die Stäbe, die Stämme nur Freude, ja »die höchste Freude« (Ps 137) in Jerusalem wahrnahmen.

## 2. Ich kann dich hier sehn

Das seidenverhangene Nirgend  
widmet dem Strahl seine Dauer,

ich kann dich hier  
sehn.

Eingehn dürfen bei euch, ausgehn –

Das Gedicht evoziert eine Begegnung, der die Dignität des Sakralen zukommt: gewiß eine Begegnung, die alles Ephemere ausschließt. Eine Begegnung, die gesucht wurde. Analog zum »Antlitz Jahwes suchen« der Psalmen, wodurch in metaphorischer Wendung Tempelgang und Fahrt nach Jerusalem umschrieben werden, wird hier der Aufenthalt an einer heiligen Stätte angedeutet. Die Figur »Eingehn-Ausgehen« verweist auf den Wallfahrtspsalm 126, den Tischpsalm für den Sabbat. Thema ist die Heimkehr aus der Verbannung nach Jerusalem. Und auch noch die Antwort auf die Frage von Psalm 24, »wer hinaufziehn darf«, ist angedeutet. In ihrer Verknappung rechnet die Celan-Zeile mit Wissen und Einverständnis derer, die die Formel kennen.

Die nach dem oben zitierten Abschnitt erscheinende Zeile »komm, ich hell auf« erscheint als merk-würdiger Neben-Satz zum *kumi ori*, dem Anfang von Jesaja 60, den Celan in einem anderen Gedicht (*Du sei wie du*) hebräisch wörtlich anführt. Noch in der Verkehrung der Perspektive von Jesaja 60 ist die Erinnerung an Jerusalem als Stadt der Erleuchtung und des Lichts aufbewahrt.

Die Erwartung einer Parusie, die sich auf Jerusalem als Ort des Heils richtete, ist nicht ersetz-, sondern nur aufgebbar. Tatsächlich scheint diese Aufgabe durch eine Verlagerung von Jerusalem weg in das lyrische Ich des Gedichts vollzogen.

## 3. Am Fuß der gelähmten Amen-Treppe

IN DER FERNSTEN

Nebenbedeutung, am Fuß der gelähmten

Amen-Treppe:

die kahlgeplünderte

Phase Dasein,

nahebei, in der Gosse,  
nudeln noch  
Sprüche,

Schon »fern« und »neben« – in einem Atemzug – deuten als quasi-metaphysische Ortsangaben auf den Standort des Gedichts. Mit den Stufen des Tempels war in den Zeiten der Psalmen das Ziel der Wallfahrt erreicht. Die *Vulgata* übersetzt die Überschrift der »Wallfahrtspsalmen« 120-134 – *schir-ha-mahalot* – mit *canticum graduum*: »Stufensang«. Das Gedicht macht mit »Am Fuß der gelähmten Amen-Treppe« eine Ortsangabe, die als Ausgangspunkt des Weges gelten mag, den das Gedicht einschlägt. »Amen«, eines der wenigen Wörter, die sich aus dem hebräischen in den christlichen Bereich hinüberretteten, ist Affirmation. »Sich-festmachen-in«, unbedingtes Vertrauen auf Jahwe. In surrealistisch scheinender Wendung ist die Lähmung vom Fuß in die Treppe verlagert. Doch damit ist nur genau die Erfahrung des Ich des Gedichts nachvollzogen, welche zu einer Identifikation führt. In dieser Konstruktion geht »Amen« seines ursprünglichen Sinnes verlustig und belegt den Wortgebrauch nur noch als Worthülse. Es zeigt schließlich die Unmöglichkeit an, einen Weg einzuschlagen, der das »Dasein« (das heißt auch hier: den Menschen) über eine »Amen-Treppe« führt. Es fällt von da die Möglichkeit aus, das Heilige im Sinne einer Wallfahrt zu er-fahren. Der Zugang zum Heiligen ist versperrt.

Gewissermaßen *de profundis* hat sich noch ein Rest von Ausdruck erhalten. *Berachot*. »Segenssprüche«? Nein. Durch die genudelten Sprüche ist das Profane nicht in die Sphäre des Sakralen gehoben. Das Profane bleibt profan: in der Gosse.

#### 4. Meine Trauer, ich seh's, läuft zu dir über

Alle die Schlafgestalten, kristallin,  
die du annahmst  
im Sprachschatten,

ihnen  
führ ich mein Blut zu,

die Bildzeilen, sie  
soll ich bergen  
in den Schlitzvenen  
meiner Erkenntnis –,

meine Trauer, ich seh's,  
läuft zu dir über.

Sehen, wahrnehmen, »bergen«: »in den Schlitzvenen meiner Erkenntnis.« Hier wird das »Bergen im Schatten deiner Flügel« der Psalmen syntaktisch genau substituiert. Auch das Psalmbild ist ersetzt durch ein neues Bild: der Akzent ist von »deine Flügel« in »meine Erkenntnis« verlegt. Mein Blut, meine Erkenntnis, meine Trauer.

*Kadosch* – heilig – (»abgetrennt«), nicht mehr *kadosch*. Ohnmacht, bei sich bleiben, keine Wallfahrt. Erkenntnis ist Erkenntnis der eigenen Ohnmacht. Diese fragwürdige Autonomie.

## 5. Alle die Helfenichtse

KLEINE NACHT: wenn du  
mich hinnimmst, hinnimmst,  
hinauf,  
drei Leidzoll überm  
Boden:

alle die Sterbemäntel aus Sand,  
alle die Helfenichtse,  
alles, was da noch  
lacht  
mit der Zunge –

»Alle die Helfenichtse« enthält eine scharfe Wendung gegen das Gottesbild des Wallfahrers nach Jerusalem. Jener Gott offenbarte sich als »helfender Gott«, ja, er wurde gerade deswegen aufgesucht und gepriesen. »Seine königliche Macht beherrscht das All« (Ps 103,19). Dieser Gott ist es, der nach den Psalmen »alle die Helfenichtse« als solche entlarvt. *Elohim* erweist alle anderen Götter als *elilim*, als Nichtse, wie Psalm 96,4.5 formuliert.

Ohne daß das Gedicht von einem »Helfer« sprechen würde, greift es aber auf die »Helfenichtse«, nur auf diese, zurück. Der Gott des Wallfahrers ist durch den Ausfall seiner Qualität als *Elohim* unter die *Elilim* der Psalmen eingereicht.

»Alles, was da noch / lacht / mit der Zunge« folgt als die das Gedicht abschließende, abbrechende und auf der Folie der Wallfahrt formulierte Steigerung des Gedichts. Ich erschließe: »Alles, was Odem hat« – Schluß des Psalters. *Sela*, Psalmenende. (So auch bei Gottfried Benn.)

So wie die Psalmen in *Aschrej* einen gewaltigen Auftakt haben, so in »Alles, was Odem hat . . .« ein zu Universalität tendierendes Ende. Hier jedoch: kein Ende, sondern Abbruch. Das Gedicht versagt die Gefolgschaft an entscheidender Stelle.

Die hier so angesprochene »kleine Nacht« wird quasi gebetseröffnend angerufen. Das Dunkle wird angerufen und dieses wird als »klein« bezeichnet. Die »kleine Nacht« steht anstelle von »großer Gott«. Die Helfenichtse sind ihre Komplementärscheinungen, gehen aus ihr hervor.

## 6. Laß mich ein

Die zweite Abteilung von Zeitgehöft führt direkt ins Zentrum der jüdischen Wallfahrt, nach Jerusalem. Deren erstes Gedicht ist wirklich Entree, allerdings verschlüsselt. Nachdem die vorangehenden Gedichte schon die Nähe zu einem Du aussprachen, an »meine / dir zugewinkelte Seele«, wird diese hier zu einer Bitte: *Hachnissini*. Laß mich ein. Und: »dich / ließ ich warten. / dich.«

Gerade hier wird deutlich, daß ein Name der Geliebten Jerusalem ist. Daß Jerusalem die gemeinsame Liebe der Liebenden ist.

## 7. Es stand Jerusalem um uns

ES STAND  
der Feigensplitter auf deiner Lippe,

es stand  
Jerusalem um uns,

es stand  
der Hellkiefernduft  
überm Dänenschiff, dem wir dankten,

ich stand  
in dir.

Auch hier lese ich zunächst: Jerusalem. Wie in der erotischen Metaphorik des Hohenliedes, so ist auch hier etwas »darüber hinaus« gemeint, d. h.: geliebt. Denn meinen heißt auch *minnen*: lieben. Gegen die Lesart Liebesgedicht – den »historischen Sinn« gewissermaßen – habe ich gar nichts einzuwenden. Wie könnte ich bei dieser Bildlichkeit! Über die naheliegende Lesart hinaus – nicht gegen – lese ich: Jerusalem. »Ich stand in dir«, d. h.: ich bin angekommen, der Einlaß (*nachnissini*) ist vollzogen, die Ankunft gemeldet, so wie in Psalm 122,2 gemeldet wird: »Stehn geblieben sind unsre Füße in deinen Toren, Jerusalem« (Buber). Jerusalem als Konkretum, als zu erreichendes Ziel, ist erreicht. Die In-dir-Formulierungen von Psalm 122: »Wer dich liebt, sei in dir geborgen«, und: »In dir sei Friede« (Einheitsübersetzung), als Reminiszenzen deutlich genug. Obwohl das emphatische »es stand« Vergangenheit (Abgeschlossenheit) zu besagen scheint, wird durch eine Übersetzung ins Hebräische – *hamad* – »es stand« zu einem Hebraismus, so daß »es stand« zu einem Anhaltspunkt für das Andauern der Begegnung wird.

Das eindringliche »Es stand« verbürgt die Gewißheit der Begegnung, gleichzeitig eine fast tautologische Faktizität. (Keine Erklärungen, außer dieser.)

### 8. Am nächsten der Tore tut sich nichts auf

DIE GLUT  
zählt uns zusammen  
im Eselsschrei vor  
Absaloms Grab, auch hier,

Gethsemane, drüben,  
das umgangene, wen  
überhäuft?

Am nächsten der Tore tut sich nichts auf,  
über dich, Offene, trag ich dich zu mir.

Jerusalem in Gefährtschaft. Der geteilte Schmerz wird zum doppelten Schmerz.

Das Gedicht nennt drei Orte der Topographie von Jerusalem: Absaloms Grab, Gethsemane, »das nächste der Tore«. Aufsuchbare Stätten, die sich für den Dichter als Unmöglichkeiten herausstellen, als Verweigerungen: Grab, Leidensstätte, verschlossenes Tor.

Absaloms Grab: die Geschichte eines Verrats und einer gescheiterten Liebe andeutend. Gethsemane, das umgangene genannt: keinen liturgischen Umschrei-

tungsakt im Zusammenhang der Wallfahrt andeutend, sondern deshalb umgangen, weil es, schmerzlich genug, für sich steht. Dennoch keinen Anteil hat an der Jerusalemfahrt des Juden Paul Celan. »Am nächsten der Tore tut sich nichts auf«: gemeint ist jenes Tor, das in der jüdischen Überlieferung »Tor des Erbarmens« – *gath-rachamim* – heißt, weil es – unmittelbar zum Tempel führend – das Tor ist, durch das der Messias, wenn er einst kommt, in die heilige Stadt Jerusalem einziehen wird. Einstweilen ist es zugemauert. Das nächste, das verschlossene Tor, das unmittelbar vor dem Ziel der Wallfahrt liegt, schließt zugleich die Möglichkeit, »Jerusalem«, d. h. das Ziel der Wallfahrt zu erreichen, aus. Es führt vor die augenfällige Erkenntnis der abgebrochenen Beziehung zum Heiligen. Jerusalem verschließt sich in diesem Gedicht. Kein Weg führt nach »Jerusalem«. Die Wallfahrt kommt am verschlossenen Tor des Erbarmens zu ihrem Ende.

### 9. Wir, die wie der Strandhafer Wahren

WIR, DIE WIE DER STRANDHAFER WAHREN,  
in N'we Awiwim,

der ungeküßte  
Stein einer Klage  
rauscht auf,  
vor Erfüllung

er befühlt unsre Münder,  
er wechselt  
über zu uns,

eingetan ist uns  
sein Weiß,

wir geben uns weiter:  
an dich und an mich,

die Nacht, sieh dich vor, die sand-  
befehligte,  
nimmt es genau  
mit uns zwein.

Erneutes Innwerden des Status des »Volkes in der Fremde«, das aus der Verstreuung heimkehrt, nicht heimkehrt. Darum die Assoziation zum Eingangsvers des Sabbatpsalms 126, der aus der Perspektive des Exils die Heimkehr nach Jerusalem feiert: »wir, die wie Träumende waren« (als der Herr das Los der Gefangenschaft Sions wendete). Psalm 126 hielt die Erinnerung an die Verwandlung der Tränen in Jubel durch das befreiende Eingreifen Jahwes bei den Juden wach. Hoffnung auf Schaffung eines Zustandes, der Heil heißt. Heimführung nach Jerusalem. Und die Hoffnung auf Heimführung, über die Jahrhunderte auch durch diesen Psalm wachgehalten.

Wie in anderen Gedichten dieses Bandes wird im Angesicht Jerusalems die Erinnerung an die einstige Hoffnung auf Befreiung als Schmerz erfahren. Mit »wir, wie der Strandhafer wahr« ist wieder ein Zustand vor allem Anfang erreicht: vor Offenbarung und Auserwählung. Der akustische Gleichklang von »wahr« und »war«.

»Der ungeküßte / Stein einer Klage / rauscht auf / vor Erfüllung« – der Trauerstein. Sein Weiß, eine Trauergeste, vom Stein selbst vollzogen. Können Steine reden? Nein. Sie sind stumm. Sie werden im Gedicht – als ob sie jetzt »für uns« weiterredeten – zum Ausdruck »unserer Stummheit«.

### 10. Aus Tempeltiefen

DAS LEUCHTEN, ja jenes, das  
Abu Tor  
auf uns zureiten sah, als wir  
ineinander verwaisten, vor Leben,  
nicht nur von den Handwurzeln her –:

eine Goldboje, aus  
Tempeltiefen,  
maß die Gefahr aus, die uns  
still unterlag.

Der Glanz und das Leuchten, auch hier noch dem Tempel zugedacht. Leuchten und Tempel gehören zusammen. Das weiß jeder Wallfahrer nach Jerusalem.

Die Begegnung mit dem Heiligen als Lichtereignis. Schon die Offenbarung am brennenden Dornbusch war ein Lichtereignis. Der Auftrag, das Antlitz Jahwes zu suchen, ist zuerst ein Auftrag an Israel. Die Gefahr der Suche. Die Blendung. Das Ausbleiben von Licht: das Dunkel. Die Erfahrung des Ausbleibens. Der »glühende Leertext«. Der »mit allen Kielen« gesuchte »Ungrund«. Die Stufen der Suche in *Zeitgehöft*.

### 11. Sag, daß Jerusalem ist

DIE POLE  
sind in uns,  
unübersteigbar  
im Wachen,  
wir schlafen hinüber, vors Tor  
des Erbarmens,

ich verliere dich an dich, das  
ist mein Schneetrost

sag, daß Jerusalem ist,

sags, als wäre ich dieses  
dein Weiß,  
als wärst du  
meins,

als könnten wir ohne uns wir sein,

ich blättere dich auf, für immer,

du betest, du bettest  
uns frei.

Die Achse des Gedichts ist Jerusalem. Die genau in der Mitte des Gedichts zu lesende Zeile ruft zum Bekenntnis von Jerusalem auf. Jerusalem soll *Sein* zugesprochen werden; und zwar in der allgemeinsten, grundsätzlichen Form. Das Wort ›ist‹ ist gesperrt gedruckt. Diese Hervorhebung: Unbedingtheitscharakter von Jerusalem wie auch des Bekenntnisses zu seinem »Sein«.

Aber dieses Jerusalems muß sich das Gedicht versichern; und zwar über die Sprache. Die Sprache ermöglicht zunächst die Aufforderung, und über die Sprache soll ebenso bestätigt werden: sag. Von diesem Leitsatz sind drei Als-Sätze abhängig, die den Leitsatz nicht verdeutlichen, aber auch nicht verdunkeln, und, ein bloßes Aussageschema transzendierend, das Gedicht überhaupt erst ermöglichen. Hier wird Jerusalem zu einem Ort der Begegnung von Liebenden – auch dieses Gedicht spricht sich als Liebesgedicht aus.

Jerusalem steht unter dem Zeichen des Weiß. Dies ist hier nicht so sehr als Farbe zu verstehen, sondern in seinem Zeichencharakter auf den unmittelbar vor »sag, daß Jerusalem ist« genannten »Schneetrost« zu beziehen. Die Weißstellen. Das nicht zu Sagende. Das Weiß ist auch hier Zeichen der Trauer, die die Begegnung mit Jerusalem auslöst. Die Aufforderung: »Sag, daß Jerusalem ist«, ist vom Zeichen des Weiß umgeben (vorher: »Schneetrost«, anschließend: »dein Weiß«). Das Zeichen ist, wie die Folge der Als-Sätze, poetische Affirmation.

Die Pole des Gedichts sind im Ich und Du angezeigt und scheinen zeitweise im Wir aufgehoben. Jerusalem wird einmal im Wir, dann aber auch unter dem Zeichen der Trennung (»Die Pole«, »unübersteigbar«) als ein je für sich zu erfahrendes Ereignis verstanden. »Die Pole sind in uns, unübersteigbar« – allerdings nur »im Wachen«. Heißt das zugleich, daß sie in einer anderen Verfassung »übersteigbar« wären? Dagegen steht der Schlaf im Zeichen der *transgressio*. Schon im Hohenlied erinnert »wachen« die Liebenden an den Zustand der Trennung. Die hebräische Entsprechung von »wachen« (*schakad*) verbindet mit diesem Wort die Assoziation von »bitter« (*schaked*, Mandel). Diese geheime Referenz, die auch ein anderes Gedicht Celans prägt (»ZÄHLE die Mandeln, / zähle, was bitter war und dich wachhielt / zähl mich dazu« in Celans Band *Mohn und Gedächtnis* von 1952) trägt hier zu einer Intensivierung der Raumaufteilung von »Wachen« und »Schlafen« bei.

Das Gedicht ist im Angesicht Jerusalems gesprochen. Ihm gegenüber. Ihm gegenüber entfaltet sich der Horizont des Gedichts. Vis-à-vis Jerusalem, wie es sich vom Ölberg aus zeigt. Die Klagelieder setzen wie die Tränen Jesu diese Perspektive voraus. »Hinüber« heißt: an den Eingang der Stadt, unmittelbar an die Mauer, hinter der der Tempel liegt. Lag. An den »Königsweg hinter der Scheintür«, wie das folgende Gedicht poetisch lokalisiert. »Vors Tor des Erbarmens« nennt das Gedicht als eigentlichen Anhaltspunkt. Jenes Tor unter den zahlreichen Toren Jerusalems, das verschlossen ist. Im Gedicht als Zeichen einer verhinderten Begegnung gesetzt? Doch heißt das »Tor des Erbarmens« nicht gerade um einer zukünftigen Öffnung willen so? Es wird zu einem Tor des Erbarmens, weil durch es der Messias in die Mitte Jerusalems gelangen wird. Daher liegen die Toten, die auf diese Ankunft warten, ganz in der Nähe dieses Tores begraben. Die Perspektive der auf dem Ölberg liegenden Toten ist die Perspektive der auf den Messias wartenden Jahwegläubigen. Der über und über mit Gräbern bedeckte Ölberg ist kein Friedhof, sondern die Stätte, von der das zukünftige Heil ausgeht. Einstweilen können auch sie »vors Tor des Erbarmens hinüberschlafen«.



Für sie ist das Tor des Erbarmens nicht eigentlich das Tor, das verschlossen ist, sondern das Tor, das sich öffnen wird, anders gesagt: das um seiner Öffnung willen verschlossene Tor. Genau in diesen Horizont ist auch das Gedicht *Die Pole* und seine Nennung des »Tores des Erbarmens« anzusiedeln. Wie von den auf den Messias wartenden Toten gilt auch von den im »Wir« Subsummierten des Gedichts jeweils von der Ölbergperspektive aus: »Wir schlafen hinüber, vors Tor / des Erbarmens«. Die Ambivalenz dieser Stelle wird gerade daran sichtbar, daß das Zeichen zukünftigen Handelns einstweilen nur schlafend erreicht wird, während sich »im Wachen« eine Distanz auftut, die sich, wie das Kidrontal, zwischen Ölberg und Jerusalem mit seinem Tempel schiebt. Das Gedicht erfährt diese Distanz als Schmerz, so wie die Trennung von Jerusalem immer als Schmerz erfahren wurde (Tischpsalm [137] für den Werktag: »An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten«). Das Gedicht weiß, daß eigentlich die Verfassung der Toten vonnöten wäre, die »vors Tor des Erbarmens hinüberschlafen«, um Jerusalem zu »besitzen«. Sie sind am Ziel der Wallfahrt angelangt, schlafend.



Mit Jerusalem ist das Ziel der Wallfahrt erreicht, wie Psalm 122 versichert. Diese Erfahrung teilt das Gedicht *Die Pole* nicht. »Jerusalem« ist vieldeutig. Es *ist* und *ist* nicht. Daher fordert das Gedicht auf zu versichern, daß Jerusalem *ist*. In diesem Gedicht enthält Jerusalem neben dem traditionellen Erinnerungspotential als der Stadt des Heils die Erinnerung an verfehlte und vergebliche Hoffnung. Gerade vom Ölberg aus ruft Jerusalem so viele Tote in Erinnerung. Und vielleicht auch, nein: gewiß in dieses Totengedächtnis eingeschlossen die Erinnerung an die Eltern des Dichters, die nicht im Angesicht Jerusalems, sondern in einem anderen Osten, in Transnistrien, ihr Grab gefunden haben, nicht gefunden haben. Hat ihnen doch »der Meister aus Deutschland« »ein Grab in der Luft« »geschenkt« (*Todesfuge*). Das Gedicht, das gewissermaßen Zeile für Zeile Wallfahrt ist, steht außerhalb Jerusalems. Die Distanz wird Schritt für Schritt als Schmerz erfahren. Jede Nennung im Umkreis der »Tempeltiefen« (»Das Leuchten«) löst von neuem einen Schmerz aus, der sich im Wort »Jerusalem« kristallisiert. Das Wort ist angereichert mit der Erfahrung des Dichters, die zugleich Minderung der Fülle des Glanzes von Jerusalem bewirkt, den Schatten, der den Dichter nach Jerusalem begleitet hat.

Nicht irgendeine, sondern die jüdische Hoffnung ist im Namen Jerusalem enthalten. Das macht die Nennung des Namens bei Celan wiederum so genau. Keine Befindlichkeit, sondern der jüdische Schmerz, daß Jerusalem nicht mehr Stadt der Freude, der »höchsten Freude« der Psalmen (Ps 122) sein kann.

Aufgrund der historischen Erfahrung wird diese Jerusalemreise zur Trauerarbeit. Freilich kannten die Psalmensänger auch den Schrecken der Welt, auch sie kannten Verfolgung und Exil. Doch Celan hat einen »Leidensvorsprung«: er hat »dies alles« isoliert erlitten, als Sinnlosigkeit erfahren, ohne jeden sinnstiftenden Zusammenhang.

Am Ziel der Wallfahrt steht die Begegnung mit Jahwe in Jerusalem. Bei Celan ist Jerusalem auch der Ort, wo sich das Ausbleiben des Heiligen »offenbart«. Jerusalem

wird zum Zeichen einer fragwürdigen Begegnung. Diese Wallfahrt endet am Tor des Erbarmens, d. h.: außerhalb: im Angesicht Jerusalems.

Immerhin: hier wie in den Psalmen wird um der Stadt willen *gesungen*. Die Einzigartigkeit Jerusalems wird unterschiedlich konturiert, ist aber insofern Realität. Jerusalem ist. Noch der Zweifel, der in der Begegnung mit Jerusalem dessen Vieldeutigkeit quasi als Gewißheit der Begegnung zurückläßt, »beweist«, daß Jerusalem ist.

Schließlich bedeutet Jerusalem als das in der Ferne gesprochene Wort: Heimweh. Dieses ist gerade nach dem Verlust von Heimat, von »Jerusalem«, vielleicht noch stärker als für den Psalmisten, der sich von den Strömen Babylons aus nach Jerusalem sehnte und zuletzt einmal die Möglichkeit hatte, dorthin zurückzukehren.

## GLOSSEN

---

**BIN ICH NOCH KATHOLISCH?** Eine Rede, für die es kein Publikum gibt. – Der Redner, der sich hier unaufgefordert zum Wort drängt, um seine Meinung zu einer kirchlichen Frage zu sagen, ist kein Geistlicher, kein Theologe, ja, er ist nicht einmal an theologischen Dingen sonderlich interessiert. So hat er die Bücher von Küng und Boff, von denen doch alle Welt redet, nie gelesen. Ihre Lektüre schien ihm nicht heilsnotwendig, die anderer Bücher lehrreicher oder amüsanter. Er ist auch nicht das, was man heute einen engagierten Christen nennt, er geht nicht mit dem Klingelbeutel, er singt nicht in der Schola, er ist nicht im Pfarrgemeinderat und nicht im Kirchenvorstand, er hat an dem, was so »in unseren Gemeinden« vorgeht, keinen Anteil. Er geht sonntags in die Messe und manchmal unter der Woche, wenn er rechtzeitig aus dem Geschäft heimkommt, in die Abendmesse. Er ist ein »Dominikant«, wie es in der Statistiksprache heißt, sonst nichts.

Trotzdem hat unser Redner bislang gemeint, ein anständiger Katholik zu sein, nicht

nur, weil er in die Kirche geht, sondern weil er meint, im alltäglichen Leben als Katholik gefordert zu sein, auch wenn dies kein großes Aufsehen macht. Er hätte wohl das eine oder andere nicht gesagt und nicht getan, wenn er das nicht als seine verdamnte Pflicht und Schuldigkeit als Katholik angesehen hätte.

Da er so vor sich hinlebt, regt ihn vieles nicht auf, worüber sich anscheinend heute viele Katholiken aufregen. Es ist ihm ziemlich egal, ob hier oder dort dieser oder jener Bischof wird, wenn es ein guter und frommer Priester ist. Da ihn die Theologie nicht interessiert, interessiert es ihn auch wenig, ob gerade progressive oder konservative Theologen Konjunktur haben, ob Laien auf theologische Lehrstühle berufen werden oder Priester, ob die Domkapitulare mit ihrer Behandlung durch die römische Kurie zufrieden sind oder nicht. Er ergreift keine Partei, weil er sich schlicht für inkompetent hält, und er vermag nicht einzusehen, daß solche Streitigkeiten wirklich so große Probleme ausmachen, wie er manchmal hört oder liest.