

„EINSAM UND UNTERWEGS“ WURZELLOSIGKEIT IM WERK PAUL CELANS

Raluca Rădulescu
Universität Bukarest

raluca.radulescu@lils.unibuc.ro

DOI: 10.35923/AUTFil.61-1.05

„Einsam und unterwegs“. Rootlessness in Paul Celans work

It is in rootlessness that philosophers like Adorno, Said and Flusser discover a human dignity, a possibility to negotiate and restore or invent the violated identity in the form of a new one. Based on these considerations, the paper regards the paradigm of rootlessness in relation to the metaphors of aerial or flying roots, which are historically and literarily connected with the Jewish concept of fate. Thus, the present article proposes the rootlessness-paradigm beyond the findings of Jewish studies as a structure of thought, forma mentis and approach to the thematic complex of migration – nomadism – displacement and applies it to selected texts by Paul Celan. In this way, new applications of this research paradigm will be stressed; at the same time my contribution aims to complement previous scientific approaches to Celan's work.

Keywords: *Paul Celan; rootlessness; migration; nomadism; Jewish studies.*

1. Einführung

Zu den Grunderkenntnissen, die die Corona-Krise mit sich gebracht hat, gehört u.a. die Tatsache, dass Mobilität sich in der letzten Zeit vor der Pandemie zu einer bestimmenden, unentbehrlichen Daseinskonstante entwickelt hatte. Und plötzlich musste man sich aufgrund von Beschränkungen neu verorten und an neue Lebensverhältnisse anpassen. Auch hat die Quarantäne zu einer neuen Wahrnehmung der v.a. in den Städten vorhandenen (Klein)wohnungen

geführt, die zu Orten aufgezwungenen Daseins geworden sind. Während sie bisher Geborgenheit und Vertrautheit schufen, so hat man in den Lockdowns nach Fluchtorten gesucht, aus der Erfahrung heraus, dass man dort überhaupt nicht mehr wohnen konnte. Dieser Bruch zwischen dem Selbst und seinem Zuhause kennzeichnet auch die Exilerfahrung. In seinem Essay *Reflections on Exile* weist Edward Said über die triste Lage eines Heimatverlustes hinaus auf das in seiner Transgressivität befreiende Potential des Exils hin: „The exile knows that in a secular and contingent world, homes are always provisional. [...] Exils cross borders, break barriers of thought and experience“. (Said 2012: 190) Und: „if true exile is a condition of terminal loss, why has it been transformed so easily into a potent, even enriching, motif of modern culture?“ (ebd.: 180) Für Adorno, auf dessen Kapitel *Asyl für Obdachlose in Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* Said rekurriert, erweisen sich die aufgezwungenen Bedingungen der Emigration als „lebenskluge Norm“ (Adorno 1951: 56), unter den Umständen, dass Wohnungen sich im Zusammenhang von Kriegszerstörungen, Arbeits- und Konzentrationslager als Konsumgüter erweisen. Adorno kommt deswegen zum Schluss, „es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein“ (ebd.: 58).

Aber nicht nur Phänomene der Migration, Vertreibung oder des Exils begünstigen Grenzüberschreitungen, Displatzierungen oder räumliche Wandel, auch die mit der Globalisierung verbundene zunehmende und bis vor Ausbruch der Pandemie enorme Mobilität führte zur Revision tradiertter Vorstellungen über ethnisch-kulturelle Zugehörigkeiten, nationale Identitäten, wirtschaftlichen und technischen Regionalismus usw. Bereits 1996 machte Arjun Appadurai in seiner Studie *Modernity at Large* auf eine im 20. Jahrhundert „dramatically delocalized world“ (Appadurai 1996: 178) aufmerksam, eine Welt, in der Formen der elektronisch medialisierten Kommunikation virtuelle *ethnoscapes* entstehen lassen, d.h. soziale Gebilde, „no longer bounded by territory, passports, taxes, elections and other conventional political diacritics“ (ebd.: 195).

Aber das Projekt des Nomaden, des Zirkulierenden (Baltes-Löhr 1998: 92), mit seinen Sonderformen Flüchtling, Vertriebener, Exilierter, Verschleppter, Asylant, aber auch Tourist ist keinesfalls neu, wenn man in der Geschichte der Menschheit an die Völkerwanderung zwischen Spätantike und Frühmittelalter, an die globale Expansion Europas im 15. Jahrhundert, an Flucht, Vertreibung und Umsiedlung in der Zwischenkriegszeit und nach dem Zweiten Weltkrieg zurückdenkt. Sehr oft hat sich Migration in der Geschichte als ‚Normalfall‘, als „ein Element der Anpassung des Menschen an die Umweltbedingungen sowie an gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Herausforderungen“

(Oltmer 2014: 127) erwiesen. Migration und Mobilität sind aus diesem Grunde als Wesensmerkmale des Individuums anzusehen, die es seit den ältesten Zeiten seines Daseins kennzeichnen.

2. Überlegungen zu einer Anthropologie der Wurzellosigkeit

In der Essaysammlung *Von der Freiheit des Migranten* entwirft Villém Flusser ein Bild des *homo peregrinus* und *homo viator*, indem vielseitige Formen des Nomadentums in der Menschheitsgeschichte bis heute dargestellt und veranschaulicht werden. Flusser betrachtet den Mobilitätsdrang als anthropologisch-ontische Veranlagung des menschlichen Wesens und lässt verschiedene Ausformungen des Nomaden (sei er Vertriebener, Exilierter, Deportierter, Arbeitsmigrant, aber auch Tourist) als allgemeinmenschliche Hypostasen auftreten. Dabei entwickelt der Autor ein Paradigma, das das Bewegliche, Provisorische, Übergängliche, Flüssige aufwertet, indem in der Nicht-Sesshaftigkeit eine besondere Freiheit entdeckt wird. Eine der Kernaussagen, von denen ich in meinen Überlegungen ausgehen möchte, hat den Vertriebenen als *Entwurzelten* und sein Verhältnis zu den Wurzeln in Sicht.

Vertriebene sind Entwurzelte, die alles um sich herum zu entwurzeln versuchen, um Wurzeln schlagen zu können. Und zwar tun sie dies spontan, einfach weil sie vertrieben wurden. Es geht dabei um einen gleichsam vegetabilischen Vorgang, den man vielleicht beobachten kann, wenn man versucht, Bäume umzupflanzen. Es kann jedoch geschehen, dass sich der Vertriebene dieses vegetabilischen, vegetativen Aspekts seines Exils bewusst wird. Dass er entdeckt, dass der Mensch kein Baum ist. Und dass vielleicht die menschliche Würde eben darin besteht, keine Wurzeln zu haben. Dass der Mensch erst eigentlich Mensch wird, wenn er die ihn bindenden vegetabilischen Wurzeln abhackt. Im Deutschen gibt es das gehässige Wort „Luftmensch“. Der Vertriebene kann entdecken, dass „Luft“ und „Geist“ nah verwandte Begriffe sind und dass daher „Luftmensch“ Mensch schlechthin bedeutet (vgl. Flusser 2000: 107).

In der Wurzellosigkeit entdeckt Flusser eine menschliche Würde, eine Möglichkeit, die verletzte Identität in Form einer neuen auszuhandeln und wiederherzustellen oder zu erfinden. Auf diesen Gedanken möchte ich mich im Folgenden berufen: Der Mensch sei kein Baum, der ständig auf Wurzelschlagen, auf die Orientierung an einem Boden angewiesen sein sollte. Von diesen Überlegungen ausgehend möchte ich dem Paradigma der Wurzellosigkeit auch die Metaphern der Luft- oder Flugwurzeln zuordnen, die sich geschichtlich und literarisch in Verbindung mit dem jüdischen Schicksal belegen lassen. So werde ich im Folgenden dieses Paradigma über die Erkenntnisse der jüdischen

Studien hinaus als dieses *modus videndi* als Denkstruktur, *forma mentis* und Annäherungsversuch zum Themenkomplex Migration-Nomadentum-Nicht-Sesshaftigkeit vorschlagen¹ und auf ausgewählte Texte von Paul Celan anwenden. Auf diese Weise werden sowohl neue Anwendungsbereiche eines Forschungsparadigmas ausgeleuchtet und zugleich möchte mein Beitrag bisherige wissenschaftliche Zugänge zum Celanschen Werk ergänzen.

Wenn uns die heutige Welt eine Ontologie des Nomadentums zuschreibt, warum wäre eine Anthropologie der *Wurzellosigkeit* nicht vorstellbar? Meiner These nach eignet sich das Paradigma der Wurzellosigkeit als Forschungskategorie und Beschreibungsmodell zum Herangehen an Phänomene wie Exil und Vertreibung, aber auch an gegenwärtige Mobilitätserscheinungen wie Migration, kulturelle Durchdringung, Globalisierung. Vor allem bietet sich dieses Muster im Hinblick auf die Untersuchung dynamischer Prozesse an, die Bewegung, Mobilität, Zustandsänderung, Entwicklung voraussetzen. Und zwar auch nicht zuletzt deswegen, weil der Begriff die Erkenntnisse der Transkulturalitätsforschung und das transgressive Potential von Kulturen in ihren textualisierten Erfahrungen aufwertet.

3. Zur Poetik der Wurzellosigkeit bei Paul Celan

3.1. Herangehen, Begriffliches, Forschungsziele

In den bisher wenigen Studien, die ausdrücklich der Wurzel-Metapher bei Celan gewidmet wurden, wiegt die motivisch-geschichtliche und metaphrologische Deutungsperspektive unter Berücksichtigung der Shoa- und Holocaust-Forschung vor. Deswegen soll mit der vorliegenden Arbeit ein kulturwissenschaftliches Forschungsparadigma vorgeschlagen werden, das einen komplementären Zugang zum vielschichtigen, polyphonen Œvre Celans anbieten kann und die bisherigen Erkenntnisse ergänzen soll. Im Folgenden nehme ich mir also vor, anhand von ausgewählten Texten (sowohl Gedichte als auch theoretische Überlegungen) einen Einblick in die Thematisierung der Wurzellosigkeit im Werk Celans anzubieten. Mit konkreter Anwendung auf seine Texte werde ich unter ‚Wurzellosigkeit‘ unterschiedliche Grade der *Boden-wurzellosigkeit* bzw. *Luft-wurzelhaftigkeit* feststellen und untersuchen.

Bei meiner Auswahl hat sich herausgestellt, dass die thematisch relevanten Gedichte aus der Schaffenszeit nach 1963 und aus den Bänden *Die Niemandrose* und *Atemwende* stammen. Mein Vorgehen macht eine

¹ Siehe dazu meine Studien *Von Orchideen und Migranten: Überlegungen zu einer Anthropologie der Wurzellosigkeit* (2019a) und *Orchideen als kulturelle Metapher für Migranten und Flüchtlinge* (2019b).

Spannung in der Auseinandersetzung mit der Wurzel-Metapher in Celans Lyrik erkennbar. Dabei lassen sich in der diachronen Untersuchung unterschiedliche Grade der ‚Wurzelhaftigkeit‘ feststellen, die im Laufe der Zeit wachsende Zuspitzungen erfahren und in manchen Texten radikalisiert werden. Wissenschaftlich werde ich diese Entwicklung anhand von zwei Poetiken verfolgen, zuerst einer Botanopoetik und dann einer Luftpoetik, die bis zu einem Zeitpunkt getrennt wirken, sich aber dann überschneiden und schließlich in den Bildern der Luft- und „Flugwurzel“ (der letztere Begriff taucht in Celans Lyrik explizit auf) auf eine radikale Wurzellosigkeit hinweisen und einander ablösen.

3.2. Jüdisches Dasein: Entwurzelung, ‚Luftmenschen‘. Zu einer Aufwertung der ‚Wurzellosigkeit‘

In der *Meridian*-Rede spricht Celan von der Kunst, die auch die „Gabe der Ubiquität“ (Celan 1983: 190) besitze. Auch wenn das Gedicht, wie ferner postuliert wird, „einsam und unterwegs“ (ebd.: 198) sei, sind diese zwei anscheinend als Attribute der Abgeschiedenheit und Heimatlosigkeit auf ihr schöpferisches Potential zu überprüfen. Heimat und Exil werden zu „Elementen eines narrativen Prozesses“ (Kuhlmann 1999: 203), der Textualisierung einer Erfahrung, die in der Dichtung bewältigt wird, so lässt sich mit George Steiner behaupten, „the text is home“ (Steiner 1996: 307).

Und dies in doppelter Hinsicht: sowohl auf ästhetischer als auch auf kulturgeschichtlich-sozialer Ebene, denn Celans Poetik des Dialogs möchte unbedingt auch die historische Dimension der Kunst berücksichtigen. Und das Gedicht suche, so geht die oben angesprochene Textstelle weiter, auch einen gewissen Ort, der dieser Einsamkeit und des Unterwegsseins entstammt und der „ins Offene und Leere und Freie“ (Celan 1983:199) hinweist.

Das Exil als konstitutives, identitätsstiftendes, ‚normales‘ Merkmal des jüdischen Daseins (Braese 2013: 11) prägt gewisse Elemente der Selbstverortung ein, die sich bei Celan in Gedächtnis, Gespräch und Gedicht (Villwock 2012: 400) niederschlagen. Lyotard hebt in seiner Studie *Heidegger and „the jews“* die *anamnesis*-Kategorie hervor, wenn er zwischen Juden und Nicht-Juden unterscheidet und das Schicksal der Juden als „Nicht-Volk von Überlebenden“ bezeichnet (Lyotard 1990: 93). In diesem Zusammenhang tritt die Bedeutung der ursprünglichen Zugehörigkeit („authenticity of any primary roots“) (ebd.) zugunsten einer gemeinsamen, schicksalshaften und gemeinschaftlichen legitimierenden Pflicht von *anamnesis* in den Hintergrund. So gesehen zeichnet sich das Judentum als offene Kategorie (Hammerschlag 2010: 8) aus und darüber hinaus eröffnet die Wurzel-Metapher (vor allem als

Luft- oder Flugwurzel) neue semantische Räume, die auf eine Poetologie der Offenheit, der Aufwertung des Fremdseins und Einzeldaseins hinweisen. Auf diese Weise, so meine These, kommt der Entwurzelung und Wurzellosigkeit im Werk Celans eine zentrale Rolle als Kategorie der Öffnung zu, die ich nicht auf die bereits eingehend untersuchte Beziehung zum Judentum hin untersuchen möchte, sondern in Verbindung mit einer Ästhetik und Poetologie der Grenzüberschreitung und Autonomisierung der Sprache, der Kunst und vor allem des Subjekts, die zu den Kerngedanken der modernen Dichtung gehören. In der Dichtung vollzieht sich ein Transsubstantiationsvorgang, der auch eine Aushandlung im Hinblick auf die beraubte Identität und problematische Verortung mit sich bringt. Erst in dem Text wird eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Vergangenheit möglich, die zu einem manifesten Reterritorialisierungsakt führt. Diese im Text ausgehandelte Verortung ist Ausdruck einer neuen Identitätskonstruktion, der die Entwurzelung im Sinne einer Loslösung von traumatischer Geschichte und Verselbständigung eines autonomen Subjekts zugrunde liegt.

An sich war die Verbindung zwischen Judentum und Luft schon vor der Nazi-Zeit bekannt. „Luftmenschen“ wurde um 1900 zu einer Kollektivmetapher, einer literarischen, wissenschaftlichen und politischen „Kollektivkonstruktion“ (Berg 2014: 196), die ursprünglich in den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts in der jiddischen Literatur Osteuropas belegt war und dann vor allem nach 1918 antisemitische Vorstellungen und Vorurteile nährte. Die aus der jüdischen Geschichtserfahrung bekannte Bodenlosigkeit, verbunden mit dem diasporischen, ortlosen, unverwurzelten, ‚schwerelosen‘, schwebenden Dasein und der ostjüdischen Armut entwickelte sich zu einem Topos, was zur Etablierung des Luftmenschen-Begriffs als stigmatisierendem „Synthesebegriff“ und „Wahrnehmungsvehikel“ (ebd.: 23-34) führte. Das in der Literatur längst belegte Motiv des ewig wandernden Juden samt einem Gefolge von Stereotypen und Vorurteilen mag ebenfalls zu dieser Fremdzuschreibung beigetragen haben. Zu der Geschichte klischerter Fremdbilder gehört auch die Tatsache, dass Phänomene sozialer Dynamik wie Migration und Auswanderung, die bereits im 19. Jahrhundert und nach der Jahrhundertwende auf deutschsprachigem Gebiet üblich waren, oft auch auf die Juden bezogen wurden.

Diese Ahasverus-Figur nimmt übrigens in der Weltliteratur die Umrisse einer poetologischen Metapher an und in diesem Fall stellt Celans Werk auch keine Ausnahme dar. Wenn Celan den Einsamkeits- und Unterwegsseinscharakter seiner Dichtung in der *Meridian*-Rede *expressis verbis*

hervorhebt, so findet diese Überlegung in den lyrischen Texten einen unverkennbaren Niederschlag. Der Jude als ewiger Flüchtling, Migrant, Verbannter, Vertriebener ist aber nicht nur Außenseiter und Opfer, sondern auch Grenzgänger und Grenzüberschreitender, an seiner Gestalt lässt sich eine Poetologie der Transgression als Gegendiskurs zu den politischen und sozialen Stigmatisierungen bilden. Jürgen Lehmann identifiziert in Celans Dichtung drei Arten der Grenzüberschreitung: eine Verschmelzung verschiedener Sinnebenen und sprachlichen Kontexten, eine intertextuelle und eine sprachliche, in dem ‚Übersetzen‘ diskursiver in poetische Rede (Lehmann 1993: 123). Nun könnte man dabei ein den Texten innewohnendes Verlangen nach Selbstständigkeit und Reterritorialisierung ablesen, das für das Schaffen im poetischen Werk einer neuen Heimat, um auf Steiner zurückzukommen, verantwortlich ist. Mit anderen Worten nutzt Celan das Potential der Luftmenschen-Metapher so aus, um eine abwertende diskursive Fremdzuschreibung in dichterische Sprache einfließen zu lassen und sie poetisch zu verklären und umzuwandeln. Diese Reterritorialisierung findet in der ästhetischen Auseinandersetzung mit den zugefügten Entterritorialisierungsakten statt und in der Spannung und Dynamik zwischen diesen zwei identitätsstiftenden Prozessen wird eine Neuverortung erzeugt. Die Entwurzelung wird auf diese Weise als Ausgangslage, Auslöser und konstitutiver Faktor dieser neuen Identitätszuschreibung verwertet. In der Verselbständigung des Subjekts durch die Loslösung von bodenständigen Wurzeln wird eine neue Würde entdeckt.

Auch bei Derrida sind in seinen Kommentaren zu Levinas Hinweise auf die Dynamik der Wurzellosigkeit zu finden, überdies plädiert er für eine „revalorization of alienation“ (Hammerschlag 2008: 18). Mit dem Verzicht auf das Selbst, auf Boden und Besitztümer verbindet Derrida auf den Spuren von Levinas absolute ethische Verantwortlichkeit, die auf Entsagung und Selbstopferung zurückzuführen sei (Derrida 1996: 96). Als Vorbild dessen sieht er die Figur Abrahams an, der in der Begegnung mit Gott bereit ist, ihm seinen einzigen Sohn zu opfern. Überhaupt betrachtet Levinas diese Begegnung mit dem Anderen als Dialog (auch mit einer möglichen Transzendenz), der in der Lyrik Celans seinen Umschlag in Dichtung erfährt, wobei die durch Offenheit, Relativität, Wandelbarkeit gekennzeichnete angesprochene Wirklichkeit einer Verwandlung unterzogen wird. Aber diese Begegnung mit dem (göttlichen) Anderen bedeutet zugleich, Levinas zufolge, auch eine Erfahrung der Entwurzelung. Verzicht, Selbstopferung und Entwurzelung seien also drei Begriffe, die in ihrer Spannung einerseits auf das Bild des auserwählten Volks

zurückgehen, andererseits Verfolgung, Vertreibung und Unterdrückung des jüdischen Subjekts durch einen Spiritualisierungsakt rechtfertigen. Derrida erinnert sich weiter, dass Levinas den Juden als Verneinung der Wurzelhaftigkeit („negation of enrootedness“) bezeichnete (Derrida 1999: 70).

3.3. Von einer Botanopoetik zu einer Luftpoetik

3.3.1. Botanopoetik

Wenn man Celans Lyrik auf die Naturdarstellungen und die Funktion natürlicher Landschaften untersucht, so lassen sich oft Naturrelikte, stilisierte Gemälde in Form von *nature morte*, „artifizielle Arrangement[s]“ feststellen, in denen das Leben „abstrakte[n] Formprinzipien“ unterworfen wird (Janz 1976: 94-95). Natur zeichnet sich als „Material allegorischer Intentionen“ (ebd.: 31) ab, die in der Landschaft ‚vertextet‘ werden (Szondi 1972: 50). Karg, dürr oder wüst, mit Steinen, Mineralien oder Kristallen versehen, ist die Natur selten animiert (dazu ausführlich Rădulescu 2016). Aus dieser Tradition der Geopoetik geht aber eine Luftpoetik empor, denn nicht selten und vor allem nach dem Band *Atemwende* wird der Akzent nicht auf Monolithe, sondern auf „Aerolithen“ verschoben (Groves 2011: 470).

In dem nach dem Treffen mit Adorno in Engadin verfassten Text *Gespräch im Gebirg* wird dem gemeinsamen Schweigen zwischen zwei Juden, einem Stein und zwei Pflanzen, dem Türkenbund und der Rapunzel, ein Denkmal gesetzt. Im Text wird ein Weg durch die fremde Natur, die sich als „abstrakte Gedankenlandschaft“ (Villwock 2012: 408) auszeichnet, beschrieben. „Dort oben im Gebirg“ (Celan 1983: 169) herrscht in einem stilisierten kargen Raum des Alleinseins Stille, denn „der Jud und die Natur, das ist zweierlei, immer noch, auch heute auch hier“ (ebd.). Diese schiere Trennung zwischen den zwei Bereichen, Mensch und Natur, die auch in Celans Lyrik vorhanden ist und die von der transzendentalen Obdachlosigkeit des Ich Zeugnis ablegt, verzeichnet auch den Bruch mit der bei der Schöpfung vorgegebenen göttlichen Ordo. Dort oben im Gebirg, in einer nur von Steinen und diesen zwei Pflanzen bevölkerten Welt, die ihrerseits zu Chiffren der Einsamkeit werden, wird das Alleinsein eben geteilt, multipliziert und ihr Potential aufs Beste verwertet. Noch andere Gebirgspflanzen und -bäume, die auf dem Weg auftauchen, sind imstande, die Stimmung zu animieren. Die mit ausgespreizten, zwittrigen, zerschlitzten Kronblüten stehende Heilpflanze *Dianthus superbus* bedarf keiner vegetabilen oder menschlichen Gesellschaft, denn sie ist hermaphroditisch. Die Prachtnelke scheint ebenfalls in sich selbst genugsam zu ruhen, indem die bei den beiden Blumen schon im Namen angekündigte superlative Schönheit keinen

Niederschlag in ihrem äußerlichen Aussehen findet, hingegen weist sie auf die alleinstehende, selbstsüchtige *superbia* hin. Ähnlich verhält es sich auch mit den zwei Bäumen, der Lärche und der Zirbelkiefer, die senkrechte und stille Bewahrer und Zeugen der Einsamkeit, der unmöglichen Kommunikation sind. Und diese ahasverische Vereinsamung, die sich auch auf den Naturbereich überträgt, bereitet den Weg zu sich selbst. Der Text endet mit dieser Hoffnung und macht bis zum Schlusswort „oben“ auf die Vertikale des Berges und indirekt auf die verdünnte Luft aufmerksam, die den Zugang zur Transzendenz ermöglichen sollen.

Auch im berühmten Gedicht *Todtnauberg*, geschrieben nach Celans Begegnung mit Heidegger, bietet eine Berglandschaft den Anlass zum Nachdenken über das Judenschicksal und zugleich über die Frage der auch in diesem Fall nicht gelungenen Kommunikation. Thematisiert wird der Verlauf einer Nicht-Begegnung samt der enttäuschten Hoffnung auf einen Dialog, wo das Schweigen des Philosophen das traurige Räsonieren über eine „krude“ Erfahrung veranlasst, die vom Gesprächspartner nicht geteilt wird, aber in ihrer Einzelheit der vereinzelt Subjektivität eine besondere Würde erhält. Die Nebeneinanderstellung von Arnika und Augentrost, mit denen das Gedicht anfängt, täuscht über die Möglichkeit eines symbiotischen Verhältnisses hinweg. Bei ihrem Anblick wachsen die zwei Heilkräuter tatsächlich zusammen, erst im Unterirdischen ist ihr halbschmarotzerhaftes Verhältnis zu entdecken, denn bei aller mit seinem Namen verbundenen Erwartung einer beruhigenden, freudespendenden Wirkung – versprochen auch von *euphrasia*, ‚Freude‘, ‚Vergnügen‘ dem aus dem Griechischen entlehnten botanischen Gattungsnamen (Genaust 1976: 11) – verfügt der Augentrost über Saugwurzeln, die der Nachbarpflanze Arnika die Nährstoffe entnehmen. Im Fall von Arnika ist die Etymologie unklar: Wenn man mit einer Entlehnung aus dem Griechischen *arni*, ‚Lamm‘, spekuliert, stößt man auf ein ausdrückliches Opfer-Täter-Verhältnis, was die Entscheidung Celans für eine andere Blumenkonstellation erklärt. Es mag also nicht wundern, warum dieser Beziehung voller Kompromisse die alleinstehende Orchis vorgezogen wird. Das Paar „Arnika und Augentrost“ wird mit dem Duett „Orchis und Orchis“ ersetzt oder abgelöst, wobei das ergänzende Adverb „einzeln“ kein gemeinsames Dasein, sondern nur eine Wiederholung und Reduplizierung der Vereinzelung hervorhebt. Derrida definiert diese Begegnung mit dem Anderen in *Shibboleth* als „ineluctable singularity out of which and destined for which the poem speaks; in its otherness and its solitude.“ (Derrida 2005: 9) Die Orchis wird als Chiffre des Einsamen, das selbständig und autark ist und der Gemeinschaft anderer nicht bedarf, eingesetzt: Die Orchis verfügt

neben Nährwurzeln über Wurzelknollen, die als Vorratsspeicher dienen. Zugleich aktualisiert die Metapher in ihrer Ambivalenz das Schicksal des Außenseiters und Entwurzelten, das durch die spiegelhafte Wiederholung eine Verdopplung ins Ungewisse und Zeitlose erfährt. Denn in der Fachforschung wird auf die griechische Herkunft des Wortes „Orchis“ hingewiesen, *órchis*, ‚Hoden‘ (wegen der zwei Wurzelknollen), deswegen trägt die Blume im Deutschen den Namen ‚Knabenkraut‘ (u.a. Pöggeler 1986: 265; Gellhaus 2002: 171; May/Goßens/Lehmann 2008: 257), was z.B. in *Todtnauberg* zur Aufwertung des Alleinseins einer sich selbst fütternden Pflanze führt, die dank ihrer besonderen Luftwurzel auch an einen anderen Ort umgepflanzt werden kann. Es ist anzumerken, dass Celan den botanischen Gattungsnamen „Orchis“ und nicht den Terminus „Orchidee“ und auch nicht explizit das deutsche Wort „Knabenkraut“ verwendet, womit auch heutzutage heimische Orchideenarten in Deutschland bezeichnet werden (Sauerhoff 2001: 41).

Im Gedicht *Von der Orchis her* gilt dem angesprochenen Gegenüber die Aufforderung, sich von der Orchis zu entfernen: „Von der Orchis her - / geh“, damit „wir beide noch immer besitzen/ an Sprache,/ an Schicksal.“ (Celan 1975 II: 64) Somit wird die Metapher zum Übersetzungsvehikel der traumatischen Leidensgeschichte Israels, der diskursiv beraubten Identität und Sprache, die aber in der Dichtung neu verortet werden. Das Gedicht spielt mit der Doppeldeutigkeit des Orchis-Bildes und konstruiert in der poetischen Welt eine ästhetische Erwiderng zu der diskursiv zugefügten Gewalt. Wenn das Orchis-Bild textuell die Entwurzelungserfahrung wiederaufnimmt und in seinem Alleinsein die schicksalshafte Isolierung der Judenexistenz nachahmt, so wird diese diskursive denotative Selbstausslegung dichterisch *ad absurdum* geführt und lässt eine Gegenrede entstehen, die eine Lanze für die Dignität des Einzelnen bricht, dem in der Sprache der Poesie eine neue Heimat, neue Ausdrucksmöglichkeiten und vor allem eine neue Identität gewährt werden.

Aber die Orchidee an sich ist eine in der europäischen Naturlandschaft fremde Pflanze. Noch fremder als die Villém Flusser in einem französischen Park auffallende Libanon-Zeder, über deren nur geographisch aufgezwungene Fremdheit der Philosoph sich wundert, denn sonst scheint sie der europäischen Parklandschaft „total angepaßt“ zu sein. (Flusser 2000b: 42) Sie wurde von den fernen Ländern Asiens, Ozeaniens oder Afrikas ‚kolonisiert‘ – wir können gerne in diesem Zusammenhang den Begriff von Deleuze und Guattari in ihrer *Rhizom*-Studie (Deleuze/Guattari 1992) übernehmen und behaupten, dass Orchideen somit ‚reterritorialisieret‘ wurden. Orchideen verfügen tatsächlich über eine rhizomatische Struktur und bilden in der Botanik *expressis verbis* genannte Luftwurzeln, denn die meisten von ihnen wachsen in ihrem

natürlichen Umfeld im tropischen Regenwald nicht auf festem Boden, sondern auf anderen Pflanzen, auf der Erde oder auf Felsen oder Steinen, jedoch nicht als Schmarotzer. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der belesene Celan über diese Kenntnisse nicht verfügte, bevor er die Orchis-Metapher in seiner Dichtung einsetzte. In Anlehnung an Deleuze und Guattaris Rhizom-Theorie kann man nochmals dafür argumentieren, dass die Orchidee (dank ihrer Rhizombildung, Luftwurzeln und Exotendaseins) bzw. die Luftwurzel als Motiv und Metapher bei Celan eine Poetik der Grenzüberschreitung, Reterritorialisierung, Aufwertung des Fremdseins und schließlich einer Neuverortung im Spannungsverhältnis zwischen Geschichte und Dichtung unterstützen (vgl. Rădulescu 2019a: 179).

3.3.2. *Luft; Luft- und Flugwurzel*

Bei Hannah Arendt wird anhand der Wurzel als Exil-Metapher des Jüdischen das problematische Verhältnis zwischen den Vertriebenen und den Daheimgebliebenen veranschaulicht. Beide Gruppen der Betroffenen leiden in der Tat unter Heimatverlust als Entwurzelung, der von einem intersubjektiven Schicksal zeugt (vgl. Trčka 2018: 109).

Die Einen, die Verjagten, ließen meist ihre Wurzeln zurück, sind gleichsam abgerissen, also wurzellos im exakten Sinne von ‚ohne Wurzeln‘. Für die, denen es gelang, ihre Wurzeln mitzunehmen, sind diese nun ohne den Boden, in dem sie wurzelten, nicht mehr tragfähig, und sie haben sie sich darum gleichsam an den Schuhsohlen abgelaufen. Den Anderen, die zu Hause bleiben durften, ist der Grund und Boden, in dem sie wurzelten, unter den Füßen weggespült worden. Ihre Wurzeln liegen bestenfalls offen zutage und werden doppelt verzehrt: durch Verkümmern des nährenden Bodens beraubt und durch die Helle der Sichtbarkeit selbst, durch den Mangel am schützenden Dunkel (vgl. Arendt 2003: 39, in Trčka 2018: 109).

Diasporische Existenz sowie Enklavendasein werden beide von der Gefährdung der Wurzeln geprägt und dadurch neu definiert. In beiden Fällen findet ein Gewaltakt statt, der sie einem hohen Verletzbarkeitsgrad aussetzt, ohne dass die Betroffenen sich ihm widersetzen können. Umso mehr entsteht in diesem Zusammenhang das Bedürfnis nach der Rettung des Selbst. Wenn Wurzeln auf dem Boden keine günstigen Lebensbedingungen mehr haben, dann wird von Celan der Versuch gewagt, sie in der Luft anzusiedeln. Denn Flug- oder Luftwurzeln haben die besondere Eigenschaft, an variable Orte ein- oder verpflanzt zu werden und dort anzuwachsen. Die Luft bietet sich als pneumatischer, lebensgünstiger Raum ausgezeichnet an, doch in ihrer Ambivalenz scheint sie das Judenschicksal dramatisch zu veranschaulichen, wenn man an den Celanschen bekannten Ausdruck „ein Grab in der Luft“ denkt, welcher von Historikern nicht für eine Metapher, sondern für eine Beschreibung

wirklicher Verhältnisse und „Umkehrung aller Ordnungen und Werte“ gehalten wird (Berg 2014: 191). Diese Deplatzierung der Wahrnehmung hängt wohl mit dem in der *Meridian*-Rede beschriebenen Perspektivwechsel zugunsten einer antigravitativen Umkehrung zusammen: denn „wer auf dem Kopf geht, der hat den Himmel als Abgrund unter sich“ (Celan 1983: 195); und: „Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten“ (ebd.). Und das, weil die Luft allein Ubiquität zulässt und eine Alternative zur tektonischen Unbeständigkeit der Erde anbietet.

„In der Luft, da bleibt deine Wurzel, da,/ in der Luft“ (Celan 1975 I: 290) – so beginnt das letzte Gedicht im Band *Die Niemandrose*. Das dem Element Luft gewidmete Kapitel in Gernot und Hartmut Böhmes *Werk Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente* trägt überraschenderweise die Überschrift *Die Luft und die Einsamkeit* und macht auf mindestens drei, für Celans Luftpoetik relevante, aber zugleich auch plurivalente und teilweise widerspruchsvolle Merkmale aufmerksam: die Orientierungslosigkeit, das Gas bzw. den Schwebezustand und ihre lebensspendende Funktion:

Die Luft ist das unsichtbare Element. Sie ist unsichtbar, ungreifbar, es gibt in ihr keine Orientierung. Nicht zufällig wird sie von Paracelsus auch mit dem Chaos schlechthin identifiziert – Chaos, ein Ausdruck, aus dem später bei van Helmont der Terminus „Gas“ gebildet wurde. Als Lebewesen ordnet uns Paracelsus auch dem Medium Luft zu. Wir sind Luftwesen. Aber anders als die Vögel können wir uns in der Luft nicht frei bewegen. Wir sind vielmehr an die Erde gebunden und bedürfen ihrer zum Stand und zur Orientierung. (Böhme/Böhme 2010: 291, m.H.)

Die Luft ist also ein das menschliche Dasein kennzeichnendes Element, das seine Paradoxien auch gut widerspiegeln kann. Indem die Autoren auf gewisse physikalische Zustände hinweisen, lassen sie an ihnen philosophische und historische Metaphern erkennen, an denen jüdisches Schicksal abzulesen ist (Gas, Luftmenschen) und welche darüber hinaus einen ontologischen Rahmen beschreiben, der sich in die Dichtung anhand einer Luftpoetologie übersetzen lässt.

Ähnlich wie in dem erwähnten *Gespräch im Gebirg* kommt auch im Gedicht *Radix, Matrix* ein Dialog mit dem Stein zustande, wobei die Anrede eines immer gesuchten Gegenübers ursprünglich im Geologischen angesiedelt wird, um dann zur Botanik und einer eigenartigen Aerologie überzugehen. Das Gespräch thematisiert wieder das Judenschicksal und möchte ahasverisches Dasein und Shoah in eine Schöpfungsgeschichte einbetten, die durch den Rückgriff auf eine persönliche Mythologie des jüdischen Volkes eine verlorene Transzendenz wieder ins Leben rufen soll.

Wer,
wer wars, jenes
Geschlecht, jenes gemordete, jenes
schwarz in den Himmel stehende:
Rute und Hode –?

(Wurzel.
Wurzel Abrahams. Wurzel Jesse. Niemandes
Wurzel – o
unser.)

(Celan 1975 I: 239)

Unmöglich, beim Lesen dieser Zeilen das Orchisbild zu übersehen, die ganz deutlich vom Judenvolk, seiner Abstammung („Hode“, hier im Sinne von Samen) und darüber hinaus, in Anlehnung an das Orchisbild, vom Einzelgängertum und Bestraftwerden („Rute“) handeln. Was die folgenden Verse auch bestätigen, indem auf alttestamentarische Stammesväter hingewiesen wird, um dann gleich eine tausendjährige Geschichte im Holocaust vernichtet zu sehen. Diese Deplatzierung wird anhand der gravitativen Umkehrung möglich, als die Wurzel gegen den Himmel ragt. Die natürliche Bedeutung der Wurzel als Sinnbild kultureller, ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, Sym-Biose und Verwandtschaft wird bis zu ihrer Verneinung umgekehrt, es kommt zu einem „zero-root“, „botanical nothingsness and interrupted fertility“ (Wampole 2016: 50). In der ‚Stunde Null Ausschwitz‘ hat eine Entwurzelung stattgefunden, die selbst den Wunsch, durch Erinnerung an eine identitätsstiftende Mythologie Herkunft und Heimat zurückzugewinnen, obsolet macht. Und daraus speist sich die Notwendigkeit, das tradierte Wurzel-Bild rückgängig zu machen und stattdessen nach anderen identitären Anhaltspunkten zu suchen. Dem Abschied von der Wurzel liegt jedoch ein rettendes Potential zugrunde, denn die „Rute“ steht für die ermordete Mutter oder die Zornesrute und zeichnet die Existenz der Juden als „von der Wurzel her bedrohtes Volk“ (Felstiner 2010: 231). An sich weist das Gedicht eine Wurzelstruktur auf und zeugt auch von einer sprachlichen Entwurzelung (vgl. Hamacher 1985). So bietet sich das Moment geistiger Verwurzelung im Wort, die „schöne Wurzellosigkeit des frei schwebenden Intellekts“ (Liska 2011: 180-181) als Alternative an.

Auf diese Weise wird die bisher eingesetzte Botanopoetik explizit von einer Luftpoetik ergänzt, wenn das Bild des mit den Wurzeln in der Luft, im Himmel hängenden Baums auftritt. Er steht „schwarz in den Himmel“ und das Gedicht endet mit den Versen

Hinab
ist die eine der wild
blühenden Kronen

(Celan 1975 I: 240).

So verspricht das von Celan übernommene Bild der Luftwurzeln, den Kontakt mit der Transzendenz wiederaufzunehmen und auf diese Weise die mit Ausschwitz einsetzende Zäsur in dem jüdischen Schicksal zu überwinden. Wo die Wurzeln Abrahams und Jesse abzusterben drohten, zeichnet sich der im Himmel wurzelnde Weltbaum mit blühenden Kronen ab. Wie im Titel angedeutet, ist Wurzel („radix“) zugleich auch Matrix: Wo in vielen Weltmythologien hauptsächlich die Mutter Erde als lebensspendende Quelle, Herkunft und Nährboden von allem Lebendigen angesehen wird, verortet Celan diese Matrix im Himmel.

Derselben Herangehensweise bleibt auch das Bild des Flimmerbaums im gleichnamigen Gedicht verpflichtet, das eine Verwandtschaft mit der dank des Gedichts und des gleichnamigen Bands *Sprachgitter* berühmt gewordenen Chiffre des „Flimmertiers“ aufweist. Das eine unentschiedene Stufe zwischen Pflanzen- und Tierreich bezeichnende Flimmertier soll die uralten Anabasis-Bestrebungen der Wesen bezeichnen, deren Ent-wicklung in der ‚Stunde Null nach Ausschwitz‘ gestoppt wurde (vgl. Birus 2008: 211).

Schwarz und unendlich, so hing,
o hing er weltabwärts.

(Celan 1975 I: 233)

Diese antigravitative Umstellung schreibt der Luft eine besondere Funktion zu, einmal als Ort der Transzendenz und der möglich gewordenen Begegnung mit ihr, und dann als nach dem Holocaust erkämpfter Lebensraum der fahrenden Ahasverus-Söhne. So werden auch ihre Artikulationen der Heimatlosigkeit auf einen Fluchtpunkt gebracht und in diesem Raum verortet, der eigentlich für ihre in der Luft wurzelnde und dort wiedergefundene Heimat steht. So entsteht *Das aufwärtsstehende Land* (Celan 1975 II: 70), ein Bereich, der sich leicht als Zwischenraum bezeichnen ließe, „rissig“, wie im gleichnamigen Gedicht postuliert wird, aber auch porös und fließend. Dieses Land wird durch ein einziges Attribut gekennzeichnet: Es ist „mit der Flugwurzel“ da und dieser wächst „Steinatem“ zu. Das Land tritt an die Stelle des Flimmerbaums, des großen kosmischen abwärtshängenden Baums, und die Flugwurzel mit Steinatem ist da, um den Himmel mit der Erde zu verbinden. Zugleich befindet sie sich in Bewegung und hofft auf Kommunikation, welche dank des Steinbilds möglicherweise erschwert oder im Schweigen erfolgen kann.

Auf diese Verkehrung der Welt antwortet Celan durch die *ad absurdum*-Führung des medusenhäuptigen, statischen, statuenhaften Monologs mit der Realität. Somit erlebt sie den Umschlag in dialogische Dichtung (vgl. Fassbind 1995: 101-103), die den verstörten, von Adorno als nach Auschwitz für unmöglich gehaltenen Dialog mit der Geschichte (und der Transzendenz) ins Gedicht wiederaufnimmt. Die deterritorialisierte, entwurzelte, auf den Kopf gestellte und gehende Lyrik Celans, die Zwischenräume zwischen Wort- und Zeichenelementen (vgl. Bogumil-Notz 2020: 11) schafft, findet in der Einsamkeit und Luftwurzeltätigkeit bzw. Bodenwurzellosigkeit seiner Botano- und Luftpoetik eine menschliche und ästhetische Autonomie, die eine Reterritorialisierung im Wort und Geist verwirklichen.

Literatur:

- ADORNO, Theodor W., 1951: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- APPADURAI, Arjun, 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- ARENDDT, Hannah, 2003: *Denktagebuch: 1950 bis 1973, Bd. I*, hg. v. Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München, Piper.
- BALTES-LÖHR, Christel, 1998: *Frauen in der Migration: Dekonstruktivistische Analyse der Begriffe „Identität“ – „Migration“ – „Raum“*, in Renate von Bardeleben und Patricia Plummer (Hg.), *Perspektiven der Frauenforschung: Ausgewählte Beiträge der 1. Fachtagung Frauen-/Gender-Forschung in Rheinland-Pfalz*, Tübingen, Stauffenburg, S. 81-97.
- BERG, Nicolas, 2014: *Luftmenschen: Zur Geschichte einer Metapher*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BIRUS, Hendrik, 2008: *Kommentar zu „Sprachgitter“*, in: Markus May, Peter Goßens und Jürgen Lehmann (Hg.), *Celan-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler, S. 209-224.
- BOGUMIL-NOTZ, Sieghild, 2020: *Paul Celan: Die fortschreitende Erschließung der Wirklichkeit beim Schreiben*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- BÖHME, Gernot, BÖHME, Hartmut, 2010: *Feuer, Wasser, Erde, Luft: Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München, Beck.
- BRAESE, Stephan, 2013: *Deutsche Sprache, jüdisches Exil – Optionen von „Identität“ nach 1933*, in Hans Otto Horch, Hanni Mittelmann und Karin Neuburger (Hg.), *Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945*, Berlin/Boston, de Gruyter, S. 7-16.
- CELAN, Paul, 1975: *Gedichte in zwei Bänden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- CELAN, Paul, 1983: *Gesammelte Werke in fünf Bänden, Dritter Band*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, 1992: *Einleitung: Rhizom*, in dies., *Kapitalismus und Schizophrenie: Tausend Plateaus*, Berlin, Merve-Verlag, S. 11-42.

- DERRIDA, Jacques, 1996: *Gift of Death*, aus dem Franz. v. David Wills, Chicago, University of Chicago Press.
- DERRIDA, Jacques, 1999: *Adieu to Emmanuel Levinas*, aus dem Franz. v. Pascale-Anne Brault, Stanford, Stanford University Press.
- DERRIDA, Jacques, 2005: *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, hg. v. Thomas Dutoit und Outi Pasanen, New York, Fordham University Press.
- FASSBIND, Bernard, 1995: *Poetik des Dialogs: Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas*. München, Fink.
- FELSTINER, John, 2010: *Paul Celan: Eine Biographie*, Deutsch von Holger Fliessbach, München, Beck.
- FLUSSER, Vilém, 2000a: *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin/Wien, Philo Verlag.
- FLUSSER, Vilém, 2000b: *Vogel Flüge: Essays zu Natur und Kultur*, aus dem Portugiesischen von Edith Flusser, München/Wien, Hanser.
- GELLHAUS, Axel, 2002: *Todtnauberg*, in Hans-Michael Speier (Hg.), *Interpretationen Gedichte von Paul Celan*, Stuttgart, Reclam, S. 161-174.
- GENAUST, Helmut, 1976: *Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen*, Basel/Stuttgart, Birkhäuser.
- GROVES, Jason, 2011: „The stone in the air’: Paul Celan’s other terrain, in Environment and Planning D, “Society and Space” XXIX, S. 469-484.
- HAMACHER, Werner, 1985: *The Second of Inversion: Movements of a Figure through Celan’s Poetry*, in “Yale French Studies”, LXIX, S. 271-311.
- HAMMERSCHLAG, Sarah, 2008: *Another, Other Abraham: Derrida’s Figuring of Levinas’ Judaism*, in “Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies”, XXXVI, S. 74-96.
- HAMMERSCHLAG, Sarah, 2010: *The Figural Jew: Politics and Identity in Postwar French Thought*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- JANZ, Marlies, 1976: *Vom Engagement absoluter Poesie: Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans*, Frankfurt a.M., Syndikat.
- KUHLMANN, Anne, 1999: *Das Exil als Heimat: Über jüdische Schreibweisen und Metaphern*, in „Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch“, XVII, S. 198-213.
- LEHMANN, Jürgen, 1993: „Dichten heißt immer unterwegs sein“: *Literarische Überschreitungen am Beispiel Paul Celans*, in „Arcadia“, XXVIII, 2, S. 113-130.
- LISKA, Vivian, 2011: *Fremde Gemeinschaft: Deutsch-jüdische Literatur der Moderne*, Göttingen, Wallstein.
- LYOTARD, Jean François, 1990: *Heidegger and „the jews“*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MAY, Markus, GOSENS, Peter, LEHMANN, Jürgen (Hg.), 2008: *Celan-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler.
- OLTMER, Jochen, 2014: *Migration als historischer Normalfall: Bedingungen, Formen und Folgen globaler Wanderungsbewegungen seit dem späten 19. Jahrhundert*, in Mathias Beer (Hg.), *Migration und Mythen. Geschichte und Gegenwart – Lokal und global*, Ulm, Thorbecke, S. 127-146.

- PÖGGELER, Otto, 1986: *Spur des Worts: Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg, Alber.
- RĂDULESCU, Raluca, 2016: *Monologe und Dialoge der Moderne: Gottfried Benn, Paul Celan, José F.A. Oliver*, Münster/Bern, LIT.
- RĂDULESCU, Raluca, 2019a: *Von Orchideen und Migranten: Überlegungen zu einer Anthropologie der Wurzellosigkeit*, in Anna Warakomska und Mehmet Öztürk (Hg.), *Man hat Arbeitskräfte gerufen, ... es kamen Schriftsteller*, Bd. 2, *Geschichte und Geschichten*, Berlin, Peter Lang, S. 175-188.
- RĂDULESCU, Raluca, 2019b: *Orchideen als kulturelle Metapher für Migranten und Flüchtlinge*, in Raluca Rădulescu, Alexandru Ronay und Markus Leimbach (Hg.), *„Willkommen und Abschied“: Interdisziplinäre Annäherungen an Migration*, Berlin, wbg, S. 37-46.
- SAID, Edward W., 2012: *Reflections on Exile and other Essays*, London, Granta Books.
- SAUERHOFF, Friedhelm, 2001: *Pflanzennamen im Vergleich: Studien zur Benennungstheorie und Etymologie*, Stuttgart, Franz Steiner.
- STEINER, George, 1996: *Our Homeland, the Text*, in ders., *No Passion Spent – Essays 1978-1996*, London/Boston, Faber and Faber, S. 304-327.
- SZONDI, Peter, 1972: *Celan-Studien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- TRČKA, Nina, 2018: *Über Heimatverlust und Heimatlosigkeit: Vereinzelung, Selbstverlust und der Zerfall der gemeinsamen Welt*, in Jürgen Hasse (Hg.), *Das Eigene und das Fremde: Heimat in Zeiten der Mobilität*, Freiburg/München, Karl Alber, S. 107-143.
- VILLWOCK, Peter, 2012: *Celan und Nietzsche: Gespräch im Gebirg*, in „Nietzsche-Studien“, XXXXI, 1, S.388-411.
- WAMPOLE, Christy, 2016: *Rootedness: The Ramifications of a Metaphor*, Chicago/London, University of Chicago Press.